



# **Een keerpunt in Plato's denken : historisch-philosophische studie**

<https://hdl.handle.net/1874/323047>

1756  
C. J. DE VOGEL

EEN KEERPUNT  
IN PLATO'S  
DENKEN



H. J. PARIS . AMSTERDAM

A. qu.  
192





EEN KEERPUNT  
IN PLATO'S DENKEN



# Een Keerpunt in Plato's Denken

*Historisch-Philosophische Studie*

PROEFSCHRIFT TER VERKRIJGING VAN  
DEN GRAAD VAN DOCTOR IN DE LETTE-  
REN EN WIJSBEGEERTE AAN DE RIJKS-  
UNIVERSITEIT TE UTRECHT OP GEZAG  
VAN DEN RECTOR MAGNIFICUS DR C. W.  
VOLLGRAFF, HOOGLEERAAR IN DE FA-  
CULTEIT DER LETTEREN EN WIJSBE-  
GEERTE, VOLGENS BESLUIT VAN DEN  
SENAAT DER UNIVERSITEIT IN HET  
OPENBAAR TE VERDEDIGEN OP VRIJDAG  
1 MEI DES NAMIDDAGS TE 4 UUR,  
DOOR

CORNELIA JOHANNA DE VOGEL

GEBOREN TE LEEUWARDEN

H. J. PARIS — AMSTERDAM — 1936

BIBLIOTHEEK DER  
RIJKSUNIVERSITEIT  
UTRECHT.



PROMOTOR: PROF. DR J. C. FRANKEN

AAN MIJN LEERMEESTER  
PROF. DR B. J. H. OVINK



## INHOUD

INLEIDING . . . . .	2-15
Het eerste deel van den dialoog Parmenides. Drie mogelijkheden van verklaring . . . . .	16-20
Eerste deel: HET KEERPUNT IN PLATO'S LITTE- RAIRE WERK VOLGENS DE HYPOTHESE VAN BURNET	
1 - De theorie van Burnet en Taylor . . . . .	23-31
2 - Het getuigenis van Aristoteles over Socrates en Plato . . . . .	32-48
3 - De ontwikkelingsgeschiedenis van Socrates in den Phaedo . . . . .	49-55
4 - Het phrontisterion . . . . .	56-85
5 - De voor-Platonische ideeënleer . . . . .	86-100
6 - De historische achtergrond: de Pythagoreeërs en Parmenides . . . . .	101-118
7 - Het psychologisch uitgangspunt der Engelsche theorie en zijn consequenties . . . . .	119-126
8 - Conclusies . . . . .	127-136
Tweede deel: DE DIALOOG PARMENIDES ALS KEER- PUNT IN PLATO'S PHILOSOPHIE.	
1 - De situatie . . . . .	139-141
2 - De aporieën van het eerste deel . . . . .	142-148
3 - Het tweede deel. De symboliek van het geheel en van de onderdeelen . . . . .	149-162
4 - Enkele belangrijke détailpunten uit het tweede deel . . . . .	163-174
5 - Het probleem der ideeën van ruimtedingen in Parm. 130 c en de algemeene strekking van Plato's filosofie . . . . .	175-188
6 - De plaats van den Parmenides in het geheel der Platonische filosofie. De aangrenzende dialogen: Theaetetus en Sophistes . . . . .	189-204

VIII

7 - De dateering van den Phaedrus . . . . .	205-210
8 - Een kort, voorloopig woord over den Timaeus . .	211-222
9 - De Parmenides en de critiek van Aristoteles op de ideeënleer . . . . .	223-235
Slotbeschouwingen . . . . .	239-258
Résumé . . . . .	261-266

INLEIDING



Nog steeds kan men, tot in het jaar 1935, spreken van een classieke voorstelling van Plato en de Platonische filosofie. Nog steeds heerscht in breeder kringen een zeker traditioneel Plato-beeld, en nog is het mogelijk dat een twintigste-eeuwsch staatsman verklaart zich in zijn politieke loopbaan aan „de moraal van Plato” te hebben gehouden,<sup>1)</sup> — een uitspraak die voor den lezer der vroeg-Platonische dialogen zonder meer duidelijk kan zijn, die echter voor dengeen die in de hedendaagsche Plato-vragen thuis is problematisch is geworden. Want veel is den laatsten tijd aan het wankelen gebracht wat vroeger ontwijfelbaar vast scheen te staan.

Het algemeen geldende Plato-beeld berust in hoofdzaak op eenige „bekende” dialogen, die men „classiek” kan noemen: Phaedo en Staat (waarbij de Gorgias is te voegen), Symposium en Phaedrus; de groote dialogen uit den tijd van Plato’s litteraire hoogtepunt, juist die welke bij eerste lezing een diepen indruk maken op elke eenigszins gevoelige ziel en het meest geschikt zijn jonge menschen tot geestdrift te wekken en voor hun leven tot „discipelen” te maken. Want het Platonisme is, door het medium van het intellectueele, een godsdienst en een levensleer.

In dezen zin besloot Erwin Rohde zijn Plato-hoofdstuk met de volgende samenvatting:<sup>2)</sup> Terecht heeft het nageslacht aan Plato de herinnering behouden van een boven deze wereld uitstrevenden geest, een „jenseitig” karakter. Het zesde en zevende boek van den Staat zijn en blijven het hoogtepunt, niet alleen in litterairen zin, doch voor heel Plato’s

<sup>1)</sup> Zoals Herriot enkele jaren geleden verklaarde aan Griekenland.

<sup>2)</sup> E. Rohde, *Psyche*, 1893, II, p. 295 en voorafgaande.



persoonlijkheid en zijn filosofie. Weliswaar ging Plato verder, stelde zelfs sommige problemen opnieuw en schreef een tweeden „Staat” voor hen die nooit hoog genoeg zouden komen om den eersten te begrijpen. Maar de diepe grond zijner gedachten bleef dezelfde; de eischen, die hij aan wereld en menschegeest stelde, bleven onveranderd. „Mit richtigem Verständnis hat die Nachwelt sein Bild festgehalten, als das des priesterlichen Weisen, der mit mahnender Hand dem unsterblichen Menschegeiste aufwärts den Weg weisen will, von dieser armen Erde hinauf zum ewigen Lichte.”

Philosophie, dat is voor Plato een zich losmaken van al het zichtbare, een zich vrijmaken van alle gemeenschap met het lichaam, een reiniging van de ziel door het op het eeuwige gerichte denken, een oefening in het sterven. 1) De onsterfelijkheidsgedachte is het, die eigenlijk Plato's heele denken beheerscht, en die door niets zoozeer als door zijn dialogen bij het nageslacht door de eeuwen heen is bevestigd en versterkt. Want vanzelfsprekend was die gedachte voor wijsgeerig-denken in dien tijd nog allerminst, zooals ons Socrates' sceptische houding in de Apologie bewijst, terwijl ook Plato zelf dit uitdrukt in het tiende boek van zijn Staat, waar Socrates, tegen het eind van het lange gesprek over den besten staat, Glauco tamelijk onverwacht voor de vraag stelt of hij zich dan niet bewust is dat de ziel onsterfelijk is en nooit vergaat. Glauco keek hem verwonderd aan en zei: „Neen, waarlijk, dat ben ik mij niet bewust. Kunt gij dan iets dergelijks beweren?” 2)

Hier correspondeert, bij Rohde zooals over het algemeen, een traditioneel Plato-beeld met een traditioneel Socrates-beeld: Plato, dat was de mysticus, de religieus metaphysische denker, afgewend van deze wereld; Socrates daarentegen de ironische vrager, te critisch en te sceptisch voor metaphysica zoowel als physica, uiterst anti-dogmatisch in zijn principiele niet-weten. Beide denkers hebben in hun optreden als intellectueele paedagogen een band, een gemeenschappelijken

1) Rohde, Psyche II, p. 287-289. 2) Ib. p. 263-265.

levenszin; maar Socrates vertegenwoordigt in deze opvoeding de negatieve propaedeuse, Plato den positieven, zelfs systematischen opbouw.

Deze voorstelling nu, die door de traditie een zekere eerwaardigheid heeft en door persoonlijke werking der Platonische dialogen een diepere wortel in de ziel heeft gekregen naarmate men meer en intenser in de geestelijke wereld dier dialogen heeft geleefd, den invloed van den niet-wetenden Socrates heeft ondergaan en anderzijds dien van den mystisch-religieusen geest van Phaedo en Staat, is den laatsten tijd van verschillende kanten sterk betwijfeld. Tien jaren nadat Erwin Rohde zoo sterk den nadruk legde op het mystiek karakter van Plato's philosophie, verscheen het werk van Natorp, „Plato's Ideenlehre”<sup>1)</sup>, waarin juist datgene wat in breede kringen als het meest wezenlijke van Plato's denken gold, zooveel mogelijk op den achtergrond wordt gedrongen en weggewerkt door eenzijdigen nadruk op het logische. Ook Natorp's voorstelling heeft haar grond in de dialogen: Plato's eros-begrip is wel wezenlijk een symbool der „philosophie” in critischen zin, het menschelijk *streven* naar wijsheid zonder die ooit te bereiken, het voor den mensch principieel onvoltooide zoeken, de eeuwige „Aufgabe”; Plato's begrip van *μέθεξις* drukt wel werkelijk een „Methodenbedeutung” der idee uit, en niet voor niets vond Hermann Cohen in dien Platonischen dialoog, die het sterkst de wereld-afgewendheid predikt, „die Geburtstätte des Apriori”. Dat echter juist bij philologen, die toch de menschen zijn die meestal van jongsaf het meest directe contact met Plato's dialogen hebben, een eenzijdig logisch Plato-beeld weinig vertrouwen kon wekken, is alleszins begrijpelijk. Dat danook na Natorp de werken van Wilamowitz<sup>2)</sup> en C. Ritter<sup>3)</sup> in principe een terugkeer beteekenen tot den Plato der traditie, tot den „classieken”

<sup>1)</sup> Natorp, Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. 1903.

<sup>2)</sup> Wilamowitz, Platon, 2 dln. 1919.

<sup>3)</sup> C. Ritter, Platon, 2 dln. 1910, 1923.

zin der „classieke” dialogen, is verklaarbaar en tot op zekere hoogte noodzakelijk.

Intusschen stelt een voortgezette bestudeering van Plato's geschriften zelf den overtuigden leerling van het classieke Platonisme voor tamelijk verbijsterende vragen: die ideeënleer, die in de „classieke” dialogen was opgebouwd, schijnt in den Parmenides te worden weerlegd. En zoo men al tegenover deze weerlegging een zekere reserve moet bewaren, zij wordt toch in den grond bevestigd door de overwinning op de stelling van den historischen Parmenides in den Sophistes, terwijl die plaats waar Plato met een zoo duidelijke ironie zich uitlaat over „ideeënvrienden” die, zooals ook Friedländer zegt<sup>1)</sup>, juist dezelfde taal spreken als de Platonische Socrates in den Phaedo, nauwelijks de mogelijkheid tot twijfel overlaat. Vanuit deze latere Platonische dialogen dringt zich dus de vraag op, of niet in Plato's denken zich een dieper gaande wending voltrokken heeft dan Wilamowitz aangeeft in zijn voorstelling van bloeitijd en verval; dieper ook dan C. Ritter meent, die weliswaar met den Theaeteet een omwending van Plato's belangstelling aanneemt naar kenritische vragen, maar toch eigenlijk geen verandering in de richting der Platonische filosofie. Opmerkelijk is dat men, de sfeer van het vroegere, classieke Platonisme kennende, in Natorp's eenzijdig logische voorstelling een miskenning van Plato's meest wezenlijke trekken moet zien, terwijl de wending die Plato's denken in den Theaeteet, Parmenides, Sophistes en Philebus neemt, Natorp's interpretatie krachtig schijnt te bevestigen. Want het vroege Platonisme wijst niet naar de wereld der ervaring; het tracht van de waarneming zooveel mogelijk te abstraheeren, het wil het denken „zuiver” „op zichzelf” stellen, en maakt de filosofie tot een „reiniging” van de ziel door „afscheiding” van de wereld. Het is een *ὁδὸς ἄνω*, waarbij men vanuit de *μέθεξις*, het deelhebben van het zinnelijk gegeven aan de idee, komt tot *κάθαρσις* en *χωρισμός*. De Theae-

<sup>1)</sup> P. Friedländer, Platon II, 1930, p. 525/6, noot.

tetus daarentegen zet in met een critisch onderzoek van de waarneming; deze krijgt in samenwerking met het denken positief haar plaats (want het kennen is gelegen in het oordeel over de door de zintuigen gegeven gewaarwordingen<sup>1)</sup>); het eind van den Parmenides schijnt onmiskenbaar naar de wereld der ervaring te wijzen, en, zou men nog twijfelen, dan geeft de Sophistes de definitieve fundeering door de stelling van den historischen Parmenides op te heffen in de nieuwe stelling *dat het niet-zijnde is*. In de logische fundeering, de positieve verklaring van het zijn van het niet-zijnde, culmineert hier de aanvankelijk zoo wereld-afgewende Platonische filosofie. De *ὄδὸς ἄνω* vanuit de *μέθεξις* is tot een *ὄδὸς κάτω* geworden; de opstijging naar de idee heeft plaats gemaakt voor een afdaling naar de wereld.

Het blijkt dus dat, zoo min als men den geest van het „classieke” (vroeger) Platonisme leert kennen uit Natorp's werk, evenmin de geest van het late Platonisme tot uitdrukking komt in het „classieke” Plato-beeld, dat men b.v. bij Erwin Rohde aantreft. Beider eenzijdige opvattingen kunnen zich op de Platonische dialogen beroepen; beider uiteenlopende gedachten raken elkaar, als in een *μεταξύ*, in het begrip der *μέθεξις*; doch vanuit geen van beider gezichtspunten kan men, met uitsluiting van het andere, het geheele Platonisme recht doen. Wil men dit, dan moet men het standpunt der rechtlijnige ontwikkeling verlaten en ziet men zich voor de vraag gesteld of er een keerpunt is in Plato's filosofie, een punt van diepgaande verandering, waar fundamenteele zekerheden van vroeger worden betwijfeld en prijsgegeven, en beslist een nieuwe richting ingeslagen.

Deze vraag, die zich opdringt vanuit Theaetetus, Parmenides en Sophistes, en die ook aan de vorige eeuw niet is ontgaan, is den laatsten tijd sterk op den voorgrond gekomen, stellig niet zonder den invloed van Natorp. Deze immers heeft het Aristotelisch-metaphysische Plato-beeld der negentiende eeuw

<sup>1)</sup> Theaet. 186d.

door een geheel ander aspect van het Platonisme vervangen, en ons daarmee de taak overgelaten om, zoo wij al vanuit de „classieke” dialogen bezwaar moeten maken tegen een zoo eenzijdige voorstelling van Plato's persoonlijkheid, toch het logisch-critische element in Plato's denken veel meer te laten gelden. Zeller's voorstelling van een algemeene ideeënleer, bestaande uit de aanname van „reëel-existerende”, metaphysische substanties, die op de een of andere niet nader te verklaren wijze een voorbeeld voor de dingen in deze wereld zijn, was geschokt; Rohde's gezichtspunt bleek voor het heele Platonisme te eenzijdig; het *traditioneele Plato-beeld* moest aan een nieuw en kritischer onderzoek worden onderworpen. En terwijl Wilamowitz en C. Ritter meenden in wezen aan dit oude Plato-beeld te moeten vasthouden, is het van twee andere kanten radicaal betwijfeld en ontkend: eenerzijds door Burnet en Taylor, anderzijds door J. Stenzel.

Beider beschouwingen, zoowel die van Burnet en Taylor als die van Stenzel, berusten op de waarneming dat Plato's litteraire werk, zooals het vóór ons ligt, geen eenheid vormt, doch een belangrijk verschil vertoont tusschen een vroege en een late periode. Voor Burnet was dit verschil zoo groot, dat hij door beide perioden heen niet één doorlopende denklijn vinden kon van één persoon: Plato, — doch achter de eerste slechts een ander kon zien, Socrates, en alleen achter de laatste Plato. In dit geval wordt de vraag naar een keerpunt gewijzigd: het blijkt eigenlijk niet te gaan om een keerpunt in Plato's *philosophie*; doch de algemeene vraag naar het keerpunt in Plato's *litteraire werk* voert tot twee nauw samenhangende vragen, eenerzijds die naar de persoon van Socrates, anderzijds naar de eigen filosofie van Plato.

De resultaten, waartoe Burnet komt, staan in een eigenaardige tegenstelling zoowel tot het traditioneele Socrates-als tot het traditioneele Plato-beeld. Immers volgens de traditie vertegenwoordigt Plato als wijsgeer — met die vereenvoudiging gesproken die het terugbrengen tot algemeene trekken

altijd meebrengt—eerder een dogmatisch-metaphysische denkwijze, terwijl Socrates een denker van het critische type was; en persoonlijk geldt volgens de traditie Plato voor een mystiek-religieus karakter, terwijl Socrates een veel nuchterder mensch was, volgens zijn eigen woorden in den Phaedo: *ὁ μυθολογικός*. Bij Burnet nu keeren zich deze verhoudingen om: Socrates krijgt een beslist dogmatisch-metaphysisch karakter; Plato daarentegen wordt veel meer critisch filosoof, die zich bezig hield met kennistheoretische en vakwetenschappelijke vragen, naast practisch-politieke questies. En Socrates wordt een mystiek-religieuze persoonlijkheid, terwijl Plato gereduceerd wordt tot een verrassende nuchterheid.

Geheel anders is de theorie van Stenzel, die echter ook van zijn kant in een dergelijke paradoxale tegenspraak komt te staan tegenover het traditioneele Plato- en Socrates-beeld (want ook bij Stenzel zijn die twee verbonden). Socrates, zoo heet het volgens de op Aristoteles steunende traditie, ontdekte het begrip en de definitie, Plato de idee. Stenzel komt tot de omgekeerde conclusie: die de idee ontdekte was Socrates; maar Plato eerst kwam tot begrip en definitie. Want een algemeene ideeënleer in den zin der traditie heeft, zegt Stenzel, nooit bestaan. In het begin vormde Plato, in aansluiting bij Socrates' zoeken naar het goede, een leer van waardebegrippen, die naar hun aard ver boven de wereld der gewone dingen staan („Wertchorismos”). Toen echter ter verklaring van deze wereld de ideeënleer zich moest uitbreiden tot de concrete dingen, was zij reeds van karakter veranderd: zij was van waardeleer tot zijnsleer geworden; naast de vroegere ideeën van het goede en schoone waren zijnsbegrippen komen te staan, die men categorieën kan noemen, en naast deze zijnsbegrippen komen soortbegrippen. En dan is ook de definitie, die van de Socratische idee niet te geven was, mogelijk geworden: Plato heeft met zijn methode van *διαίρεσις* Socrates' eisch vervuld.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Stenzel, Studien, 1917 en 1931, Arete und Diairesis en Zur Logik des Sokrates.

Er is dus volgens Stenzel een groot verschil tusschen vroeg en laat Platonisme; er is een ontwikkeling van de ideeënleer, die in Theaeteet en Parmenides een soort van crisis doormaakt. Met datgene echter wat men tegenwoordig „critische filosofie” noemt, heeft dit alles niets te maken; Socrates' denken was principieele, maar onvoltooide metaphysica, en ook Plato is aan de „critische” oplossing rakelings voorbij gegaan. Ook in zijn latere periode behield zijn „idee” haar aanschouwelijk en ontologisch karakter (wat beide trekken van het Grieksche denken zijn).

Hiermee wijst Stenzel, behalve naar de vraag aangaande een keerpunt in Plato's filosofie, nog naar een ander probleemgebied, naar die tegenstelling in de eigenlijk wijsgeerige Plato-interpretatie, die Natorp ons heeft achtergelaten: de tegenstelling *logisch-metaphysisch*, die tegenwoordig min of meer den vorm heeft aangenomen van de tegenstelling *critisch-phaenomenologisch*. Men kan tegenover deze geheele vraag een principieel afwijzende houding aannemen, wanneer men meent dat het onjuist is modern-philosophische gezichtspunten te laten gelden in de interpretatie van een antiek denker. Zulk een afwijzing heeft aan één kant goede redenen: het zou onjuist zijn een modern denksysteem geheel te willen terugvinden in het denken van een antiek wijsgeer. Maar het is niet onjuist te meenen, dat voor Socrates en Plato de „filosofie” een zeker absoluutheidskarakter had, dat haar tijdloos maakt binnen het kader van den tijd; een *relatief absoluutheidskarakter* dus, dat zijn grond heeft in het mensch-zijn zelf; zijn grond, en ook zijn grens. Ook in Plato's tijd had men reeds, evenals nu, een veelheid van metaphysische systemen, pogingen tot wereldverklaring, zij het in primitieven vorm. Noch Plato, noch Socrates hebben deze vele *philosophie-en* zeer gerespecteerd.<sup>1)</sup> Te duidelijk was hun de willekeurigheid dezer hypothesen. Maar daartegenover heb-

<sup>1)</sup> Socrates in de Apologie, Plato in zijn critiek op de „oude filosofen”, Soph. 242 en vv.

ben zij geloofd aan *de* philosophie, aan het *streven* naar wijsheid, het rekenschap geven van de menschelijke oordeelen, — tenslotte aan *een hypothese, die niet willekeurig, doch noodzakelijk is*, want gegrond in het mensch-zijn zelf. Men mag de ideeënleer een systeem van metaphysica noemen; maar dan met dien verstande, dat Plato de idee niet bedoelde als metaphysische *mogelijkheid* naast vele andere metaphysische mogelijkheden, doch als metaphysische *noodzakelijkheid*, waarmee de menschelijkheid van het mensch-zijn staat en valt. Want Plato zegt dat wij de idee moeten aannemen, als het denken, het redeneeren, het *διαλέγεσθαι* logisch mogelijk zijn zal. <sup>1)</sup>

Zoo gesteld kan de philosophie, noodzakelijk en categorisch van karakter, naar haar aard niet aan een bepaalde plaats, noch aan een bepaalde eeuw gebonden zijn. En waar in het moderne denken de grondvraag van Socrates en Plato hernieuwd wordt — het rekenschap geven van menschelijke oordeelen; de vraag naar een noodzakelijken, logischen grond van het menschelijk werkelijkheidsbewustzijn, — daar heeft men met iets anders te maken dan met een toevallige overeenkomst in détail; daar moet men, met alle door tijd en cultuurontwikkeling bepaald onderscheid in vorm, een principieele continuïteit der grondgedachte erkennen. En dan is ook een zekere wisselwerking duidelijk: evenals men in het Platonisme een „Einführung in den Idealismus” kan zien, een *opvoeding* tot „critisch” philosopheeren, evenzeer zal men van algemeen philosophisch gezichtspunt de eigenlijke strekking van Plato’s gedachten eerst dan ten volle verstaan, wanneer men hun voortzetting in het meer ontwikkelde, maar gelijkgerichte moderne denken leert kennen.

Terecht heeft O. Wichmann aan het begin van zijn critische studie over Natorp’s Plato-werk <sup>2)</sup> gewezen op het feit, dat de eigenlijke en beslissende overeenkomst tusschen Plato

<sup>1)</sup> Parm. 135c.

<sup>2)</sup> O. Wichmann, Platon und Kant, Eine vergleichende Studie. 1920.



en Kant ligt in de grondbeginselen die beide denkers over den aard van hun philosopheeren opstellen: beide eischen *volstreckte zekerheid*. Kant zegt in zijn inleiding tot de eerste uitgave van zijn Kritik der reinen Vernunft (p. 8—9): „Was nun die Gewissheit betrifft, so habe ich mir selbst das Urteil gesprochen: dass es in dieser Art von Betrachtungen auf keiner Weise erlaubt sei zu meinen.“ En hij herhaalt dat vele malen, soms met verwijzing naar Plato. „Wer sich seiner Methode nicht anschliesst,“ schrijft Wichmann in zijn inleiding (p. 11), der kann „nicht anders im Sinne haben, als die Fesseln der Wissenschaft gar abzuwerfen, Arbeit in Spiel, Gewissheit in Meinung und Philosophie in Philodoxie zu verwandeln.“<sup>1)</sup> Das ist dieselbe hohe und unbedingte Sprache, mit der Platon von Anfang an die Gewissheit für seine Philosophie betont und die feste Bindung, wie er es im Gorgias ausdrückt, „mit eisernen und stählernen Gründen“ (509 A) verlangt.“

Terecht spreekt danook W. Freymann van „Platons Suchen nach einer Grundlage aller Philosophie.“ Dit is inderdaad de zin en strekking van Plato's denken. Merkwaardig en karakteristiek is nu echter, dat Freymann in Plato's vragen naar het „wezen“ van begrippen en dingen telkens de vraag ziet naar het „reëele zijnde“ achter het phaenomenon; m.a.w. dat hij de grondvraag van het Platonisme in ontologische zin opvat.<sup>2)</sup> Het is dus blijkbaar mogelijk, uitgaande van het algemeengeldig en noodzakelijk karakter der Platonische philosophie, evenzeer het ontologische als het transcendentale gezichtspunt als eigenlijke strekking van Plato's leer te beschouwen. En welk van beide men voor het juiste houdt, dat schijnt weer af te hangen van het eigen denken — als men wil van het standpunt dat men inneemt in de hedendaagsche philosophie, met al den schijn van willekeurigheid, dien zulk een standpunt heeft.

<sup>1)</sup> Voorrede tot de 2e uitg. der Kr. d. r. V. p. 37.

<sup>2)</sup> W. Freymann, Platons Suchen nach einer Grundlage aller Philosophie. 1930.

Het kan niemand ontgaan, dat deze willekeurigheid in pijnlijke tegenspraak is met het algemeengeldigheidskarakter, dat de Platonische filosofie naar haar eigenlijke strekking zeker heeft. Wanneer het in dit soort van beschouwingen, naar Kant's woord, „auf keiner Weise erlaubt ist zu meinen”, dan moet òf wel één der genoemde gezichtspunten verkeerd zijn, òf wel er moet een zekere logisch bevredigende synthese van beide gevonden kunnen worden.

Dit nu is, als ik het goed zie, *de* groote strijd van het hedendaagsche wijsgeerige denken; een strijd waarin het tevens gaat om den algemeen filosofischen zin en de eigenlijke strekking der Platonische filosofie. De tegenstelling tusschen Natorp's „critische” en Ritter's „ontologische”<sup>1)</sup> Plato-interpretatie staat nog altijd als een denктаak vóór ons, met den dwingenden eisch van verder zoeken, daar immers het woord der waarheid enkelvoudig is.

Doch aan deze algemeen wijsgeerige vraag gaat de historisch-philosophische vraag vooraf: de vraag naar de ontwikkeling van Plato's denken, naar de scherpe omwending middenin Plato's litteraire werk, en naar den zin hiervan. Hier blijkt direct, dat de historische en de algemeene vraag niet streng te scheiden zijn; zij raken elkaar zoodra het om den zin van het keerpunt gaat, en het schijnt mij danook juist, bij een behandeling van de vraag naar een keerpunt in Plato's filosofie de algemeen filosofische gezichtspunten niet buiten beschouwing te laten. Naar den anderen kant echter toont de gestelde vraag naar de ontwikkeling van Plato's denken een geheel ander aspect: wil men de hypothese van Burnet bij behandeling dezer questie als mogelijkheid laten gelden, dan komt men eerst per longas ambages aan het eigenlijke keerpunt toe; dan is de vraag of Plato.

<sup>1)</sup> Ritter drukt in zijn „Kerngedanken der platonischen Philosophie” (1931) zijn vreugde uit over het feit, dat de hedendaagsche wijsbegeerte van de wonderlijke verdraaidheid van het criticisme terugkeert tot het normaal menschenlijke „realistische” denken (p. 84/5 noot, p. 95 noot, pp. 185-190).

speciaal in zijn late werk, als denker wellicht een „critischer” karakter had dan men vóór en ook nog *na* Natorp in een traditioneele voorstelling heeft gemeend, nauw en onverbrekkelijk verbonden met de vraag of wellicht Socrates een meer „dogmatisch” karakter had dan volgens de voorstelling, die men gewoonlijk heeft. Men kan a priori Burnet's oplossing onwaarschijnlijk vinden en zijn probleemstelling onjuist; — dat neemt echter niet weg dat zijn beschouwingen tot het meest interessante van de moderne Plato-litteratuur behooren en dat zijn argumenten tal van nieuwe gezichtspunten openen, die voornamelijk met betrekking tot het Socrates-beeld hebben aanleiding gegeven tot of overeenkomen met een nieuw en vruchtbaar onderzoek.<sup>1)</sup> Het schijnt mij toe dat de tegenwoordige situatie geen aanleiding geeft om dit alles buiten beschouwing te laten, doch veeleer aanspoort om te trachten de verhouding van Socratische tot Platonische kwestie zoo zuiver mogelijk te stellen. Eerst daarna zal een vaster basis bereikt zijn ter bespreking van de vraag of er een keerpunt is in Plato's filosofie.

Zoo komt dan voor ons deze kernvraag te staan tusschen een meer philologisch-historisch onderzoek, waarbij allerlei schijnbaar veraf liggende questies ter sprake komen (Aristophanes, de medische litteratuur, Isocrates, de *Dissoi logoi*), en aan den anderen kant het algemeen philosophische probleem der tegenstelling „logisch-metaphysisch”, „critisch-phaenomenologisch”. Wij kiezen dus een langen en niet eenvoudigen weg, die langs vele omwegen voert, maar niettemin gericht is op één doel: het keerpunt dat zich voltrekt in den dialoog *Parmenides*.

Bijna 40 jaar geleden heeft Campbell deze vraag gezien en in groote lijnen aangegeven. In zijn artikel „*On the place of the Parmenides in the chronological order of the Platonic*”

---

<sup>1)</sup> Men vergelijke de in het 5e hoofdstuk van het eerste deel van dit werk aangehaalde geschriften van H. von Arnim, H. Gomperz, R. Philippson, E. Angelopoulos.

dialogues" <sup>1)</sup> plaatst hij Theaeteet en Parmenides tusschen Staat en Soph. als overgang tusschen vroeg en laat Platonisme, als critische wending, als keerpunt. Na den triumpheerenden toon van Phaedrus en Staat rijst hier het gevoel van de groote moeilijkheid — zoo niet onmogelijkheid, om, na opklimming tot groote hoogte, weer af te dalen tot het concrete en een weg te vinden van het ideaal tot de werkelijkheid, van het Eene naar de veelheid, van zijn naar worden, en zoo den noodzakelijken band te vinden tusschen *στάσις* en *κίνησις*. De Phaedo was de *ὁδὸς ἄνω*. De *ὁδὸς κάτω* kostte daar nog weinig moeite. In Phaedrus en Staat VI kwamen beide wegen, doch met een overheerschend vertrouwen in de vermogens van het filosofisch denken. In Theaeteet en Parmenides pas worden de moeilijkheden voor het eerst ernstig onder de oogen gezien; in Sophistes en Politikos tenslotte worden zij deels overwonnen, hoewel niet dan met een verlangenden terugblik naar het ideaal.

Campbell meende dus, de continuïteit der gedachten in de dialogen vasthoudend, dat zich in Plato's filosofie met Theaeteet en Parmenides een besliste wending voltrekt, en wel in critische richting. Er is, zegt hij, in Parm.-Theaet. Soph.-Pol. een gradueele, steeds toenemende overgang *van een ontologische naar een logische opvatting van het zijn*; een tendens die reeds in den Phaedrus wordt geanticipeerd. Als speciale studie van de geschiedenis der logica zou deze denk-ontwikkeling moeten worden nagegaan.

Meer nog dan toen dit artikel werd geschreven schijnt in den tegenwoordigen stand der problemen een onderzoek naar de vraag van het keerpunt noodig. Het is aangewezen daarbij van den Parmenides uit te gaan, daar deze dialoog het meest categorisch voor de vraag stelt of hier een grondige herziening der ideeënleer wordt voorbereid, en zoo ja, in welken zin dit ons noopt tot wijziging van het traditioneele Plato-beeld.

<sup>1)</sup> Class. Review, April 1896. Vergelijk ook „Plato's Republic”, ed. with notes and essays by B. Jowett and L. Campbell, Oxford 1894, deel II (essays), p. 26/27.

## HET EERSTE DEEL VAN DEN DIALOOG PARMENIDES DRIE MOGELIJKHEDEN VAN VERKLARING

Parm.  
126a-137c

Het eerste deel van den dialoog Parmenides toont ons Socrates als heel jong man in gesprek met de groote Eleaten, Zeno en den grijzen Parmenides. Zeno heeft juist een gedeelte van zijn boek voorgelezen, dat een verdediging wil zijn van de stelling van Parmenides door een reductio ad absurdum van de tegengestelde hypothese, *εἰ πολλά ἔστιν*. Socrates merkt op, dat het volstrekt niet verwonderlijk is wanneer de dingen tegelijkertijd gelijk en ongelijk zijn, daar zij kunnen deelhebben zoowel aan het *εἶδος* „gelijkheid” als aan het *εἶδος* „ongelijkheid”. Daarin is niets ongerijmds. Socrates zou zich pas verwonderen, wanneer deze tegenstrijdigheid zou worden aangetoond in de *εἶδη* zelf. Daarop vraagt Parmenides hem, of hijzelf dit onderscheid heeft gemaakt tusschen *εἶδη* en de dingen die daaraan deelhebben (*χωρὶς μὲν εἶδη αὐτὰ ἅρτα, χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα*). Socrates antwoordt daarop bevestigend. Parmenides ondervraagt hem dan eerst over den omvang van de ideeënleer, of hij alleen *εἶδη* aannemt van abstracta of ook van concrete dingen; en vervolgens over den aard der *μέθεξις*. Hij brengt drie belangrijke bezwaren tegen de ideeënleer in van dezen kant:

—131c

1° - *Μέθεξις* is ondenkbaar zonder deeling der idee.

—133a

2° - Neemt men ideeën aan als *παράδειγματα*, waarnaar de dingen *δμοιώματα* zijn, dan moet men voor de verhouding van de dingen en de idee weer een *παράδειγμα* aannemen, etc. (argument van den *τρίτος ἄνθρωπος*).

3° - Hoe men zich de betrekking van de idee tot de phaenomena ook denkt, de ideeën hebben hun *οἰσία πρὸς αὐτάς* (met betrekking tot elkaar); en de phaenomena (*τὰ παρ' ἡμῶν*) bestaan ook met betrekking tot elkaar, maar niet tot de ideeën. Wisselwerking is dus onmogelijk. Hieruit volgt: α. Wij menschen kunnen geen kennis van de ideeën hebben. β. God kan geen heerschappij over, noch kennis van onze wereld hebben.

—134e

Deze argumenten, besluit Parmenides, zijn moeilijk te weerleggen, en toch moeten we ideeën aannemen, *als Forderung der Vernunft*: als je het niet aanneemt, zul je de mogelijkheid tot redeneering geheel opheffen (*τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ*).

135c

In deze passage verdedigt Socrates een bepaald soort van ideeënleer, die vrijwel overeenkomt met de traditioneele, door Aristoteles beïnvloede voorstelling. Den aanval van den ouden Parmenides, die tegenover den jongen Socrates geen „goed verstaander” is (evenmin als later Aristoteles tegenover zijn leermeester Plato), kan hij niet weerstaan. Herziening der ideeënleer op grond van grooter dialectische oefening blijkt noodig.

Drie mogelijkheden van verklaring

Vanzelfsprekend rijst hier de vraag: wat is dit voor ideeënleer, die deze jonge Socrates verdedigt? Is dit in wezen Plato's eigen vroegere ideeënleer — zij het eenigszins primitief voorgesteld —, die nu grondig herzien en gewijzigd moet worden? En vertegenwoordigt deze jonge Socrates dus eigenlijk den jongen, tenminste den jongeren Plato? Of is de hier voorgestelde ideeënleer eenvoudig een soort van parodie, een misverstand van anderen, uitgesproken door een „Socrates”, als willekeurigen naam voor een willekeurig jong filosoof? Deze laatste opvatting, die vanuit verschillenden achtergrond en met uiteenlopende strekking zoowel door Natorp als door C. Ritter is verdedigd, schijnt den laatsten tijd meer en meer plaats te maken voor de eerstgenoemde, volgens welke er sprake zou zijn van een ingrijpende wijziging der ideeënleer (Stenzel), of tenminste van een geheel andere mentaliteit,

die hier bij Plato opkomt naast de vroegere (Friedländer).

Een derde mogelijkheid wordt ons geopend door de hypothese van Burnet, die een eenvoudige oplossing der bovengenoemde moeilijkheid voorstelt door aan te nemen dat de jonge Socrates inderdaad de historische jonge Socrates is, die de door hemzelf „uitgevonden” ideeënleer verdedigt. Deze zou dus Plato in den dialoog Parmenides onderwerpen aan een strenge critiek, die tot belangrijke wijziging leidt. Volgens Burnet komt dan in den Parmenides de Platonische tegenover de Socratische ideeënleer te staan, en dit zou de zin zijn van het keerpunt, dat de dialoog Parmenides vormt in Plato's literaire werk.

Wij willen beginnen met deze hypothese aan een onderzoek te onderwerpen, daar zij op argumenten berust die ons zonder meer niet gerust mogen laten. Wellicht zal inderdaad een zekere wijziging in de traditioneele opvatting van de verhouding van Plato tot Socrates noodig blijken; wellicht zal een wending in critischen zin in ons Plato-beeld moeten samengaan met een wending in dogmatischen zin in ons Socrates-beeld. Voordat wij echter overgaan tot de behandeling dezer algemeene theorie, zal het goed zijn eenige aandacht te schenken aan de speciale vraag of men in het eerste deel van den dialoog Parmenides te maken heeft met een historische situatie, waarop men zich bij verdere beschouwingen zou mogen beroepen, dan wel met een verdediging.

Historische  
situatie of  
verdedig-  
ting?

Volgens Campbell<sup>1)</sup> is dit een questie, waarover een discussie nauwelijks zin heeft. „De meeste geleerden zullen wel overtuigd zijn van de niet-historiciteit,” zegt hij, zonder het tegendeel te bestrijden. En hij heeft gelijk. Want hoe zouden wij in de vraag naar de historiciteit van Plato's prooemia en de enscèneering van zijn dialogen ooit tot volkomen stellige antwoorden kunnen komen? Hoe zouden wij ooit kunnen aantoonen, dat Aristodemus uit Kydathene op zekeren dag So-

<sup>1)</sup> Class. Review 1896.

crates in visitecostuum ontmoette, op weg naar een diner bij den tragediedichter Agathon? Of dat op een anderen, warmen zomerdag, tegen het middaguur, Socrates den jongen Phaedrus ontmoette, die van Lysias, den zoon van Kephalos, kwam, en een wandeling wilde gaan maken buiten de muren; en dat zij samen langs de Ilissus liepen, totdat zij kwamen aan een beschaduwde, koele plaats onder een hooge plataan, waar zij in het gras gingen liggen en waar Phaedrus, begeleid door den fellen zang der krekels, aan Socrates Lysias' rede voorlas? Of dat het gesprek van Socrates met den wiskunde-professor Theodorus uit Cyrene en den jongen, be-gaafden student Theaetetus plaats had juist voordat Socrates zich ging verdedigen tegen de aanklacht van Meletus, in de Stoa Basileos? Of tenslotte, hoe zouden wij kunnen aantonen, dat niet op zekeren dag drie oude heeren, een Athener, een Spartaan en een Kretenzer, door Kreta hebben gewandeld in een lang en diepgaand gesprek over wetten en wetgeving?

Zoo is het, ook wat den dialoog Parmenides betreft, onmogelijk, daar de historiciteit der enscèneering chronologisch niet uitgesloten is, de niet-historiciteit overtuigend aan te toonen. Men kan, met J. Wahl,<sup>1)</sup> in de eigenaardige ingewikkeldheid van het prooemium, waar door bemiddeling van drie tusschenpersonen het gesprek tusschen Parmenides, Zeno en den jongen Socrates wordt verteld, een aanwijzing vinden, dat dit gesprek „dans son genre une sorte de mythe” was. Doch ook deze interpretatie blijft uit den aard der zaak hypotese.

Toch is, jaren na Campbell, de historiciteit van den Parmenides energiek verdedigd door twee groote Plato-kenners, Burnet en Taylor. Niet in de eerste plaats op grond van een studie van Plato's litteraire techniek, doch op grond van een algemeene theorie over de persoon van Socrates, die zekere consequenties voor Plato's „litteraire techniek” in zeer ruimen zin, over den aard der Socratisch-Platonische dialogen, im-

<sup>1)</sup> Etude sur le Parménide de Platon, 1926, noot 4.



pliceert. Wij kunnen zeggen dat, afgezien van het geheel dezer theorie, geen enkel zakelijk argument voor de historiciteit van den Parmenides bestaat. Dat daarentegen over het algemeen Plato's litteraire techniek in engeren zin, de compositie der prooemia en enscèneering der dialogen, meer het karakter schijnt te hebben van vrije schepping van een milieu dan van een angstvallig verslag van feitelijk gegeven gebeurtenissen; waardoor ook in dit speciale geval de historiciteit van den Parmenides zeer onwaarschijnlijk is.

In geen geval is men dus gebonden om van den Parmenides als historisch gegeven voor de persoon van Socrates en diens verhouding tot Plato uit te gaan, voordat men de algemeene theorie van Burnet en Taylor heeft onderzocht.

EERSTE DEEL

HET KEERPUNT IN PLATO'S LITTERAIRE WERK  
VOLGENS DE HYPOTHESE VAN BURNET



## I - DE THEORIE VAN BURNET EN TAYLOR<sup>1)</sup>

### a - BURNET

Het Socrates-beeld van J. Burnet vertoont ongeveer de volgende trekken:

Eenerzijds was Socrates de ironische vrager, anderzijds een mystieke natuur, vol Orphisch-Pythagoreïsche ideeën, vast geloover aan de onsterfelijkheid der ziel, man van ascetische levensopvatting, afgewend van deze wereld, gericht naar wat aan gene zijde is. Als filosoof in engeren zin leerde hij een ideeënleer van metaphysisch-transcendent karakter, met een sterk mystieken inslag, zooals wij dien vinden in de „bekende” Platonische dialogen, speciaal Phaedo en Staat.

Socrates-  
beeld

Plato daarentegen was (volgens Burnet) een heel ander mensch, een veel nuchterder, zakelijker geest; kennis-theoreticus, critisch filosoof, die een soort categoriënleer opstelde; practisch politicus, leeraar in staatswetenschap en wetgeving; professor in exacte wetenschappen, wiskunde en astronomie.

Plato-  
beeld

---

<sup>1)</sup> De meest volledige uiteenzetting van de theorie, die in de volgende hoofdstukken aan een onderzoek wordt onderworpen, vindt men in Burnet's *Greek Philosophy, Thales to Plato*, 1e uitg. 1914, 5e uitg. 1932. Verder in de uitvoerige inleiding tot Burnet's editie van den *Phaedo*, 1911. Onderzoekingen over speciale punten, die de elementa moeten leveren tot deze theorie, geven Taylor's *Varia Socratica* (1911). Een beknopte uiteenzetting vindt men nogmaals in de prolegomena tot Taylor's latere werk, *A Commentary on Plato's Timaeus* (1928), waarin verscheidene nieuwe, belangwekkende argumenten worden aangevoerd.

**Fundeering** Burnet baseert deze voorstelling voornamelijk op de volgende gegevens:

1° - Het litteraire werk van Plato, dat ons overgeleverd is, vertoont twee totaal verschillende filosofieën: die van de vroege periode mystisch-transcendent, met een Pythagoreïsche opvatting van ziel en onsterfelijkheid, en een sterk Orphischen inslag; die van de late periode zakelijk, nuchter, transcendentiaal, met een geheel andere (meer Aristotelische) opvatting van de ziel, en zonder eenig spoor van Orphische voorstellingen.

2° - We weten van Socrates, op grond van niet te betwijfelen feiten die Plato noemt, (zijn *δαμόνιον*, zijn „ekstasen”, zooals in Potidaea, en zijn erotische taal, die karakteristiek is voor mystici), dat hij een mysticus was. Hij is dus juist dat karakter, dat wij op psychologische gronden moeten vooronderstellen voor hem die den mystieken kant der ideeënleer heeft gedacht en geleerd.

3° - Aristoteles kent maar één Platonisme: dat van de late dialogen. Hij spreekt nooit van een belangrijke verandering in Plato's leer. En wat hij over Socrates zegt, heeft hij allemaal uit de vroeg Platonische dialogen, den Phaedo inbegrepen.

Daarbij komen andere, bijkomstige argumenten: het getuigenis van Isocrates, dat op een Socratische ideeënleer wijst; dat van Aristophanes, dat enerzijds de historiciteit van Socrates' ontwikkelingsgeschiedenis in Phaedo p. 96 sqq. bevestigt, anderzijds duidelijk wijst op ascese en Orphische voorstellingen; tenslotte het feit dat in het midden van de 5de eeuw de Orphiek nog bloeide, terwijl zij in de 4de eeuw sterk was gedegenereerd (Plato heeft er waarschijnlijk nooit belangstelling voor betoond).

Algemeene  
consequenties

Uit deze gegevens volgt, dat wij onze opvatting van het karakter der z.g. Socratische dialogen radicaal moeten wijzigen: de oude theorie, dat Plato zijn eigen leer, de ideeënleer,

door Socrates liet verkondigen in de „bekende” dialogen, blijkt niet vol te houden. Waar men totnogtoe meende *Plato's* gedachten te leeren kennen, daar hoort men inderdaad den historischen Socrates. De „ideeënleer” van Phaedo en Staat, zij is niet van Plato, doch van Socrates; de onsterfelijkheidsleer van den Phaedo, die eeuwen heeft beïnvloed, de mythen over het lot der zielen na den dood, zij zijn niet van Plato, doch van Socrates; de heele staatsconstructie van de Politeia tenslotte, die een utopie is, zij is niet van Plato, den nuchteren, practischen politicus, maar van Socrates, den mysticken dromer.

Meer formeel uitgedrukt: *De Socratische dialogen zijn litterair-mimetisch-werk* <sup>1)</sup>, waaruit men *Plato's eigen gedachten absoluut niet leert kennen*. Plato heeft eenvoudig als dramaticus een portret willen schilderen van de aan hem voorafgaande generatie van filosofen: den kring van Socrates. Een eigen filosofie had hij, toen hij dit alles schreef, nog niet of nauwelijks. Pas in den Staat beginnen misschien eenigszins eigen gedachten te komen.

Hoewel enerzijds Burnet zich, schijnbaar niet zonder recht, op Aristoteles beroept, moet toch noodzakelijk bij zijn lezers of toehoorders het protest opkomen, dat zijn hypothese van een Socratische ideeënleer aan een anderen kant hopeloos met Aristoteles in strijd is. Het mag waar zijn, dat Aristoteles geen ingrijpende verandering in het Platonisme kent, — wat tenslotte nog verklaard zou kunnen worden door het feit dat hij alleen het late Platonisme in de Academie heeft meegemaakt; — dat echter Aristoteles geen onderscheid zou hebben gemaakt tuschen den Platonischen en den historischen Socrates, schijnt veel moeilijker vol te houden. Men behoeft hierbij niet eens te denken aan den z.g. canon van Fitz-Géralt, vol-

Weerlegging van z.g. bezwaren

<sup>1)</sup> Men vergelijkte Stenzel's opstel „Litterarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialoges”, Studien, 2e Aufl. 1931, p. 123-141.

gens welke Aristoteles *Σωκράτης* zou hebben geschreven ter aanduiding van den historischen, en *ὁ Σωκράτης* ter aanduiding van den Platonischen Socrates. Alleen al de bekende passage uit *Metaph. M 4* over den *χωρισμός* is voldoende. Immers Aristoteles noemt hier duidelijk als essentieel verschil tusschen Socrates en Plato, dat de eerste, in zijn onderzoek op het gebied der ethiek, algemeene begrippen aannam en definities zocht, maar nog niet die algemeene begrippen „gescheiden” stelde van het bizondere; Plato daarentegen „scheidde” ze, kende er een afzonderlijk bestaan aan toe en noemde ze ideeën. Het schijnt duidelijk genoeg, dat deze voorstelling van Socrates overeenkomt met de kleinere vroeg-Platonische dialogen, die in engeren zin de „Socratische” worden genoemd; terwijl daarentegen de bedoelde *χωρισμός* op de „bekende” Platonische dialogen moet berusten, die volgens het door Burnet „conventioneel” genoemde Plato-beeld het hoogtepunt der Platonische filosofie vertegenwoordigen: *Phaedo*, *Phaedrus*, *Staat*. En men vraagt zich met verwondering af, wat Burnet met deze plaatsen zal doen om in Aristoteles niet een definitieve weerlegging, doch een bevestiging van zijn theorie te vinden.

Hij slaagt daarin door de eenige methode die radicaal en, als men wil, overtuigend kan genoemd worden: hij interpreteert Aristoteles op een wijze, die den zin van zijn getuigenis in deze kwestie totaal omdraait. De *χωρισμός*, dien Plato voltrok, zegt hij, bestond hierin, dat hij, volkomen terecht en gewettigd, de *dingen* scheidde van de getallen („vormen”). Zóó moet men den nadruk leggen: Plato scheidde niet zoozeer de „ideeën” van de dingen, zooals „men” Aristoteles steeds interpreteerde; maar hij scheidde de *dingen* van de „ideeën”. Het accent valt op *dingen*. De Pythagoreeërs hadden gezegd: de dingen zijn getallen. Plato stelt daar tegenover: de dingen zelf zijn niet de getallen, maar naar voorbeeld van de getallen-zelf gemaakt, met als tusschentrap de wiskundige objecten. Dus juist deze *χωρισμός* was het, die Plato

de mogelijkheid gaf tot het redden der phaenomena.<sup>1)</sup>

Zoo bevestigt dus eenerzijds Aristoteles het leggen van een nauw verband tusschen Socrates en de Pythagoreeërs, die, ook volgens het getuigenis van Proclus ad Parm. p. 149, lang vóór Plato er een „ideeënleer” op na hielden; en tegelijkertijd bevestigt hij de scheiding, die Burnet meent te moeten maken tusschen de ideeënleer van den Pythagoreiseerenden Socrates, en de ideeënleer van den critischen filosoof Plato.

Wanneer „men” dus, overeenkomstig het „conventioneele” Plato- en Socrates-beeld, meent dat, in tegenstelling met de vroegere, kleinere dialogen, de Phaedo niet meer zuiver Socratisch is, dan berust dit eenvoudig op een cirkelredeneering: men ontkent dat de ideeënleer van Socrates zou zijn, omdat zij in den Phaedo voorkomt, en men ontkent dat de Phaedo ons Socrates schildert, omdat de ideeënleer erin voorkomt. Plato had eenvoudig in die kleinere dialogen nog geen gelegenheid om over de ideeënleer te spreken; maar wanneer men wat scherper ziet, ontbreekt zij er volstrekt niet in. In den Phaedo tenslotte wordt de ideeënleer ingevoerd met de woorden *ἂ ἀεὶ θροῦλοῦμεν!* Inderdaad is de Phaedo (èn de Staat) met de voorafgaande dialogen innerlijk veel meer verbonden dan met Plato's latere werk. En met veel meer recht zou men kunnen zeggen, dat later (na den Staat) deze ideeënleer nooit meer voorkomt, dan dat zij vroeger (vóór den Phaedo) nooit zou zijn voorgekomen.<sup>2)</sup>

Zoolang men n.l. vasthoudt aan de traditioneele opvatting, die in de z.g. bekende dialogen den om zoo te zeggen „classieken” vorm der Platonische ideeënleer ziet, staat men in den dialoog Parmenides voor het lastige feit, dat hier blijkbaar Plato zelf die ideeënleer weerlegt. Men komt daarmee tot allerlei moeilijkheden van interpretatie, zoowel voor de bestreden ideeënleer als voor de persoon van dezen Socrates, Toepassing  
op den  
Parmenides

<sup>1)</sup> Burnet, Greek Philosophy, 5e uitg. 1932, p. 314 vv.

<sup>2)</sup> Ib. p. 155.



die haar verdedigt. Neemt men Burnet's hypothese aan, dan lost zich dat alles, als door een Copernicaansche wending, heel eenvoudig op: de bestreden ideeënleer was niet Plato's leer, doch die van den historischen Socrates; het is dus Socrates, die hier weerlegd wordt, en de nieuwe vorm van ideeënleer, die zich in het tweede deel van den Parmenides voorbereidt en in de volgende dialogen wordt ontwikkeld, deze pas is *Plato's* ideeënleer.

Gedeeltelijke toepassing bij J. Wahl

Trekt dus Burnet uit zijn hypothese de radicale consequentie, dat Socratische en Platonische ideeënleer als twee heterogene denkwerelden naast en zelfs tegenover elkaar staan, niet onmerkbaar in elkaar overgaande, maar vrij scherp gescheiden, — anders ziet J. Wahl in zijn *Étude* het probleem van de plaats van den Parm. in Plato's denken.<sup>1)</sup> Eenerzijds neemt hij als zeker van Burnet (en Taylor) de theorie van een voor-Platonische, zelfs van een voor-Socratische (Pythagoreïsche) ideeënleer over; en het is danook, bij hem evenzeer als bij Burnet, de historische Socrates, die zijn ideeënleer in het eerste deel van den Parmenides tegen de Eleatische aanvallen tracht te verdedigen. Ook Wahl, die overigens het gesprek van het eerste deel van den Parmenides voor onhistorisch houdt, ziet toch in dit gesprek een belangrijke bron voor wat hij noemt „de Socratische ideeënleer”. Maar anderzijds schijnt hij deze leer niet als geheel andersoortig tegenover Plato te stellen. Integendeel. „Le Parménide marque une crise *dans la philosophie de Platon*,” zegt hij. De idee blijkt iets anders te zijn dan het eerst scheen.

Wij schijnen dus te moeten aannemen, dat volgens Wahl Plato in zijn vroegere periode de Socratische ideeënleer, meer of minder bewust, heeft gedeeld; dat hij vervolgens hier in den Parmenides zich van dezen vorm van ideeënleer voor het eerst critisch rekenschap geeft, en dat hij daarna en daar-

<sup>1)</sup> J. Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*. 1926.

doorheen zelf tot een nieuwe, omgevormde ideeënleer kwam, die van de late dialogen.

Volgens de drie mogelijkheden, die wij aan het begin van dit onderzoek plaatsten, neemt dus Wahl's studie een stelling in tusschen het eerste en het derde geval: de jonge Socrates is wel de historische jonge Socrates, en de door hem verdedigde ideeënleer is Socrates' ideeënleer; maar tevens is het die van den jongen Plato, die haar overnam.

#### b - TAYLOR

Taylor's Socrates- en Plato-beeld komt over het algemeen overeen met dat van Burnet. Maar meer nog dan bij den laatste, bij wien Socrates' „mysticisme” getemperd is door zijn ironie, draagt Socrates bij Taylor het uitgesproken karakter van een „Orphisch heilige”. Burnet's Early Greek philosophy heeft zonder twijfel Taylor's aandacht gevestigd op de mogelijkheid van het bestaan eener 5de eeuwsche ideeënleer, doch overigens is hij, onafhankelijk van Burnet, door eigen studie tot zijn conclusie gekomen. Zijn voornaamste uitgangspunten waren: de *γραφὴ ἀσεβείας*, op grond waarvan Socrates is veroordeeld, en het getuigenis van Aristophanes in de Wolken, dat volgens hem Plato's schildering in den Phaedo tot in de kleinste details bevestigt. De „goddeloosheid” van Socrates kan, meent Taylor, in niets anders bestaan hebben dan in het feit dat hij behoorde tot een aan den Atheenschen staat vreemde en vijandige secte. En juist dit wordt zoowel door Plato als door den comediedichter Aristophanes bevestigd.

Hierop in de eerste plaats berust Taylor's Socrates-beeld. Secundair, ter versterking van zijn stelling, voert hij andere argumenten aan: eenerzijds de bevestiging van het bestaan eener 5de eeuwsche ideeënleer door de *Δισσοὶ λόγοι* en verder voornamelijk door een gedeelte der medische litteratuur, anderzijds door de weerlegging van den canon van Fitz-Gérald.

Zoowel Burnet als Taylor meenen een aantal zakelijke argu-

menten aan te voeren, op grond waarvan wij onze heele opvatting van de geschiedenis der Grieksche philosophie, speciaal ons Socrates- en Platobeeld, radicaal zouden moeten wijzigen. Men overdrijft niet, wanneer men zegt, dat de deskundigen hiertegenover sterk afwijzend staan, en wel omdat dit, zooals kort geleden nog Friedländer heeft geschreven <sup>1)</sup>, „in strijd is met alles wat wij totnogtoe van Plato en Socrates meenden te weten.” Alleen, men moet soms herzien wat men totnogtoe meende te weten. En de vraag, de heel ernstige vraag is juist, of dat hier het geval is.

Burnet besluit zijn onconventioneele Socrates-schildering met de woorden: „het is slechts een hypothese; maar men heeft niet het recht haar te verwerpen zonder er de proef mee te hebben genomen.” Z.i. „redt zij de phaenomena” beter dan de „conventioneele” opvatting; en hij vraagt van ons er de consequenties uit te trekken om ons van haar bruikbaarheid te overtuigen. Wij willen aan die uitnoodiging voldoen, en wel volgens die radicale methode, die Plato's Parmenides ons heeft geleerd: 1° Welke consequenties volgen uit Burnet's hypothese, a) voor het Socrates-, b) voor het Plato-beeld; 2° Welke consequenties volgen uit een (of *de*) tegengestelde hypothese, a) voor het Socrates-, b) voor het Plato-beeld, dat men zich heeft te maken?

Daar wij ons echter ditmaal niet op het gebied der Eleatische dialectiek bevinden, waar een abstracte hypothese en haar tegendeel tegenover elkaar te stellen zijn, doch op het oneindig gecompliceerder terrein der historisch-philosophische, en zelfs der historisch-psychologische studie, zal wellicht het *εἰ ἔστιν* en *εἰ μὴ ἔστιν* niet voldoende blijken; zullen zich wellicht nieuwe, meer ingewikkelde mogelijkheden voordoen, en zal onze taak, voordat wij aan het trekken der consequenties toe zijn, liggen in het geduldig onderzoek der argumenten, waarop de hypothese zelf berust.

<sup>1)</sup> Friedländer, *Platon I*, 1928, p. 32, noot.

Burnet baseert tenslotte zijn beschouwingen op een onderzoek van sommige plaatsen in Aristoteles' *Metaphysica*; want, zegt hij, al was Aristoteles geen geest om Plato goed te begrijpen, hij moet toch sommige belangrijke dingen geweten hebben, zoodat zijn getuigenis voor ons, wanneer wij onderscheiden tusschen feiten en interpretatie, van groote waarde kan zijn. Dit is ons een reden om, een vaste basis zoekend voor onze behandeling van Burnet's hypothese, met een onderzoek van Aristoteles' mededeelingen over Socrates en Plato te beginnen.

## 2. HET GETUIGENIS VAN ARISTOTELES OVER SOCRATES EN PLATO

Identificatie van ideeën en getallen

„One thing, at any rate, seems clear,” meent Burnet: Aristotle knows of but one Platonic philosophy, *that which identifies the forms with numbers.*”<sup>1)</sup> Dit schijnt dus een vaststaand feit, een onfeilbaar kenmerk van de Platonische filosofie: Plato identificeerde de εἶδη met getallen.

Dit nu wordt een der pijlers, waarop Burnet's heele systeem moet rusten. Immers gaat men dit gegeven als een absoluut-geldend, streng doctrinair criterium toepassen op de Platonische dialogen, dan kan slechts één conclusie mogelijk zijn: de „classiek-Platonische” geschriften, die in de „conventionele” Plato-opvatting gelden als hoogtepunt der filosofie van Plato, leeren ons inderdaad deze filosofie volstrekt niet kennen. Burnet trekt deze conclusie, radicaal. De Phaedo geldt als een rijpe Platonische dialoog, immers hij behelst de ideeënleer. Niets dan traditioneele geschiedvervalsching, meent Burnet. Plato identificeerde immers de εἶδη met getallen? Als dus in den Phaedo een filosofie vóór ons staat, waarin van deze identificatie niet de minste sprake is, dan hebben we hier niet te doen met de filosofie van Plato. — Met welke dan? Wel, Plato zelf zegt het: het is Socrates, die spreekt; Socrates, die zijn eigen denkgeschiedenis vertelt; Socrates, die de ideeënleer uiteenzet. Wie heeft ons gezegd, dat deze Socrates Plato's gedachten uitspreekt? Aristoteles getuigt hiertegen. Aristoteles leert ons, dat Plato's filosofie

<sup>1)</sup> Burnet, Gr. Ph. p. 313.

een andere was dan die van Socrates in den Phaedo. En Aristoteles kon het weten.

Zoo berust dus de hypothese, dat de Socrates der Platonische dialogen in strikten zin gelijk is aan den Socrates der historie, op het onweersprekelijk getuigenis van Aristoteles.

Alleen — dit getuigenis is niet alleen niet onweersprekelijk, doch ook uiterst gecompliceerd en questieus.

Beschouwen we eerst de stelling, dat Aristoteles maar één Platonisme kende: de getallenleer. Dat volgens Aristoteles Plato zonder meer „de εἶδη zou hebben geïdentificeerd met getallen”, is misleidend. De getallen zonder meer, de *arithmetische getallen*, vormen, volgens Aristoteles' getuigenis, met de andere *μαθηματικά*, de geometrische figuren, een *tusschen sfeer*, een *μεταξύ* tusschen ideeënwereld en concreta.<sup>1)</sup> Met deze getallen heeft dus Plato, schijnt het langs dezen weg, zijn ideeën niet gelijkgesteld.

Blijkbaar identificeert Plato de ideeën niet met het arithmetisch getal

Benaderen we de zaak van een anderen kant. Vast staat, dat *Xenocrates* de gelijkstelling der arithmetische getallen met de ideeën heeft geleerd.<sup>2)</sup> Dit is die *via media* tusschen Speusippus (die alleen het arithmetisch getal behield en de idee liet varen) en Plato, die Aristoteles als  *τρίτος τρόπος* in boek M zijner *Metaphysica* het scherpst critiseert (*χείριστα λέγεται ὁ τρίτος τρόπος*, 1083b 2), haar duidelijk onderscheidend van en stellend tegenover de leer van Plato zelf. Opnieuw schijnt dit te bewijzen, dat Plato niet de „getallen” (in den gewonen zin) met de ideeën heeft gelijkgesteld.

Hoe komt dan, moet men zich afvragen, een geleerde als Burnet tot zijn apodictische uitspraak? Is er een plaats, zijn er wellicht meerdere plaatsen bij Aristoteles, die met de genoemde voorstelling in strijd zijn? Schrijft Aristoteles soms de leer van Xenocrates toch ook aan Plato toe? En hoe is dat dan te begripen?

Hoe komt dan Burnet tot zijn stelling?

Inderdaad deelt Aristoteles, enkele regels nadat hij gezegd

1) O.a. *Metaph. M* 1076a 19 sq.

2) Zeller, *Philosophie der Griechen*, II 1<sup>5</sup> p. 1015; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 1924, *Intr.* 74-76.

heeft dat Plato τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων als een μεταξύ stelde naast de αἰσθητά en naast de εἶδη, ons mede, dat uit het ἐν en het μέγα καὶ μικρόν de „ideaalgetallen” ontstaan: τὰ εἶδη τοὺς ἀριθμούς, de ideeën die getallen zijn.<sup>1)</sup>

Moeten we hieruit reeds de algemeene conclusie trekken, dat „de ideeën getallen zijn”, of is er sprake van een *bepaald soort* van zijnde, een *bepaald soort* van „ideeën” dan, die getallen zijn, onderscheiden van andere, die geen getallen zijn? — Een bepaald soort van ideeën dus, en ook een bepaald soort van getallen zonder twijfel, daar het arithmetisch getal in een tusschensfeer behoorde.

Terwijl echter onze vermoedens naar dezen kant neigen, komt eenige bladzijden verder een zeer terloopsche identificatie van ideeën en getallen onze verwarring vergrooten, juist door haar vanzelfsprekende onvoorwaardelijkheid. Er is sprake geweest van ἀρχαί en αἰτίαι in de voor-Socratische filosofie; waarop de schrijver overgaat op de ἰδέαι als αἰτίαι en, na verschillende bezwaren te hebben aangevoerd, zegt: *ἔτι εἴπερ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη, πῶς αἰτοὶ ἔσονται;*<sup>2)</sup>

Hier was duidelijk sprake van „de ideeën” in het algemeen; niet van een bepaalde groep ideeën. En van deze εἶδη in het algemeen wordt als bekend voorondersteld, dat zij zonder meer gelijk zijn aan getallen. Wat ook als Plato's leer schijnt te worden voorgesteld in M 9, 1086a 10: *ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τὰ εἶδη εἶναι καὶ ἀριθμούς τὰ εἶδη.*

Het schijnt noodzakelijk dit alles aan een nauwkeuriger onderzoek te onderwerpen. Burnet zelf, die op Aristoteles' getuigenis een zoo ingrijpende hypothese bouwt, vermoeit zich daar in zijn Greek Philosophy niet al te zeer mee en is hierdoor voor zijn critische lezers meer verbijsterend dan overtuigend. Moeilijkheden zijn er natuurlijk ook volgens hem; doch alleen betreffende de interpretatie, niet aangaande het feit zelf der identificatie van getallen en ideeën. Deze

<sup>1)</sup> Metaph. A 6, 987b 21-22.

<sup>2)</sup> A 9, 991b 9.

staat boven alle twijfel vast. Minstens vanaf zijn zestigste jaar moet Plato de bedoelde leer hebben onderwezen; en waarschijnlijk vroeger. Zéér waarschijnlijk, ja nagenoeg zeker; want anders zou Aristoteles zulk een verandering toch niet ongenoemd hebben gelaten. Integendeel; niets ware liever geweest aan hem die erover klaagt, dat het tegenwoordig geslacht de philosophie verving door wiskunde, dan aan te toonen dat de z.g. getallenleer slechts een seniele aberratie is (zooals moderne<sup>1)</sup> geleerden gewoonlijk aannemen). Aristoteles' zwijgen schijnt dus in de questie duidelijk genoeg te spreken.

Maar, moet onze eerste vraag zijn, hééft Aristoteles werkelijk gezwogen? Is er niet veel eer in zijn *Metaph.* een zeer directe, onweersprekelijke onderscheiding tusschen een vroegeren en een lateren vorm der ideeënleer: een vroegeren, waar nog geen sprake is van identificatie met getallen; een lateren, waar de z.g. getallenleer wordt ingevoerd?<sup>2)</sup>

Natuurlijk kent Burnet deze plaats. Hij bekijkt haar alleen met andere oogen dan wij, die om zoo te zeggen op deze wereld zijn gekomen met het dogma dat Plato „de uitvinder is der ideeënleer.” Neen, meent Burnet, bij verdiept critisch onderzoek blijkt dit totaal onhoudbaar; *οἱ πρώτοι τὰς ιδέας φήσαντες εἶναι*, dat zijn de Pythagoreeërs<sup>3)</sup>, wier leer door Socrates werd overgenomen en gevormd.

Nu is er verder op de aangehaalde plaats, 1078b, sprake van het ontstaan der ideeënleer, eenerzijds uit Heraclitischen, anderzijds uit Socratischen invloed; van de plaats en de beteekenis, die Socrates in het Grieksche denken innam, en tenslotte van die verandering waardoor men de Socratische begrippen tot „ideeën” heeft gemaakt. Aan Socrates zijn twee

Is het waar, dat Aristoteles geen onderscheid maakt tusschen een vroegere en een latere ideeënleer?

1) „Modern” in tegenstelling met „antiek”.

2) M 4, 1078b 9-12: *περὶ δὲ τῶν ιδεῶν πρώτων αὐτὴν τὴν κατὰ τὴν ιδεάν δόξαν ἐπισκεπτέον, μηδὲν συνάπτοντες πρὸς τὴν τῶν ἀριθμῶν φύσιν, ἀλλ’ ὡς ἐπέλαβον ἐξ ἀρχῆς οἱ πρώτοι τὰς ιδέας φήσαντες εἶναι.* Vergelijk Zeller, *Ph. d. Gr.* II 1, 679 en volgende.

3) Burnet, *Gr. Phil.* p. 157 en 313. 1.



dingen toe te schrijven, lezen wij hier: de *ἐπακτικοὶ λόγοι* (hetgeen men vertaalt met „de inductieve methode”) en de definitie. „Maar Socrates kende aan de algemeene begrippen geen zelfstandig bestaan toe, noch aan de definities. Zij echter (die anderen) stelden ze afzonderlijk (*οἱ δ' ἐχώρισαν*) en noemden dat soort van zijnde ideeën.”

Wie zijn deze anderen, *οἱ δέ*? Kunnen dit de Pythagoreeërs zijn, dezelfden dus van wie een halve bladzij tevoren gesproken werd als van „de eersten die ideeën aannamen”?

Maar dit is onhoudbaar. Want 1078b heeft een parallelplaats in het zesde hoofdstuk van het eerste boek (987b). Ook hier wordt over het ontstaan der ideeënleer gesproken, op precies dezelfde wijze; en hier wordt Plato met name genoemd als degeen die het eerst den term *ἰδέαι* invoerde. Hoe zouden dan in 1078b <sup>31</sup> met *οἱ δ' ἐχώρισαν* anderen kunnen zijn bedoeld? Het gebruik van den pluralis geeft in elk geval niet de minste reden om dit aan te nemen, daar de Oudheid meer naar scholen dan naar individuën rekende en men bij Aristoteles in dergelijke gevallen telkens een pluralis aantreft. Omgekeerd is het wel zeer moeilijk in 1086a den singularis *ὁ πρῶτος θέμενος τὰ εἶδη εἶναι* als pluralis te verklaren, de Pythagoreeërs, terwijl de twee volgende toevoegingen (de gelijkstelling van ideeën met getallen en de aanname van een afzonderlijk gebied van *μαθηματικά*) geen mogelijkheid tot twijfel overlaten of hier inderdaad van niemand anders sprake is dan van Plato.

Men kan dus zeggen dat de parallelplaats 987b Taylor weerlegt, wanneer deze aan de moeilijkheid van 1078b tracht te ontkomen door *οἱ δ' ἐχώρισαν* te betrekken op diegenen, die Plato in den Sophistes onder den naam van *εἰδῶν φίλοι* eenigszins belachelijk maakt (dat zouden dan natuurlijk Pythagoreeërs zijn) <sup>1)</sup>; en dat 1078b naast 987b de traditioneele op-

<sup>1)</sup> Uitvoerig vindt men dit uiteengezet in W. D. Ross' Introduction tot Aristoteles' *Metaphysica*. Men leze hierover A. Diès, *Autour de Platon I*, 1926, p. 211 en volgende.

vatting bevestigt, volgens welke Socrates het begrip ontdekte en Plato de idee.

Subtieler echter, moeilijker te weerleggen, en niet zonder sophistiek, is de wijze waarop Burnet tracht aan deze „golf”, zooals Diès <sup>1)</sup> het noemt, te ontkomen. Het is hem onmogelijk aan te nemen dat met *οἱ πρῶτοι τὰς ιδέας φήσαντες εἶναι* Plato zou zijn bedoeld — *hoewel* inderdaad verder in 1078b van dezen sommige dingen worden gezegd die in A 6 aan Plato worden toegeschreven. Wat hieraan te doen? Wel, meent Burnet, er moet op beide plaatsen sprake zijn van — de *εἰδῶν φίλοι* in den *Phaedo*. <sup>2)</sup> Daarna is *οἱ δ' ἐχώρισαν* (in regel <sup>31</sup>) in overeenstemming met de parallelplaats uit het eerste boek toch op Plato te betrekken; maar door de vroegere plaats (987b) als de meest duidelijke op den voorgrond te stellen, slaagt Burnet er dan in, den zin van den *χωρισμός*, dien Aristoteles aan Plato verwijt, totaal om te keeren.

Hoe Burnet  
zich uit  
deze moei-  
lijkheid  
redt

Burnet blijve dus voorloopig onweerlegd, daar wij ons eerst hebben bezig te houden met den zin der identificatie van „ideeën” en getallen, voordat wij kunnen overgaan tot de verhouding van Socrates tot Plato bij Aristoteles en den zin van den *χωρισμός*. Voor het oogenblik valt dan slechts te constateeren, dat Burnet's uitleg van *οἱ πρῶτοι τὰς ιδέας φήσαντες εἶναι* (1078b <sup>9-12</sup>) in bedenkelijke moeilijkheden wordt gebracht door die plaats in 1086a, waar, zooals wij reeds zagen, sprake is van „hem die het eerst ideeën aannam” en de ideeën met getallen gelijkstelde en tevens een gebied van *μαθηματικά* aannam, dat afzonderlijk bestond <sup>3)</sup>; waarmee geen ander dan Plato kan zijn bedoeld.

Achten we, met een kleine anticipatie, Burnet's opvatting

<sup>1)</sup> Autour de Platon I, p. 138.

<sup>2)</sup> D.w.z. Socrates en zijn Pythagoreïsche vrienden. Hoe dit met Aristoteles overeen te brengen is, laat ik gaarne *ἐν κοινῷ ζητεῖν*. Eigenlijk isoleert Burnet 1078b 9-12 en laat alleen het volgende gelden — in den omgekeerden zin van wat er staat.

<sup>3)</sup> 1086a 10-12: *ὁ δὲ πρῶτος θέμενος τὰ εἶδη εἶναι καὶ ἀριθμὸς τὰ εἶδη καὶ τὰ μαθηματικά εἶναι εὐλόγως ἐχώρισεν*.

van eerstgenoemde plaats (1078b<sup>9-12</sup>) weerlegd, — nemen we dus aan dat de traditie terecht Plato beschouwt als dengeen die de ideeënleer heeft ingevoerd, dan wordt in deze passage (1078b<sup>9-12</sup>) een duidelijk onderscheid gemaakt tusschen een vroeger en een later Platonisme, het vroegere los van een getallenleer, het latere daarmee verbonden. Wanneer dus 1086a spreekt van identificatie van ideeën met getallen, dan hebben wij dit in dien zin te verstaan dat hier sprake is van den lateren vorm der ideeënleer. Bij deze opvatting leveren de beide plaatsen, 1078b en 1086a, geen enkele tegenspraak op.

Dezelfde beperking geldt voor de woorden *εἴπερ εἶδὼν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη* in 991b; zij zijn minder algemeen op te vatten dan zij op het eerste gezicht schijnen. Maar natuurlijk, *in het latere Platonisme* zijn in zekeren zin „de ideeën getallen.” In *welken* zin?

In welken  
zin zijn de  
ideeën  
getallen?

Hiermee zijn we van de stelling zelf overgegaan naar haar interpretatie; twee vragen die moeilijk te scheiden zijn. Burnet echter vindt alleen in de tweede vraag moeilijkheden. 1080a sqq. geeft geen licht. De eenige plaats, die duidelijk is en Plato's philosophie onderscheidt van andere systemen, is 987ab, waar Aristoteles Plato stelt tegenover *de Pythagoreërs*. De verschilpunten zijn gering: 1° De Pythagoreërs namen aan dat de dingen getallen zijn; Plato stelde de *αἰσθητά* naast de getallen, en maakte de *μαθηματικά* tot zelfstandig bestaand tusschengebied. — 2° De Pythagoreërs namen als *ἔλη* der getallen het *ἄπειρον* aan en als hun *εἶδος* het *πέρας*; Plato beschouwde het Eene en de tweeheid van het groot-en-kleine als *ἀρχαί* der getallen.

Het eerste lid hiervan wordt door Burnet in dien zin opgevat, dat Plato, volkomen terecht, de dingen scheidde van de getallen (vormen); m.a.w. een zelfstandig bestaan toekende aan de concrete wereld, naast die der getallen. 1) En als *μεταξύ* de *μαθηματικά*.

1) Men vergelijkte het voorafgaande hoofdstuk, p. 26.

Waarbij wij natuurlijk direct onze vraag moeten herhalen naar de verhouding van getallen en *μαθηματικά*: behooren de getallen dan toch *niet* tot de *μαθηματικά*, doch zijn zij zonder meer gelijk aan de *εἶδη*? Scherper gesteld: moeten we 987b<sup>27</sup> zoo opvatten, dat Aristoteles hier aan Plato juist die leer toeschrijft, die hij elders<sup>1)</sup> toekent aan Xenocrates en als *τρίτος τρίτος* van Plato onderscheidt? Of is er een andere interpretatie mogelijk, die op het genoemde punt geen contradicties oplevert?

We willen die mogelijke interpretatie voorloopig hypothetisch opstellen:

Volgens Plato behoort het arithmetisch getal in het gebied der *μαθηματικά*, dat een *μεταξύ* vormt tusschen concreta en ideeën. Maar boven het arithmetisch getal neemt hij het ideaalgetal aan, dat hij in zijn latere periode met de idee identificeerde.

Onder-  
scheid  
tusschen  
ideaal-  
getal en  
mathema-  
tisch getal

Doet deze hypothese recht aan de door Aristoteles meegedeelde feiten?

987b in elk geval is op deze wijze bevredigend te verklaren: het getal, dat Plato volgens Aristoteles, in tegenstelling met de Pythagoreeërs, *naast* de concreta stelde, was het ideaalgetal, wel te onderscheiden van het arithmetisch getal, dat vanzelfsprekend zijn plaats heeft in de tusschensfeer der *μαθηματικά*. Aristoteles acht hier een nadere verklaring overbodig. Maar wij kunnen die nu vinden in 1080a sqq., waar Aristoteles, zonder Plato's naam te noemen, het verschil bespreekt tusschen mathematisch en ideaalgetal. Hij onderscheidt hier drie groepen: hen die het mathematisch getal als een derde naast ideeën en *αἰσθητά* aannemen, hen die alleen het mathematisch getal aannemen<sup>2)</sup>, en tenslotte hen die het mathematisch getal met het ideaalgetal identificeeren<sup>3)</sup>; waarvan hij de laatste mogelijkheid nauwelijks als zoodanig erkent. Daar nu de beide laatstgenoemde groepen vrij zeker zijn te identificeeren met Speusippus en Xeno-

1) Zie p. 33.

2) 1080b 11-16.

3) 1083 b 2.

crates<sup>1)</sup>, en de eerste met 987 ab schijnt overeen te komen, lijkt het vrijwel vast te staan, dat Plato tusschen mathematisch getal en ideaalgetal heeft onderscheiden.

Of is onze conclusie te spoedig getrokken en leert 991a ons het tegendeel? — Aristoteles gaat hier de onzinnige consequenties na van het geval „ἐπεὶ εἰσὶν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη”. Hij komt hierbij tot den z.i. ongerijmden eisch van het aannemen van een „ander soort van getal”, het arithmetische, dat in de sfeer van het *μεταξύ* behoort. Dit moet bij ons wel de vraag wekken, of dan Plato zulk een tweede soort getal *niet* heeft aangenomen in het gebied der *μαθηματικά*. Inderdaad behoeft dit echter volstrekt niet uit de bedoelde plaats te volgen.<sup>2)</sup> Zij zegt alleen iets voor *Aristoteles*' oordeel over Plato's leer, zonder in twijfel te brengen of Plato zelf deze consequenties heeft getrokken.

Verhouding  
van ideaal-  
getal tot  
idee

De verhouding van „getallen” tot *μαθηματικά* is ons dus duidelijk geworden: enerzijds bleek er een (arithmetisch) getal te bestaan, dat tot dit *μεταξύ* behoorde, anderzijds een ander soort getal, dat in de sfeer der *εἶδη* thuis is. Aristoteles' woorden, die kortweg op gelijkstelling van „getallen” en „ideeën” schenen te wijzen, zijn dus in elk geval te beperken in dien zin, dat Plato niet de eerstgenoemde, doch slechts de laatste soort van getallen met de ideeën identificeerde.

Hoe hebben wij ons dit te denken? Beteekent het eenvoudig, dat er „ideeën van getallen” naast de andere ideeën staan, zooals dat b.v. het geval schijnt in den *Phaedo*?<sup>3)</sup> — Blijkbaar niet; want Aristoteles zegt niet: „als de getallen ideeën

<sup>1)</sup> Zeller, *Phil. d. Gr.* II 1<sup>5</sup> p. 1003-1005 en 1015; W. D. Ross. *Ar. Metaph.*, *Intr.* p. 71-76.

<sup>2)</sup> In 987a en b wordt het begrip *τὰ μαθηματικά* niet gespecificeerd. Wel echter in 1076a 19 sqq.: *οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις*. Eveneens worden in 1085b 35 *ἀριθμοὺς καὶ μεγέθη* naast elkaar genoemd. En negatief volgt uit Z 2. 1028b 21-24 en uit M 2. 1077a, dat Plato getallen en grootten tot één *οὐσία* rekende, die der *μαθηματικά*, die *μεταξύ* is.

<sup>3)</sup> *Phaedo* 101 bc. Zie verder p. 106 en volgende.

zijn”, doch: „als de ideeën getallen zijn”. Komt dan elke idee overeen met een bepaald als *εἶδος* gedacht getal, of hoe hebben wij ons anders deze verhouding te denken?

987b geeft over deze vraag geen voldoende licht. Hier is een uitvoeriger uiteenzetting noodig dan het ons mogelijk is te geven in een korte bespreking, waar het niet om de getallenleer om haarszelfs wil gaat. Wij mogen echter verwijzen naar het groote werk van L. Robin, „La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote”, waarin alle betreffende materiaal is verzameld en van de gewenschte toelichting voorzien.

Robin komt tot de conclusie, dat de verhouding tusschen ideaalgetallen en ideeën niet een verhouding is van volkomen gelijkstelling, doch dat in de hiërarchische orde der Platonische *οὐσίαι* de ideaalgetallen een trap hoger staan dan de ideeën.<sup>1)</sup> Deze meening is zonder twijfel grootendeels interpretatie, en mag dus niet eenvoudig dogmatisch overgenomen worden. Zij is echter een fijne en conscientieuse interpretatie, en staat daarin zeker boven de schijnbaar wat haastige en al te categorische uitspraken van Burnet.

Anderzijds verklaart ons Robin den grond van Burnet's verkeerde voorstelling volkomen. We zagen reeds, dat hoewel eenerzijds Aristoteles scherp onderscheidde tusschen Plato's getallenleer en die van Xenocrates, hij anderzijds juist die

De verklaring van L. Robin

<sup>1)</sup> Robin, La théorie plat. des id. et des nombres, 1908, §§ 202-210 bespreekt de drie mogelijkheden: 1° dat de verhouding van ideaalgetal en idee een verhouding van parallelisme zou zijn, 2° dat de ideeën boven de ideaalgetallen zouden staan, 3° dat de getallen boven de ideeën staan. Alleen de laatste schijnt houdbaar, begrijpelijk in het kader van Plato's heele denken, en zinrijk. Zij wordt bovendien bevestigd door het getuigenis van Theophrastus, Metaph. 313 Br.: Πλάτων μὲν οἶν ἐν τῷ ἀνάγειν [τὰ ὄντα] εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἀπιεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχὰς.

Daarentegen meent W. D. Ross, Ar. Metaph., Intr. p. 66-69, dat Aristoteles' woorden, zooals εἴπερ εἶσιν ἀριθμοὶ τὰ εἶδη, wijzen op volkomen identificatie van ideaalgetal en idee.

Zie verder hoofdstuk 6 van dit eerste deel (p. 106/7).

leer van Xenocrates toch aan Plato schijnt toe te schrijven; en dat, hoewel hij eenerzijds heel goed het onderscheid kent tusschen mathematische en ideaalgetallen, hij anderzijds dit verschil toch niet vermag vol te houden, maar in zijn polemiek tegen Plato voortdurend mathematisch getal en ideaalgetal verwart. Robin merkt dezelfde contradictie op en verklaart die als volgt: Aristoteles ziet Plato's getallenleer te zeer door de filosofie van zijn eigen tijdgenoot Xenocrates heen; *of vvv*, die de filosofie in wiskunde doen opgaan, vormen hem te zeer één groep; en tenslotte, Aristoteles kan op Plato's getallenleer niet anders vat krijgen, dan wanneer hij haar van mathematisch gezichtspunt beschouwt. Hij trekt voor Plato de conclusie, dat de ideaalgetallen toch *getallen* moeten zijn, dus mathematisch. Wat tot onzinnige consequenties voert. Maar Plato zelf trok deze conclusie niet.<sup>1)</sup>

Hieruit wordt geheel duidelijk, hoe het mogelijk is, dat eenerzijds Aristoteles, bij nauwkeuriger beschouwing, volstrekt niet aan Plato een algeheele „gelijkstelling van getallen en ideeën” toeschrijft; terwijl anderzijds toch verscheidene plaatsen wel dien indruk maken. Waarmee weer begrijpelijk wordt, hoe Burnet tot zijn onhoudbaar blijkende opvatting is gekomen.

De zin van 987b Vraagt men tenslotte wat dan de aangehaalde plaats uit het eerste boek der *Metaphysica* (987b) beteekent, waar Aristoteles Plato's leer zoo vlak naast de Pythagoreïsche getallenleer stelt en blijkbaar slechts een gering onderscheid ziet tusschen beide, dan is ons antwoord het volgende:

De zin van deze passage is niet dat Plato's „ideeënleer” geheel het karakter had van een „getallenleer”, welke ongeveer met die der Pythagoreërs overeenkwam. Neen, Aristoteles vergelijkt de Pythagoreïsche getallen met de Platonische *εἰδη*; niet in het bijzonder met de „ideaalgetallen” van het latere Platonisme, doch in het algemeen met de „ideeën”, die Plato invoerde, onder invloed van Socrates eenerzijds en het Hera-

<sup>1)</sup> Robin, O.l. § 187-193.

clitisme anderzijds. Deze Platonische ideeënleer, merkt Aristoteles op, heeft kencritisch dezelfde beteekenis als de Pythagoreïsche getallenleer: *οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μύησαι τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει.* Het gaat hier om de overeenkomst van de grondgedachte der oud-Pythagoreïsche filosofie, die het getal als „wezen der dingen” aannam, met die der Platonische ideeënleer, die dit „wezen der dingen” met den naam *ιδέαι* of *εἶδη* noemde. Dat Plato later, in den tijd dat Aristoteles zijn leerling was, van *ἀριθμοὶ εἶδη* sprak, mag aanleiding zijn tot het feit dat Aristoteles hier alleen de naamsverandering van *μίμησις* tot *μέθεξις* vermeldt; ons mag dat echter geen reden geven tot een zoo overhaaste conclusie als Burnet hieruit trok.

Tot zoover Aristoteles' getuigenis dat rechtstreeks over Plato gaat.

Verhouding van Plato tot Socrates

Daarnaast staat een ander, direct over Socrates, doch indirect niet minder Plato rakend. Het is dit:

*Aristoteles*, meent Burnet, *maakt geen onderscheid tusschen den Platonischen en den historischen Socrates*. Socrates, dat is voor hem kortweg de Socrates der Platonische dialogen. Houden wij ons dus aan Aristoteles' getuigenis, dan moeten wij aannemen dat, wanneer Plato, b.v. in *Phaedo* en *Staat*, Socrates de z.g. ideeënleer laat uiteenzetten, hier niet, zooals men gewoonlijk aanneemt, Plato zijn eigen „leer” geeft in den litterairen vorm van een Socratischen dialoog, doch dat het werkelijk *Socrates* is, die hier spreekt. Waaruit volgt dat de ideeënleer der classiek Platonische dialogen niet de Platonische, doch de Socratische ideeënleer is. Wat wederom uitnemend correspondeert met het voorafgaande, daar nu voor Plato maar één rechtlijnig Platonisme overblijft: dat der late dialogen, dat der getallenleer.

Aristoteles maakt geen onderscheid tusschen den historischen en den Platonischen Socrates.

Wij willen den canon van Fitz-Gérald terzijde laten. Dat deze door W. D. Ross in zijn inleiding tot Aristoteles' *Metaph.*



hersteld is, mag eenig belang hebben, — beslissend kan het toch o.i. niet zijn. Taylor en Ross hebben beide hun argumenten, en waar men een onverwacht ὁ Σωκράτης wil verklaren, kan altijd de heerlijke regel dienen van het gebruik van het artikel bij namen van beroemde personen. Beslissend daarentegen is de interpretatie die men zal moeten geven aan den χωρισμός, dien Aristoteles aan Plato, in tegenstelling met Socrates, verwijft. 1)

De zin van  
den  
χωρισμός

Deze χωρισμός, meent Burnet, beteekent dit, dat voor Socrates de εἶδη in de dingen zijn; terwijl daarentegen Plato aan de dingen een zelfstandig bestaan toekende. 2) Doch inderdaad is de χωρισμός, dien Aristoteles aan Plato verwijft, niet dat hij aan de dingen een eigen bestaan heeft toegekend, doch dat hij de εἶδη maakte tot — op zichzelf bestaande „dingen”, tot transcendente οὐσίαι, gescheiden van de wereld der concreta; tot een eigen wereld, ergens in een ὑπερουράνιος τόπος; technischer gezegd, tot „Universaux érigés en Substances”, tot „Formes en acte et indépendantes, à titre de Quiddités séparées”. 3) Dit is het groote bezwaar, dat Aristoteles tegen het Platonisme heeft; dit is de reden waarom volgens hem de Platonische idee de wereld der concreta niet verklaart en dus een nuttelooze hypothese is. Dit tenslotte is ook de ideeënleer, die Robin met onweersprekelijke zekerheid uit Aristoteles' uiteenzettingen en critiek meent te moeten afleiden. 3) De χωρισμός, dat is ἐκθεσις: ἐκθέσθαι τὸ κοινῇ κατηγορούμενον 4), de algemeene praedicaten afzonderlijk stellen. Dit afzonderlijk stellen echter impliceert individualiteit; en individualiteit vooronderstelt substantie. De substantie echter is van tegengestelden aard als het algemeene. Het algemeene is naar

1) Metaph. M 4, 1078b 30.

2) Burnet, Gr. phil. 165 sqq.

3) Robin, La théorie plat. des id. et des nombres” p. 589: „Il semble donc qu'il ne puisse y avoir de contestation sur ce point: les Idées existent à titre d'Universaux érigés en Substances, de Formes en acte et indépendantes, à titre de Quiddités séparées.”

Of deze interpretatie legitiem Platonisch is, zal later ter sprake komen.

4) Metaph. B 6, 1003a 10.

zijn aard *attribuut*, en kan dus geen zelfstandig bestaan hebben, gescheiden van het bijzondere. 1)

De critiek van Aristoteles op Plato is duidelijk: zij is niet gericht tegen het zelfstandig maken der concreta in critischen zin — daar kon inderdaad Aristoteles moeilijk bezwaar tegen hebben —; doch juist tegen het „zelfstandig maken” der „algemeene begrippen”, dat in den zin waarin Aristoteles het verstaat, een critische verklaring der concrete wereld onmogelijk maakt. Is dus wellicht Burnet overtuigd, dat Plato door zijn *χωρισμός* de phaenomena kon „redden”, Aristoteles is daarvan stellig niet overtuigd geweest; integendeel. Waaruit wij meenen te mogen concluderen, dat Aristoteles met *χωρισμός* in dit geval iets anders bedoelt dan Burnet meent.

Hier komt nog bij, dat bij Burnet's opvatting, die aan Plato een soort van criticisme toeschrijft, waarin de *χωρισμός* een essentieele plaats inneemt, terwijl Socrates met zijn *μέθεξις*-leer juist hetzelfde beoogde, de verhouding van Platonische tot Socratische filosofie haar karakter van tegenstelling, dat Burnet anderszins in haar ziet, verliest. Socrates en Plato staan dan niet tegenover elkaar als mysticus-metaphysicus tegenover critisch filosoof; doch beide hebben de critische vraag gesteld naar het redden der phaenomena, en beide doen dat op verschillende wijze. Waarbij dan tenslotte zou zijn aan te nemen, dat Aristoteles de „critische methode” van Plato miskent (natuurlijk in een totaal anderen zin dan Natorp dit zegt).

Doch dit alles is niet dan een uiterst gedwongen constructie, die tegenover Aristoteles' eigen getuigenis niet houdbaar blijkt. Natuurlijk, waar sprake is van scheiding, is sprake van twee zaken; men kan de eene zoowel als de andere voorop stellen, en er kan soms wel eens een reden zijn waarom men dien term het eerst noemt, die eigenlijk niet de belangrijkste is. Aristoteles, zegt Burnet 2), stelt *gewoonlijk* de *εἶδη* voorop:

1) Metaph. B 6, 1003a 7-13, M 9, 1086a 32-35. Robin o.c. § 22.

2) Gr. Phil. p. 314.

Plato kende aan de εἶδη een zelfstandig bestaan toe; doch het is typeerend, dat hij op de eerste plaats waar de χωρισμός ter sprake komt, de *dingen* vooropstelt. — Er is hier sprake van A 6, 987b. Welnu, daaruit kan in geen geval volgen wat Burnet wil. Het gaat daar over „de filosofie van Plato”, na de „Italische filosofie”. Nadat Aristoteles gezegd heeft hoe Plato eenerzijds door Heraclitischen, anderzijds door Socratischen invloed kwam tot het aannemen van εἶδη, vervolgt hij: τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ τῶν συνωνύμων τοῖς εἶδεσιν. „En daarnaast bestaan de concrete dingen en worden alle naar de ideeën genoemd. Want de wereld der veelheid bestaat door μέθεξις aan de gelijknamige εἶδη.”

Hierin zien we in de eerste plaats duidelijk de z.g. μέθεξις-leer niet aan Socrates, doch aan Plato toegeschreven; en verder van de ideeënleer juist die voorstelling, die op Aristoteles de groote, classiek-Platonische dialogen (speciaal Phaedo en Staat) moesten maken; *niet* de laat-Platonische, die Burnet als „dè filosofie van Plato” behandelt, onder het etiket „criticism”. Van nadruk leggen op het onafhankelijk maken der concrete dingen is hier, dunkt mij, volstrekt niet sprake in anderen zin dan op welke andere plaats ook. Alleen waar Aristoteles, om het verschil tusschen Plato en de Pythagoreeërs aan te geven, zegt: καὶ ὅτι ὁ μὲν τοὺς ἀριθμοὺς παρὰ τὰ αἰσθητὰ, οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναι φασὶν αὐτὰ τὰ πράγματα, een plaats waarover wij in ander verband reeds hebben gesproken, aangevende dat zij in vorm geheel is beïnvloed door de tegenstelling tot de Pythagoreeërs, — alleen hier zou men kunnen zeggen, dat het „zelfstandig maken” der concrete dingen *evenveel* (doch nauwelijks *meer*), aandacht verdient dan het zelfstandig maken der ἀριθμοί.

Conclusie Hiermee mogen wij tot onze conclusie overgaan.

Noch A 6, 987b, noch M 4, 1078b, noch eenige andere plaats bij Aristoteles leert ons den χωρισμός in dien zin verstaan als zouden voor Socrates de εἶδη in de dingen zijn, terwijl Plato

de dingen zelfstandig maakte. Wij kunnen dus in Aristoteles geen grond vinden om dat wat wij totnogtoe hielden voor de vroeg-Platonische ideeënleer aan Socrates toe te schrijven en slechts het late Platonisme aan den tot critisch filosoof geworden Plato. Integendeel, wanneer Aristoteles zegt, dat Socrates het begrip invoerde en Plato de idee, dan schijnt hij ons daarmee een duidelijk onderscheid te maken tusschen den historischen en den Platonischen Socrates, zooals ook W. D. Ross in zijn Introduction heeft uiteengezet.

Tevens wordt met Burnet's uitleg van den *χωρισμός* de mogelijkheid opgeheven om langs dezen weg te ontkomen aan het feit, dat Aristoteles in 1078b onderscheidt tusschen een vroeg-Platonische en een laat-Platonische ideeënleer, — tenzij uit andere, buiten-Aristotelische bron overtuigend blijkt, dat er een vóór-Platonische (Pythagoreïsche?) ideeënleer heeft bestaan. Naar dezen kant moeten wij voorloopig de questie open laten.

De resultaten van dit hoofdstuk samenvattend, komen wij Resultaten tot de volgende stellingen:

1° - Dat Aristoteles slechts één Platonisme zou hebben gekend, n.l. dat wat de ideeën identificeerde met getallen, is onhoudbaar gebleken. Integendeel. Aristoteles schijnt duidelijk te onderscheiden tusschen een vroegeren en een lateren vorm der Platonische ideeënleer, en uitsluitend in den lateren vorm kan sprake zijn van gelijkstelling der ideeën met getallen. Deze gelijkstelling blijkt echter geenszins een volkomen identificatie, doch 1° beperkt tot een bepaald soort van getallen (n.l. niet-mathematische), 2° zeer waarschijnlijk gecompliceerder van verhouding dan dat het woord „gelijkstelling” zonder meer zou kunnen volstaan.

2° - Dat Aristoteles geen onderscheid zou maken tusschen den historischen en den Platonischen Socrates, is onhoudbaar. Het staat voldoende vast, dat Aristoteles de invoering der ideeënleer in haar oorspronkelijken vorm aan Plato, niet

aan Socrates toeschrijft. Zoodat de algemeen geldende opvatting, volgens welke de Socrates der groote Platonische dialogen voor een belangrijk deel Plato's eigen gedachten uitspreekt, zich op Aristoteles' getuigenis kan beroepen; terwijl daarentegen de theorie, die op grond van Plato's dialogen Socrates als „uitvinder der ideeënleer” meent te moeten voorstellen, met Aristoteles in strijd is.

### 3 - DE ONTWIKKELINGSGESCHIEDENIS VAN SOCRATES IN DEN PHAEDO

In den Phaedo<sup>1)</sup> laat Plato Socrates zijn intellectueele levensgeschiedenis vertellen: hoe hij in zijn jeugd hartstochtelijk belangstelde in de natuurwetenschap, zoekend de oorzaken te leeren kennen van worden en vergaan; hoe hij, onbevredigd door de materialistische theorieën, vol hooge verwachtingen was voor Anaxagoras' nousleer; doch ook hier bij nadere kennismaking bitter werd teleurgesteld, daar Anaxagoras in theorie wel *zeide* dat de nous de oorzaak is van alle dingen, maar practisch even materialistisch was als de anderen. Hoe daarom tenslotte Socrates zijn eigen weg gezocht heeft, dien der ideeënleer.

Phaedo  
96 a sqq.

Het is onmogelijk, zegt nu Burnet, deze philosophische ontwikkelingsgeschiedenis te beschouwen als Plato's eigen denk-ontwikkeling, zooals men volgens de algemeen heerschende opvatting zou moeten meenen. De problemen, waarvan Socrates hier uitgaat, zijn duidelijk de problemen van het midden van de 5de eeuw, toen de natuurphilosophie in het centrum der belangstelling stond en Anaxagoras' theorieën in Athene opzien wekten. Plato daarentegen was jong in een stad die sinds jaren onder invloed der sophistiek stond. De vragen der natuurwetenschap hebben hem stellig in zijn jeugd niet bijzonder bezig gehouden. Het zou dus eenvoudig een kras anachronisme zijn, deze „ontwikkelingsgeschiedenis van Socrates” voor Plato's geschiedenis aan te zien; nog afgezien van het feit, dat het moeilijk is aan te nemen, dat Plato, in een met zooveel warmte en fijnheid geteekend beeld van zijn

Burnet's  
opvatting

<sup>1)</sup> 96 a sqq.

grooten leermeester, eenvoudig zijn eigen geschiedenis zou hebben verteld onder het etiket „Socrates”. Dus, concludeert Burnet, het is niet Plato, maar Socrates, niemand anders dan Socrates, die hier zijn levensgeschiedenis vertelt; die begint met de natuurwetenschap en eindigt met de ideeënleer. Zoo interpreterende nemen we Plato's dialogen in hun natuurlijk zinnigen; lezen we „wat er staat”.

Deze opvatting van de bedoelde Phaedo-passage staat natuurlijk niet los; zij wordt aangevuld en bevestigd door andere waarnemingen of gegevens, waarvan wij totnogtoe alleen het getuigenis van Aristoteles hebben besproken. Een definitief oordeel zullen wij eerst kunnen uitspreken na *alle* aan een onderzoek te hebben onderworpen. Het is echter onvermijdelijk, eerst de verschillende punten afzonderlijk onder de oogen te zien en daarbij, zoover telkens de stand van ons betoog het toelaat, een oordeel uit te spreken, dat voorloopig van karakter is; i. e. een oordeel over Socrates' ontwikkelingsgeschiedenis in den Phaedo, binnen den kring van Plato's eigen getuigenis en dat van Aristoteles, dat voor ons vaststaat.

De meening  
van Fried-  
länder

Burnet stelt het probleem zóó, alsof deze heele ontwikkelingsgeschiedenis zooals ze daar staat in haar geheel „historisch” moet zijn. Is het begin toe te schrijven aan den historischen Socrates, dan kan onmogelijk het eind Plato's eigen denken weergeven. Hetzelfde schijnt Friedländer te meenen <sup>1)</sup>, die overigens van de Engelsche hypothese niets moet hebben en hier en elders <sup>2)</sup> danook de opvatting van Burnet en Taylor bestrijdt: deze „levensgeschiedenis” is geen concrete historie, zegt hij, noch van Plato, noch van Socrates; want Plato begon niet met de natuurwetenschap, en Socrates eindigde niet met de ideeënleer. Dus — geen van beide. Tertium datur: het is de ontwikkelingsgang van *de philosophie* in het algemeen: „die Weise wie Philosophie überhaupt sich reinigt und zu sich selber kommt.”

<sup>1)</sup> Friedländer, Platon II p. 335.

<sup>2)</sup> O.l. I p. 32, noot 1.

Het komt mij voor, dat deze verklaring geen recht doet aan het bizondere karakter der situatie. Want is niet hetgeen Socrates hier vertelt juist heel speciaal, heel concreet, heel *subjectief* en *historisch bepaald*? Zijn dit niet denkmoeilijkheden, die juist in dien tijd pasten: juist in het midden van de 5de eeuw, in het Athene waar Anaxagoras optrad? Kan men dit „algemeen” maken?

Neen, in zooverre hebben Burnet en Taylor, geloof ik, volkomen gelijk: deze schildering is een portret naar het leven; daar valt niet aan te twijfelen, dit is Socrates, de zoon van Sophroniscus. Dus, daar het tertium verworpen is, zijn we nu terug verwezen naar het alternatief, dat we, met Friedländer, niet kunnen aannemen?

*Quantum datur. Het is werkelijk Socrates, de zoon van Sophroniscus, die ons hier zijn levensgeschiedenis vertelt; doch daar, waar Socrates zijn eigen weg vindt, die der ἡθικὰ en der algemeene begrippen, daar laat de leerling, die zich bewust is geestelijk erfgenaam te zijn, hem spreken in de taal van hen die Socrates' gedachten verder denken; de taal van de Academie, een Socratisch-Platonische denkgemeenschap.* Voor Plato's oog is er geen scheiding; daar is slechts één filosofie: die van het Socratische vragen. In deze lijn werkt Plato door. Achter Socrates' vragen voelt hij zijn zekerheid van de Idee. Socrates is *de* filosoof, tenminste degen die het meest het ideaal van den φιλόσοφος verwezenlijkt. Socrates spreekt de taal van de Academie. Natuurlijk. Hij die zelf niets zegt te hebben geschreven, want „alles was van Socrates”<sup>1)</sup>, kon onmogelijk anders. Hij schildert ons niet

Hoe dan?

<sup>1)</sup> 2e brief, 314 C. Vergelijk hierover Burnet, Gr. Phil. p. 212. Ik citeer dezen brief met een zekere reserve, niet dan om aan te toonen dat, indien hij echt is, de bedoelde passage nog wel in anderen zin is te verstaan dan in de „letterlijke beteekenis”, die Burnet eraan geeft in het kader van zijn heele theorie. Ik ben intusschen van die echtheid nog niet overtuigd, evenmin als van die van verscheidene — wellicht de meeste andere brieven. Het zou mij niet verwonderen, wanneer op het conservatieve standpunt, dat men tegenwoordig vrij algemeen aan-



een „historischen Socrates” in den zin waarin Burnet en Taylor dit nemen: niet een portret van een vorige generatie enkel om het verleden te doen herleven; zijn historische schildering is met eigen denken verweven, zij is tot een Platonische transpositie geworden.

In zekeren zin heeft dus Friedländer toch wel gelijk: het is wel *de* filosoof, die hier zijn levensgeschiedenis vertelt. Maar onjuist is het, dit tegenover de historie te stellen. *De* filosoof, dat is voor Plato geen abstractie, geen fantasieprodukt; het is historie, in den persoon van Socrates, den zoon van Sophroniscus. Deze is het, die heel precies zijn individueele jeugd vertelt, en hoe hij zijn eigen weg leerde vinden. Maar deze eigen weg, dat is de weg van Plato en van de Academie geworden. Hier kan dus van individualiteit geen sprake meer zijn in den exclusieven zin. Hier is een overgaan van den een in den ander, een samensmelting tot één gedachte. De fout van Burnet en Taylor is, dat zij een primitief en simplistisch begrip van „historisch” hebben, zooals ook A. Diès in zijn bewonderenswaardig overzicht der Socratische kwestie heeft aangetoond.<sup>1)</sup>

Burnet heeft dus de verdienste op de natuurwetenschappelijke jeugd van Socrates te hebben gewezen.

Wat is het belang hiervan?

neemt, nog eens een sterke reactie zal volgen. Een persoonlijke meening kan ik overigens over de brieven voor het oogenblik nog niet hebben.  
<sup>1)</sup> A. Diès, *Autour de Platon I*, in het bijzonder de bladzijden 163-165 en 179-181, waar de beschouwing over „Le symbole et l'histoire” met de volgende woorden wordt besloten:

„Le Socrate de Platon était symbole d'une philosophie, non pas faite, mais qui se fait, et la seule façon de reproduire cette philosophie était de continuer à la faire. Platon s'est établi au coeur même de cette aspiration infinie qui fut l'âme de Socrate; dans la courbe montante qu'elle décrit, pratiquer des coupures, prétendre marquer où s'arrête Socrate, où commence Platon, c'est vouloir dissoudre ce qui fait la vie même du Socrate platonicien: la fusion de deux êtres en une seule pensée.”

Dit, dat men inderdaad geneigd is het historisch karakter dier Phaedo-passage te onderschatten of niet op te merken, daar men anderszins uit Plato (spec. de Apol.) en Aristoteles den indruk heeft dat Socrates in het geheel niet aan natuurwetenschap deed. Wij moeten dus wel de vraag stellen: is het met Plato's eigen getuigenis en dat van Aristoteles in strijd, de bedoelde Phaedo-passage historisch op te vatten?

We weten, wat in de Apologie Socrates' verdediging is tegenover den „laster”, dien zijn „gevaarlijkste aanklagers” tegen hem hebben verspreid: de laster van *ζητεῖν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ τὰ οὐράνια*. „Ik veracht die wetenschap volstrekt niet,” zegt hij, „als iemand daarin knap is. Maar ik heb niets daarmee te maken.” Ik sta daar totaal buiten. Ik heb slechts een menschelijke knapheid, veel nederiger dan die bovenmenschelijke, die anderen pretendeeren te bezitten.

Dit is de Socrates van Aristoteles, die zich uitsluitend met *τὰ ἡθικά* bezighoudt.

Hoe is dit te combineeren met den Phaedo? Dwingt dit ons tenslotte toch, Socrates' levensgeschiedenis met een wantrouwend oog te bekijken en er meer Plato dan Socrates in te zien? Of, zoo niet Plato, dan een onpersoonlijk beeld van de ontwikkeling van het wijsgeerig denken?

Ik geloof niet dat dat noodig is. De tegenstrijdigheid is m.i. slechts schijnbaar. En het is a priori al moeilijk aan te nemen, dat er in Plato's Socratesbeeld een ernstige tegenstrijdigheid zou bestaan, juist in die bij uitnemendheid „Socratische” dialogen als Apologie en Phaedo, die overwegend geschreven zijn om den wijsgeer Socrates te teekenen zooals hij was. Wij hebben er slechts aan te denken, dat Socrates in den Phaedo zijn *jeugd* vertelt, het zoeken van zijn nog ongevormden geest. Socrates was toen, om zoo te zeggen, nog niet Socrates; hij had zijn eigen weg nog niet gevonden; hij onderging, als intellectueel, de intellectuele invloeden van zijn tijd, hij nam als leerling kennis van wat anderen vóór hem hadden gedacht; maar hij stelde zich daar tevens

van het begin afaan critisch tegenover, met een bepaalde vraag. En toen vroegere en gelijktijdige filosofen hem volgens hun methode op die vraag niet konden antwoorden, ging hij zijn eigen weg en voerde een nieuwe methode in.

In zekeren zin is er wel een diepe ironie in Socrates' woorden, dat hij „zulk een wetenschap volstrekt niet veracht, wanneer iemand daarin knap is.” Dezelfde ironie als tegenover Euenos van Paros, den gelukkige, die voor den matigen prijs van 5 mna's zijn leerlingen *καλοὺς καγαθούς* pretendeerde te maken *τὴν προσήκουσαν ἀρετήν*. Toch spot Socrates niet. Zijn ironie geldt slechts hen die te weinig zelfcritiek hebben om te voelen dat zij niet voldoen aan de praedicaten die ze zichzelf toekennen; hen die meenen knap te zijn in een wetenschap, wier eischen zij zelfs niet beseffen; niet die wetenschap zelf. Deze houdt Socrates inderdaad voor groot en verheven. Alleen — tè verheven, meent hij, voor een mensch. M.a.w.: Socrates is begonnen met belangstelling voor de natuurwetenschap, doch hij stelde de eischen hooger dan zijn voorgangers en tijdgenooten; en zelf zag hij geen kans aan die strenge eischen te voldoen. Hij heeft daarom een anderen weg gekozen, niet uit minachting voor de natuurwetenschap, maar uit gevoel van eigen onmacht.

In de levensgeschiedenis dus de *jeugd* van Socrates vóórdat hij zijn eigen weg had gevonden; — in de Apologie Socrates' levenswerk, Socrates' heel eigen karakter, afwijkend van alle anderen. Deze Socrates kan zeggen: met de natuurwetenschap heb ik niets te maken; ik heb slechts een zeker soort *ἀνθρωπίνη σοφία*. Want dit is de Socrates die zijn eigen weg heeft gevonden en zich daaraan houdt.

Zoo kan het ons ook niet verwonderen, dat Aristoteles van Socrates zegt: hij deed in het geheel niet aan natuurwetenschap, enkel aan *τὰ ἠθικά*. Het gaat er hem immers niet om hoe Socrates tot zijn eigen methode gekomen is; hoe hij was, om zoo te zeggen, als beginnend student. 't Gaat erom hoe Socrates' eigen weg was, Socrates' eigenaardig individueel

karakter, en de plaats die dit hem deed innemen in de geschiedenis van het denken van zijn tijd.

Samenvattend komen we tot de volgende resultaten:

Conclusie

Burnet heeft er terecht op gewezen, dat hetgeen Socrates in *Phaedo* 96 a sqq. van zijn jeugd vertelt, niet op Plato zelf is te betrekken, doch op den historischen Socrates. Hiervoor is de bedoelde passage zelf een voldoende bewijs; dat trouwens noch door de *Apologie*, noch door Aristoteles wordt weersproken. Doch wanneer nu Burnet meent dat, daar het begin van deze geschiedenis „historisch” is, ook het verdere verloop ditzelfde karakter moet hebben; dat bij gevolg Socrates zeer jong de (toen reeds bestaande) „ideeënleer” heeft „aangenomen”, omgevormd en zijn leven lang aan zijn leerlingen geleerd, daarvoor kunnen wij totnogtoe geen voldoende grond vinden. De *Phaedo*-text zelf, en Plato over ’t algemeen, laat volkomen een andere interpretatie toe, wanneer men slechts het begrip „historisch” in minder strakken zin neemt en begrijpt dat een transpositie in verwanten geest geen geschiedvervalsching is. Aristoteles, die niet Socrates, doch Plato als dengeen noemt die de „ideeënleer” heeft ingevoerd, *dwingt* tot een andere interpretatie. Tenzij — tenzij anderzijds besliste gegevens bestaan, die Aristoteles in het ongelijk stellen.

#### 4 - HET PHRONTISTERION

Socrates  
in de  
Apologie

„Het is billijk, mannen Atheners, dat ik mij eerst verdedig tegen de eerste valsche beschuldigingen, die men tegen mij heeft ingebracht, en mijn eerste aanklagers, en daarna tegen de latere. Want ik heb vele aanklagers gehad bij u, sinds vele jaren en die geen woord waarheid zeggen; hen vrees ik meer dan Anytos en de zijnen, hoewel ook die gevaarlijk zijn. Maar die vroegere zijn nog gevaarlijker, mannen, die de meesten van u van jongsaf met valsche beschuldigingen tegen mij trachtten te overtuigen: er zou een zekere Socrates zijn, een wijs man, die doorvorscht wat in den hemel is en alles heeft onderzocht wat onder de aarde is en die recht praat wat krom is.” Dezen, mannen Atheners, die dit gerucht verspreid hebben, zijn mijn gevaarlijke aanklagers. Want zij die hen hooren meenen dat degenen die deze dingen naspeuren, ook niet aan de goden gelooven. Verder zijn deze aanklagers talrijk en ze hebben gedurende langen tijd reeds hun laster uitgestrooid; bovendien op dien leeftijd tot u sprekend waarop gij er het meest vatbaar voor waart, sommigen van u nog kinderen en jongens, terwijl ze absoluut vrij spel hadden, daar niemand zich verdedigde. En het onredelijkst van alles is dit, dat men zelfs hun namen niet kan weten en zeggen, behalve als er een comediedichter onder is....

„Laten we dus van het begin afaan ophalen welke de beschuldiging is waarop de lasterpraat tegen mij berust, waaraan ook Meletus geloof heeft geschonken, toen hij die aanklacht tegen mij indiende. Welnu, wat was dan de inhoud van dien laster? Als van formeele aanklagers moeten we hun

tegeneed voorlezen: „Socrates doet strafbare dingen en bemoeit zich met zaken waar hij niets mee te maken heeft door te onderzoeken wat onder de aarde en wat in den hemel is, en recht te praten wat krom is, en door aan anderen deze zelfde dingen te leeren.” Zóó ongeveer luidt die aanklacht. Dat hebt gij immers ook zelf gezien in de comedie van Aristophanes, een Socrates die daar rondzweeft, die zegt dat hij „het luchtruim betreedt” en nog veel onzin meer, waarvan ik niet het minste begrijp. En ik zeg dat niet uit minachting voor zulk een wetenschap, als iemand in zulke dingen knap is — laat Meletus mij niet met zoovele aanklachten vervolgen! — maar ik, mannen Atheners, heb daarmee niets te maken. En als getuigen beroep ik mij op de groote meerderheid van u en vraag u elkaar in te lichten en te zeggen, allen die mij ooit hebt hooren spreken — en dat zijn er velen van u — zegt het dus aan elkaar, als ooit iemand van u mij ook maar eenigszins over dergelijke dingen heeft hooren spreken, en daaruit zult gij leeren inzien, dat ook het overige wat de groote massa van mij zegt, van denzelfden aard is.”

Het nageslacht heeft, tot aan de twintigste eeuw, Socrates meer geloofd dan zijn aanklagers. Totdat in 1911 A. E. Taylor 49 pagina's de wereld in stuurde, waarin hij overtuigend meende aan te toonen, dat *Aristophanes' Wolken een historisch document van den allereersten rang is*, om Socrates uit te leeren kennen gelijk hij was.<sup>1)</sup> Hier hebben de aanklagers overwonnen . . . .

De stem  
der  
aanklagers

En Taylor heeft de wereld niet gehéél onovertuigd gelaten, maar wezenlijk het crediet der aanklagers doen winnen, hoewel stellig de groote meerderheid nog op Socrates' hand is. Zoo rust dan opnieuw op hem die in onzen tijd onbevooroordeeld zoekt te weten wie Socrates was, de eigenaardige taak zich tot rechter te maken in datzelfde proces van het jaar 399: te oordeelen tusschen Socrates' verdediging en de

<sup>1)</sup> A. E. Taylor, *Varia Socratia*, hoofdstuk 4, „The Phrontisterion”.

argumenten van zijn aanklagers. Wij willen trachten dat te doen zonder *parti pris*, en met het betoog van Taylor ook de aanklagers aanhooren. Wel is het waar, wat de Groningsche professor Is. van Dijk schreef in zijn Socratesboekje: dat het persoonlijk moeilijk is het levende Socratesbeeld, dat men eenmaal heeft, los te laten en door een ander te vervangen. Maar wanneer nieuwere onderzoekingen tot nieuwe resultaten hebben geleid, moet men zich daarvoor in principe openstellen en, wanneer het noodig blijkt, een verkeerde voorstelling die men vroeger had, door een nieuwe, betere vervangen.

Taylor<sup>1)</sup> dan redeneert als volgt:

De theorie  
van Taylor

Men heeft gezegd, en men verkeert over het algemeen nog in de meening, dat Aristophanes Socrates verward heeft met de sophisten. Dit is volstrekt onhoudbaar. Immers het portret van Socrates in de „Wolken” gelijkt niet in het minst op de groote sophisten. Dezen toch waren rijke heeren, die in „society” succesvolle voordrachten hielden en alleen zoons van aanzienlijke families tot hun leerlingen hadden. Socrates daarentegen geeft les in zijn eigen huis, leeft in groote armoede, vraagt geen geld voor zijn lessen, krijgt een eenvoudigen boerenzoon bij zich, en heeft als karakteristieken leerling geen schitterenden, mondainen jongen man, maar den *ἡμιθνήτα* Chaerephon, door den dichter bespot als een specimen van de „Orphic seekers after salvation”.

Daarentegen verschijnt Socrates bij Aristophanes van het begin afaan als „*tweede Thales*”, en ontwikkelt, in overeenstemming met dit epitheton, theorieën over cosmologie en biologie, houdt zich bezig met mathematische problemen, met astronomie en geographie, en blijkt er particuliere opvattingen over de goden op na te houden.

Heeft dus eenerzijds Socrates' „school” het karakter van een wetenschappelijk instituut, waar men wiskunde en natuurwetenschap studeerde, anderzijds schijnt zij ook een reli-

<sup>1)</sup> *Varia Socratica* t.a.p.

gieuse gemeenschap te vormen, een *θίασος*. De leerlingen heeten *ψυχαι* (geesten), loopen barrevoets, wasschen zich niet, zijn „halve dooden”; wat wijst op Pythagoreïsch-ascetisme en de opvatting dat het leven een oefening is in het sterven. Hetgeen er geleerd wordt, zijn *μυστήρια*, en de toelating tot het Phrontisterion gaat gepaard met een formeele inwijdingsritus.

Samenvattend komt dus Taylor tot het volgende Socrates-beeld:

Socrates is, hoewel ook een bekend figuur op straten en pleinen, tevens centrum en *leider van een esoterischen kring* van *μαθηταί*, *eenerzijds een wetenschappelijk instituut*, waar men wiskunde en natuurwetenschap studeerde, *anderzijds een religieuse gemeenschap (θίασος)* van Orphisch-Pythagoreïsch karakter. De leden van de school hadden een *gemeenschappelijke tafel* (Xenophon, Mem. 3.14.1). In dezen esoterischen kring spreekt Socrates dieper over filosofische vragen dan met het groote publiek; tegenover hen ontwikkelt hij zijn „ideeënleer”, waarmee zij sinds lang bekend blijken in den Phaedo, en spreekt hij over zijn persoonlijke filosofische ontwikkeling.

De voorstelling van Aristophanes komt dus met den Phaedo volkomen overeen. Ook daar is Socrates bezig met wiskundige vragen en betuigt dat hij zich vroeger met hartstocht geïnteresseerd heeft voor de natuurwetenschap, en aan den anderen kant is hij vol Orphische gedachten, evenals in Gorgias en Staat.<sup>1)</sup>

Aristophanes en Plato bevestigen dus elkaar.... Verbijste-

<sup>1)</sup> Taylor heeft hier in een later werk nog een interessant argument aan toegevoegd: in zijn commentaar op den Timaeus (1928) toont hij aan dat de encensering van dezen dialoog de voorstelling van Aristophanes bevestigt. Dit gesprek tusschen Socrates, Critias, den Syracusaan Hermocrates en Timaeus van Locri is n.l. te dateeren in 421, en de Socrates, dien wij hier zien gewikkeld in een behandeling van cosmologische problemen, is dus volkomen te stellen naast den Socrates uit de comédie van 2 jaar tevoren.

(A commentary on Plato's Timaeus, Prolegomena C, p. 14-22).



Niet in  
strijd met  
de Apol.?

rend resultaat! En de Apologie? wagen wij hiertegenover. Ten onrechte, antwoordt ons Taylor, beroept men zich op de Apologie ter verdediging van de meening dat Aristoteles' voorstelling fictief is. In 19 b-d en 26 e zegt Socrates enkel dat de theorieën, die Aristophanes aan hem toeschrijft, onzin zijn; dat niemand hem ooit *in het openbaar* heeft hooren spreken over cosmologie (*wat natuurlijk heel iets anders is dan in het phrontisterion!*); dat men aan hem niet de theorieën van Anaxagoras moet toeschrijven. En hij drukt zich over de natuurwetenschap volstrekt niet verachtelijk uit. Zoodat dit alles zonder eenige moeilijkheid te vereenigen is met den Phaedo.

Evenmin  
met Xenophon

Tenslotte meent de „conventioneele” opvatting, die de historiciteit van Aristophanes' „*Wolken*” ontkent, te kunnen steunen op Xenophon. Ook dit is slechts schijn. Natuurlijk, Xenophon's Memorabilia zijn een apologie, en wat meer is, een goedkoope apologie. Xenophon tracht alles weg te werken wat den indruk zou kunnen maken van verdachtheid. En dat zijn juist die dingen, die bij den comediedichter op den voorgrond staan: Socrates' Orphische neigingen, zijn on-Atheensch mysticisme, en zijn natuurwetenschappelijke, mathematische, astronomische en cosmologische belangstelling. Van het eerste, den religieusen kant, hooren wij bij Xenophon niets. Natuurlijk, daar hij immers Socrates van ἀσέβεια wil vrijpleiten. En het tweede, ook dat tracht Xenophon zooveel mogelijk te verbergen. Maar de waarheid schemert toch door:

*Mem. IV 7*: Socrates was van meening dat men geometrie, astronomie en arithmetiek alleen moest leeren voorzoover zij practisch nut hebben. Landmeetkunde b.v. moet men kennen; maar abstracte meetkunde, daar zag hij het nut niet van in. *En toch wist hij er heel wat van* (καίτοι οὐκ ἄπειρος γε τούτων ἦν); maar hij zeide, dat die dingen geschikt waren om het leven van een mensch te bederven en hem van veel andere, nuttige leeringen af te houden.

Ook bevestigt Xenophon op twee plaatsen onmiskenbaar,

dat Socrates een school heeft gehad (Mem. IV 7 en I 6.14), terwijl hij op laatstgenoemde plaats direct mededeelt, dat Socrates de geschriften der oudere filosofen met zijn leerlingen las en besprak; wat studie der natuurwetenschap impliceert.

En die Orphische voorstellingen tenslotte, de onsterfelijkheidsleer en hiernamaalsgedachten van den Phaedo, het is waar, die ontbreken in de Memorabilia (wat trouwens gemakkelijk te begrijpen is); maar aan het eind van de Cyropaedie komen ze in vollen omvang. En waar kunnen ze hier anders vandaan zijn gekomen dan uit den Phaedo zelf? Immers, daar Xenophon in Skillous moeilijk contact kon hebben met leden van de Socratische groep, ligt het voor de hand aan te nemen, dat hij zijn kennis van Socrates' laatste uren uit den Phaedo had en deze dus als een historische schildering beschouwde; zooals trouwens direct blijkt uit het begin van zijn Apologie.<sup>1)</sup>

Overigens, wat het geloof aan onsterfelijkheid betreft, het is geheel ten onrechte dat men altijd beweert dat de Apologie (*Plato's Apologie*) negatief zou zijn en sceptisch. Gedurende de verdediging zijn de Orphische motieven terughoudend, natuurlijk (daar in dit geloof juist, volgens Taylor, de *ἀσέβεια* van Socrates bestond); maar nauwelijks is het doodvonnis uitgesproken, of zij komen naar voren, met een zekere reserve weliswaar, maar toch onmiskenbaar. Socrates' eerste vooruitzicht is, te zullen staan voor de Orphische rechters, Minos, Rhadamanthys en Aeacus, (waar hij, als goed Athener, Triptolemus aan toevoegt), en dan in het gezelschap te zullen zijn van Orpheus en Musaeus, Hesiodus en Homerus (van wie de eerste drie bij Taylor een cursiveering verdienen). De gronden van zijn geloof kan Socrates natuurlijk daar, voor de rechters, niet uitspreken; die worden bewaard voor den intiemen kring in den Phaedo. Maar het geloof zelf is er, heel zeker.

<sup>1)</sup> Taylor, *Varia Socratia* I p. 37 (The impiety of Socrates).

Korter, scherper, en juist daardoor treffender zegt Burnet: wie meent dat de Apologie negatief is, heeft haar zeker nooit hardop gelezen. Daar is de reserve voor een „neutrale vergadering”; maar het laatste woord is een woord van geloof.<sup>1)</sup>

De stand  
der  
bronnen-  
questie

Weinig meer dan 70 jaar geleden wees Ernest Renan, in de beroemde inleiding tot zijn „Vie de Jésus”, op de analogie tusschen Jesus en Socrates: „Socrate, qui comme Jésus n'écrivit pas, nous est connu par deux de ses disciples, Xénophon et Platon: le premier répondant, par sa rédaction limpide, transparente, impersonnelle, aux synoptiques; le second rappelant par sa vigoureuse individualité l'auteur du quatrième Évangile. Pour exposer l'enseignement socratique, faut-il suivre les „Dialogues” de Platon ou les „Entretiens” de Xénophon? *Aucun doute à cet égard n'est possible; tout le monde s'est attaché aux „Entretiens”, et non aux „Dialogues”*” . . . .

Hij die zoo apodictisch sprak, zou zich wel hebben verwonderd dat een 40 jaar later juist het tegendeel waar was: dat, na het verschijnen van de uitvoerige en grondige studie van K. Joël, nauwelijks iemand meer aan de historische waarde der Memorabilia heeft geloofd. Intusschen, ook deze tijden luwen. Na eenzijdigheden en excessen, die eenerzijds een nuttig werk van critiek hebben gedaan en oude dogma's aan het wankelen hebben gebracht, schijnen wij nu tot een meer evenwichtig-critisch gebruik der bronnen te kunnen komen.

Joël heeft de historische waarde van Xenophon ontkend. Positief bleef voor hem het getuigenis van Aristoteles. Diens zuivere objectiviteit zou ons de ware Socrates doen kennen.

Aristoteles' autoriteit kon echter ook niet ongeschokt blijven. Van twee kanten is zij aan het wankelen gebracht:

<sup>1)</sup> Burnet, Gr. Phil., p. 182, noot.

eenerzijds door H. Maier<sup>1)</sup>, die Aristoteles' getuigenis over een Socratische begripsleer terugbracht op Xenophon (Mem. IV 6), en via Xenophon op Plato (Phaedrus, Soph., Polit.); anderzijds door Burnet en Taylor, die het zonder den omweg over Xenophon een uitgemaakte zaak achten dat Aristoteles alles wat hij over Socrates zegt ontleent aan de Platonische dialogen.

Daar nu dus beide getuigen, die „materieele historiciteit” pretendeeren (zooals Renan dat noemt), geëlimineerd zijn, schijnt de Socratische questie in een wanhopigen toestand te te zijn geraakt. Zoo stelt het H. von Arnim, die met een vernieuwde studie althans gedeeltelijk de autoriteit der *Memorabilia* heeft hersteld<sup>2)</sup>, gevolgd door H. Gomperz.<sup>3)</sup>

Men kan dus zeggen, dat wij in den tegenwoordigen toestand der critiek *noch Xenophon, noch Aristoteles* meer kunnen terzijde laten als bron voor den historischen Socrates. Ik voor mij wil daaraan toevoegen: *noch Aristophanes, noch Plato*.

Ook Aristophanes niet. Nadat de „traditioneele” opvatting hem te zeer, te volkomen had terzijde gesteld<sup>4)</sup>, is het Taylor geweest, die ons hierop heeft gewezen. Maar het is er verre van af dat wij hiermee zijn interpretatie zouden moeten overnemen. Er is slechts één gezond beginsel: voorzichtige vergelijking met *alle* andere bronnen. En Taylor heeft noch Aristoteles, noch Plato eerlijk laten gelden, doch getracht den eersten weg te werken en dan, in overeenstemming met de twee „apokryphe” bronnen die overblijven, Plato zeer een-

<sup>1)</sup> H. Maier, *Sokrates*, 1913, p. 94 en volgende.

<sup>2)</sup> H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates*. (Kopenhagen 1923).

<sup>3)</sup> *Die sokratische Frage als geschichtliches Problem* (Hist. Zeitschr. 1924).

Die Anklage gegen Sokrates in ihrer Bedeutung für die Sokratesforschung. (N. Jahrb. 1924).

Psychol. Beobachtungen an griech. Philosophen (Wien, Zürich 1924).

<sup>4)</sup> Zie b.v. Zeller's hoofdstuk over Socrates, *Phil. d. Gr.* II 1.

zijdig geïnterpreteerd. Waardoor hij noodzakelijk tot een fantastisch resultaat moet komen, erger dan zij die Xenophon en Aristophanes radicaal hebben geëlimineerd; hoewel ook dat een fout is.

Taylor's Aristophaneïsche Socrates heeft twee kanten:

1° - Hij is directeur van een wetenschappelijk instituut, genaamd het „phrontisterion”, waar wiskunde en natuurwetenschap werd beoefend.

2° - Hij was een religieus leider, die „een kerk heeft willen stichten” (Var. Socr. I, On the impiety of Socrates).

Vergelijking  
der  
bronnen

De gegevens voor het eerste punt staan als volgt:

*Volgens Plato* had Socrates *niets met natuurwetenschap te maken* (Apologie);

deed er in zijn jeugd aan, maar gaf het op, omdat het geen wezenlijke wereldverklaring gaf (Phaedo).

*Volgens Aristoteles* deed Socrates *niet aan natuurwetenschap*, slechts aan ἡθικά.

*Volgens Xenophon* deed hij er niet speciaal aan, maar wist er toch heel wat van. En hij bestudeerde met zijn leerlingen de boeken der oude filosofen.

Levert dit, gesteld naast Aristophanes, eenige ernstige tegenstrijdigheid op, die ons noodzaakt te kiezen en een of meer der gegeven bronnen als onhistorisch ter zijde te stellen? Zoo ja, welke moeten gelden en welke niet? Op grond van welk criterium en met welk resultaat?

Tegen-  
spraak  
tusschen  
Aristo-  
phanes en  
de Apol.  
Keuze

*Er is een tegenstrijdigheid: die tusschen Aristophanes en Plato's Apologie.* Men kan niet beide laten gelden. Men moet kiezen. En de keuze kan niet twijfelachtig zijn: *wij zullen Socrates meer gelooven dan zijn aanklagers.*

A priori?

Ja, eenerzijds a priori. De Socrates van Plato's Apologie heeft meer ons vertrouwen dan de Socrates van Aristophanes. Omdat Aristophanes aanklager — neen, meer: omdat hij

*Aristophanes* is. Nog zonder er veel over te hebben nagedacht zegt ons een zekere critische zin, dat de man die een Nephelokokkygia in de wolken tooverde, die een tragedie-wedstrijd in den Hades liet houden en Ploutos liet wandelen op aarde, de laatste is tot wien wij ons zouden moeten wenden om nauwkeurige historische inlichtingen omtrent den aard van Socrates' school. Plato daarentegen, de Plato van de Apologie, zou die zijn Socrates laten zeggen dat hij „niets met dat alles te maken heeft” — wanneer hij inderdaad zelf er zich voortdurend en ernstig mee bezighield en er zijn speciale leerlingen dagelijks in onderwees? Dit te meenen ware een miskennis van het grondkarakter van Plato's Apologie. Een Xenophon is de man om een apologie te geven in den goedkoopsten zin van nivelleering tot wegneming van aanstoot. Bij Xenophon kunnen we weglating verwachten van „bedenklijke” trekken. Niet bij Plato. Hier geen spoor van concessie aan de publieke opinie; hier geen verlaagde, — misschien wel eenigszins een verhoogde Socrates: een sterke accentueering van essentiële trekken. Maar had Plato eenige redenen Socrates radicaal te laten ontkennen dat hij iets met natuurwetenschappelijke studiën te maken had, wanneer het tegendeel waar was? Neen. Nu wil Taylor ons ervan overtuigen dat er geen conflict is tusschen *Aristophanes* en Plato's Apologie: Socrates praatte *in het openbaar* nooit over natuurwetenschappelijke vragen (vul aan: wel in het phrontisterion). Was deze interpretatie juist, dan trachtte Plato's Socrates zijn toehoorders op listige wijze te misleiden; en Plato zelf desgelijks ons, zijn lezers. Dan teekende hij ons van Socrates opzettelijk een valsch beeld en ontkende nadrukkelijk een van zijn meest wezenlijke kanten. — Welnu, dit is geheel onaannemelijk.

Wij houden ons dus, *tegenover* *Aristophanes*, die aan den kant der aanklagers staat, aan Socrates in Plato's Apologie. *A priori*, — maar ook *a posteriori*: na vergelijking met de andere bronnen. Hier vind ik geen enkele tegenstrijdigheid meer:

Socrates heeft in zijn jeugd aan natuurwetenschap gedaan, serieus (Phaedo). Hij wist er dus „heel wat van” (Xenophon). Hij heeft deze studie opgegeven, omdat zij hem niet bevredigde (Phaedo). Dus, de Socrates die zijn levenslijn en roeping had gevonden, hield zich niet bezig met natuurwetenschap; slechts met ἠθικά (Aristoteles). Hij had een kring van leerlingen (Xenophon, Plato, Aristophanes). Hij bestudeerde met deze de werken der oude filosofen (Xenophon) — Dit moet, gezien het getuigenis van Plato (Apol., Phaedo) en Aristoteles, niet zoozeer zijn geweest ter wille van fysisch-metaphysische theorieën dan wel uit critische motieven; als propaedeuse voor een eigen methode.

Socrates heeft dus in zekeren zin een „school” gehad. Dit historisch vaststaand gegeven nu, dat ons tenslotte niet al te zeer behoeft te verwonderen, in elk geval niet te verbijsteren, heeft Aristophanes volgens zijn gewoonte met fantastischen zwier verwerkt.

Aristo-  
phanes'  
litteraire  
techniek

Dit brengt ons op de in den gegeven stand der problemen zoo belangrijke vraag naar Aristophanes' litteraire techniek. Het is weer A. Diès, die in zijn op zoo vele punten richting-wijzende boek „Autour de Platon”<sup>1)</sup> op de noodzakelijkheid van deze vraag heeft gewezen. Een speciaalstudie in den door hem aangegeven zin, met het doel de historische waarde van Aristophanes' „slachtoffers” na te gaan, zou een taak kunnen vormen op zichzelf. Maar wel is het, dunkt mij, mogelijk binnen het bescheiden kader van dit hoofdstuk op grond van een cursorische lectuur van Aristophanes' elf stukken ons een denkbeeld te vormen van wat men zou kunnen noemen de groote lijn van Aristophanes' litteraire techniek en de algemeene strekking van zijn werk.

Bestaat deze n.l. in fantasie in grooten stijl, scheppen van een totaal fictieve, ridicule situatie, uitgaande van een zeer eenvoudig thema, dan zou juist het essentieele van Aristophanes' litteraire techniek en de algemeene strekking van zijn werk.

<sup>1)</sup> Autour de Platon I, p. 147.

phanes' litteraire techniek sterk pleiten tegen de historiciteit van het phrontisterion. Gegeven het motief „ἔστι τις Σωκράτης, σοφὸς ἀνὴρ” — was dat niet voldoende om erbij te fantaseeren τὰ τε μετέωρα φροντιστῆς καὶ τὰ ὑπὸ γῆς πάντα ἀνεζητηκῶς, ja zelfs, met een beetje pikante boosaardigheid, καὶ τὸν ἤτιτω λόγον κρείττω ποιῶν? Deze associaties zaten om zoo te zeggen in de lucht, en dan was Aristophanes veel minder de auctor van een populaire meening dan haar slaaf.

Het is niet zonder belang deze vraag naar het algemeen karakter der comédie van Aristophanes uit te strekken tot het karakter der oude comédie over het algemeen. Dit brengt ons tot Aristophanes' voorloopers. Van Crates en Pherecrates is ons iets bekend. „Crates”, zegt Aristoteles, „was de eerste te Athene, die het jambisch genre opgaf en καθόλου λόγους καὶ μύθους begon te dichten.”<sup>1)</sup>

„Des pièces à tendance générale et de pures fictions,” ver-  
taalt Croiset. 't Gaat dus, eenerzijds, om een „idée”, een „thèse”. De dichter wil iets zeggen met zijn stuk; wil ver-  
maken, maar tevens een meening poneeren van algemeene strekking. En anderzijds is zijn stuk, naar enscèneering, pure fantasie. Dat wat wij meenden te kennen als karakteristieke eigenschap van Aristophanes, blijkt terug te gaan op zijn voor-  
gangers; blijkt characteristicum van de oude comédie over 't algemeen: eenerzijds ideologisch, anderzijds mythisch. Ideologisch van strekking, mythisch van enscèneering.

Wat van Crates geldt, schijnt te gelden van Pherecrates, die, volgens een scholion op Aristoteles, „met Crates wed-  
ijverend zich onthield van beschimpingen en naam kreeg door nieuwe dingen in te voeren, γενόμενος εὐροετικὸς μύθων.” Zijn stuk „*Ἀγριοί*”, bekend uit Plato's Protagoras, komt als mythisch genre geheel overeen eenerzijds met Crates' *Θηρία*, ander-  
zijds, als mythisch ingekleede satire, met Aristophanes' *Vogels*. De *Θηρία*, zuiver mythisch en weinig satiriek, zonder invoering van historische personen, is nog het meest te vergelijken

<sup>1)</sup> Aristot. Poet. 5; Croiset, Littérature grecque, III p. 471.

Het  
karakter  
der oude  
comédie



met Aristophanes' *Plutus*. De *Θηρία* is een fantastische droom van een wonderleven, weinig ideologisch, weinig tendentieus, maar als fantasie volkomen te stellen naast *Aves* en *Plutus*, ja eigenlijk ook naast *Acharnenses*, *Vespae* en *Pax*. De *Ἄγριοι* schijnt volkomener beide trekken te vertegenwoordigen, èn het fantastische èn het ideologische; doet naar onderwerp en opzet sterk aan de *Aves* denken.

Croiset, die een algemeene karakteristiek geeft van de oude comedie, wijst juist op deze beide trekken: het fantastische en het ideologische.<sup>1)</sup>

Bekijken we nu de elf stukken van Aristophanes; trachten we van de tien, die naast de *Wolken* staan, het karakter, de hoofdtekken te onderscheiden t.o.z. van fantasie en historische waarheid.

Overzicht  
der tien  
andere  
stukken  
van  
Aristo-  
phanes

*De Acharnenses* is een *mythische transpositie uitgaand van een historische situatie*, een fantasie vanuit een gegeven werkelijkheid, de werkelijkheid van het door oorlog uitgeputte Athene, dat naar vrede verlangt. De hoofdpersoon is tegelijkertijd fantastisch en ideologisch, symbool van het verlangde, in naïef-comischen vorm. Als bijpersonen treden historische figuren op, Euripides en Lamachos. Euripides, de „moderne” tragediedichter der decadentie; Lamachos, de krijgshaftige, die den oorlog in stand wil houden omdat het vechten zijn beroep is.

Het stuk is niet gericht tegen een persoon, doch tegen een algemeene mentaliteit, de razernij van hardnekkig den oorlog te willen. Lamachos schijnt meer type, vertegenwoordiger van die mentaliteit, dan individueel persoon.

In de *Equites* treden historische personen op: Nicias en Demosthenes, in de gestalte van slaven van den lastigen ouden heer Demos; dan de hoofdpersoon, een nieuwe slaaf, een Paphlagoniër, die den meester vleit en de collega's tyranniseert: Cleon. Men kan het stuk, iets directer dan het voorafgaande, een *mythische transpositie van een historische situatie*

<sup>1)</sup> Croiset, Litt. gr. 3, p. 457 sqq.

noemen; of, als men wil, een historische allegorie. Aan één kant is het juist, wat de scholiast zegt: dat het stuk tegen Cleon gericht is. Toch kan men ook hier zeggen, dat het in den grond om een toestand, om een principe gaat, en dat deze Cleon, hoewel hij stellig aan Aristophanes persoonlijk niet sympathiek was, een genus representeert: dat der extreme democratie, die tot den laagsten vorm van demagogie was verworven.

Volledig mythisch zijn de *Vespae*, waarin geen historische personen voorkomen. Wel staat weer een historische situatie op den achtergrond: het instituut der heliasten, door Cleon drie maal zoo hoog bezoldigd als door Pericles en sindsdien als lucratief beroep natuurlijk zeer gezocht door het lagere volk. Indirect kan men ook dit stuk tegen Cleon gericht noemen, maar met een sterker graad van dezelfde reserve als bij het vorige.

Ook de *Pax* is een mythe met een zekeren historischen achtergrond. Het motief is hetzelfde als in de *Acharn.*, maar de bewerking is ditmaal nog fantastischer. Historische personen ontbreken, evenals in het vorige stuk; maar wel komen er persoonlijke toespelingen in voor: op Cleon, die intuschen van het politiek terrein verdwenen is, en in mindere mate op Hyperbolus. In de parabase (734 sqq.) spreekt de dichter over zijn eigen werk. Hij beroemt er zich op de comédie tot een groote kunst te hebben gemaakt en haar te hebben opgebouwd *ἔπεσαν μεγάλοις καὶ διανοίαις καὶ σκόμμασιν ὄντ' ἀγοραίοις*. H. van Daele vertaalt *διανοίαις* door „de grandes pensées”. Is hierbij te denken aan het ideologische of aan het fantastische? Deze twee zijn bij Aristophanes zoo nauw verbonden, dat wij wel beide moeten lezen in dit eene woord: *inventio*, zooals van Leeuwen zegt, d.i. de *mythische* inkleeding, de *fantastische* enscèneering van een *gedachte*, een standpunt. De *διάνοιαι*, de „grandes pensées”, van de *Pax* correspondeeren met de *κανὴς ἰδέας* van *Nubes* 547; in het eerste geval klinkt het meer naar het ideologische, in het tweede meer naar

het fantastische. Inderdaad zijn beide nauw verbonden.

De *Vogels* herinnert in motief meer aan de *Wespen*: daar de historische achtergrond van het instituut der heliasten, hier de eeuwig procedeerende Athener. Maar de mythe van de stad in de wolken is fantastischer dan de geschiedenis van Philocleon en Bdelycleon, evenals de geschiedenis van Trygaeus, die op zijn mestkever naar den hemel vliegt, fantastischer is dan het verhaal van den braven Dicaeopolis, die een verdrag met de Spartanen sluit. De „Vogels” is dus een mythe, naar personen en situatie, een fantasiebeeld, waarin zekere historische motieven werken: het hoofdmotief van rechtbanken en processen, als in de *Wespen*; de bij-motieven van gewetenlooze redenaars, sophisten, bedriegers, sykophanthen, als in *Acharn.*, *Eq.*, *Nub.* Weer niet gericht tegen een bepaald persoon, maar tegen een algemeen geest, een toestand.

De *Lysistrata* neemt het motief van *Acharn.* en *Pax* weer op: een fantasie, een mythe, die pleidooi wil zijn voor den vrede. Fictieve personen, fantastische situatie: algemeene staking van de vrouwen, die zich op de Acropolis hebben gebarricadeerd onder aanvoering van *Lysistrata*.

De *Thesmophoriazousae* daarentegen is gericht tegen een bepaald persoon: Euripides. Het stuk geeft een fictieve, fantastische situatie, met historische personen. Behalve Euripides wordt echter ook de dichter Agathon door Aristophanes' persiflage getroffen. Het stuk is dus wel voornamelijk tegen Euripides gericht, maar toch meer „ideologisch” dan persoonlijk: Euripides is een type, is vertegenwoordiger van een „moderne”, decadente kunst.

Hierbij sluit dan de *Ranae* aan: hetzelfde motief, maar meer mythisch, evenals wij de verhouding zagen van *Acharn.* tot *Pax*, van *Vespaë* tot *Aves*. Ditmaal geen hemelvaart, maar een hellevaart. Historische personen: Euripides en Aeschylus; maar in „mythische transpositie”: in de onderwereld. In Euripides wordt het „modernisme” bestreden: een

sophistische geest, het er op na houden van particuliere goden (evenals Socrates in de Wolken), realisme, het kweken van een quasi-geleerde mooipraterij die het volk verleidt. Het „ideologische” ontbreekt dus naast het fantastische ook hier weer niet.

De *Ecclesiazousae* geeft een fictieve situatie en fictieve personen; kan echter nauwelijks een mythische transpositie van, of zelfs uitgaande van een historische situatie genoemd worden. Dit stuk is meer amusement dan ideologie. Op den achtergrond staat de historische werkelijkheid „dat de zaken slecht gaan” in Athene; zóó slecht, dat de vrouwen met eenvoudige middelen en wat gezond verstand verbetering zouden kunnen aanbrengen. Het stuk geeft dus een zekere algemeene critiek. Men zou kunnen spreken van een zwakke ideologie, verwerkt door een sterke fantasie.

Ongeveer hetzelfde geldt van Aristophanes' laatste ons overgebleven stuk, den *Plutus*, echter met een nog sterker accent op het fantastische. Van een bizonderen historischen achtergrond is hier geen sprake. De algemeene critiek, die hier wordt uitgeoefend in den zacht ironischen vorm van een utopie, richt zich ditmaal tegen het feit der maatschappelijke ongelijkheid. Historische personen ontbreken ook in dit stuk geheel; de dichter voert gepersonifieerde abstracta ten tooneele.

Uit dit overzicht blijkt, dat van de genoemde tien stukken van Aristophanes drie zijn geschreven voor den vrede, twee tegen de procedeerwoede der Atheners, één rechtstreeks tegen de demagogie; twee tegen Euripides, en daarmee tegen decadentie in de kunst en „modernisme” in de opvoeding; twee tenslotte meer algemeen tegen politieke en sociale verwording. Ideologisch dus, redeneerend, vanuit een politiek en sociaal standpunt, vanuit een meening van menschen en toestanden . . . .

*Of toch niet?* Of overschatten we hiermee de persoonlijke

Samenvatting

Beschou-  
wingen van  
Müller-  
Strübing en  
Croiset over  
het karakter  
van  
Aristo-  
phanes'  
comédie

overtuiging, den ernst van den dichter? — Müller-Strübing en Croiset schijnen dit te meenen. De eerste zegt van Aristophanes: „Il a besoin de griefs, et il en trouve. Ce qu'il leur demande, ce n'est pas d'être justes, c'est d'être dramatiques. Tout ce qui lui vient à l'esprit, tout ce qu'il recueille en fait de propos courants, il le juge d'après l'effet qu'il en attend. Pour que cet effet réponde à son intention, il lui suffit d'une certaine vérité générale qui donnera de la grandeur et de la force à son oeuvre. Quant à la vérité particulière, — celle qui touche aux hommes, — il n'en a pas le moindre souci.”<sup>1)</sup>

Aristophanes verwijt (in de Acharn.) aan Pericles den oorlog te zijn begonnen om persoonlijk belang (een vrouw); aan den generaal Lamachos den oorlog te onderhouden om materieel voordeel. „Voilà de graves accusations”, zegt Croiset. „Les discuter une à une, comme si elles représentaient l'opinion réfléchie d'un contemporain, c'est vraiment faire trop d'honneur à la comédie et méconnaître même son esprit. Ce sont des bruits publics, des choses qui se disent à tort ou à raison. Le poète s'en empare, parce qu'elles répondent à son intention; sait-il lui-même s'il y croit réellement? S'est-il donné la peine d'examiner de près un seul de ces griefs? A-t-il la prétention d'être cru sur parole par son public?.... La seule chose qu'il se propose, d'une manière générale, c'est de mettre le peuple en défiance. Plus tard, s'il y a lieu, on discernera le vrai du faux; une comédie n'est pas un jugement définitif, c'est un avertissement utile....

„Quant aux hommes, il en fait une matière à sarcasme et à plaisanteries, il donne cours contre eux à sa malignité, à ses rancunes, à ses fantaisies, *il ramasse sans scrupule toutes les calomnies*, il les insulte follement et il se joue d'eux; *mais en faisant tout cela, il ne les juge pas*. Nous ignorerons toujours quelle opinion Aristophane avait réellement de Périclès, — à supposer qu'il en eût une.”

<sup>1)</sup> Müller-Strübing, Aristoph. u. die hist. Kritik, Einleitung, bij Croiset, litt. gr. 3, p. 525.

Wij modernen zien veel te veel een gevestigde meening, partijkeuze, systematische gedachten in Aristophanes. Die zaten er niet in voor hemzelf en zijn tijdgenooten. „C'est nous, modernes, qui trop souvent y mettons des idées précises, visant à des conclusions pratiques. Nous faisons du Démos des *Chevaliers* la figure vivante de la démocratie. Cela tient à ce que, avec le temps, les personnages d'un grand poète subissent une sorte d'agrandissement nécessaire: deux mille ans d'existence leur donnent une valeur qu'ils n'avaient nullement quand ils sont nés. Démos était une simple caricature, non pas même du peuple tout entier, mais de quelques-uns de ses travers ou de quelques-unes de ses faiblesses.... Quant à soutenir qu'il était par conséquent l'ennemi secret du gouvernement populaire, c'est mettre gratuitement des idées bien systématiques dans une tête où le souffle capricieux de la fantaisie ne leur permettait guère de se poser.”

En tenslotte, samenvattend: „il a compris ou senti qu'il n'y avait pas de haute comédie sans idées, et voilà pourquoi il s'est fait des idées. Ce sont celles de son rôle. D'ailleurs elles naissent en lui d'elles-mêmes, brusques, fortes, à tout propos: elles sont si pleines de choses qu'elles ont l'air profondes; il ne les pousse pas à bout, mais il donne aux autres envie de le faire; son oeuvre est une suggestion perpétuelle: *à la voir de loin et dans l'ensemble, on est tenté de croire qu'elle cache des systèmes, parce qu'elle offre de quoi en construire un grand nombre.* Cette sorte d'illusion cache l'homme: entre tous ceux qui dans l'histoire littéraire ne peuvent pas être compris parmi les penseurs, c'est un des plus féconds en pensées qu'on puisse citer.”

Het is niet Croiset's bedoeling te beweren dat men Aristophanes' „ideeën” in het geheel niet au sérieux moet nemen; alleen dat de politiek-sociale tendens heel algemeen blijft en men vooral achter de personen, die hij doet optreden, niet al te veel historische waarheid moet zoeken. Aristophanes heeft *ernstig* de extreme demagogie willen bestrijden, en even

ernstig het modernisme in kunst en opvoeding. Maar zijn comédie blijft naar haar aard algemeene waarschuwing.

Verhouding van de Wolken tot de tien overige stukken

Hoe is nu de verhouding van het elfde stuk, dat ons is overgebleven, de Wolken, tot de tien die wij in een kort overzicht bespreken?

De Wolken is het best te vergelijken met de Euripidesstukken: het gaat tegen een persoon. Maar ook hier tegen een persoon als type, als vertegenwoordiger van een bepaalde mentaliteit. Eigenlijk tegen dezelfde mentaliteit; tegen het „modernisme”, tegen sophistiek, goddeloosheid, bedriegerij, gebrek aan respect voor de ouders. Wil men dus Aristophanes' Socrates-beeld als nauwkeurige historische schildering beschouwen, dan doet men hetzelfde als wanneer men meent den dichter Euripides volkomen te leeren kennen uit Aristophanes' comedies. En wanneer men op grond van Aristophanes' phrontisterion meent dat Socrates „de eerste directeur van een wetenschappelijk instituut” is geweest te Athene, dan doet men hetzelfde als wanneer men op grond van de Thesm. aanneemt dat de Atheensche vrouwen op het Thesmophoriënfest gewoon waren rechtszaken te behandelen.

Men heeft er dikwijls op gewezen, dat in Plato's *Symposion* Socrates en de dichter Aristophanes prettig en vreedzaam samen zijn aan een vriendschappelijken maaltijd, en dat dus waarschijnlijk door de tijdgenooten Aristophanes' Wolken niet zoo ernstig werden opgenomen als wij geneigd zouden kunnen zijn te doen. Een parallel vormt de figuur van Lamachos in Aristophanes' eigen werk. Men herinnert zich welk een boosaardige hatelijkheid Aristophanes tegen den generaal Lamachos lanceert in zijn *Acharn*. In de *Pax* wordt opnieuw de „vechtjas” Lamachos belachelijk gemaakt. Beide staan in een bepaalde historische situatie. Maar jaren later, in de *Thesm.*, wordt Lamachos als verdienstelijk burger geprezen tegenover Hyperbolos.<sup>1)</sup> En tenslotte, in den tragischen wedstrijd van de *Ranae*, spreekt Aeschylus over het

<sup>1)</sup> Thesm. 839-845.

„nut” van Homerus, wiens verdienste is dat hij het volk krijgshaftig opvoedde. Dionysus antwoordt: „Dat heeft toch Pantacles niet geholpen.” Waarop Aeschylus zegt: „*Ἀλλ' ἄλλους τοι πολλοὺς ἀγαθοὺς, ὧν ἦν καὶ Λάμαχος ἦρωσ.*”<sup>1)</sup>

Hierin schijnt nauwelijks een tintje ironie te zijn; veeleer hebben we hier een zeer positieve erkenning. Intusschen heeft dezelfde Aristophanes den held Lamachos vroeger bespot op een wijze die moreel compromitterend zou zijn als men het au sérieux moest nemen. Moeten wij er ons dan al te zeer over verbazen wanneer deze dichter een zoo dankbaar slachtoffer als Socrates „compromitteerde” door hem, den „wijze”, alle mogelijke modegeleerdheid te laten onderwijzen aan zijn leerlingen, van natuurwetenschap en taalkunde tot sophistische bedriegerij? Of volgt veeleer uit het *σοφός τις* vanzelfsprekend het „*ζητεῖν τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς*” en „*θεοὺς μὴ νομίζειν*”, en „*τὸν ἦτιω λόγον χρεῖτω ποιεῖν*,” *τὰ κατὰ πάντων τῶν φιλοσοφούντων πρόχειρα ταῦτα?*<sup>2)</sup> Voor de hand liggend, immers juist voor den comediedichter, bij wien het ideologische en het fantastische samenwerken, en de algemeene tendens tegen het „modernisme” deze mentaliteit doet speuren ook waar zij nauwelijks is, blind makend voor nuances, en zonder verdere overweging het modernisme schilderend in zijn meest belachelijken vorm, zonder zich te bekommeren om de individualiteit van *dit* speciale „modernisme”.

Tendens en enscèneering van een stuk zijn verschillende dingen. We moeten aannemen, dat het Aristophanes met de algemeene tendens tegen het modernisme, waarvan ook verder zijn werk vol is, ernst is geweest; wij willen den ideologischen kant van zijn comédie niet ontkennen. Maar — ideologie is een abstractie; een „idee” is weliswaar nooit ge-

Ideologische tendens, fantastische enscèneering

<sup>1)</sup> Ranae, 1034 sqq.

<sup>2)</sup> Apol. 23C. Voor *τὸν ἦτιω λόγον χρεῖτω ποιεῖν* vergelijke men Xen. Mem. I 2. 16, een plaats die deze meest onbegrijpelijke beschuldiging tegen Socrates het meest begrijpelijk maakt: Socrates had den naam met zijn partner in een gesprek te kunnen doen wat hij wilde. Hoe zou men zulk een man niet *δεινὸν λέγειν* noemen?



heel onafhankelijk van een gegeven werkelijkheid, maar evenmin geheel of grotendeels daarvan afhankelijk. De idee, gevormd *naar aanleiding van* een zekere gegeven, historische werkelijkheid, heeft bij Aristophanes de vrijheid zich zelfstandig, fantastisch uit te werken. Ideologische tendens, fantastische enscèneering.

De fout  
van Taylor

Dit dubbele karakter van Aristophanes' comédie miskent men, wanneer men juist de enscèneering van Aristophanes' Wolken als een belangrijk historisch document gaat beschouwen, het phrontisterion als „wetenschappelijk instituut” gaat zien, en meent uit de comédie nauwkeurig te kunnen leeren hoe het in dat „denkhuis” toeging. Onjuist is het daarom ook, de inwijdingsriten, die Aristophanes Socrates in zijn stuk laat uitvoeren, als historisch gegeven op te vatten en hieruit te concludeeren dat Socrates' „instituut” het karakter van een religieuse gemeenschap had; dat Socrates „een kerk heeft willen stichten”, en, mystiek en dogmatisch, een groot vertegenwoordiger zou zijn geweest van Orphiek en Pythagoreïsme. Integendeel: juist nu ons de fantastische aard van Aristophanes' enscèneering is duidelijk geworden, is dit argument het eerste dat wegvalt. Taylor's fout is hier dezelfde als in zake het wetenschappelijk karakter van het phrontisterion: de fout van fixeering, van dogmatiseering. Gegeven het feit dat Socrates leerlingen heeft gehad en met hen samenleefde, onderwijs gaf en problemen stelde. Dan moet dat ook per se gesystematiseerd worden in grooten stijl; de lectuur der oude filosofen moet worden tot een beoefening der natuurwetenschap om haarszelfs wil; en deze kring van leerlingen moet Socrates' eigenlijke levenstaak zijn. Het schoolsche onderwijs neemt de plaats in van de Apollinische zending. Tegen Plato in.

Gegeven het feit dat Socrates een religieus mensch was. Dit moet dan direct gesystematiseerd worden en gedogmatiseerd: de „school” wordt tot een „kerk”, de denker tot mysticus en dogmaticus. Wat dan weer gesteund moet wor-

den door Plato's eschatologische mythen, die inderdaad zoo ondogmatisch mogelijk zijn.

De, nog steeds voorloopige, conclusie waartoe ons dit alles voert, is de volgende:

Taylor's Aristophaneïsch Socrates-beeld berust op een ge- Conclusie  
bruik van de comédie dat tegen den geest van den dichter en diens litteraire techniek in gaat. Het wordt bovendien door vergelijking met andere bronnen weerlegd.

Anderzijds is Joël's Aristotelisch-Platonisch Socrates-beeld, dat door opname in handboeken nog vrij algemeen wordt aangenomen en waarbij ook het werk van H. Maier aansluit <sup>1)</sup>, eenzijdig, onvolledig, en daarmee tot op zekere hoogte onjuist. <sup>2)</sup> Joël elimineert niet één, maar *twee* bronnen, die elkaar bevestigen op sommige punten, welke door de beide (van elkaar afhankelijke) andere bronnen meer worden opengelaten dan ontkend. Hier hebben Burnet en Taylor juist gezien: op deze punten vullen Aristophanes en Xenophon, met verstand gebruikt, Plato en Aristoteles aan. Het is niet meer vol te houden dat, zooals Joël meende, Socrates geen school heeft gehad, geen kring van speciale leerlingen, en „niets leerde". Socrates had een kring van bijzondere leerlingen, had blijkbaar zelf (ook volgens Plato) duidelijk cynische trekken (door Taylor ten onrechte als Orphisch-Pytha-

<sup>1)</sup> H. Maier, Sokrates, 1913.

<sup>2)</sup> In C. Ritter's „Sokrates" (1931) is wel eenige invloed van Burnet en Taylor merkbaar. Toch wordt aan Xenophon's getuigenis een zeer geringe plaats toegekend. Op grond van de comédie van de waarschijnlijk, dat Socrates in den tijd waarin Aristophanes' Wolken verschenen „mit auffallendem Eifer" natuurwetenschappelijke onderzoekingen bedreven heeft, bij wijze van oriëntering in de „vragen van den dag". Uitgesloten echter is het, meent hij, dat Socrates ooit in deze dingen zou hebben lesgegeven of leerlingen om zich zou hebben verzameld (p. 10).

Den heelen catechismus van het traditioneele Socratesbeeld daarentegen vindt men in de inleiding die H. van Daele aan zijn vertaling der „Wolken" doet voorafgaan (Aristophane, Tome I, Collection Budé, 1923).

goreïsche ascese opgevat) <sup>1)</sup> en leefde, op de wijze der cynici, met zijn leerlingen samen. <sup>2)</sup> Hij gaf onderwijs; dat men zich echter vooral niet te dogmatisch moet denken. Hij zal de werken der vroegere filosofen met zijn leerlingen bestudeerd hebben <sup>3)</sup>, niet zoozeer om les te geven in natuurwetenschappelijke vragen als wel om aan te toonen dat dit alles geen wezenlijke wereldverklaring geeft; als propaedeuse dus voor zijn eigen methode, die absoluut niet de ideeënleer dogmatisch in zich sluit, doch wel de *tendens* naar de *latere* ideeënleer bevat; het geloof aan die geestelijke werkelijkheid, die later door Plato de ideeënwereld zal worden genoemd.

→ Waaraan onmiddellijk is toe te voegen, dat Taylor's fout groter is dan die van Joël c.s. Want Joël's Socrates-constructie is een *reductie tot het essentieele*, en niemand kan zeggen dat Windelband en H. Maier, of in ons land b.v. Is. van Dijk en B. J. H. Ovink <sup>4)</sup>, Socrates' wereldhistorische beteekenis niet zouden hebben begrepen. Taylor's Socrates daarentegen is een onhistorisch fantasieproduct, die juist zijn essentieele trekken heeft verloren om zijn onessentieele te doen uitgroeien tot een vreemde, onherkenbare gestalte, die slechts schijnbaar iets te maken heeft met den Socrates der Platonische dialogen.

<sup>1)</sup> Ook C. Ritter verwerpt dit niet geheel (Socrates, p. 11-14).

<sup>2)</sup> Dit laatste neemt ook Zeller aan, die in zijn Socratesbeeld, overeenkomstig de opvattingen der vorige eeuw, een groote plaats toekende aan het getuigenis van Xenophon. Zijn uiteenzetting toont op uitstekende wijze, hoe op het bedoelde punt Xenophon's woorden zijn te rijmen met de sterke uitspraak van Socrates in de Apologie: *ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδενὸς πάποι' ἐγενόμην*. (Phil. d. Gr. II 1<sup>5</sup>, p. 60—62).

<sup>3)</sup> Men kan hier natuurlijk met H. Maier den twijfel bewaren, of Xenophon's getuigenis op dit punt vertrouwen verdient. Men kan echter niet, wanneer men Aristophanes' „Wolken” niet a priori wil uitschakelen, volhouden dat deze mededeeling van Xenophon „in der sokratischen Quellenliteratur einzig dasteht.” (H. Maier, Socrates, p. 173).

<sup>4)</sup> die echter juist in den laatsten tijd veel meer waarde is gaan hechten aan het getuigenis van Xenophon's Memorabilia.

Joël's constructie is een reductie, die van Taylor een verdraaiing en vervalsching. Die van Burnet minder erg, maar toch ook. H. Gomperz is het, die in zijn artikelen van 1924 voorzichtig en verstandig aan Xenophon geloof heeft gehecht waar diens getuigenis door de comedie wordt bevestigd.<sup>1)</sup> In dezelfde lijn ligt het onderzoek van R. Philippson, „Sokrates' Dialektik in Aristophanes' „Wolken“, Rhein. Mus. 1932, waarin betoogd wordt dat het getuigenis van Aristophanes op essentiele punten door Xenophon en Aristoteles (die op grond van de mondelinge overlevering naast Plato wel als zelfstandige bron is te beschouwen) wordt bevestigd en ten deele ook met Plato overeenstemt, en dat op grond hiervan ons Socrates-beeld een zekere wijziging in positief-„dogmatische“ richting ondergaat.<sup>2)</sup> Waarmee volgens den schrijver een bres is gemaakt in de Socrates-voorstelling van H. Maier.

Vermeldenswaard is tenslotte de studie van een Grieksch ingenieur, E. Angelopoulos, „Aristophane et ses idées sur Socrate“, in het Fransch geschreven en na den dood van den schrijver te Athene uitgegeven in 1933.<sup>3)</sup> Deze studie is het werk van een niet-philoloog, die eenvoudig bij de lectuur

De studies  
van  
H. Gomperz.

R. Phi-  
lippson

en  
E. Angelo-  
poulos

<sup>1)</sup> In het bijzonder het artikel „Die sokratische Frage als geschichtliches Problem“, Hist. Zeitschr. 1924. H. Gomperz komt hier tot omkeering van de conclusie, die eenmaal Wilamowitz en K. Joël getrokken hebben uit het feit, dat Xenophon's Socrates nauw met den cynischen Socrates verwant is. Zij hebben gezegd: „De Socrates van Xenophon is de Socrates van Antisthenes; dus hij is niet de echte Socrates.“ Gomperz stelt daarvoor in de plaats: „Juist omdat de Socrates van Xenophon de Socrates van Antisthenes is, is hij de echte Socrates“.

Men vergelijke de uiteenzettingen van A. Diès, *Autour de Platon I*, p. 229-237.

<sup>2)</sup> Zeker is volgens Philippson, dat Socrates een kring van speciale aanhangers om zich heeft verzameld; en zeker is ook, dat hij tegenover dezen kring zich positiever uitliet dan tegenover buitenstaanders. Het aantoonen van onwetendheid was slechts propaedeuse bij beginners; daarop volgde positief onderwijs (Mem. IV 5. 11 en IV 7. 1).

Merkwaardig is, dat in dit heele artikel, dat ten deele dezelfde opmerkingen maakt als Taylor, ten deele een verstandige critiek geeft op diens conclusies, *Varia Socratica* in het geheel niet wordt genoemd.

<sup>3)</sup> Uitvoeriger in het Grieksch te Saloniki.

van Aristophanes niet bevredigd was door de interpretatie die „men” aan de Wolken geeft. Hij meende dat achter deze voorstelling van Socrates toch meer historische waarheid moet zitten dan men over 't algemeen aanneemt; want Aristophanes was toch, redeneert hij, „geen leugenaar, die maar wat lasterpraat verkocht, doch een achtenswaardig man, met een eerbaar karakter”. Dit was immers zoowel het oordeel van zijn medeburgers als ook van „belangrijke moderne geleerden”. M. Croiset b.v. schildert Aristophanes als een voortreffelijk patriot. Angelopoulos vindt dan de volgende oplossing voor de tegenstrijdigheid die nu schijnt te ontstaan tusschen Aristophanes en Plato: „Men” heeft de chronologie verwaarloosd. Schenkt men hier eenmaal aandacht aan, dan blijkt duidelijk dat er in het leven van Socrates verschillende, scherp afgescheiden perioden waren, en dat Aristophanes in 423 niet over denzelfden Socrates schreef als later Plato in zijn dialogen. Socrates was eerst beeldhouwer, blijkbaar vrij lang, want hij produceerde een niet onbelangrijk kunstwerk. Zeker tot 430, meent de schrijver, want toen begon de malaise in het vak. De Socrates van 430—420 was sofist, zooals Aristophanes ons hem toont: hij gaf les voor geld, in alles waarin alle sophisten lesgaven. De oude Socrates tenslotte, na 420, werd meer en meer „grand philosophe”, zooals wij hem kennen uit Plato's dialogen, — zegt de schrijver, wien het eenigszins aan Socratische ironie ontbreekt en die, als een goed Athener uit de 20ste eeuw, van flatteerende praedicaten houdt.

Deze studie, waarin aan één kant veel Grieksche scherpzinnigheid is en Grieksche originaliteit, en niet minder Grieksch patriotisme, maar anderzijds ook veel (nieuw)-Grieksche naïveteit, heeft in elk geval de groote verdienste een probleem te hebben gezien waar „men” meent dat zekerheid is; te twijfelen aan wat onvoldoende gefundeerd was. En het is interessant te zien hoe, onafhankelijk van analoge studies onder de philologen, een niet-philoloog van denzelfden twijfel is uitgegaan en in dezelfde richting heeft gezocht.

Wij kunnen de oplossing van Angelopoulos niet overnemen. Wie wat meer in het vraagstuk thuis is, ziet direct dat „men” de chronologie toch niet zoozeer verwaarloosd heeft als deze Grieksche ingenieur meent; dat Burnet het orakel  $\pm$  435 dateert, en dat Socrates toen blijkbaar al den naam van „een zeker soort wijsheid” moest hebben. Verder beseft Angelopoulos, die van meer philosophische vragen waarschijnlijk ver af staat, blijkbaar nauwelijks wat het verschil is tusschen een sophist en — den Socrates van Plato. Anders zou hij toch minder makkelijk aannemen, dat Socrates een tijdlang het „ambt” van Sophist heeft uitgeoefend; waarna toch de overgang tot „groot filosoof” (!) wel wat ongemotiveerd en problematisch blijft, en ook wat weinig gefundeerd. Terwijl tenslotte de beschouwing over Aristophanes’ „eerlijkheid en betrouwbaarheid” al te zeer gedragen wordt door een soort plechtig respect, dat de hedendaagsche Griek heeft voor zijn ἀρχαία.

Niettemin is Angelopoulos’ vraagstelling interessant en verdient deze studie vermelding naast de anderen, die, met meer en minder recht, het officieele Socrates-beeld hebben trachten te wijzigen.

Slaan wij tenslotte een blik op de plaatsen in andere stukken, waar Aristophanes Socrates noemt.

In Aves 1282 is sprake van menschen die „socratiseeren”, d.w.z. lang haar dragen, te weinig eten, er vuil uitzien en met een stok loopen; op één lijn met laconomanie. Taylor laat dit natuurlijk slaan op Orphisch-pythagoreïsche ascese. Waarschijnlijker en meer gegrond is, hierin cynische trekken te zien.

In Aves 1555 zien we Socrates, die schimmen oproept bij het meer der schaduwvoeters. Taylor interpreteert: „Socrates as a president of a séance.” Hetgeen onbetwistbaar zou wijzen op Orphisch-Pythagoreïsche opvattingen van ziel en onsterfelijkheid. Waarmee Socrates ook op dit punt een andere So-

Plaatsen  
over  
Socrates  
in andere  
stukken  
van  
Aristo-  
phanes

Taylor's  
Pytha-  
goreïsche  
Socrates

crates zou worden dan die der officieele, nog te zeer door Erwin Rohde bepaalde opvatting.

Wijst de bedoelde plaats *noodzakelijk* op Orphisch-Pythagoreïsch onsterfelijkheidsgeloof, of is een andere interpretatie mogelijk en wellicht waarschijnlijker?

Er is een andere opvatting mogelijk. Philippson wijst in die richting, zonder haar uitdrukkelijk te noemen. Sprekend over Socrates' fanatisme om met menschen te praten, op straat en in de palaestra, zegt hij: „In den Vögeln (1555) sitzt er sogar am See der Schattenfüßler und hascht nach Seelen.” Hier wordt Socrates dus geen voorzitter van een spiritistische séance, doch, evenals bij Plato, fanatiek intellectueel-ethisch paedagoog. Aristophanes' Socrates bij het meer der schaduwvoeters staat naast Plato's Socrates uit de Apologie, die in enthousiasme raakt bij de gedachte in den Hades eeuwig te kunnen discuteeren met de zielen der epische helden.<sup>1)</sup>

Niettemin, de Socrates van de Apologie was een oud man, en bovendien een bijna ter dood veroordeelde. Niets natuurlijker dan dat hij dacht en sprak over den dood. Maar hoe is bij Aristophanes' Socrates, een man in de kracht van zijn leven, de belangstelling voor de dooden te verklaren? — Taylor verdedigt een theorie. Maar Van Leeuwen niet. En Van Leeuwen noteert: „Sic ridetur philosophus de animi immortalitate disputare solitus dum vitae lenocinia aspernatur.” Plato teekent ons Socrates, die zijn laatsten levensdag in de gevangenis doorbrengt in een gesprek over de „onsterfelijkheid van de ziel”, met zijn leerlingen en vrienden. Dit wijst op twee dingen:

1° - dat deze filosoof *niet* zijn leven lang gewoon was met zijn leerlingen en vrienden, laat staan met iedereen, over de onsterfelijkheid te disputeeren. Het gesprek van den Phaedo

<sup>1)</sup> Dezelfde interpretatie vind ik bij A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, 1933, p. 147: „the point of this clearly, I should say, depends on a reference to Socrates' everlasting talk about the soul.”

is een zeer bepaald gesprek: het gesprek van den laatsten levensdag.

2° - Dat er bij Socrates een verder terug-liggende achtergrond bestond, een praedispositie, waarin de onsterfelijkheids-gedachte vanzelfsprekend en natuurlijk was en op dien laatsten dag tot uiting kon komen. Evenals bij Socrates een praedispositie bestond tot de ideeënleer en Plato hem van ideeën kon doen spreken zonder een stijlloosheid te begaan, zoo kon hij hem ook positief van onsterfelijkheid doen spreken. Of daarom het geheele gesprek van den Phaedo strikt genomen historisch is, is een andere vraag, die niet los te maken is van de vraag naar een prae-Platonische ideeënleer. Zoolang wij ons echter houden aan Aristoteles' getuigenis, dat Plato voor 't eerst de term „idee” heeft gebruikt en de „ideeënleer” heeft ingevoerd, moeten wij het gesprek van den Phaedo als Platonische transpositie beschouwen, waaruit dus evenmin blijkt dat Socrates dogmatisch de onsterfelijkheid heeft geleerd als dat hij de „ideeënleer” heeft „uitgevonden” en systematisch onderwezen. Integendeel: daar de ideeënleer, die Plato hem laat verdedigen, niet van hem was, ligt het volkomen in de lijn, dat de onsterfelijkheidsleer, die Plato hem daaraan laat verbinden, evenmin van hem was. Hoewel voor beide bij hem de praedispositie en de voorbereiding aanwezig waren.

Die *praedispositie*, dat was die wereld-afgewendheid, die Plato beschrijft als grondstemming van den „*waren filosoof*”, in het intermezzo van den Theaeteet; den *waren filosoof*, die voor hem door niemand zoozeer werd benaderd als door Socrates. Het Thracische dienstmeisje lachte Thales uit, die in een put viel, doordat hij te veel naar de sterren keek. Juist zoo meent de dichter Aristophanes, dat een zoo wereldvreemde, zoo hopeloos abstracte „wijze” als Socrates dichter bij de dooden stond dan bij de levenden; als symbool en uiting waarvan hij hem schimmen laat oproepen. Van Leeuwen's opmerking ligt hier voor de hand, blijft intusschen evenzeer bij het uiterlijk staan als Aristophanes: de dichter



dramatiseert, de geleerde dogmatiseert een stemming, een geesteshouding; beide fixeeren, meer dan, volgens dieper gaand onderzoek, in de historische werkelijkheid gefixeerd schijnt te zijn geweest.

Conclusie Nog steeds hypothetisch moet dus onze nog steeds voorloopige conclusie zijn dat, als onze Phaedo-interpretatie, gesteund door Aristoteles, juist is, de comediedichter Socrates op het punt van de onsterfelijkheid van de ziel positiever, uitgesprokener, dogmatischer maakt dan hij was volgens Plato, wiens Phaedo vooronderstelt dat Socrates niet sinds meer dan 20 jaar volgens Orphisch-Pythagoreïsche dogma's de onsterfelijkheid leerde en besprak;

Dat anderzijds Erwin Rohde Socrates te agnostisch ziet en de grondstemming van zijn leven, die èn bij Plato èn bij Aristophanes (èn bij Xenophon!) herkenbaar is, te redelijk en te plat maakt. Weliswaar moet men het voor juist houden wanneer hij de uitgesproken onsterfelijkheidsleer aan Plato toeschrijft; doch zeker waren de stemming èn de woorden van den laatsten dag zoowel als van de verdedigingsrede meer positief en hoopvol dan negatief en twijfelend. De Orphische motieven, die hier klinken, tenslotte, zijn duidelijk mythisch, in geen geval dogmatisch op te vatten. Socrates was zeker te diep om de mythe niet als mythe te verstaan, te bespotten en te verwerpen; maar ook te filosofisch, te redelijk en te echt in zijn waarheid-zoeken, om te kunnen opgaan in een „kerk” of „secte”. Het is ons overgeleverd, dat slechts één Athener niet was ingewijd in de Eleusinische mysteriën: Socrates.<sup>1)</sup> Niet Plato, de dichter, voor wien vrome stem-

<sup>1)</sup> Bewijs voor het atheïsme van Socrates dat vreemd zou schijnen aan A. E. Taylor, merkt A. Diès geestig op (Autour de Platon I, p. 149).

Er is intusschen, als men wil, nog een ander, sterk argument, dat moet worden ingebracht tegen het Pythagoreïsme, dat Taylor en in mindere mate ook Burnet aan Socrates toeschrijven. Iamblichus geeft een lijst van Pythagoreeërs. Hierin wordt Parmenides genoemd. Burnet gebruikt dit als historisch gegeven (Early Gr. Phil., §§ 84 sqq., Gr. Phil. p. 64). Maar als er eenige sprake van was dat men in de Oudheid Pythagoreïsche neigingen aan Socrates toeschreef, hoe zou dan

ming en mythe de natuurlijke sfeer is; doch Socrates, de nuchtere, die zelf getuigt van zijn mythenschuwheid.<sup>1)</sup> Plato is het, die den religieusen filosoof Socrates transponeert in een soort verheerlijking; Aristophanes transponeert in caricatuur den religieusen filosoof tot sophist en leider van een belachelijke secte; Xenophon tenslotte transponeert in het burgerlijke en verzekert dat Socrates getrouw „zijn godsdienstplichten vervulde”. Bij Aristophanes de secte — maar in caricatuur, die caricatuur wil zijn. Bij Xenophon de „kerk”, de staatsgodsdienst. Bij beide transpositie naar hun eigen aard, niet minder dan bij Plato. Schadelijk, onwaar, vervalsching wordt het pas, wanneer men de caricatuur als ernst wil doen voorkomen. En dat is de fout van Taylor.

Zien wij thans of door een onderzoek naar de vraag in welken zin er een prae-Platonische ideeënleer bestaan heeft, Aristoteles' getuigenis wordt weerlegd.

---

Iamblichus dezen beroemden naam in zijn lijst hebben verzwegen? Laat men Iamblichus gelden als argument vóór het Pythagoreërschap van Parmenides, dan moet men hem stellig ook als argument laten gelden tegen een dergelijke gezindheid van Socrates.

<sup>1)</sup> Phaedo, 61 b.

## 5 - DE VOOR-PLATONISCHE IDEEËNLEER

Wanneer men op grond van drie bronnen meent dat de officieele Socrates-opvatting op wezenlijke punten fout is; dat de drie directe getuigen ons Socrates anders doen kennen, wetenschappelijk en religieus positiever, dogmatischer dan men tot dusverre meende; wanneer Plato evenzeer als Aristophanes schijnt te wijzen op een Socrates die tot een kring van leerlingen sprak over eigen wijsgeerige inzichten, een eigen methode, een eigen leer — de ideeënleer, dan ligt het voor de hand zich af te vragen of er niet andere sporen van een voor-Platonische ideeënleer te vinden zijn, die een „historische” opvatting van Plato’s *Phaedo* en van Aristophanes’ *Wolken* bevestigen en rechtvaardigen. Zoowel Burnet als Taylor meenen duidelijk dergelijke sporen te vinden, voornamelijk in de medische litteratuur, in Isocrates en de *Dissoi logoi*.

Taylor’s  
onderzoek

Taylor onderzoekt de beteekenis der woorden *εἶδος* en *ἰδέα* in de voor-Platonische litteratuur.<sup>1)</sup> Hij heeft daarbij steeds de neiging de beteekenis „soorten”, die zich dikwijls voordoet en zeer goed zou passen of tenminste niet ver af ligt, zorgvuldig weg te werken: „forms, not kinds”, heet het telkens weer, met een meer zelfgemaakte, dan objectief gegeven tegenstelling. Bij Thuc. b.v. is sprake van *πᾶσαι ἰδέαι τῆς φύγης*. „Kinds” is uitgesloten, zegt Taylor; „forms”. Alsof hier sprake was van een absolute tegenstelling. Alsof niet, in tegendeel, „vormen” in overdrachtelijken zin onmiddellijk overgaat in „manieren”; alsof ook wij niet in het woord „karakter” een

<sup>1)</sup> *Varia Socratica*, hoofdstuk V:

dergelijken overgang hebben van uiterlijken vorm tot soort. Thuc. III 82 zegt b.v., sprekende van de troebelen op Kerkyra, dat deze *κατά* meer of minder hevig voorkomen, *τοῖς εἶδεσι διαλλαγμένα*. „Kinds” is uitgesloten, commentarieert weer Taylor; het moet „forms” zijn. Maar dan toch weer een heel duidelijk grensgeval, te vertalen door „karakter”.

In Aristoph. Ran. 384 is sprake van *ὑμῶν ιδέων*, *genre*, evenals bij Isocrates. Taylor zegt: „Lit. *fresh patterns of song*”, zooals een geometrische figuur. Zeer gedwongen. Waarom hier niet den overgang tot soort te doen uitkomen?

Bij Xen. Cyrop. 8.2,6 wordt zeer aarzelend toegegeven, dat het hier toch *misschien waarschijnlijker* is dat het *soort* beteekent en niet „vorm”; hoewel ook dit mogelijk was!

De beteekenis *genre*, *stijl*, die bij Isocrates veel voorkomt, schijnt dan natuurlijk, in tegenstelling met het gewone taalgebruik, technisch-wetenschappelijk te zijn, evenals *ιδέαι* in den zin van eigenschappen, karaktertrekken — „bijna begrippen”. Inderdaad is de overgang zoo vanzelfsprekend mogelijk: *vorm* werd metaphorisch direct karakter, soort. *genre* — pluralis karaktertrekken, eigenschappen. Is dit een speciaal „technisch” gebruik, dat los zou staan naast de gewone taal?

Terecht heeft Taylor's criticus Gillespie<sup>1)</sup> dit ontkend, en wel met betrekking tot Hippocrates, de meest technische literatuur die Taylor behandelt. Terecht heeft hij ook, in dit verband, opgemerkt, dat het wel juist is wanneer Taylor zegt dat *εἶδος* in de vertaling *soort* iets van zijn eigenlijken zin verliest, maar dat hetzelfde geldt bij *τρόπος*; dat Taylor veel te veel bezeten is door het idee dat een 5e eeuwsch Griek alleen materieel kon denken, en daarom ten onrechte à tout prix „aanschouwelijk” wil vertalen; en dat dus inderdaad *εἶδος* en *ιδέα* bij Hippocrates veel verder op weg zijn naar hun Aristotelische beteekenis dan Taylor meent.

Dit geldt van die plaatsen in de Hippocrateïsche geschriften

De critiek  
van  
Gillespie

<sup>1)</sup> Class. Quart. 1912.

waar *εἶδος* en *ιδέα*, zooals Gillispie zegt, een *duidelijk classificeerende beteekenis* hebben. Hippocrates spreekt b.v. van *εἶδη* van verbandlegging. Dat is dan eenvoudig theoretische indeeling, geen aanschouwelijke voorstelling. Daarnaast vindt Taylor de beteekenissen *symptomen* en *substanties*, die inderdaad op sommige van de genoemde plaatsen wel passen — zonder echter de noodzakelijke vertaling van het woord te zijn. Integendeel: die vertaling is te scherp, te gespecificeerd. Het woord is vager, algemeener. Of, in Gillespie's woorden: de vertaling van Taylor drukt wel den zin van den context uit, maar niet de beteekenis van het woord, zooals de schrijver het bedoeld heeft.

Περὶ  
ἀρχ. ἡτρ.

Deze critiek geldt, meent Gillespie ook voor die beroemde passage uit *Περὶ ἀρχαίων ἡτρικῆς* c. 15 (I 17 K), die volgens Burnet en Taylor „alleen al voldoende is om de heele traditioneele Socrates- en Plato-opvatting radicaal te weerleggen”, daar zij aantoot dat de termen *εἶδος*, *αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ* en *κοινωνία* al een bekende en bepaalde beteekenis hadden in de medische wetenschap van de 5e eeuw, en dat dus de terminologie van den Phaedo niet door Plato is ingevoerd. In het voorafgaande is inderdaad sprake van elementen: de vier elementen van Empedocles. De schrijver drukt er dan zijn verwondering over uit, hoe toch de medici, die hun wetenschap (*τέχνη*) op deze theorie (*ὑπόθεσις*) baseeren, de menschen genezen in overeenstemming met hun theorie (hypothese): „ὅ γάρ ἐστιν αὐτοῖς, οἶμαι, ἐξευρημένον αὐτό τι ἐφ' ἑωυτοῦ θερόμῳ ἢ ψυχρόν, ἢ ξηρόν ἢ ὑγρόν μηδενὶ ἄλλῳ εἶδει κοινωνέον.” — Waarin de drie genoemde uitdrukkingen volgens Taylor „technisch” zijn. Gillespie stelt daartegenover, dat het niets anders dan heel gewoon Grieksch is en dat de schrijver zijn gedachte onmogelijk in andere woorden had kunnen uitdrukken; wat voor *ἐφ' ἑαυτοῦ* en *κοινωνέω* nauwelijks verder betoog behoeft. Wat *εἶδος* betreft, dat zou men hier, zegt Gillespie, naar den zin van den context heel goed door „elementen” kunnen vertalen. Maar — het woord

beteekent dit nergens bij Hippocrates. Daartoe kan men andere plaatsen vergelijken: c. 19, p. 23 K van hetzelfde geschrift, een paar plaatsen in *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου* en drie in *Περὶ τέχνης*.

Van deze steunen zeker de beide uit *Περὶ ἀρχ. ἰητρ.* Taylor het meest. In 19 is er sprake van, dat koud en warm allerm minst door uitzetting en inkrimping overgaan in het *εἶδος* van *χυμοί*, door allerlei andere *εἶδεα* heen. Gillespie vertaalt „forms or natures”. Zoowel in 15 als in 19 is deze vertaling toch wel wat te vaag, evenals „substanties” en „ultimately simple bodies” te speciaal, te scherp is. Wanneer er gesproken wordt van het *εἶδος* van *χυμοί*, grenst dit aan ons begrip aggregaatoestanden. Natuurlijk is dit woord weer te speciaal; maar wat *εἶδος* hier uitdrukt is nauwkeurig weer te geven als „soort van zijnde”, *εἶδος οὐσίας*, wat een overgang vormt tot *οὐσία*. Precies zoo in 15, waar stond dat warm en koud etc. nooit op zichzelf voorkomen, maar altijd in verband met andere „soorten van zijnde”. Wat duidelijk den overgang toont, die verklaart hoe Plato zijn gedachte van een op zichzelf zijnde met *εἶδος* uitdrukte. Voor de taalgeschiedenis is dit interessant, zonder daarom filosofisch-historisch (als men wil „dogmenhistorisch”) die precedenten van de Platonische leer te geven die Taylor meent.

De plaatsen uit de beide andere aangehaalde geschriften steunen Taylor niet. Integendeel: zij toonen een geforceerde, op vooroordeelen berustende, onjuiste verklaring. Daar is eerst *Περὶ φύσιος ἀνθρώπου*. Nergens is de vertaling „substantie” noodzakelijk, meent Gillespie. De verbinding *ιδέα και δύναμις* beteekent „natuur en eigenschappen”. *ιδέα* is een vaag woord, ongeveer gelijk aan *φύσις*. Dan komt het een paar keer classificeerend voor, een paar keer ook gewoon als vorm, lichamelijke natuur, constitutie. Tenslotte krijgen we c. 5, VI 40 L. Hier is, evenals in *Περὶ ἀρχ. ἰητρ.*, sprake van elementen; ditmaal van de vier elementen in het menscheijk lichaam: *αἷμα, φλέγμα, χολή ξαυθή και μέλαινα*. De schrijver heeft eerst de theorie weer-

*Περὶ φύσ.  
ἀνθρ.*

legd, dat het menschelijk lichaam slechts uit één element zou bestaan (*ἐν εἴναι*). Een speciaal woord voor element gebruikt hij hierbij niet, evenmin als in *Περὶ ἀρχ. ἡτρ.* — Dan spreekt hij over het duidelijke verschil der 4 elementen: eenerzijds zijn de *namen* verschillend, *κατὰ νόμον* (volgens de menschelijke ordeningen), anderzijds de *ιδέαι, κατὰ φύσιν* (volgens de natuurorde). Zie, zegt nu Taylor, de *namen* van de dingen in het gebied van den *νόμος* correspondeeren met *de dingen zelf* in 't gebied van de *φύσις*. De *φύσις* is als het ware een aggregaat van *εἶδη*: dingen op zichzelf, „real things”, elementen, substanties, monaden. Van deze wordt gezegd: *κατὰ φύσιν κερχωρίσθαι*. Natuurlijk: elk element heeft van nature zijn eigen aard, streng gescheiden van de andere.

Hippocrates echter vervolgt, het verschil in *ιδέαι* parallel met dat der *ονόματα* verklarend: *φλέγμα* gelijk niets op *αἷμα*, *αἷμα* niets op *χολή*, *χολή* niets op *φλέγμα*. Gillespie zegt hier: „Natures” will do as well as „substances”. De schrijver spreekt echter, blijkens hetgeen volgt, beslist van uiterlijk voorkomen, van kleur en tastbaarheid. Gillespie's „natures”, in zijn vaagheid al weinig bevredigend, blijkt dus evenmin de juiste verklaring als Taylor's „real things”. Juist is Littré's „apparences”. Er staat eenvoudig dit: „eenerzijds zijn de namen verschillend, anderzijds ook de uiterlijke verschijning.” De tegenstelling laat niets te wenschen over: zij is natuurlijk, niet gedwongen, zinrijk. <sup>1)</sup>

Men moet dus ook de conclusie als volgt vertalen: „Zij kunnen dus onmogelijk één zijn, daar zij zoozeer van elkaar verschillen in uiterlijke verschijning en in werking (*τὴν ἰδέην τε καὶ τὴν δύναμιν*), evenmin als vuur en water één en hetzelfde zijn.”

*ἰδέη* ook hier niet „nature”, evenmin als „real thing”.

<sup>1)</sup> Men mag hier niet als parallel de *τέσσαρες ιδέαι τοῦ ὕγροῦ* aanhalen, die b.v. in *Περὶ γονῆς* 3, VII 474 L genoemd worden en in *Περὶ νόσων* δ', II 324 K. (VII 542 L.). De beteekenis is hier gewoon classificeerend. Verg. Gillespie, t.a.p. p. 192.

Dit noodzaakt ons opnieuw c. 2, p. 34 L op te slaan, waar dezelfde uitdrukking voorkwam. Hier was sprake van die medici, volgens welke de mensch uit één element bestaat, dat ieder van hen naar eigen willekeur kiest en een naam geeft. „Deze beweren, dat dit element, dat één is, wisselt *τὴν ἰδέην τε καὶ τὴν δύναμιν*, in uiterlijke verschijning en in werking, onder invloed van warmte en kou, en zoo zoet wordt en bitter, wit en zwart, etc.”

De vertaling „nature and properties” zou hier op zichzelf wel mogelijk zijn. Doch de parallelplaats in c. 5 wijst ook hier op „uiterlijke verschijning”, wat in het verband volkomen past en zelfs scherper zin geeft dan het vage „nature”.

Komen we tenslotte aan *Περὶ τέχνης*.

*Περὶ  
τέχνης.*

C. 6, VI 10 L: *διατήμασιν ἰώμενοι καὶ ἄλλοισί τε εἶδεν*. — Taylor, bezeten door zijn materialistisch vooroordeel, vertaalt „dingen, substanties”. Wat volstrekt geen goeden zin geeft. Terecht verbetert Gillespie: „curing by modes of diet and other kinds (of treatment),” b.v. door *φάρμακα*.

Evenmin kan, in hetzelfde cap., *εἶδεα τῶν θεραπειῶν καὶ τῶν φαρμάκων* „substanties” beteekenen, doch „het wezen van de verschillende therapieën en geneesmiddelen” (zit er toch in, wanneer men zonder dokter een zieke met succes behandelt). Waar intusschen taalhistorisch weer duidelijk de overgang naar het Platonisch woordgebruik is op te merken.

In c. 4, VI 6 L staat *τὸ τῆς τέχνης εἶδος ψιλόν*, en even later wordt het *εἶδος* van de *τέχνη* genoemd. Het laatste is, met Gillespie, heel goed te vertalen met „specific nature”. Wat dus als *οὐσία* weer een overgang vormt tot het Platonisch gebruik. In *τὸ τῆς τέχνης εἶδος* kan men *εἶδος* het beste onvertaald laten. Wij hebben hier een voorbeeld van het z.g. periphrastisch gebruik, dat ook bij Plato dikwijls voorkomt.<sup>1)</sup>

Zijn sterkste argument tenslotte schijnt Taylor te hebben in *Περὶ τέχνης* 2, L VI 4. Bij de boven aangehaalde passage uit

<sup>1)</sup> Zie Ast, Lex. Plat. s.v. *εἶδος* en *ἰδέα*; Wilamowitz, Platon II p. 250.



c. 6 kon Gillespie zeggen: „Prof. Taylor seems obsessed by his idea that an early Greek physician could think of nothing but bodies.” Maar kan men *hier* op dezelfde wijze spreken van een materialistisch *vooordeel*? Valt het materialisme te betwijfelen in een redeneering waar betoogd wordt dat de werkelijkheid gebonden is aan zichtbaarheid? Sommigen ontkennen het werkelijk bestaan der *τέχνη*. De schrijver van deze verhandeling antwoordt: dit bestaan is niet te loochenen, want het is *bewezen*. Het tastbare, aanschouwelijke bewijs staat vóór ons: οὐδεμία (τέχνη) ἐστὶν ἢ γε ἕκ τινος εἶδους οὐχ ὁραῖται. οἶμαι δ' ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτῆς (l. αὐτὰς) διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων τὰ εἶδεα ἡγεῖσθαι βλαστάνειν, καὶ ἀδύνατον, τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα φύσιος νομοθετήματά ἐστι, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.<sup>1)</sup>

De „kunst”, de wetenschap, commentarieert Taylor, berust op, en gaat uit van, objectief gegeven *dingen*, *εἶδη*. Deze objecten zijn primair, niet de kennis. De kennis ontleent haar naam aan de reële objecten, de dingen zelf. Deze immers zijn in de natuurorde gegrond; de namen daarentegen zijn slechts producten van conventie. M.a.w.: *εἶδεα* zijn *ex parte rei* wat *ὀνόματα* zijn *ex parte intellectus*. Cf. *Περὶ τέχνης* 6, L VI 10 en *Περὶ φύσ.* ἀνθρ. 5, L VI 40.

Dit schijnt, op zichzelf beschouwd, tamelijk evident: wat kan de gemaakte tegenstelling anders beteekenen dan eenerzijds *de namen* (in het gebied van den *νόμος* of *θέσις*), anderzijds *de dingen zelf* (in het gebied van de *φύσις*)? — En toch is Taylor's verklaring niet juist. Het *εἶδος* n.l., waardoor de *τέχνη* zichtbaar wordt, is niet het *object* der wetenschap — de „bodies studied by a science” —, maar haar waarneembare *resultaat*. Daarnaar is het immers dat de wetenschap haar naam krijgt. De *ἡτοικῆ τέχνη* b.v. ontleent haar naam aan het *zichtbare feit* dat zij *ἴσται*. De redeneering is dus deze: eenerzijds heeft men de *ἐόντα*, die kenbaar zijn, want zichtbaar — anderzijds *μὴ ἐόντα*, die men niet kan zien, en die dus

<sup>1)</sup> *φύσιος* met Gomperz na *βλαστήματα* te lezen.

geen realiteit hebben en niet kenbaar zijn. De *τέχνη* nu behoort tot de eerstgenoemde groep; „men kent” immers „naarmate de wetenschappen reeds vorm aangenomen hebben” <sup>1)</sup> (reeds *zichtbaar* geworden zijn door haar resultaten — vrijer vertaald: naarmate de wetenschappen hun bestaan reeds bewezen hebben), „en (inderdaad) is er geeneen die niet vanuit een zichtbaren vorm (i.e. vanuit een tastbaar resultaat) aanschouwelijk wordt. En ik geloof dat ze ook haar namen naar de zichtbare vormen krijgen (*διὰ τὰ εἶδη*). Want het heeft geen zin te meenen dat de zichtbare vormen uit de namen voortkomen — nee, dat kan niet. De namen zijn immers producten van conventie, maar de zichtbare vormen (als men wil „de dingen zelf”) zijn geen producten van conventie, maar komen uit de natuur voort.”

Terecht haalt Taylor als parallel *Περὶ φύσ. ἀνθρ.* 5 aan, waar dezelfde tegenstelling werd gemaakt tusschen *ὀνόματα* (*κατὰ νόμον*) en *εἶδη* (*κατὰ φύσιν*). Maar juist die plaats, waar *εἶδος* zoo duidelijk „uiterlijk voorkomen” beteekende, wijst ons ook hier naar den eigenlijken zin van het woord terug: de beteekenis van „*zichtbare vorm*”. Al kan dan *εἶδη* in de tegenstelling tot „namen” gebruikt worden ter aanduiding van *de dingen zelf*, men mag zich daardoor niet op het dwaalspoor laten leiden, dat Taylor ontegenzeggelijk wijst; men mag niet datgene wat het woord aanduidt in een zeer bepaald verband, op zichzelf stellen en, alsof het de zin van het woord was, gaan invoeren op andere plaatsen waar het niet past. Zin van het woord *εἶδος* is ook hier niet „real objects of a science”, objectieve gegevens, dingen op zichzelf, — maar heel eenvoudig „*zichtbare vormen*”. Al het overige is *ἐξ ὑποθέσεως*.

Hoewel dus verscheidene passages bij Hippocrates ons toonen, dat Plato's woordgebruik niet zomaar uit de lucht komt

Continuïteit  
in het  
woord-  
gebruik

<sup>1)</sup> Zoo moeten de woorden *γινώσκειται τοίνυν δεδειγμένων ἤδη τῶν τεχνέων* vertaald worden. *γινώσκειται τοίνυν*, „men kent nu”, d.w.z. men is met de *τέχνη* in het gebied der *ἐόντα*. Het is dus niet noodig, zooals sommigen doen, *ἡ τέχνη* als subject aan te vullen.

vallen, doch nauw aansluit bij het woordgebruik van de generatie vóór hem, meenen wij speciaal in de medische litteratuur toch niet meer dan een „sprachgeschichtliche Erläuterung” te vinden; niet een alle bestaande opvattingen omkeerend wijsgeerig precedent der z.g. ideeënleer. De vraag is nu of zulk een precedent te vinden is in de *Dissoi logoi* en bij *Isocrates*.

De *dissoi logoi*

De *Dissoi logoi* is een eristisch geschrift, dat  $\pm$  400 geschreven moet zijn, daar van de „overwinning der Spartanen” gesproken wordt als van τὰ νεώτατα op oorlogsgebied.<sup>1)</sup>

Nu kan het toch moeilijk een ontdekking heeten, dat deze kunst der ἀντιλογικὸὶ λόγοι op het eind der 5e eeuw bestond. Waartegen zijn *Socrates'* ironische vragen anders gericht dan tegen deze relativeering van zedelijke begrippen, van ἀγαθόν en καλόν, van κακόν, en αἰσχρόν? Taylor, weliswaar, wil er ons van overtuigen dat *Socrates* geen „reactie tegen de sophistiek” was, doch eenvoudig „in geen nauwe relatie” ermee stond. Ware *Socrates'* „ministry” speciaal tegen de sophisten en hun bewonderaars gericht, dan zou dit feit zeker wel in de *Apologie* genoemd zijn. Doch onder de verschillende groepen van hen, die in *Apol.* 21-23 als object van *Socrates'* zending worden vermeld, ontbreken de sophisten. — Het ontgaat Taylor blijkbaar hierbij, dat die ironische, anti-dogmatische gesprekken, die *Socrates* voerde met dichters, handwerkslieden en politici, niets anders waren dan een voortdurend bestrijden van den geest der sophistiek in haar directe, onbewuste slachtoffers. De ironie is een vijand van etiquetteering. *Socrates* „bestrijdt” de sophisten niet. Natuurlijk. Hoe zou hij kunnen; hij de onwetende, hen de wetenden? Hij bewondert hen om hun zoo verheven wijsheid, hij prijst hen gelukkig, hij stelt hun enkele vragen, daar hij minder knap is dan zij. Hoe dan zou hij kunnen pretendeeren, als een die hooger staat, hen te critiseeren, jazelfs te bestrijden?

<sup>1)</sup> *Δισσοὶ λόγοι*, I 8.

In de Dissoi logoi zien wij dus weer even een stukje van den achtergrond van dat Athene van Socrates, van dat Griekenland van het einde der 5e eeuw, waar het onderwijs der sophisten had wortel geschoten en men verrukt was van de kunst van rede en tegenrede, waarmee goed en kwaad naar verkiezing één of verschillend zijn.

Iets van dienzelfden achtergrond zien we ook in de *λόγοι περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου*, en in die *περὶ σοφίας καὶ ἀρετῆς, εἰ διδασκίον*; we zien niet den on-interessanten schrijver der Dissoi logoi; we zien de velen, die meepraten over de modevragen; die graag hooren hoe een knap spreker aantoot, dat wat recht is, tegelijkertijd onrecht is. En we zien Socrates, die juist zoo met de menschen begint, die zoo goed meenen te weten wat recht en onrecht zijn; die hen eerst laat zeggen dat liegen en bedriegen, mishandelen en tot slaaf maken, stelen en rooven *ἄδικα* zijn, om hen dan te laten toegeven dat diezelfde zaken ook *δίκαια* zijn — *πρὸς τοὺς πολεμίους* n.l. En die, wanneer dan de zaak eenvoudig op te lossen schijnt door de enkele toevoeging *πρὸς τοὺς φίλους* bij de eerstgenoemde categorie van begrippen, ook dan weer de grootste verwarring brengt door aan te toonen dat die *ἄδικα* soms ook *πρὸς τοὺς φίλους δίκαια* zijn.<sup>1)</sup> Socrates is een echte sofist....

Behalve dat de motieven van Socrates' „sophismen” andere zijn dan die der meesters in de *ἀντιλογικὴ τέχνη*; andere ook dan die van den schrijver der Dissoi logoi, die de voornaamste argumenten van die meesters heeft opgepikt en nu smakeeloos opdischt; argumenten van de sophisten — of van Socrates?

Van beide. Dat de argumenten van de *δισσοὶ λόγοι περὶ δικαίου καὶ ἀδίκου* ook voorkomen in het gesprek, dat Xenophon Socrates met Euthydemus laat houden, en dat enkele daarvan ook genoemd worden in de twee eerste boeken van Plato's Staat, bewijst natuurlijk niet dat de schrijver der Dissoi logoi deze argumenten aan Socrates heeft ontleend. Evenmin als

<sup>1)</sup> Xenophon, Mem. IV 2. Cf. Plato, Resp. I 331c en II 382d.

zijn twee redeneeringen over de leerbaarheid van „wijsheid en deugd”, die ook in de Meno te vinden zijn, noodzakelijk maken aan te nemen dat hij òf wel Socrates zelf, òf wel den betreffenden dialoog van Plato gekend heeft. Dit alles wijst alleen op den gemeenschappelijken achtergrond van beide: de sophistiek en haar invloed in Athene en geheel Griekenland. In *Περὶ ἀλαθείας καὶ ψεύδους* echter vinden we plotseling een oplossing, die nergens anders vandaan kan komen dan van Socrates of de Platonische dialogen; maar waarschijnlijk dan toch van Socrates zelf. Evenzoo in den voorlaatsten §: <τῷ αὐτῷ> ἀνδρὸς καὶ τᾶς αὐτᾶς τέχνας νομίζω κατὰ βραχὺ τε δύνασθαι διαλέγεσθαι, καὶ <τὸν> ἀλάθειαν τῶν πραγμάτων ἐπίστασθαι, καὶ δικάζεν ἐπίστασθαι ὀρθῶς, καὶ δαμαγορεῖν οἷόν τ' ἤμεν, καὶ λόγων τέχνας ἐπίστασθαι, καὶ περὶ φύσιος τῶν ἀπάντων ὥς τε ἔχει καὶ ὥς ἐγένετο, διδάσκειν.

Waar kan dit anders vandaan komen dan van Socrates, die de mooie groote redevoeringen der sophisten niet vertrouwde, wanneer de sprekers niet tevens in staat waren over hun onderwerp op korte vragen kort te antwoorden; wanneer zij niet een zakelijke kennis bezaten over datgene waarover ze zoo mooi konden spreken?

Wat de questie van „waar en onwaar” betreft, dezelfde woorden kunnen waar en onwaar zijn. Wanneer wij op een rij zitten en allemaal zeggen „μύστας εἰμί”, dan zeggen we allemaal dezelfde woorden, maar ik alleen zeg de waarheid, want ik bèn het werkelijk. „δᾶλον ὦν, ὅτι ὁ αὐτὸς λόγος, ὅταν μὲν αὐτῷ παρῆ τὸ ψεῦδος, ψεύστας ἐστίν, ὅταν δὲ τὸ ἀλαθές, ἀλαθής.”

Hier hebben we nu, onomstootelijk, *de voor-Platonische, de Socratische ideeënleer: de ideeënleer zonder εἶδος of ἰδέα*.

Dit is in hooge mate interessant. Want Aristoteles zegt nadrukkelijk, dat niet Socrates, doch Plato de „ideeënleer heeft uitgevonden”, den term „idee” heeft ingevoerd en de leer van „ideeën” als metaphysische wezenheden. Wanneer nu echter Plato zelf door Socrates deze ideeënleer laat uiteenzetten, moet dit beteekenen dat Plato zich voortzetter voelde

De voor-Platonische ideeënleer in Dissoi logoi 4

Ideeënleer zonder εἶδος

van Socrates' denken; dat deze ideeënleer voor hemzelf in Socrates' geest was; dat hij die ideeënleer om zoo te zeggen *potentieel* bij Socrates had gevonden. En dit nu wordt ons nauwkeurig door de Dissoi logoi bevestigd. Aangenomen n.l. dat dit geschrift ± 400 geschreven is — wat moeilijk anders kan, — dan moeten de Platonische gedachten hierin wel afkomstig zijn van Socrates (ook de vroeg-Platonische dialogen immers, waarvan de schrijver kennis zou kunnen hebben, zijn uitgesproken Socratisch en, naar men wel algemeen toegeeft, geschreven om een beeld van den meester te geven). En wat we hier nu vinden is juist wat we konden verwachten: een *potentieele ideeënleer, een ideeënleer zonder εἶδος*. Juist zooals de kleinere, vroeg-Platonische dialogen zóó duidelijk een ideeënleer zonder εἶδος bevatten, dat Burnet en Taylor, om hun theorie te verdedigen, konden zeggen: de ideeënleer ontbreekt, voor wie wat dieper kijkt, in deze gesprekken evenmin als in de latere, waar openlijk van de „idee” gesproken wordt; hier hebben we dezelfde denksfeer, dezelfde gedachtenrichting; Socrates „had hier alleen nog geen gelegenheid om direct over de idee te spreken.” Zoolang wij echter geen *bewijs* hebben dat Socrates „direct over de idee” gesproken heeft, zullen wij Aristoteles gelooven.

Dit bewijs nu vinden wij in de Dissoi logoi niet; evenmin als bij de medici. Maar evenzeer als we daar de continuïteit zagen in het woordgebruik, zoo zien we hier de continuïteit der gedachte: we zien hoezeer Plato's ideeënleer in haar oorsprong Socratisch, hoezeer Socrates' zoeken naar definities in zijn strekking Platonisch was. We zien hoe Socrates de vraag naar waar en onwaar, die in zijn omgeving leefde, opnam en zocht naar een antwoord; en hoe hij geen ander antwoord vond dan deze *petitio principii*: waar is een oordeel, *ὅταν τὸ ἀληθὲς ἀτιπῇ παρῆ*. Dit is dezelfde Socrates, die Euthydemus toont dat men het *δίκαιον* niet kan vinden door een opsomming van rechtvaardige handelingen. Hoe dan? Waardoor is dan het rechtvaardige rechtvaardig? — Waardoor anders

Conti-  
nuïteit  
der  
gedachte

dan doordat het *rechtvaardig* is? Socrates moet „de heele bijenzwerm van deugden” afwijzen en naar het gemeenschappelijke vragen, juist om eraan te kunnen vasthouden dat recht recht en onrecht onrecht is. Natuurlijk geeft dat geen definitie; want het rechtvaardige blijkt door niets anders te definiëren dan door zichzelf. En hiermee is het uitgangspunt der ideeënleer gegeven: juist zooals wij het in den gang der Socratische dialogen zien.

Isocrates

Op dezen Socrates doelt waarschijnlijk ook Isocrates, die zegt dat sommigen betoogen dat dapperheid en wijsheid en rechtvaardigheid één zijn.<sup>1)</sup> Burnet en Taylor hebben terecht, wijzende op *καταγεγηράκασι*, deze woorden op Socrates betrokken, niet op Plato. Daar Socrates, ook blijkens de *Dissoi logoi* vlak voor de „ideeënleer” heeft gestaan, en volgens Plato's vroege dialogen evenzeer als volgens Xenophon's gesprekken steeds de veelheid der rechtvaardige handelingen heeft afgewezen om de ééne rechtvaardigheid, de ééne deugd te zoeken, kan ons deze toespeling bij Isocrates meer interesseeren dan verwonderen, en bevestigt zij meer ons Socratesbeeld dan zij het wijzigt.

Eveneens in de Helena spreekt Isocrates over de macht van de schoonheid en zegt: *τῶν μὲν γὰρ ἀνδρείας ἢ σοφίας ἢ δικαιοσύνης μὴ μετεχόντων πολλὰ φανήσεται τιμώμενα μᾶλλον ἢ τούτων ἕκαστον, τῶν δὲ κάλλους ἀπεστερημένων οὐδὲν εὐρήσομεν ἀγαπώμενον ἀλλὰ πάντα καταφρονούμενα, πλὴν ὅσα ταύτης τῆς ιδέας κοινοῦντες.*<sup>2)</sup>

Hier vinden we dus *ιδέα* gebruikt voor *eigenschap, qualiteit*, waaraan men *μετέχει* of *κοινωνεῖ*. Cf. X 58, II 34, III 30. Nu is de Helena geschreven ± 390 en de beide redevoeringen aan Nicocles een jaar of 10 later. In 390 was Plato niet ver meer van de 40, had reeds vele dialogen gepubliceerd en zou weldra zijn Academie stichten. Het is dus stellig een verkeerde voorstelling, wanneer men meent dat Plato in dien tijd nog een jeugdig obscuurling was, naar wien Isocrates

1) Isocrates, Helena 1.

2) Isocrates X 54.

zich niet zou kunnen verwaardigen om te kijken. Integendeel: juist daar wij weten dat Isocrates zich in dien tijd, naar aanleiding van Polycrates' geschrift, voor Socrates geïnteresseerd heeft, is het vrij zeker dat hij Plato's dialogen kende — wat trouwens toch niet gewaagd was aan te nemen. En dan is het zeer goed mogelijk, jazelfs voor de hand liggend, dat in een geschrift van dien tijd een aansluiting bij Plato's taalgebruik voorkomt, temeer daar dit volstrekt niet zóó speciaal, zoo technisch en zoo geïsoleerd bleek te zijn als men vroeger geneigd was te meenen.

In zekeren zin dus mag men met Wilamowitz zeggen, dat Isocrates *met de Socratici* het woord *ἰδέαι* deelde.<sup>1)</sup> Isocrates gebruikte het voor stijlfiguren; hij gebruikte het blijkbaar ook voor eigenschap, qualiteit, en drukt zich ongeveer zóó uit, als wij volgens *Dissoi logoi* 4 in den Socratischen kring mogen verwachten. Zullen wij een stap verder gaan en zeggen, dat *Socrates* waarschijnlijk van zijn „algemeene begrippen” als van *εἶδη* of *ἰδέαι* gesproken heeft? — Wij weten het niet. Maar ik zou toch wel durven zeggen: *het kan best zijn*. Het is niet alleen mogelijk, het is zelfs *waarschijnlijk*. Waarom zou ieder ander het woord *εἶδος* en *ἰδέα* hebben gebruikt, zooals wij dat b.v. zagen bij de medici en zooals wij het nu weer zien bij Isocrates, en juist Socrates niet? Neen, Socrates zal het ook weleens gezegd hebben. Alleen hieraan is stellig vast te houden, dat, wanneer Socrates de woorden *εἶδος* en *ἰδέα* gebruikte, dit gebruik zonder twijfel toevallig en onwillekeurig is geweest, niet systematisch en zonder specialen „technischen” zin. Socrates kan de woorden *ἰδέα* en *εἶδος* weleens gebruikt hebben, zooals iedereen in zijn omgeving ze gebruikte; maar stellig vormden ze bij hem geen „term” zooals zij dat later bij Plato geworden zijn.

Burnet en Taylor hebben dus t.o.z. van het voor-Platonisch gebruik der woorden *ἰδέα* en *εἶδος* te spoedig gesystematiseerd en gedogmatiseerd. De studie van het taalgebruik schijnt

<sup>1)</sup> Platon II p. 111.



eerder in tegengestelde richting te wijzen: blijkbaar waren wij totnogtoe al te zeer geneigd bij Plato juist dezelfde fout te begaan. Ook Plato zal, tenminste in zijn vroegere geschriften, meermalen de woorden *idéa* en *eĩdos* hebben gebruikt zonder eenigen speciaal technischen zin, zonder eenige systematische neiging. Een enkele blik in het lexicon van Ast zal ons van de juistheid van deze veronderstelling overtuigen. Wilamowitz wijst in dezelfde richting.<sup>1)</sup>

Al wat den verdedigers van een voor-Platonische ideeënleer in meer dogmatischen zin dus overblijft, is een laat getuigenis uit den tijd van het Neoplatonisme: Proclus' scholion ad Parm. 128e: *ἦν μὲν γὰρ καὶ παρὰ τοῖς Πυθαγορείοις ἡ περὶ τῶν εἰδῶν θεωρία, καὶ δηλοῖ καὶ αὐτὸς ἐν Σοφιστῇ τῶν εἰδῶν φίλους προσαγορεύων τοὺς ἐν Ἰταλίᾳ σοφούς, ἀλλ' ὁ γε μάλιστα πρεσβεύσας καὶ διαρρήδην ὑποθέμενος τὰ εἶδη Σωκράτης ἐστίν.*

Dit bewijst, zegt men, dat volgens Academische traditie de ideeënleer beschouwd werd als van Pythagoreïsche afkomst. En de laatste commentator<sup>2)</sup> van Plato's Parmenides, J. Wahl, neemt dit getuigenis van Proclus eenvoudig als vaststaand feit over. De vraag is echter in hoeverre het door feiten wordt gesteund; in hoeverre het door andere, wellicht betrouwbaarder getuigenissen wordt bevestigd of weersproken.

<sup>1)</sup> Wilamowitz, *Platon II*, p. 250 sqq.

<sup>2)</sup> Dit is geschreven vóór het verschijnen van de studie van Max Wundt.

## 6 - DE HISTORISCHE ACHTERGROND: DE PYTHAGOREEËRS EN PARMENIDES

Zoowel Burnet als Taylor wijzen in hetgeen zij over Socrates (en Plato) schrijven voortdurend naar de Pythagoreeërs terug. Met de grootste belangstelling zien wij danook uit naar de dingen die wij hier te hooren zullen krijgen: nadere inlichtingen over de Pythagoreïsche ideeënleer. Nadat de voorafgaande onderzoekingen onze traditioneele opvattingen over de Grieksche filosofie, over de verhouding van Plato tot Socrates in hoofdzaak hebben bevestigd, hopen we hier eindelijk de openbaringen te hooren, die Burnet en Taylor ertoe hebben gebracht deze opvattingen zoo ingrijpend te wijzigen.

*Ἀπὸ δὲ θανατοῦ τῆς ἐλπίδος ἄχόμην φερόμενος . . .*

Waarin blijkt n.l. de Pythagoreïsche ideeënleer te bestaan? In niets anders dan dit: de Pythagoreeërs hebben het woord *εἶδος* gebruikt in hun muzikleer, in de beteekenis van *figuren*, *combinaties*, sc. combinaties van een octaaf met twee tertsen. Nu kan ons dit gebruik van den term *εἶδος*, gezien het „populaire” gebruik van het woord bij eigenlijk alle andere schrijvers, nauwelijks verwonderen. Zou men zoo verrast zijn bij gebruik van het woord *σχῆμα*? En kan *εἶδος* dan niet even goed? Het eenige waarover men zich kan verwonderen, is dat sommige menschen hier van een Pythagoreïsche ideeënleer gaan spreken.

Maar doet Proclus dat niet ook? — Ja; maar wanneer hij-

Teleur-  
stellende  
mede-  
deelingen  
over de  
Pyth.  
ideeën-  
leer

Proclus  
ad Parm.  
128e

zelf zich niet nader verklaart, is het onze taak zijn woorden nader te verklaren. En die vraag moet dan zóó gesteld worden: wat is ons bekend uit de leer der Pythagoreeërs, op grond waarvan Proclus kon spreken van een Pythagoreïsche ideeënleer? Of is ons niets dergelijks bekend, zoodat wij moeten aannemen, dat onze overlevering over zulk een centraal punt zoo lacuneus is en dat Proclus ons een nieuw, belangrijk gegeven levert over iets dat ons totnogtoe totaal onbekend was?

Het laatste is niet het geval. Als centrale leer der Pythagoreeërs is ons bekend, dat deze school het getal als ἀρχή aannam, en wel met een duidelijk kenncritischen zin: het getal is de band tusschen den kennenden menschegeest en het te kennen object; dat wat ons verstand om zoo te zeggen met de wereld gemeen heeft, en waardoor dus die wereld-tegenover-ons voor ons bewustzijn geen geheel vreemd element blijft. Γνωμικά γὰρ ἡ φύσις ἡ τῷ ἀριθμῷ καὶ ἀγεμονικά καὶ διδασκαλικά τῷ ἀπογοιμένῳ παντός καὶ ἀγνοουμένῳ παντί. οὐ γὰρ ἦς δῆλον οὐδενὶ οὐδὲν τῶν πραγμάτων οὔτε αὐτῶν ποθ' αὐτὰ οὔτε ἄλλο ποτ' ἄλλο, αἰ μὴ ἦς ἀριθμὸς καὶ ἡ τούτω οὐσία.<sup>1)</sup>

Juist zoo nu, hoewel vanuit een ander uitgangspunt, neemt Plato de idee aan als kennis-gevend en kennis-fundeerend principe. Zoodat wij kunnen zeggen, dat Proclus' getuigenis eigenlijk niet anders is dan een vertaling van de Pythagoreïsche getallenleer in Platonische terminologie. Zoo zouden Proclus' woorden op zichzelf te begrijpen zijn en te verklaren: de latere Neoplatonische interpretator, niet minder dan 8 eeuwen van Plato verwijderd (welk een tijdsafstand!) en nog langer van de Pythagoreeërs, de oude filosofie van een afstand interpreteerend in de hem eigen wijsgeerige taal en naar de hem essentieel voorkomende gedachtenstrekking, ziet vanzelfsprekend in de Pythagoreïsche getallenleer, die in menig opzicht primitiever, materieeler is dan Plato's gedachten, in den grond de Platonische tendens, en drukt dit dan

<sup>1)</sup> Fr. 11 bij Diels, Vorsokr.

Platonisch uit: „ook de Pythagoreeërs hadden al een ideeënleer.” En natuurlijk Socrates. Want Socrates' denken had tot wezenlijken achtergrond, tot doel, richting en strekking, zij het dan onuitgesproken of althans niet direct uitgesproken, de idee. Socrates heeft in zijn gesprekken over de ἀρετή inderdaad het allermeeest de „ideeën” verkondigd en ten grondslag gelegd aan al ons spreken en denken over het αγαθόν. Proclus is in deze uitspraak (interpretatie!) goed Platonisch.

Wat de Pythagoreeërs betreft echter mag men als zeker aannemen, dat niet Proclus hier een regelrecht platoniseerende interpretatie heeft ingevoerd. Hij heeft van Aristoteles en diens commentatoren geleerd de Pythagoreïsche getallenleer op één lijn met Plato's ideeënleer te beschouwen. We zagen dit reeds in *Metaph. A 6*<sup>1)</sup>: οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθέξει. Waar volstrekt geen sprake was van Plato's latere getallenleer, doch juist van zijn oorspronkelijke, uit Heraclitischen en Socratischen invloed ontstane leer der εἶδη. Maar nū moeten we er hier aandacht aan schenken dat er uitsluitend sprake is van de Pythagoreïsche *getallen*, nergens van Pythagoreïsche εἶδη. De vergelijking is, om zoo te zeggen, formeel dogmatisch: de Pythagoreeërs nemen *enkel het mathematisch getal* aan, maar *niet gescheiden* van de dingen, doch „in de dingen”; de dingen „bestaan uit” getallen.<sup>2)</sup> Want het getal heeft grootte, ruimtelijke uitgestrektheid. Waarop dan Aristoteles de critiek heeft, dat men niet kan verklaren „hoe de eerste eenheid grootte kreeg”; reden waarom het onmogelijk is, dat concrete, ruimtelijke dingen uit getallen bestaan, en dat dit getal het mathematische getal is.<sup>3)</sup> M.a.w.: de Pythagoreeërs, die natuurlijk volgens de gewoonte van dien tijd de getallen door figuren voorstelden, verwarden blijkbaar symbool en werkelijkheid, en meenden dat datgene, wat slechts met ruimtelijke uitgestrektheid is voor te stellen, ook inderdaad ruimtelijke uit-

Plato-  
niseerende  
inter-  
pretaties  
van  
Aristoteles

1) 987b.

2) 1080b.

3) 1083b.

gestrektheid moet hebben. D.w.z. zij konden zich het mathematisch getal nog niet anders dan concreet voorstellen, waardoor de „eerste eenheid”, het punt, dat toch immers „iets is”, eo ipso al afmeting krijgt. <sup>1)</sup> Aristoteles daarentegen, die opgegroeid is in de sfeer van het abstract-mathematische denken der Academie, ziet hier de fout: het mathematische getal kan naar zijn aard geen ruimtelijke uitgestrektheid hebben, want „de eenheden hebben geen grootte”. Het getal kan dus niet „in de dingen” zijn. Plato had dus gelijk, dat hij het getal van „de dingen” scheidde. Hierbij mag het ons niet ontgaan, dat de Pythagoreeërs toch blijkbaar niet zonder meer de dingen met getallen *identificeerden*. Want Aristoteles zegt ook, dat volgens de Pythagoreeërs de dingen  $\mu\iota\mu\eta\sigma\epsilon\iota\ \tau\omega\upsilon\upsilon\ \alpha\omicron\upsilon\theta\mu\omega\upsilon\upsilon$  zijn, juist zooals Plato spreekt van  $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$ . Wanneer nu de dingen de getallen „nabootsen”, zijn toch de getallen primair en origineel; niet aan de dingen gelijk dus. Er is een *waarde-onderscheid*, juist zooals er een waarde-onderscheid is tusschen de  $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$  en de dingen, die daaraan deelhebben. En hier moest danook de overeenkomst tusschen de Pythagoreïsche *getallenleer* en de Platonische „*ideeënleer*” aan Aristoteles opvallen.

Zin der  
Pyth.  
getallenleer

Het schijnt dus, dat bij de Pythagoreeërs beide gedachten door elkaar geloopt hebben: enerzijds hadden zij een klaar begrip van de kennis-verschaffende natuur van het getal, waarmee dus het getal om zoo te zeggen „boven” de wereld komt te staan, tusschen wereld en menschengestalt en met beide verbonden; anderzijds schenen ze zoover te gaan dat ze de concrete dingen lieten *bestaan uit* ruimtelijk gedachte getallen. Deze ruimtelijke voorstelling van het getal zou een overgang kunnen vormen van getallenleer tot „ideeënleer”, want een ruimtelijk voorgesteld getal is een vorm, een  $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ . In dezen zin hebben inderdaad de Pythagoreeërs er een „ideeënleer” op na gehouden. Maar dit is niet dan een woordovereenkomst,

<sup>1)</sup> Over den lateren Pythagoreeër Nicomachus van Gerasa, zie p. 111.

en het is ver van Aristoteles af hierop te doelen wanneer hij de Pythagoreïsche getallenleer naast de Platonische ideeënleer stelt. Immers voor Aristoteles is het getal niet meer en niets anders dan juist het mathematische getal, zonder ruimtelijke uitgestrektheid noch metaphysische wezenheid. De wezenlijke en reële overeenkomst tusschen Plato en de Pythagoreeërs is volgens hem een andere: het kencritisch begrip van *μίμησις* van, of *μέθεξις* aan een *ἀρχή*.

Wij hebben intusschen op Metaph. A, 987b een eigenaardigen commentaar van Alexander van Aphrodisias. „Plato en de Pythagoreeërs”, zegt deze, „namen de getallen als *ἀρχαὶ τῶν ὄντων* aan, omdat ze van meening waren dat het eerste <sup>1)</sup> en het onsamengestelde *ἀρχή* is; en van de lichamen (ruimtelijke dingen) zijn de vlakken primair (want wat eenvoudiger is en niet gecompliceerd, is van nature primair), en van vlakken lijnen, volgens dezelfde redeneering, en van lijnen punten, die de mathematici *σημεία* noemden en zichzelf monaden, absoluut enkelvoudig en primair. En de monaden zijn getallen. Dus zijn de getallen het eerste <sup>1)</sup> van het zijnde.”

Hier wordt dus de overeenkomst, waarop Aristoteles wees, in dien zin verklaard, dat Plato en de Pythagoreeërs hetzelfde zouden hebben geleerd omtrent het ontstaan der grootten. En de vraag moet bij ons opkomen, of en in welken zin dit getuigenis wijst op Pythagoreïschen invloed op het latere Platonisme.

Wij hebben ons dan direct tegenover Alexander's uitspraak te stellen met een belangrijke reserve: 1° naar den kant van Plato, 2° naar den kant der Pythagoreeërs. Wat Plato betreft is het duidelijk, dat hier geen sprake is van de oorspronkelijke ideeënleer, doch van den lateren vorm daarvan, waarin de eigenlijke ideeënleer is uitgebreid met de leer der ideaalgetallen. De vraag is nu of deze aanvulling te verklaren is vanuit interne denkontwikkeling, of dat hier Pythagoreïsche invloed moet worden aangenomen. En wat de Pyth-

Commen-  
taar van  
Alexander  
op Aristot.  
Metaph.  
987b

Pytha-  
goreïsche  
invloed op  
het late  
Plato-  
nisme?

<sup>1)</sup> Als men wil „de elementen”.

agoreeërs betreft is onze reserve deze, dat de door Alexander genoemde leer niet zonder meer als oud-Pythagoreïsch mag gelden. Integendeel, zij maakt op het eerste gezicht eerder een jongeren indruk. — Maar laat ons beide punten aan een eenigszins nauwkeuriger onderzoek onderwerpen.

Zin van  
Plato's  
leer der  
ideaal-  
getallen

Plato's leer der ideaalgetallen bleek ons ongeveer den volgende zin te hebben:

Plato nam tweeërlei soort getal aan: niet alleen het mathematisch getal, waarmee men arithmetische bewerkingen kan uitvoeren, maar ook een getal dat tot de sfeer der *εἶδη* behoort en als zoodanig een eigen, individueele wezenheid bezit. Dit getal is dus niet een quantitative, doch een *qualitatieve* grootheid<sup>1)</sup>; niet langs arithmetischen weg ontstaan als een samenstel van eenheden.<sup>2)</sup> Het is onsamengesteld en oorspronkelijk, een zelfstandige „wezenheid”, dus niet op te tellen. Evenals de *εἶδη* zijn ook deze *qualitatieve ἀριθμοί* ontstaan uit het hoogste eene en de onbepaalde tweehed; doch naarmate zij dichter bij het eene staan, staan zij ook boven de *εἶδη*.<sup>3)</sup>

Men heeft zich dit als volgt voor te stellen:

Evenals de concrete dingen, de *αἰσθητά*, hun bestaan ontleenen aan het hoogere zijn der *εἶδη*, zoo ontleenen deze *εἶδη* zelf weer hun ontstaan aan het hoogste zijn, het absolute eene en de onbepaalde tweehed. En evenals tusschen *αἰσθητά* en *εἶδη* het *μεταξύ* staat der *μαθηματικά*, zoo vormen in de hoogere zijnsfeer de ideaalgetallen een tusschentrap tusschen de *εἶδη* en de hoogste *ἀρχαί*.

Dit wordt bevestigd door een reeds eerder aangehaalde passage uit Theophrastus' *Metaphysica*, waar wij het volgende lezen: *Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν [τὰ ὄντα] εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἀπεισθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας συνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχὰς.*<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Over Aristoteles' beoordeeling van deze leer: Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres*, §§ 187-193.

<sup>2)</sup> Over het „ontstaan” der ideaalgetallen hetzelfde werk, p. 442-468.

<sup>3)</sup> *Ib.*, §§ 202-210.

<sup>4)</sup> *Metaph.* 313, 7-10 Br. Zie p. 41.

Waarin de *ἀρχαί* te verklaren zijn als het eene en de onbepaalde tweeheid.<sup>1)</sup> Hieruit zijn de ideaalgetallen rechtstreeks af te leiden; en deze bieden op hun beurt als het ware het schema voor het ontstaan der *εἰδη*, juist zooals in de lagere sfeer van het aanschouwelijke de mathematische getallen het schema boden, volgens hetwelk de concrete dingen konden deelhebben aan de idee.

Dit is de zeer waarschijnlijke verklaring waartoe L. Robin komt in een reeds eerder aangehaald betoog: Theophrastus' verklaring moet in strengen zin worden opgevat: „dans la hiérarchie de l'Être, les nombres sont antérieurs aux idées, ils sont les modèles mêmes et les archétypes des Idées et de leurs relations.” (§ 205).

De getallen zijn geen equivalenten van elke idee; zij zijn de typen der determineeringen waardoor iedere idee gevormd wordt in zichzelf en in haar betrekking tot de andere ideeën. Zoodat de rol der ideaalgetallen bij de vorming der ideeën analoog is aan die der mathematische getallen bij de *μέθεξις* der dingen aan de ideeën (§ 208).<sup>2)</sup>

Ligt deze leer in de lijn van Plato's eigen, oorspronkelijke ideeënleer? Ik meen van wel. Men herinnere zich slechts een bekende plaats in een der „classieke” dialogen: Phaedo 101 bc.

Volgt deze leer uit het classieke Platonisme?

<sup>1)</sup> Plaatsen vindt men in het aangehaalde werk van Robin, n. 261.

<sup>2)</sup> p. 466: „les choses ne peuvent imiter les idées qu'à la condition de se soumettre à certaines formes régulières, à savoir les relations mathématiques, exactement comme les Idées elles-mêmes se constituent selon les types que leur fournissent les Nombres idéaux.”

Hieruit wordt begrijpelijk waarom Aristoteles aan Plato verweet de relatie te hebben gesteld vóór de substantie: de getallen zijn als het ware *de fundamenteele vorm der relatie*, daar zij „model” der ideeën zijn in dien zin, dat zij „typen van interne organisatie” zijn van elke idee en „wet voor de onderlinge relaties” (p. 586).

Maar het meest interessante resultaat van deze onderzoekingen is dit, dat zij ons duidelijk toonen hoezeer Plato's denken doordrongen was van de „Neoplatonische” gedachte van een *hiërarchie van het zijnde*. Robin concludeert in § 289: „Aristote nous a mis sur la voie d'une interprétation néoplatonicienne de la philosophie de son maître.” Zie verder deel II hoofdstuk 9 en „Slotbeschouwingen”.



De vraag, die hier besproken wordt, is hoe men „twee” krijgt. Het mathematisch getal „twee” kan men natuurlijk krijgen door de arithmetische bewerking van optellen of deelen. Maar Plato is daarmee niet tevreden. Dat is geen antwoord, geen verklaring. Verklaring van het twee-zijn is enkel dit: het deelhebben aan *de tweeheid*.

Wat is nu deze tweeheid anders dan een „ideaalgetal”? Hieraan eerst ontleent het mathematisch getal, waarmee men arithmetische bewerkingen kan uitvoeren, zijn bestaan. En door „deelhebben” aan het mathematisch getal „twee” weer krijgt men de twee concrete dingen.

Is het nu niet duidelijk hoe vanuit het klassieke Platonisme tot op zekere hoogte tenminste het aannemen van ideaalgetallen noodzakelijk en voor de hand liggend was? De mathematische getallen zijn bepaalde quanta en composita, direct toe te passen op de concreta. Zij zijn nog geen enkelvoudige, ondeelbare, zelfstandige, eigen wezenheid. Zij *eischen* dus als het ware een *εἶδος*, een *παράδειγμα*: de tweeheid, de drieheid, etc., elk met een eigen aard; niet meer „des produits de la mesure”, zooals het mathematisch getal, doch „les archétypes de toute mesure” (volgens de woorden van L. Robin).<sup>1)</sup>

Intusschen, in de eigenlijke „getallenleer” zijn we hiermee nog niet. Immers daar gaat het niet meer om getallen die ideeën zijn, doch om ideeën die getallen zijn. Niet meer om ideeën *van* getallen, die dan als *εἶδος* op één lijn naast het *εἶδος* „grootte” of „gelijkheid” staan; maar om ideeën-getallen. Wat oppervlakkig gezien om identificatie scheen te gaan, doch bij nader onderzoek zeer waarschijnlijk een verhouding bleek te zijn van subordinatie.<sup>2)</sup>

Plato heeft dus ongetwijfeld de leer der ideaalgetallen, waartoe de kern in de oorspronkelijke ideeënleer besloten lag, later sterk uitgebreid en verder doorgedacht. Het is nu

<sup>1)</sup> Robin, O.I. p. 466.

<sup>2)</sup> Als *zeker* mag men deze interpretatie weliswaar niet aannemen; ik voor mij houd haar echter voor waarschijnlijker dan die van W. D. Ross (cf. p. 41, n. 1). Zie verder Slotbeschouwingen.

zeer goed mogelijk, dat hij, juist toen hij zich gedwongen zag meer over de getallen na te denken en aan zijn ἀριθμοί een zoo superieure plaats toe te kennen, daarin een band met de Pythagoreeërs is gaan voelen. Waardoor dan van Pythagoreïschen invloed in het latere Platonisme sprake kan zijn. Er zijn andere punten, die dit aannemelijk maken en bevestigen.

Waar-  
schijnlijk  
Pyth.  
invloed

Allereerst is er de leer van het ledig, waarin Plato vrij zeker onder invloed der Pythagoreeërs heeft gestaan. 1) *Waarschijnlijk* zijn er op cosmologisch gebied meerdere punten waar Plato door Pythagoreïsche leerstellingen is beïnvloed — wanneer men tenminste in zake den Timaeus niet geheel het standpunt van Taylor deelt. 2) In elk geval is er het omgekeerde feit, dat blijkbaar de Pythagoreeërs onder zijn tijdgenooten den invloed van Plato ondergaan hebben en zich bij de leer der Academie hebben aangesloten. Hierop wijst Theophrastus, 3) wanneer hij de leer van de onbepaalde tweehed aan Plato en de Pythagoreeërs beide toeschrijft — een getuigenis dat moeilijk is te negeeren. Van de oudere Pythagoreeërs kan hier geen sprake zijn, daar immers Aristoteles in *Metaph. A 6* uitdrukkelijk als ἰδιον Πλάτωνος aangaf, dat Plato in plaats van het ἀπειρον der Pythagoreeërs de tweehed heeft gesteld. Wij hebben dus aan te nemen, dat de Pythagoreeërs van Plato's eigen tijd of de generaties na hem op het bedoelde punt zijn afgeweken van de oorspronkelijke Pythagoreïsche leer en die van Plato hebben overgenomen. Wat wijst op een nauwen band tusschen de Academie en de contemporaine Pythagoreïsche school. Blijkbaar heeft er een wisselwerking plaats gehad, een wederzijdsch beïnvloeden der gedachten: Pythagoreïsche gedachten hebben de tendens van Plato's denken beïnvloed en gewend tot de getallenleer — Platonische gedachten hebben de latere Pythagoreeërs ge-

1) Robin, O.I. § 142, n. 275 III (p. 314 sqq.).

2) A. E. Taylor, A commentary on Plato's Timaeus, 1928.

3) Theophr. Metaph. 322, 14 sqq. Br. Zie Robin n. 261 VI, p. 643 sq.

noopt om i.p.v. het *ἄπειρον* de *δύσας* als *ἀρχή* aan te nemen. Des te zekerder schijnt dit, daar Sextus Empiricus de overeenkomst van Platonische en Pythagoreïsche leer bevestigt.<sup>1)</sup>

In dit kader nu is Alexander's mededeeling naar aanleiding van *Metaph. A 6, 987b* heel goed te plaatsen: er bestond een band tusschen Plato en de Pythagoreeërs van zijn tijd, en op sommige punten stemde men overeen, — wellicht ook op het hier bedoelde punt: de leer van het ontstaan der grootten.

Kunnen we verder komen? Kunnen we uitmaken of hier inderdaad zulk een punt van overeenstemming bestond of niet? — Ik geloof het wel. Het is ons n.l. overgeleverd, dat de leer van de ruimtelijke uitgestrektheid van het punt aan *Ephantus* van *Syracuse* werd toegeschreven.<sup>2)</sup> Maar deze *Ephantus* is min of meer een legendarisch persoon<sup>3)</sup> en de bedoelde leer is waarschijnlijk van later datum. Zeker is, dat zij in de 4e eeuw als Pythagoreïsche leer bestond.<sup>4)</sup> Zeker is ook, dat volgens Plato het punt geen afmetingen had. Dit moet n.l. de zin zijn van zijn *ἄτομος γραμμὴ*<sup>5)</sup>: het punt is uitgangspunt van de lijn, maar het heeft zelf geen afmetingen. Het is = 0. *Aristoteles* nu heeft hier juist hetzelfde gedaan als bij de leer der ideaalgetallen. Hij heeft geredeneerd: uit een vlak, dat immers maar twee afmetingen heeft, kan nooit een ruimtelichaam worden, uit een lijn nooit een vlak, en uit een punt, dat geen afmetingen heeft, geen lijn. Dus moet het punt, wil het *ἀρχὴ γραμμῆς* zijn, een, zij het minimale afmeting hebben. *Aristoteles* trekt dus uit Plato's leer van het ontstaan der grootten een conclusie die Plato zelf niet trok, en zegt: „Plato bestreed het standpunt dat het punt enkel maar een geometrische hypothese zou zijn”<sup>6)</sup>; hij

<sup>1)</sup> Robin, O.l., n. 261 IX, p. 650.

<sup>2)</sup> Diels, *Fr. d. Vorsokr.* I<sup>4</sup> p. 340; Ritter et Preller, *Hist. phil. Gr.* no. 76; Robin, *La théorie plat. des idées et des nombres*, § 111, n. 230, p. 226 sq.).

<sup>3)</sup> Tannery in *Revue des ét. gr.* 1897. Cf. Wilamowitz, *Platon* II p. 93.

<sup>4)</sup> Arist. *Metaph.* 1028b 15

<sup>5)</sup> *Metaph.* 992a.

<sup>6)</sup> *Aristoteles'* woorden in 992a „*τούτω μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχεται*

kende er afmeting aan toe, want hij noemde het ἀρχὴ γραμμῆς. Waarop dan Alexander verzekert, dat Plato en de Pythagoreeërs op het bedoelde punt hetzelfde hebben geleerd.

Op dit punt kunnen wij dus Alexander weerleggen. Euclides' beroemde definitie „σημείον ἔστιν οὗ μέρος οὐθέν” is, zooals Stenzel<sup>1)</sup> terecht zegt, Platonisch. Evenzeer de beschouwingen van den lateren Pythagoreeër Nicomachus van Gerasa<sup>2)</sup>, die zich op het bedoelde punt bij de critischer opvattingen der Academie heeft aangesloten. Maar Plato zelf deelde hier niet de 4e eeuwse Pythagoreïsche leer, die Aristoteles op verscheidene plaatsen noemt.

Men hoede zich ook verder voor overdrijving: Plato was een denker, die ver genoeg boven het 4e eeuwse Pythagoreïsme stond om daarvan een zekeren invloed te kunnen ondergaan zonder zijn zelfstandigheid te verliezen. Het ontbreekt ons ook hier niet aan een bewijs: in den laat-Platonischen dialoog Politicus worden de Pythagoreeërs op den gebruikelijken zacht ironischen toon ingevoerd als πολλοὶ τῶν κομψῶν, die, meenende iets verstandigs te zeggen, beweren dat de meetkunst zich tot al het wordende uitstrekt, maar — daarbij zonder eenigen kijk op begripsverhoudingen te werk gaan, tot één groep rekenend wat de meest uiteenloopende dingen zijn, en omgekeerd wat bijeen behoort dekend op de meest willekeurige wijze.<sup>3)</sup> En niet minder heeft men, met Burnet<sup>4)</sup>, in Phil. 15-17 een crieek op de oudere Pythagoreeërs te zien, die al te snel hun ἀπειρον invoerden, het tusschengebied van het bepaalde getal overspringend.

Wij nemen dus gaarne aan, dat er een nieuwe band be-

---

Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῶ δόγματι” moeten wel zoo vertaald worden. Robin doet hier wel recht aan Plato's leer, maar niet aan de Grieksche grammatica (La théorie plat. des idées et des nombres, § 112). Stenzel's vertaling, Zahl und Gestalt p. 74, is niet heel duidelijk, maar mijn opvatting komt blijkbaar met de zijne overeen. Cf. Burnet, Gr. Phil. p. 322.

<sup>1)</sup> Zahl und Gestalt p. 75.

<sup>2)</sup> Nicom., Inst. arithm. II, p. 84 Hoche.

<sup>3)</sup> Polit. 285a.

<sup>4)</sup> Gr. Phil., p. 328.

stond tusschen de Academie en de 4e eeuwse Pythagoreïsche school; wij gelooven gaarne dat in de Academie Pythagoras als „meester” geëerd werd; wij willen ook gaarne in deze betrekkingen een reëlen grond zien voor het feit dat Aristoteles Plato zoo dicht naast de Pythagoreeërs heeft gesteld. Maar — wij zullen daaruit niet concludeeren, dat Plato's ideeënleer van Pythagoreïsche afkomst is. Hieromtrent immers leert ons Aristoteles iets anders.

Pythagoras  
„Ahnherr  
der plat.  
Philos-  
sophie”?

Ook willen wij niet met W. Jaeger zeggen, dat in de Academie Pythagoras beschouwd werd als „Ahnherr der platonischen philosophie”.<sup>1)</sup> Het feit dat er in de Academie een Pythagorasculcus bestond, mag men niet in een zoo dogmatischen zin opvatten. Het beteekent *niet*, „die Lehre Platons sei im wesentlichen pythagoreïscher Herkunft, wenn sie auch „manches eigene hinzugefügt habe”, zooals Jaeger leest uit *Metaph. A 6*. Men moet hier onderscheiden tusschen „herkomst”, historischen oorsprong eenerzijds, en feitelijke dogmatische overeenkomst op een later trap van ontwikkeling anderzijds. Dat Aristoteles in zijn *Protrepticus* Pythagoras aanhaalde als auctor van den βίος θεωρητικός<sup>2)</sup>, maakt Pythagoras toch nog maar in zeer algemeenen zin tot „Ahnherr” der Platonische philosophie. Juist zoo vertelt Plato zelf in het intermezzo van den Theaetetus een verhaaltje van Thales. En bij Aristoteles wordt direct naast Pythagoras Anaxagoras genoemd. Dat echter Pythagoras in de Academie een speciale vereering genoot, is begrijpelijk: ook hij had een kring van leerlingen om zich verzameld, zoowel in religieuze samenleving, vervuld van de gedachte aan het eeuwige en afgewend van de ijdelheden dezer wereld, als ook intens bezig met wetenschappelijke, mathematische en astronomische problemen. Toen nu Plato's latere denken meer en meer opging in een soort mathematische metaphysica, was Pythagoras wel zeer speciaal aangewezen als „patroon” der Academie. Er is reden aan te nemen, dat Eudoxos van Cnidos op dergelijke

<sup>1)</sup> W. Jaeger, *Aristoteles*, 1923, p. 99.

<sup>2)</sup> *Iambli. Protr.* 51, 8.

wijze Zoroaster tot „Ahnherr” der Platonische filosofie heeft gemaakt.<sup>1)</sup> Wat evenmin iets zegt over het *ontstaan* der ideeënleer; doch wel wijst op een overeenkomst in algemeen geest, en stellig op belangstelling voor en invloed van het Oosten, speciaal Iran, in de Academie en haar stichter.<sup>2)</sup> Of nu aan dezen invloed, die aanwijsbaar is in sommige der Platonische mythen, het metaphysisch karakter van de Platonische idee zelf moet worden toegeschreven, zooals onlangs Vollgraff heeft geopperd<sup>3)</sup>, is een vraag die we voor 't oogenblik moeten openlaten, om eerst ons te wenden tot Plato's eigen getuigenis over het ontstaan der ideeënleer en de invloeden die op hem gewerkt hebben; een getuigenis, dat naast Aristoteles' korte mededeeling over de *herkomst* der ideeënleer, beslissend moet zijn.

In den Phaedo is het Socrates, die de geschiedenis van het ontstaan der ideeënleer vertelt als zijn eigen denkgeschiedenis. Hieruit kunnen we met zekerheid concludeeren, dat geen invloed tot het ontstaan der ideeënleer, die volgens Aristoteles van Plato was, zoo machtig is geweest als die van Socrates. Daarnaast heeft de voor-Socratische filosofie op Plato gewerkt. Eén was er onder die oudere denkers, die voor Plato in waardigheid ver boven alle andere uitstak en zelfs met hen die na hem ongeveer hetzelfde hebben geleerd allerminst op één lijn was te stellen: Parmenides. Want Parmenides scheen hem, zooals Homerus zegt, „*αἰδοῖός τε δεινός τε*”, om de „zeer edele diepte” van zijn geest. Als hij ongemerkt tusschen de „stroomenden” en de „stilzetters van het heelaal” is in geraakt<sup>4)</sup>, voelt hij zich genoodzaakt zich tegen hen te verdedigen, — maar na de Heracliteeërs te hebben verslagen, kan hij moeilijk tot een aanval op Parmenides c.s. overgaan. Tè moeilijk. Hij stelt het liever uit. Maar de

Ontstaan  
der  
ideeënleer

Band  
tusschen  
Plato en  
Parmenides

<sup>1)</sup> J. Bidez, „Platon, Eudoxe de Cnide et l'Orient”, Bulletin de l'Académie royale de Belgique, 1933, p. 210 sqq.

<sup>2)</sup> Cf. J. Geffcken, Platon und der Orient, Neue Jahrb. 1929.

<sup>3)</sup> Mélanges Bidez II, Influences orientales, p. 1001 sq.

<sup>4)</sup> Theaet. 180-181 sqq.

„Auseinandersetzung“ is onvermijdelijk. En als zij eindelijk volgt, worden daaraan niet minder dan *twee* groote dialogen besteed. In beide wordt door een Eleaat het woord gevoerd, in den eerste zelfs door Parmenides zelf. En deze critische besprekingen, die tenslotte moeten leiden tot opheffing van het Eleatisme, zijn tegelijkertijd in eminenten zin critische besprekingen der Platonische ideeënleer zelf: onderzoek der ideeënleer is het uitgangspunt, — nieuwe, verdiepte formuleering der ideeënleer het resultaat. Met harts-tocht worden deze gesprekken gevoerd. Alles staat op het spel: de mogelijkheid van het kennen zelf <sup>1)</sup>, heel de mensche-lijke wetenschap en philosophie. 't Is een felle denkstrijd, een strijd op leven en dood. En als de Eleaat, die in den Sophistes het woord voert, de vrees uitdrukt een vadermoorde-naar te moeten worden, dan is in dit gevoel iets van de groote bewogenheid van Plato zelf, die zich met zijn eigen denken stellen moet tegenover hem dien hij van vorige generaties (na Socrates) het meest heeft vereerd en het diepst bewonderd; aan wien hij zich in den grond het innigst verwant heeft gevoeld. Want in den grond was de openbaring van Parmenides ook Plato's openbaring: *het zijnde is — alleen het zijnde is*. Een juichkreet: *niet deze wereld* van vergankelijke, eindige dingen, *maar de eeuwigheid*. Deze beleving, die met een diepe emotie trilt door het verhaal van Parmenides' opstijging naar het rijk der Waarheid, is dezelfde die den schrijver van den Phaedo bewoog in zijn afwending van het aard-sche en zijn hartstochtelijk zoeken naar de „ware werkelijkheid“ der idee; en dezelfde die hem den mensch deed zien als een gevangene in een onderaardschen kerker, met een spleet van boven, waardoor het zonlicht binnenvalt, zoodat de gebondenen daarbinnen hun eigen schaduwbeelden zien op den wand tegenover hen; en dezelfde beleving is het tenslotte, die hem het vizioen gaf van de bovenhemelsche plaats der eeuwige heerlijkheid.

<sup>1)</sup> Parm. 133-135.

Moderne critici hebben getracht ons ervan te overtuigen, dat wij ons vergist hebben in Parmenides, ons hebben laten misleiden door quasi-verheven woorden, die inderdaad geen enkele groote diepte verbergen, doch louter conventioneele vorm zijn, overgenomen uit de „apocalyptische” litteratuur van dien tijd. 1) Inzicht in de „Zeitbedingtheit” heeft reeds zoo-veel verkeerde bewondering weggenomen; zal het ook onze bewondering voor Parmenides ontmaskeren als een hol product van misverstand en onwetendheid? — Eén ding is er nochtans, dat moeilijk te weerleggen is: een licht, dat soms plotseling opgaat in de ziel, *ὄλον ἀπὸ πυρός πηδήσαντος*. Degeen, in wiens ziel Parmenides' gedachte als zulk een vonk is gevallen en heeft vlam gevat, zal moeilijk meer aan de „edele diepte” van die gedachte kunnen twifelen, ook al toont men nog zoo overtuigend aan, dat Parmenides zijn hemelvaart beschrijft „zonder inspiratie en op een zuiver conventioneele manier”. 2) Men heeft er dan slechts aan te denken, dat ook achter conventioneele vormen soms een diep en edel leven staat, en dat inspiratie slechts gevoeld wordt door dengeen in wiens ziel de vonk heeft vlam gevat.

Parmenides' openbaring is de grondervaring, de fundamentele beleving van alle filosofie in Platonischen zin: niet deze wereld, die wij zien, hooren en tasten; maar een andere, „hoogere” werkelijkheid. Parmenides heeft, na deze wereld te hebben verlaten en te zijn opgestegen tot de eeuwige waarheid, tenslotte toch niet kunnen nalaten nog weer af te dalen tot den bedrieglijken schijn. En Plato, die uitging van Parmenides' grondbeleving en tot het eind van zijn leven aan die openbaring in religieusen zin is trouw gebleven, heeft toch zijn denken niet van deze wereld willen afwenden, doch integendeel al zijn krachten ingespannen tot een redden der phaenomena.

Juist hierin onderging hij nog een anderen, machtigen indruk van de voor-Socratische filosofie: die van Parme-

1) Burnet, Gr. Phil. p. 64 sqq.

2) Burnet, Gr. Phil. p. 65.



Invloed  
van  
Heraclitus

nides' tegenstanders, de Heracliteeërs. Aristoteles stelt dezen invloed voorop: Naast Socratischen zou uit Heraclitischen invloed de ideeënleer zijn ontstaan. Wijzelf zien in Plato's latere dialogen Theaetetus en Sophist, hoezeer Plato het Heraclitisme doordacht en verwerkt heeft. De refereerende uiteenzetting van de Heraclitische kennisleer is, naar men heeft opgemerkt, zoo plausibel, dat men nauwelijks meer een weerlegging verwacht. En in den Sophist blijken Parmenides en Heraclitus evenzeer onmisbaar.

De Pytha-  
goreeërs

Van de Pythagoreeërs daarentegen is bij Plato weinig sprake, en op een andere manier: niet in een „Auseinandersetzung” met de voor-Socratische filosofie, niet om een metaphysische of kenritische hypothese, tenzij in die eene, wel zeer bescheiden — en overwegend negatieve vermelding in den Polit., die wij zooeven zagen.<sup>1)</sup> Verder worden zij genoemd in de eerste plaats in religieus verband, waar sprake is van de ziel en haar voortleven na den dood; dan in een gesprek over vakwetenschap, astronomie en muziekleer; ten slotte bij een paedagogisch onderwerp.<sup>2)</sup> Deze drie punten zijn karakteristiek: zij raken niet datgene wat voor ons eigenlijk „philosophie” heet; ook niet datgene wat wij nog steeds gewoon zijn als de „Platonische filosofie” bij uitstek te beschouwen, de „ideeënleer”; en toch zou het onjuist zijn te zeggen, dat zij slechts aan de peripherie van Plato's denken liggen. Plato's heele denkwerk heeft eigenlijk maar één doel: de ziel beter te maken door haar in contact te brengen met het eeuwige zijnde. Heel zijn leven werd beheerscht door een groot geloof aan de ziel en aan de geestelijke werkelijkheid waaraan zij deel heeft. Opvoeding staat aan het begin en aan het eind van zijn litteraire werkzaamheid: aan het begin de individueele opvoeding der Socratische gesprekken, aan het eind de „Sozialpaedagogik” van de Nomoi. Opvoeding was de zin en het doel van de Academie, studie der vakwetenschap de *προοίμια αὐτοῦ τοῦ νόμου ἐν δεῖ μαθεῖν*, (maar niette-

<sup>1)</sup> p. 111.

<sup>2)</sup> Gorg. 493a, Staat 531c, 600b.

min steeds meer zijn feitelijk levenscentrum). En nu heeft juist op deze punten Pythagoras en zijn leer Plato geraakt — tot op zekere hoogte ook beïnvloed. Zeker, de *σῶμα-σῆμα*-leer bij Plato behoeft niet van de Pythagoreeërs te komen; zij was algemeen Orphisch, en waar in den Gorgias vaag sprake is van *Σικελός τις ἢ Ἰταλικός*, gaat een citaat uit Euripides vooraf. Niettemin is hier *een religieuse overeenkomst*, en daarmee een raakpunt met de Pythagoreeërs. Eveneens is er een raakpunt in het paedagogisch karakter van Pythagoras' *συννοσία* met zijn leerlingenkring: er blijft na hem een *Πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου*, en Plato cert hem daarom. Ook hier is meer sprake van *een algemeene overeenkomst in tendens* dan van eenigen omljnd „philosophischen” invloed.

Het meest speciaal dan van deze plaatsen zijn Plato's woorden over de Pythagoreïsche muzikleer in Staat VII. En deze zijn, niet minder dan Polit. 285a, sterk critiseerend, ja ridiculiseerend: de Pythagoreeërs doen in hun muzikleer juist wat iemand doet, die, als hij achterover op het dak gaat liggen en naar de sterren kijkt, meent dat hij de astronomie beoefent. Ze gebruiken hun ooren, zooals gene zijn oogen, en meenen dan *νοήσει*, met het denken te werk te gaan. Laten ze ons geen verkeerde les geven; laten wij niet dezelfde onnoozelheid begaan als zij. Wetenschap moet van *προβλήματα* uitgaan; zij is een zaak van abstract denken.

Plato heeft dus wel zeer critisch tegenover de Pythagoreïsche vakwetenschap gestaan; niet minder critisch dan tegenover hun geheele houding in de philosophie, zooals wij die in den Politicus leerden kennen, op die anonieme plaats waar men eigenlijk de meest principieele critiek van Plato op het Pythagoreïsme vindt.

De positieve raakpunten, die overblijven, liggen dus op religieus of algemeen paedagogisch gebied.

Uit dit alles valt met voldoende zekerheid te concluderen, Conclusie dat Plato tot vorming van zijn ideeënleer weinig of geen in-

vloed van de Pythagoreeërs heeft ondergaan; dat hiertoe de invloed van Socrates heeft overwogen, en daarnaast van Heraclitischen en Parmenideïschen invloed sprake moet zijn. Dat deze metaphysische tegenstelling sterk op Plato heeft gewerkt en in een latere periode van ontwikkeling uitgangspunt is geworden tot een vernieuwde en critischer formuleering en opvatting van de ideeënleer. Dat tenslotte deze ideeënleer door interne ontwikkeling haar aanvulling kreeg in een getallenleer, die een analogie heeft in oud-Pythagoreïsche gedachten en waarschijnlijk daardoor is beïnvloed, en dat deze wending der Platonische gedachte een nieuwen band vormde met de Pythagoreeërs van de 4e eeuw (tegenover wie Plato echter, blijkens een anonieme, doch onmiskenbare critiek in den *Politikos*, ten volle zijn zelfstandigheid bewaarde).

Dat dus van Proclus' aangehaald getuigenis over een oud-Pythagoreïsche en Socratische ideeënleer een letterlijke interpretatie onhoudbaar is, en men deze heeft op te vatten als een Platoniseerende weergave van Socratische gedachten zooals we die kennen uit Plato's dialogen, en van Pythagoreïsche gedachten zooals Aristoteles daarover spreekt.

## 7 - HET PSYCHOLOGISCH UITGANGSPUNT DER ENGELSCHE THEORIE EN ZIJN CONSEQUENTIES

Men herinnert zich het psychologisch uitgangspunt van Burnet: de persoon van Socrates vertoont juist die mystieke trekken, die men zou moeten verwachten van dengeen van wien de mystieke kant der ideeënleer afkomstig is. Nu is uit den aard der zaak zulk een indruk van een persoonlijkheid iets subjectiefs; dat men niettemin meer of minder aannemelijk kan maken. Hoe weinig echter Burnet's psychologische interpretatie van Socrates voor de hand liggend en evident is, blijkt uit het feit dat b.v. Erwin Rohde het mystiek karakter van Plato juist zoo tegenover Socrates stelde als Burnet het mystiek karakter van Socrates stelt tegenover den nuchteren, zakelijken Plato; en dat over 't algemeen toch de wereld zich Plato voorstelt niet als een tamelijk schoolsch geleerde, doch als een mensch die, door een soort hoogere bezieling, naar den hemel wees. Men moet hier onderscheiden tusschen twee dingen: eenerzijds Burnet's psychologischen kijk op Socrates, anderzijds de consequenties die hij hieruit trekt voor Socrates zelf en voor Plato. Beide hangen volstrekt niet noodzakelijk samen. Men kan Burnet's psychologischen kijk op Socrates in den grond deelen, men kan in Socrates sterk mystische trekken zien, zonder daarom aan te nemen dat deze denker zoo dogmatisch bepaald zou zijn als de Engelsche theorie leert, en zonder dat wat men in Socrates vindt om zoo te zeggen van Plato af te trekken. En dan is er kans dat Burnet's psychologische kijk een eenzijdigheid in ons Socratesbeeld verbetert en aanvult zonder te leiden tot een nog veel erger eenzijdigheid en verdraaiing van ons Plato-beeld.

Onder-  
scheid  
tusschen  
psycho-  
logischen  
kijk en  
conse-  
quenties

Het werk  
van  
A. K.  
Rogers

De mogelijkheid tot deze onderscheiding is gezien door A. K. Rogers, die in zijn kort geleden verschenen werk over de Socratische kwestie <sup>1)</sup> heeft aangetoond, dat het mystieke karakter van Socrates allerminst een dogmatisch karakter impliceert. Rogers heeft in dit werk de omgekeerde methode gevolgd van de mijne in de voorafgaande hoofdstukken: hij is uitgegaan van de Platonische dialogen en heeft andere gegevens zooveel mogelijk buiten beschouwing gelaten, van meening dat men in de dialogen zelf kan onderscheiden wat van Socrates en wat van Plato is. Daarbij komt hij tot het volgende resultaat:

In de Socratische dialogen is veel wat niet van Socrates kan zijn en bij gevolg aan Plato moet worden toegeschreven: het streng theoretisch-wetenschappelijke; datgene waar het om een zuiver intellectueel inzicht gaat, b.v. de beschouwingen van het tweede deel van den Charmides. Daarnaast staat, juist in de Socratische dialogen, een heel andere geest, een gericht-zijn op het eeuwige, een zoeken van het heil van zielen, van reiniging van aardse begeerten, van opstijging hemelwaarts. Dit is Socrates, de mysticus. Het is het verschil tusschen den vakphilosoof en den „wijze”:

Socrates  
de „wijze”,  
Plato  
vak-  
philosoof

„For the one type of mind, the philosophic life is a life engaged with the various scientific disciplines, and directed toward a catholic understanding of the universe. Knowledge accordingly is open only to the few who are capable of such abstract pursuits; its goal is *an intellectual certainty and self-assurance, the possession of a demonstrated system* by which all less absolute opinions can be tested; and it leaves, therefore, the professional philosopher who has arrived at such a system as the only source of political and social authority. To the other type of mind, salvation lies not in philosophers, but in „philosophy”; and philosophy means not technical

<sup>1)</sup> A. K. Rogers, *The Socratic Problem*, Newhaven-Londen 1933. Een boek dat ik eerst in handen kreeg toen de voorafgaande hoofdstukken reeds geschreven waren.

proficiency but simply the „love of wisdom” — a liberal concern for the things of the mind, whose natural home is not the study but in the atmosphere of informal conversation between friends. It is thus no monopoly of a few exceptionally gifted thinkers (waarbij een noot: „Resp. 428e. Cf. Charm. 153d, 155a”), but something to which everyone alike is called as a requirement for the good life; so far is it from being true that it is an occupation only for maturer minds (Rep. 539b), that Socrates finds his most appreciative audience among the young; its goal is not scientific or causal explanation, but the clearing up of our human judgments about the good and bad, the honorable and dishonorable” ...<sup>1)</sup>

De schrijver van den zevenden brief zou wel zeer verwonderd zijn zichzelf hier te vinden afgeschilderd als een „professional philosopher”, wien het niet ging om iets onuitsprekelijks, doch om vakwetenschap, intellectueele „zekerheid” en een nauw-sluitend, strikt-bewijsbaar systeem.... Of neen, hij zou wellicht niet verwonderd zijn. Want hij geloofde niet aan boeken, al leed hij diep onder de noodzakelijkheid van misverstaan te worden onder de menschen. Hij zou er een bedroefden glimlach over hebben. Voor ons echter moet het duidelijk zijn, dat hij die schreef dat er geen boek bestond over zijn „leer” noch ooit bestaan zou, een ander mensch was dan de strakke systematicus dien Rogers ons schildert. Rogers heeft één fout van de bedoelde Engelsche theorie verbeterd: hij heeft gezien dat niet alles in de Socratische dialogen strikt genomen Socratisch is; dat Socrates wetenschappelijk noch religieus zooveel dogmatischen denkinhoud kon hebben als Burnet en Taylor aan hem toeschrijven. Maar de tweede cardinale fout heeft hij laten bestaan en overgenomen: de methode van tegenstelling en aftrekking. Het mystiek karakter is Socratisch, niet Platonisch. Weliswaar is het a priori niet uitgesloten dat in één persoon het zakelijk-wetenschappelijk interesse als van Plato met mystiek zou samengaan;

<sup>1)</sup> Rogers, Socr. Probl. p. 109-110.

weliswaar kan de historie zelfs wijzen op een precedent van zulk een zeldzame combinatie in Pythagoras; doch wanneer nu alles ervoor spreekt dat Socrates een mystisch wijze was en Plato een nuchter, zakelijk vakphilosoof, dan is daarmee een voldoende verklaring gegeven van het dubbele karakter der ideeënleer, zooals b.v. Stewart<sup>1)</sup> dat onderscheidt; een meer voor de hand liggende, natuurlijker en dus meer aannemelijke verklaring dan die welke zulk een wonderlijke tweeheid vooronderstelt in één geest.

Te weer-  
leggen  
vanuit  
Plato's  
late  
geschriften

Rogers vergist zich. En wel doordat hij zijn aandacht eenzijdig op Socrates gericht houdt en op de vroeg-Platonische dialogen. Wie over Plato's karakter wil oordeelen, mag echter de latere werken niet buiten beschouwing laten, zelfs niet de late. En juist de late werken vertoonen die tweeheid, die, hoe wonderlijk ook, tenslotte toch te verwachten is bij hem die èn den Phaedo èn den Theaeteet heeft geschreven, den Staat èn den Parmenides. Wanneer men achter den Phaedo, achter den Staat, het Symposion en den Phaedrus een diepe mystieke beleving voelt, kan men er nauwelijks aan twijfelen of hij die deze woorden schreef, die aan ons de ervaring vermogen te geven van een andere wereld, zelf in sterke mate die ervaring heeft ondergaan. Socrates mag nu geweest zijn die hij wil — natuurlijk is de geest der Socratisch-Platonische dialogen aan zijn geest verwant — zèker is dat de schrijver der door mystieke beleving bezielde dialogen vanuit eigen, persoonlijke beleving schreef zooals hij schreef. Zoo ergens, dan is hier sprake van een licht, dat plotseling aangaat in de ziel, wanneer die ziel in staat is de vonk op te nemen, die van een ander uitgaat. In geen geval mag men dus hier Socrates den mysticus stellen *tegenover* Plato. Wanneer Parmenides en Sophist een heel anderen geest brengen, aan het eind komt toch de mysticus Plato nog weer naar voren, zij het met zeer groote reserve, met een berustend scepticisme en een wolk van weemoed. De

<sup>1)</sup> J. A. Stewart, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford 1909.

Plato van den zevenden brief spreekt uit wat een goed verstaander reeds lang heeft begrepen: Plato is in de diepte niet veranderd, hij is wetenschappelijk rijker geworden, maar persoonlijk niet armer; zijn denken heeft de taak van het menschelijk kennen gezocht en zich gewend tot de *φανόμενα*, maar de grond is dezelfde gebleven: *ἡ τῶν εἰδῶν σοφία ἢ καλὴ αὐτή*.<sup>1)</sup> Alleen, dit juist is het waarover men eigenlijk niet kan spreken. Vroeger heeft Plato het gedaan. Thans is hij tot grootere reserve gekomen. Maar de grond komt boven in plaatsen als Ep. VII 341 c-e en Nom. VII 803b: hij die met steeds grootere ijver en belangstelling zijn leven heeft gegeven aan de wetenschap, de nuchtere, zakelijke kennis der *φανόμενα* en het theoretiseeren over de mogelijkheid van die kennis, hij vond tenslotte dat de menschelijke dingen weinig of niets waard zijn, en dat het belangrijkste wellicht nog dat is wat wij een spel noemen, waarin de mensch God wil eeren, de cultus.

Burnet heeft, geloof ik, t.o.z. van Plato een groote fout begaan: hij heeft door de reserve van den ouden Plato niet heengezien. Hij heeft gemeend, dat het zwijgen altijd een teeken van armoede is, — maar er is ook een zwijgen der volheid. Het is waar, dat wij in het late Platonisme niet vinden wat het meest indrukwekkend in de „classieke” dialogen is, datgene waar om de wereld Plato „den goddelijke” heeft genoemd: de „aanschouwing der ideeën” naar haar hemelsche heerlijkheid. De *jongere* Plato vond daarover woorden, de oude Plato zwijgt. Voorzoover hij over *εἶδη* spreekt, is het naar den kant van het menschelijk kennen; en waar nog eenmaal, in de woorden van vroeger, de ideeën „voorbeelden” zijn, waarnaar de dingen der zichtbare wereld worden geschapen, daar staat dat alles nadrukkelijk tusschen aanhalingsteekens: het is de Pythagoreeër Timaeus van Locri, die

De groote fout van Burnet

telegraphisch  
dov  
Sculis  
etc.

1) Het zou mij intusschen verwonderen, wanneer deze woorden uit den zesden brief Platonisch zijn.



spreekt, en hij spreekt in den vorm van een mythos.<sup>1)</sup> Maar een ander soort religiositeit is gebleven: die welke Schopenhauer's „Philalethes” in verwarring brengen moet — en beschamen.<sup>2)</sup> Want Plato was allerminst een „idealist” in modern-philosophischen zin: naast zijn ideeën spreekt hij over *ὁ θεός*, naast het redelijke neutrum pluralis is er de onredelijke persoonlijke vorm, naast het *σκοπεῖν* is er het *εὔχεσθαι*<sup>3)</sup> en zijn *δημιουργός* tenslotte was *niet de menschelijke geest*<sup>4)</sup>, die de „ideeën” vorm geeft in de zichtbare wereld.

Dit is belangrijk. „Philalethes” staat boven uiterlijke vormen: zijn denken is hem cultus en gebed: dienst der eeuwige Waarheid, dienst van God. Maar Socrates en Plato waren anders. Geen van hen beide heeft de geestelijke werkelijkheid, die den achtergrond vormt van onze menschelijke oordeelen, direct gelijkgesteld met *ὁ θεός*. Socrates schaamde er zich niet voor „religieus” te zijn in populairen zin, Plato nog minder; Plato die tenslotte het spel van den cultus de meest waardige bezigheid ging vinden voor den mensch. De aangehaalde Philebus-plaats zegt, geloof ik, wel iets: wanneer Plato's Socrates hier middenin een moeilijke redeneering de hulp der godheid inroept, dan is dat, meen ik, iets meer dan een litteraire vorm of een leege conventie. Er spreekt uit, dat Plato met zijn denken zich niet plaatst boven God, doch zich afhankelijk weet en klein. Het is dan, dunkt mij, begrijpelijk genoeg dat deze Plato, in een soort van reactie na een poging om iets van „het wezenlijke” te zeggen, zich teruggetrokken heeft en zich heeft geworpen op het meest strenge, zakelijke begripsonderzoek. In den grond is hij dezelfde gebleven: mysticus, maar tot grooter rijpheid gekomen, tot grooter stilheid en reserve. Datgene waar het hem om gaat, is nog steeds *οὐδαμῶς ἤτην ὡς ἄλλα μαθήματα*. Maar juist omdat hij dit sterker is gaan voelen, wendt zich zijn begripsonderzoek naar de

1) Zie deel II, hoofdstuk 8.

3) Phil. 25 B.

2) Schopenhauer, Über die Religion.

4) Zie noot 2 p. 125.

*ἄλλα*; en waar een aangenaam intermezzo<sup>1)</sup> nogmaals naar *religiosa* leidt, drukt hij zich tusschen een dubbel stel aanhalingsteekens om zoo te zeggen in meer dogmatische vormen uit, waarbij de persoonlijke beleving op den achtergrond blijft.<sup>2)</sup>

Wellicht is hiermee reeds eenigszins aangetoond, dat de teksten ook een andere psychologische verklaring toelaten en daarmee een ander persoonlijkheidsbeeld kunnen geven dan dat van den zakelijken universiteitsprofessor, dien Burnet ons voor oogen stelt. Wellicht zelfs heb ik eenigszins aannemelijk gemaakt, dat het *ἦθος* van den zevenden brief, van de *Nomoi*, jazelfs van een plaats in den *Philebus* in Burnet's Plato-beeld is getroffen, en dat A. K. Rogers, wanneer hij van Burnet's theorie juist dezen kant behoudt, datgene laat bestaan wat het minst van congenialiteit getuigt; waar het zwijgen is misverstaan en de diepte der ziel miskend.

Het moge zoo zijn. Naar mijn idee is toch aan Plato nog geen recht geschied. Wanneer men een kloof wil maken tusschen Socrates' persoonlijkheid en die van Plato in den door Burnet aangegeven en door Rogers herhaalden zin, dan is dat, dunkt mij, moeilijk te beperken tot het mystisch-religieuze. Het omvat ook het ethisch-practische. In de classiek-Platonische dialogen treft men beide aan, een sterke, meeslepende stroom: de hartstocht voor het goede. Als ik nu Burnet, en ook Rogers, goed begrijp, zou ik zeggen: dit edele, vurige *ἦθος*,

<sup>1)</sup> Zie mijn „korte, voorloopige woord” over den *Timaeus* in deel II.

<sup>2)</sup> Een directe weerlegging van de meening, dat de Orphische beschouwingen in vroegere Platonische dialogen niet aan Plato zouden zijn toe te schrijven, vindt men in Ep. VII 335a.

Wat de „theologie” van den *Timaeus* betreft, daarin zie ik geen terugkeer tot de mystiek van het „classieke” Platonisme. Integendeel: de mythische voorstelling van een wereldschepper is, dunkt mij, veeleer een uiting van die critische reserve, die voor het *late* Platonisme karakteristiek is. De personificatie immers is een overgang van het rationeele naar het irrationeele, een bekentenis dat men met begrippen niet verder komen kan, een uitdrukking van verdiept afstandsbesef tusschen mensch en God.

deze felle strijd om de ziel, om het goede te verwezenlijken — dit past bij Socrates, den ἐνθουσιασμένος; niet bij den nuchteren, zakelijken Plato, die zijn kennistheorie doceert en zijn vakwetenschappelijke problemen heeft.

Het ἥθος  
van de  
Nomoi

Maar — wat dan met de Nomoi?

Daar is tenslotte dat groote werk in twaalf boeken, het werk van een oud man, in zware, vermoeide zinnen; maar geschreven vanuit juist diezelfde nog jonge, onvermoeide hartstocht: *het goede moet gedaan worden*; als het niet anders kan, moet men de menschen *dwingen* — ja desnoods erom liegen.

Is niet dit werk alleen voldoende om den psychologischen kijk van Burnet en van Rogers te weerleggen? Het ἥθος van den Gorgias en van den Staat, het is ook het ἥθος van de Nomoi. Het ἥθος van den Socrates van Plato, het ἥθος van den historischen Socrates — het is ook, ja *juist het ἥθος van Plato*.

## 8 - CONCLUSIES

Na al deze vooronderzoekingen is het ons mogelijk geworden aan Burnet's uitnodiging te voldoen en samenvattend een definitieve proef te nemen met zijn hypothese. Wij doen dat dan als volgt:

Proef-neming met de hypothese van Burnet

*Εἰ ἔστω* —

### A - CONSEQUENTIES MET BETREKKING TOT SOCRATES

Socrates wordt tot een persoon, die op essentiële punten niet overeenkomt met het beeld dat Plato van hem geeft, noch met het getuigenis van Aristoteles.

*Bewijs.* Er is gebleken dat Aristoteles' getuigenis, dat de „ideeënleer” en de invoering van de termen *ἰδέα* en *εἶδος* aan Plato toeschrijft, niet door andere feiten of meer betrouwbare getuigen wordt weerlegd. Noch bij de Pythagoreeërs, noch in de medische litteratuur, noch bij Isocrates is sprake van iets dat men een voor-Socratische ideeënleer zou kunnen noemen, die zou kunnen zijn overgenomen door Socrates en in gewijzigden vorm doorgegeven aan Plato. Proclus' fabel van een oud-Pythagoreïsche ideeënleer bleek terug te brengen tot een platoniseerende interpretatie van Arist. *Metaph.* I 6 e.d.; die van een Socratische ideeënleer op dezelfde wijze tot een platoniseerende interpretatie van den Platonischen Socrates. En uit het gebruik der termen *ἰδέα* en *εἶδος* bij de medici en Isocrates viel niet te concludeeren, dat Plato's woordgebruik reeds lang in de wetenschap der 5e eeuw als technische terminologie bestond, doch juist omgekeerd, dat Plato's ons technisch klinkende woordgebruik zich natuurlijk aanpaste bij het heel gewone spraakgebruik van zijn omgeving en inderdaad veel minder spoedig een technische be-

teekenis had dan wij geneigd zouden kunnen zijn te denken.

Zelfs Dissoi logoi 4 tenslotte, dat duidelijk toonde hoe ver Socrates' positieve gedachten gingen, hoezeer deze „Platonisch” waren en hoe „Socratisch” Plato's ideeënleer uit den Phaedo was, — zelfs deze plaats bleek Aristoteles' getuigenis niet te weerleggen. Zij leerde ons niets anders dan dat Socrates om zoo te zeggen een „ideeënleer” leerde zonder „ideeën”.

Anderzijds bleek duidelijk, dat men dient te blijven vasthouden aan een tegenspraak tusschen Plato's Apologie en Aristophanes' Wolken. Voor een keuze gesteld hebben wij hier gekozen vóór Socrates, tegen zijn aanklagers, en noch Socrates' levensgeschiedenis in den Phaedo, noch sommige teksten van Xenophon hebben ons in die keuze kunnen doen wankelen. Ook bleek die levensgeschiedenis ons geen bevestiging van Burnet's hypothese, die een absolute scheiding tusschen Socrates en Plato maakt in Plato's litteraire werk. Integendeel: ons werd zij juist een sterk getuigenis voor die samensmelting van twee levens, die een uiting is van de continuïteit der gedachte tusschen verwante geesten.

Tenslotte bleek ons de voorstelling van den mystisch-religieusen Socrates als dogmatisch aanhanger van de secte der Pythagoreeërs weinig in overeenstemming met den ondogmatischen Socrates der Platonische dialogen, zooals trouwens door A. K. Rogers is ingezien.

#### B - CONSEQUENTIES MET BETREKKING TOT PLATO

Het Plato-beeld, waartoe men nu komt, wordt psychologisch zeer onaannemelijk. De intellectuele eenzijdigheid, die nu voor Plato overblijft, is in strijd met heel het *ἦθος* van zijn litteraire werk, niet alleen in de vroegere, Socratische geschriften, maar juist nog met enkele aanduidingen in de laatste periode, speciaal in het groote werk der Wetten.

*Argumenten.* Het maakt op mij den indruk, dat Burnet de consequenties van zijn hypothese naar den kant van Plato wei-

nig heeft doordacht. Hij beroemt er zich op een levenden Socrates vóór ons te stellen, maar er is kans dat hij Plato heeft doodgemaakt. Doch „leven” en „dood-zijn” is wellicht een kwestie van persoonlijk standpunt en appreciatie, zooals Plato zelf ons leert. Het is dus verstandiger over te gaan tot een constatering van zakelijke onjuistheden.

Onjuist dan bleek de stelling, dat Plato slechts één vorm van ideeënleer zou hebben geleerd, n.l. die welke de „ideeën” gelijkstelde met getallen. Ook voor de latere getallenleer is deze formuleering van Burnet misleidend en onzuiver. Doch dit buiten beschouwing gelaten — die getallenleer was stellig *laat*-Platonisch. Zij volgde door interne ontwikkeling uit de oorspronkelijke ideeënleer, hoewel oud-Pythagoreïsche gedachten bij deze wending zeer waarschijnlijk hebben geïnfluenceerd.

Onjuist bleek het, de ideeënleer aan de oudere Pythagoreërs toe te kennen, en dan aan Socrates.

Onhoudbaar blijkt dan ook het psychologische Plato-beeld, dat deze Engelsche theorie wil geven door climineering der mystieke trekken in Plato.

En tenslotte stelt Burnet's hypothese voor de zinneloze consequentie, dat Plato tot aan zijn rijpen mannenleeftijd *geen* eigen, persoonlijke wijsgeerige gedachten zou hebben gehad en tot in zijn ouderdom *weinige* — immers nog de Staat en de Phaedrus zijn bijna geheel Socratisch en eerst in Theaetetus en Parmenides is sprake van Plato's eigen filosofie, als hij reeds 20 jaar aan het hoofd van de Academie heeft gestaan.

Zullen wij nu, nadat vanuit de onhoudbaarheid der consequenties van Burnet's theorie de eigenlijke hypothese is weerlegd, overgaan tot de tegengestelde vooronderstelling: *εί μή έστίν* — en aantonen dat, voor het geval dat Burnet's hypothese niet geldt, het zeer goed mogelijk is om eenerzijds op grond van een evenwichtiger gebruik der bronnen te komen

tot een levend Socrates-beeld, terwijl anderzijds de sterke tegenstelling, die inderdaad tusschen Plato's vroegere en zijn latere geschriften bestaat, zeer goed is te verklaren door een zekere omwending aan te nemen in Plato's philosophie? — Neen, dat willen wij niet. Dat kan niet de bedoeling en de strekking der voorafgegane onderzoekingen zijn. Te zeer hebben die aangetoond, dat het in Burnet's theorie om allerlei gegevens en gezichtspunten gaat, die in de traditioneele opvatting al te veel zijn veronachtzaamd. Wanneer we van Burnet's „hypothese” overgaan naar een andere, zal het zijn met een heele oogst van positieve resultaten. Laat ons dan, na de onhoudbaarheid der consequenties scherp te hebben in het licht gesteld, nu trachten die positieve resultaten zoo duidelijk mogelijk in het oog te vatten.

Positieve  
resultaten

1° hebben de theorieën van Burnet en Taylor ons ertoe gebracht rekenschap te geven van verscheidene belangrijke punten, die wij vroeger al te gemakkelijk als vanzelfsprekend hadden aangenomen. En door die onderzoekingen is het ons mogelijk geworden *vanuit Plato naar beide zijden scherper de lijn door te trekken, eenerzijds naar Socrates en de voor-Socratici, anderzijds naar Aristoteles en zelfs naar het Neoplatonisme.*

met  
betrekking  
tot de  
voor-  
Socratici,

Naar eerstgenoemden kant hebben de uiteenzettingen van Burnet en Taylor aangetoond dat Plato's „ideeënleer” niet zomaar ineens, geheel onverwacht uit de lucht komt vallen, maar dat zijn gebruik van de woorden *ιδέα* en *εἶδος* nauwkeurig aansluit bij dat van zijn voorgangers en zijn omgeving, daar speciaal bij de medici en bij Isocrates deze beide woorden in juist dezelfde beteekenissen voorkomen die men ook bij Plato vindt, met de schakeeringen van „vorm, uiterlijke verschijning” via een vaag periphrastisch gebruik ongeveer tot de beteekenis van „natuur, wezen, begrip”.

Maar niet alleen de continuïteit in het woordgebruik is door deze Engelsche onderzoekingen in het licht gesteld; ook de

continuïteit der gedachte. Dissoi logoi 4 toonde met verrassende helderheid in welken zin Plato's ideeënleer direct bij Socrates aansloot; in welken zin de kern van die ideeënleer reeds bij Socrates aanwezig was.

Van Plato's verhouding tot de Pythagoreeërs en tot Parmenides noopte Burnet ons scherper rekenschap te geven, waarbij duidelijk werd dat voor het late Platonisme zeer waarschijnlijk Pythagoreïsche invloed en toenadering tot de 4e eeuwse Pythagoreeërs is aan te nemen.

Het noodzakelijk onderzoek van Aristoteles' getuigenis over Socrates en Plato bracht tot grooter klaarheid omtrent de verhouding van ideeënleer en getallenleer, en daarbij tot het bijzonder belangwekkende perspectief van een meer „Neoplatonische” interpretatie van het late Platonisme (waarmee wij ons eenigszins in de lijn van Jaeger en Stenzel zien gebracht).

2° hebben de theorieën van Burnet en Taylor aanleiding gegeven tot een *herziening en aanvulling van ons Socrates-beeld*.

Wij hebben in de voorafgaande hoofdstukken herhaaldelijk de voorstellingen der beide Engelsche geleerden tegenover het *traditioneele* Socrates-beeld gesteld, door henzelf gekenschetst als het *conventioneele*. Wat was eigenlijk dit „traditioneele” Socrates-beeld, waarop berustte het, en waarin is het nu gebleken te kort te schieten?

Men kan vrij gerust zeggen, dat het *traditioneele*, het meest algemeen heerschende Socrates-beeld berust op de Apologie. En hiermee is de kracht en de eenzijdigheid van dit Socrates-beeld geteekend. *Tenslotte* komt de schuld van die eenzijdigheid niet neer op K. Joël, die Xenophon als getuige over Socrates compromitteerde, noch op W. Windelband, die slechts den Socrates der Apologie herleven deed, noch op H. Maier's anti-intellectualisme; en evenmin op E. Rohde, die Socrates tot agnosticus maakte in tegenstelling tot den mystieken en religieusen Plato. Neen, tenslotte is het Plato zelf, die de

het  
Socrates-  
beeld



schuld van al deze eenzijdigheden draagt; Plato in zijn Apologie. Want de Socrates der Apologie is suggestief en indrukwekkend. Men voelt: hier is het essentiele geraakt. En in zekeren zin is dat genoeg. De toevoeging, de correctie vanuit andere bron zal altijd minder belangrijk zijn dan dit.

Maar toch ook: de Apologie is een concentratie op het essentiele, en als zoodanig een reductie. En het is wellicht een eigenschap der φιλοσοφώτεροι zich in deze reductie in te leven en daaraan vast te houden. Niet voor niets schreef in ons land Is. van Dijk dat hij steeds „intuïtief” zijn Socratesbeeld op de Apologie gebaseerd heeft<sup>1)</sup>; en niet voor niets voelde iemand als Prof. Ovink, die de positieve beteekenis van Socrates zoo goed heeft begrepen<sup>2)</sup>, voor Burnet's theorieën, met alle waardeering voor de intelligentie daarvan, toch in den grond een zekeren tegenzin. Niet voor niets tenslotte heeft in de vorige eeuw, toen de wereld in Xenophon nog een ongeschokt vertrouwen had, Kierkegaard van Socrates een „reductie tot het essentiele” gegeven<sup>3)</sup>, die een nog veel sterker „gereduceerd” karakter draagt dan het origineel van Plato. Kierkegaard teekent ons een totaal negatieven, ja destructieven Socrates. Zijn ironie is „de oneindige, absolute negativiteit”, en ironie was zijn wezen. Hij brak alles af, liet niets bestaan — en gaf niets voor het afgebroke in de plaats. Hij bouwde niet op, want hij had niets om mee op te bouwen. Wel lag in zijn ironie de *eisch* van idealiteit, wel stond dus de idee erachter, maar die idee was niet anders dan een abstractie, geheel inhoudloos.

Dit is een overspannen reductie, waarin eigen disharmonie en een hard intellectualisme doorklinken. Zoo negatief is Plato's Socrates niet. Deze weet dat „de idee”, ook al duiden

<sup>1)</sup> Is. van Dijk, Socrates, V.U.B. 1922.

<sup>2)</sup> B. J. H. Ovink, De zekerheid der menschelijke kennis, 1928, p. 64-82. Korter in Overzicht der Grieksche wijsbegeerte, 3e druk, p. 47-54.

<sup>3)</sup> Over het begrip ironie, in voortdurende betrekking tot Socrates. Diss. 1841.

wij die aan met abstracte woorden, een levende werkelijkheid in de ziel kan zijn en een reële kracht in een menschenleven. Vanzelfsprekend is dat allermintst. Kant heeft er ten volle de paradoxie van gevoeld, toen hij de vraag stelde: „Wie kann reine Vernunft praktisch sein?” M.a.w.: hoe is het mogelijk dat een abstractie als een kracht kan werken in een concreet leven? — Kant's antwoord bewijst hoezeer deze denker, die in abstracties schijnt te leven en te werken, gelooft aan de levende werkelijkheid die achter die abstractie staat. En Socrates dan, die als een dienst aan den Delphischen god zijn leven wijdde enkel hieraan: de ziel van zijn medeburgers beter te maken?

Negatief dus in den zin van Kierkegaard is het „traditioneele”, op de Apologie gebaseerde Socrates-beeld niet. Toch schijnt het door de onderzoekingen van Burnet en Taylor wel een zekere wijziging in „dogmatische” richting, een zekere aanvulling en een zeker correctief te ondergaan. In hoeverre?

Ten eerste heeft Burnet overtuigend aangetoond, dat van Socrates' ontwikkelingsgeschiedenis in den Phaedo het begin zeer stellig historisch is, en dat het dus niet Plato was, maar Socrates, de zoon van Sophroniscus, die als jonge man *θανμασιῶς ὡς* verlangde naar die wijsheid, die men „natuuronderzoek” noemt; die zich kwelde met de vragen naar worden en vergaan, en naar de oorzaak van alle dingen; en die tenslotte, diep teleurgesteld in het werk van den schijnbaar zooveel belovenden Anaxagoras, zich van dit alles afwendde om zijn eigen weg te gaan.

Dit schijnt dan bevestigd te worden door Xenophon's getuigenis, dat Socrates goed op de hoogte was van wiskunde en natuurwetenschap. Maar van Xenophon leerden we nu nog iets meer, n.l. dat Socrates aan een kring van speciale leerlingen ook positief onderwijs gaf; wat door de comedie wordt bevestigd en door Plato tot op zekere hoogte tenminste, niet ontkend. Wij zullen ons dan vermoedelijk moeten voorstellen, dat Socrates niet alleen op straten en pleinen zijn

vragen stelde aan ieder die hem maar wilde antwoorden, maar dat hij in een beperkten kring van aanhangers ook verder ging. Het is denkbaar dat zijn onderwijs hierin bestond, dat hij met zijn leerlingen de geschriften van vroegere filosofen kritisch behandelde, en hierbij aantoonde dat deze geen bevredigende wereldverklaring vermochten te geven, en leerde dat onze ethische, aesthetische en ook onze mathematische oordeelen slechts zin en mogelijkheid hebben door een apriori-grond; m.a.w. dat het goede alleen door het goede goed is, het ware alleen door het ware waar, het gelijke alleen door gelijkheid gelijk etc. (wat volgens *Dissoi logoi* 4 de positieve inhoud van Socrates' onderwijs moet zijn geweest).

Tenslotte hebben Burnet en Taylor ons, zij het langs vele omwegen, tot een *in religiosis* minder negatief, minder agnostisch Socrates-beeld gebracht. Niet dat wij zonder critiek de voorstellingen van deze Engelsche theorieën konden overnemen. Stellig was Socrates geen mensch die, als vertegenwoordiger van een „secte”, een gesloten dogmatische zekerheid had; hij was een „open mind”, te waarlijk geloovend aan geestelijke waarden om niet met eerbied te staan tegenover *θεῖοι λόγοι* van „wijze mannen en vrouwen”, maar ook te fijn-critisch om niet door den vorm van den mythe heen te zien.

Taylor's excesse, die Socrates tot een jenseitig fanaticus maakt, behoorend tot een geheime secte, die als staatsgevaarlijk werd vervolgd, wordt zelfs door Burnet niet overgenomen. Burnet's hoewel getemperde, toch nog uitgesproken Pythagoreïsche Socrates wordt door Rogers teruggebracht tot een religieus-mystieke, doch ondogmatische persoon. Rogers' mysticus is door ons nog eenigszins gematigd en gereduceerd, voorzoover wij den mystieken kant der ideëenleer in Plato's dialogen in uitdrukking en beleving *in de eerste plaats* voor *Platonisch* houden. Maar het positieve, dat van dit alles overblijft, is tenslotte dit: dat wij Socrates op dit gebied niet meer

willen stellen *tegenover* Plato, zooals dat door een vroegere generatie al te zeer schijnt te zijn gedaan.

Wat is nu, vragen wij tenslotte, de zin en de waarde van dit alles? Wat heeft de historische aanvulling voor wezenlijks aan een diep begrepen filosofisch Socrates-beeld toegevoegd? Was het de moeite van zwaarwichtige theorieën, van boeken en artikels waard, te weten dat Socrates leerlingen heeft gehad en in zijn jeugd aan natuurwetenschap heeft gedaan?

Zin en  
waarde  
hiervan

Die waarde ligt, als ik het goed zie, in de eerste plaats in het rekenschap geven zelf. Dan ook in het resultaat: de historische aanvulling, die zekere preciseeringen brengt en excessen voorkomt. Zij vermocht in dit geval zelfs een concreet bewijs te geven voor een *positief*-filosofische Socrates-opvatting en het consequent-negatieve Socrates-beeld uit te sluiten. Zij vermag aan te toonen, dat Socrates niet alleen gevraagd heeft en in verlegenheid gebracht, maar ook geantwoord — zij het met een antwoord dat voor den oppervlakki-gen mensch geen antwoord is: de diepzinnige onnoozelheid dat het ware alleen door waarheid waar is, en het onware door niets anders dan onwaarheid onwaar. Waarin wij dan tevens een verklaring mogen vinden voor het op het eerste gezicht zoo onaannemelijke feit, dat hij die zelf uitdrukkelijk verzekert nooit iemand's leermeester te zijn geweest, blijkbaar toch positief onderwijs heeft gegeven.

Zoo blijven wij dan tenslotte, na het saldo der positieve resultaten van Burnet's theorie te hebben opgemaakt, staan voor dit eene, groote positieve feit, dat aan die hypothese ten grondslag lag en door haar had moeten worden verklaard: het feit dat Plato's litteraire werk, zooals het vóór ons ligt, geen eenheid vormt, maar een heel wonderlijke tweehed. Op mystiek-metaphysische werken van een zeer edele bezieling volgt de meest krasse verloochening juist van dit wat

De taak  
die  
overblijft

de kracht en de kern van Plato's denken scheen. De ideeënleer van Phaedo en Staat wordt in den Parmenides bestreden — en weerlegd, en in den Sophistes worden de *εἰδῶν φίλοι* belachelijk gemaakt met een soort ironie, die tot op de diepte verwonderend is voor den lezer der „classieke” dialogen.

Burnet's hypothese heeft deze omwending niet verklaard. En ons is het moeilijk, met alle erkenning van de continuïteit in Plato's denken, hier uitsluitend een geleidelijke lijn te zien. We vragen ons af wat de zin is van die latere verandering en in hoeverre hier het vroegere afgebroken wordt. Is het Plato's eigen vroegere ideeënleer, die in den Parmenides wordt bestreden, of richt zich deze critiek tegen een misverstand, een verkeerd begripen door anderen? — Elk van beide mogelijkheden is verdedigd. Maar wellicht is hier geen sprake van een alternatief: vreemde critiek, zelfs wanneer zij berust op een misverstand, kan leiden tot eigen correctie. Wij willen trachten na te gaan hoe dit is gesteld.

TWEEDE DEEL

DE DIALOOG PARMENIDES  
ALS KEERPUNT IN PLATO'S PHILOSOPHIE



## 1 - DE SITUATIE

Trachtend de relaties na te gaan van Plato met de voor-Socratische filosofie, vonden we één punt van overwegend belang en voldoende zekerheid: er heeft een diepere geestelijke gemeenschap bestaan tusschen Parmenides en Plato. Het intellectueel mysticisme van den Eleaat vinden we, zij het in geheel eigen vorm, terug in de vroeg-Platonische dialogen. Het is eerst een overeenkomst van „ethos”, van levenssfeer, dat zich aan den eenigszins congenialen lezer opdringt. Dan volgt het groote woord van Plato zelf, de directe uitspraak van zijn gevoelens: Parmenides, die is niet op één lijn te stellen met de anderen; ook niet met de anderen van zijn eigen school. Hem kan men critiseeren, hem niet. Men voelt zich te zeer voor een persoonlijke superioriteit staan. En toch — de critiek is noodzakelijk. De situatie is spannend geworden. Er is veel veranderd sinds den Phaedo, zelfs sinds den Staat: het menschelijk kennen bleek zich niet zóó in de wereld der abstractie te kunnen isoleeren als vroeger geboden scheen. Menschelijk kennen is geen waarnemen. Die stelling blijkt even beslist onhoudbaar als ooit. Maar de waarneming *heeft haar plaats* in het menschelijk kennen; ja, zij heeft *de eerste plaats* — naar de orde van den tijd. Ons *redelijk bewustzijn* (ἡ ψυχὴ) neemt waar; doch het neemt waar *door middel van de zintuigen*. Deze leveren ons ongeordende, ruimtelooze *παθήματα* (gewaarwordingen), die door er denkbegrippen op toe te passen (*οὐσία, ταυτότης* etc.) tot kennis voeren. Zoo ligt dus de kennis tenslotte *ἐν τῷ περὶ τῶν παθημάτων συλλογισμῷ*. Het is de rede, die in den *συλλογισμός*, het oordeel, het laatste woord heeft. Maar een



oordeel *over de παθήματα*.<sup>1)</sup> Zoo zijn dus de zintuigen de *ὄργανα, δι' ὧν ἡ ψυχή αἰσθάνεται*.

De ziel neemt waar. Maar zij neemt waar *door middel van* de zintuigen.

En in den Phaedo:

„En hoe staat het juist met het verwerven van inzicht? Is het lichaam een hindernis of niet, wanneer iemand het tot hulp neemt in zijn zoeken? Dit b.v. bedoel ik: is er waarheid in zien en hooren voor de menschen, of zeggen ook de dichters ons niet telkens weer dergelijke dingen, dat wij niets nauwkeurig zien noch hooren? En toch, als *deze* onder de lichamelijke zintuigen niet nauwkeurig en betrouwbaar zijn, laat staan dan de andere; want alle andere zijn toch zeker minder waard dan deze. Of lijkt het u niet?

— Zeker, zei hij.

— Wanneer, zei hij, raakt dan de ziel de waarheid? Want het is duidelijk dat zij, wanneer zij met hulp van het lichaam iets tracht te onderscheiden, daardoor bedrogen wordt.

— Ge hebt gelijk.

— Is het dan niet in het oordeelen, als überhaupt ergens een stukje waarheid haar zeer duidelijk wordt?

— Ja.

— En zij oordeelt toch zeker dan het best, wanneer niets zintuigelijks haar stoort, hooren noch zien, noch pijn noch lustgevoel, maar wanneer zij zooveel mogelijk op zichzelf komt te staan, het lichaam varen latend, en, zoo min mogelijk daaraan deelhebbend of daarmee contact houdend, naar het zijnde streeft.

— Zoo is het.

— Dus ook daar versmaadt de ziel van den philosophos ten zeerste het lichaam en ontvlucht het, en tracht op zichzelf te komen staan?

— Dat blijkt.”<sup>2)</sup>

1) Theaet. 186d en voorafgaande bladzijden.

2) Phaedo, 65 a-d.

Hoe kon toch Natorp den Theaeteet stellen vóór den Phaedo?

In den Theaeteet wordt die gesmade waarneming een scherpe analyse waard geacht. Daar wordt de opmerking gemaakt, dat van waarneming überhaupt geen sprake zou kunnen zijn, als niet de verschillende zintuigen als het ware samenkwamen in *één centraal bewustzijn, waarmee wij, door middel van de zintuigen als werktuigen, waarnemen wat wij waarnemen.*<sup>1)</sup>

Hiermee is de stelling van den Phaedo verdrongen en een vernieuwde bezinning noodzakelijk geworden.

---

<sup>1)</sup> Theaet. 184d.

## 2 - DE APORIEËN VAN HET EERSTE DEEL

In deze situatie staat de dialoog Parmenides, die inzet met de volgende aporieën:

131 a-c 1° - *Μέθεξις* is ondenkbaar zonder deeling der idee.

131e-133a 2° - Neemt men ideeën aan als *παράδειγματα*, waarnaar de dingen *ὁμοιώματα* zijn, dan moet men voor de verhouding van dingen en idee weer een *παράδειγμα* aannemen. En zoo voort.

133a-134e 3° - Hoe men zich de betrekking van idee en phaenomena ook denkt, de „ideeën” hebben hun *οὐσία πρὸς αὐτίας*. En de phaenomena (*τὰ παρ' ἡμῶν*) bestaan ook met betrekking tot elkaar; niet tot de ideeën. Wisselwerking is dus uitgesloten. En hieruit volgt de fatale consequentie, dat wij menschen geen kennis kunnen hebben van de ideeën, en dat God geen heerschappij kan hebben over, noch kennis van onze wereld. —

Men kan opmerken, dat het materialisme in deze bezwaren tegen de ideeënleer niet is overwonnen; dat de ideeën hier „dinglich” gedacht en dñs niet Platonisch zijn. Men heeft gelijk. Echter moet men, alvorens de conclusie te trekken dat hier een spel gedreven wordt met een dom misverstand, dat de ideeënleer tot een caricatuur heeft gemaakt, aandacht schenken aan het volgende:

130 c-e Parmenides vraagt den jongen Socrates, of hij alleen ideeën aanneemt van goed en schoon en dergelijke, of ook van mensch, vuur, water, enz. — Socrates antwoordt: „Dat weet ik dikwijls niet.” — Parmenides vraagt verder: „En ook van haar, leem en vuil, of iets anders dat van zeer weinig waarde is?” — Socrates antwoordt, nu beslist: „In geen geval. Die

dingen zijn eenvoudig wat we voor ons zien. Daar een idee van aan te nemen, zou al te gek zijn. En toch heeft me wel eens de gedachte verontrust, dat het wellicht bij alles hetzelfde is. Maar als ik op dat terrein kom, ben ik altijd bang om in een afgrondelijken onzin te belanden. En ik heb over die andere dingen nog zooveel te denken."

En Parmenides besluit: „Je bent ook nog jong. De tijd zal komen, waarop je niets hiervan zult geringschatten."

Een wonderlijk complex van vragen: van de meest primitieve tot de meest diepzinnige. De vraag hoe het mogelijk is dat de idee, die een eenheid is, wanneer zij komt „in" de vele dingen, zelf geen veelheid wordt en dus haar idee-zijn verliest, is primitief en stellig niet Platonisch. Zij komt *θύραθεν*, gelijk de *ροῦς* bij Aristoteles. Evenzoo het argument van den „derden mensch". Maar dan de vraag naar het menschelijk kennen: hier de verwarde wereld van het zichtbare, ginds de klare, eeuwige onaanschouwelijkheid der ideeën; twee werelden, elk op zichzelf — hoe moeten wij komen tot menschelijk kennen? — „Moeilijk te beantwoorden zijn deze vragen," zegt Parmenides tot den jongen Socrates. En toch moeten we ideeën aannemen, als Forderung der Vernunft. Doet ge het niet, *τὴν τοῦ διαλέγεσθαι δύναμιν παντάπασι διαφθερεῖ*.

Ook dit *θύραθεν*: de vraag naar de mogelijkheid van het menschelijk kennen? Neen, niet deze vraag. Het is waar, Plato had haar sinds lang beantwoord, met zijn leer der *εἶδη*. Hij had deze leer gesteld als noodzakelijke hypothese, om aan de menselijke gedachten en oordeelen een logischen grond te geven. Hij kon aan dien grond evenmin twijfelen als aan het menschelijk denken zelf. De band tusschen idee en menschelijk kennen was bij hem voorondersteld. Dus ook, tot op zekere hoogte, de band tusschen idee en wereld. Want het menschelijk kennen vindt zich gebonden aan een wereld tegenover zich. „Schoon" — dat is voor ons zichtbaar, hoorbaar, tastbaar schoon. „Gelijkheid" — het zijn voor ons ge-

135c

De vraag naar de mogelijkheid van het menschelijk kennen

lijke *dingen*. Plato heeft het geweten. Maar om aan het menschelijk denken te kunnen gelooven heeft hij zich van de gegevenheid dezer wereld moeten afwenden, van de gelijke dingen naar het gelijke zelf, en van het zichtbare schoon naar het schoone zelf; en hij heeft er allen nadruk op moeten leggen, dat daar in die sfeer niet meer het onvaste was van wisseling en vergankelijkheid, doch het eeuwig zichzelf blijvende. Want zonder zulk een vastheid is er geen kennen mogelijk. — En nu klinkt daar opeens de vraag: maar vormt dan niet dat onaanschouwelijke, onvergankelijke, eeuwig zichzelf blijvende een wereld op zichzelf, *naast* deze wereld, die wij zien en tasten; die verandert en vergaat? En is niet juist dan het kennen geheel onmogelijk?

Is dit geen vraag van Plato? Ik geloof van wel. De *μέθεξις* van het zichtbare aan het onzichtbare is steeds noodzakelijke hypothese geweest, vaststaand principe, onwankelbare grond. Maar het *hoe* van die *μέθεξις* is eerst nu tot probleem geworden. Na de zekerheid van het „*het moet*” in vroegere geschriften komt nu, bij denzelfden ondertoon van zekerheid, een nieuw motief: *hoe kan het*? De vroegere ideeënleer was een antwoord op de *ῥέοντες*: zonder vastheid geen kennis. Nu blijkt, dat ook een antwoord gegeven moet worden aan de *στασιώται τοῦ ὄλου*, want een nieuwe evidentie doet zich voor: zonder beweging evenmin kennis. Dit nieuwe inzicht, dat klaar wordt uitgesproken in den Sophistes, breekt baan in den Parmenides. Hier is de vraag, de aporie: hoe kan verbinding mogelijk zijn tusschen deze twee heterogene werelden, de „stroomende”, steeds wisselende, vergankelijke, en de stilstaande, zichzelf gelijk blijvende, eeuwige? Het kan niet. — Ginds het antwoord:

De vroegere ideeënleer een antwoord op de *ῥέοντες*; thans een antwoord gezocht op de *στασιώται τοῦ ὄλου*.

Het antwoord in Soph. 248b-249d

„Wat is *μέθεξις*, wat is *κοινωνεῖν*? Is het niet een *πάθημα* of *ποίημα ἐκ δυνάμεώς τινος*? En als dan toch kennen een *ποίημα* is en gekend worden een *πάθος*, terwijl het menschelijk bewustzijn kent en „het zijn” gekend wordt, is het dan niet duidelijk, dat het zijn (*ἡ οὐσία*), daar het gekend wordt, *πάσχει*,

ergo κινεῖται? Waaruit volgt dat de οὐσία, of liever het volmaakte zijnde (τὸ παντελῶς ὄν), niet kàn verkeeren in een staat van negatieve rust, σεμνὸν καὶ ἄγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον, zonder leven en denken.

Want νοῦς is niet zonder leven, en deze beide niet zonder ψυχή (denkend bewustzijn), en een ἔμψυχον ὄν kan niet absoluut bewegeloos zijn.

*Zonder beweging is dus denken onmogelijk."*

Hoewel evenzeer de oude stelling voor de ideeënleer blijft gelden: „Zonder στάσις is denken evenmin mogelijk, want dan zou τὸ κατὰ ταῦτά καὶ ὡσαντιῶς καὶ περὶ τὸ αὐτό (= identiteit) niet kunnen bestaan."

De ironie over de εἰδῶν φίλοι was niet onvoorbereid; zij moest volgen, na de grootste, alles bedreigende aporie van den Parmenides. Het is de vraag naar het μεταξύ van den Philebus: niet meer de vlucht van het vergankelijke naar het eeuwige kan Plato voor dit leven bevredigen; zij is noodig geweest om vanuit het stroomende den stilstand te vinden; maar nu dit gevonden is, mag men er niet blijven. Men moet terug. Met een nieuwe taak: het tusschenliggende te zoeken. Menschelijk kennen.

De consequentie in Phil. 16c-19b

En in dezen nieuwen moed om een vraag uit te spreken die lang teruggehouden was, komt nog een andere, die een nieuwe bekentenis van onklarheid en niet-weten inhoudt: *waarvan* ideeën? Van gelijkheid, schoon en goed — of ook van mensch en paard, ja ook van haar en modder en vuil?

De vraag aangaande ideeën van gewone dingen

Socrates weet het niet.

Weten wij het? — Een consensus is er in elk geval niet.

Natorp gaf de volgende verklaring: deze jonge Socrates, dat is een beginnend filosoof, nog niet tot het inzicht gekomen van de „Methodenbedeutung" der idee. Zal hij die eenmaal begrepen hebben, dan spreekt het vanzelf dat men „van alles ideeën moet aanemen"; want alles is „Fall des Gesetzes".

Anders C. Ritter: Plato is begonnen met ideeën aan te

nemen van vormbegrippen; dan van ethische en aesthetische begrippen. Dat zijn natuurlijk een ander soort van ideeën dan de „oerbeelden”, waarnaar de concrete dingen gevormd zijn; de Gattungsbegriffe, die „feststehen in der Natur”, als een voorbeeld voor de concreta. Dit derde soort van ideeën was ook Platonisch.<sup>1)</sup> Zij is niets anders dan een uitdrukking van de gedachte, „dass jede richtig gebildete Vorstellung an der objektiven Wirklichkeit ihren festen Halt habe.” Hetgeen wil zeggen, dat de inhoud van een voorstelling „in objektiver Realität gegründet” moet zijn, „ihr Was objective Realität haben soll” om logisch houdbaar te zijn.<sup>2)</sup>

Nog anders Burnet, die Arist. Metaph. XIV 1092b citeert, waar staat dat de Pythagoreeër Eurytos ter illustratie van de ideeënleer een mensch en een plant op den muur teekende en die figuren opvulde met zooveel steentjes als het getal dat „mensch” en „plant” definieerde. Hier zien we, meent hij, wat die *βυθὸς φλογίας* was, waarin Socrates vreesde terecht te zullen komen, wanneer hij „vormen” voor gewone, concrete dingen ging aannemen.<sup>3)</sup> Waarbij direct is op te merken, dat bij Plato in geen geval de *εἶδη* gelijk waren aan getallen, noch in het vroege, noch (bij scherper onderscheiding) in het late Platonisme, en dat bij gevolg de snelle omzetting van *εἶδος* in *ἀριθμός*, die Burnet voltrekt om het geval Eurytos als commentaar te laten dienen op Parmenides 130d, voor ons niet te volgen is. Zoodat wij overblijven met Natorp en C. Ritter.

Een conflict.

Het conflict tusschen „critische” en „ontologische” verklaring En wel een conflict waarin het gaat om *het* probleem van *de* filosofie: het menschelijk kennen en zijn object, het zoogenaamd „gegevene”, het „Etwas”, dat achter de „Erscheinung” staat. Want de overtuiging, waarvan Jacobi spreekt<sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> C. Ritter, Kerngedanken d. plat. Phil. p. 121 sqq.    <sup>2)</sup> Ib. p. 77.

<sup>3)</sup> Greek Phil. p. 90 v.

<sup>4)</sup> Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (W. III p. 362 vv.); Cassirer, Erkenntnisproblem III p. 28.

„dass Erscheinungen nicht sein können ohne etwas, was da erscheint,” heeft sinds Kant de menschheid niet losgelaten. En het schijnt wel, dat de „Copernicaansche wending”, direct na Kant door Jacobi en Reinhold scherp aangevallen (en misverstaan), maar niettemin in de 19e eeuw vrij algemeen aanvaard, sinds Rickert's „Gegenstand der Erkenntnis” opnieuw door en door problematisch is geworden en zelfs door velen in principe prijsgegeven.<sup>1)</sup>

C. Ritter constateert deze terugkeer naar de ontologie met vreugde en verheugt er zich over, dat „het onbedorvene, normale menschenverstand” gelijk krijgt tegenover de spitsvondigheden der „Überkritik”. Hij prijst Husserl en Meinong<sup>2)</sup>, omdat deze blijkbaar niet geschroomd hebben „auf den alten, angeblich niedrigeren, von einem verhängnisvollen Vorurteil umschränkten Standpunkt zurückzukehren.” Het eenige wat hij hun te verwijten heeft, is dat zij toch telkens weer de dingen, die zij tegenover het heerschende Neokantianisme hebben opgesteld, achteraf half terugnemen en op allerlei wijze beperken. En daarin heeft hij, meen ik, goed gezien. De phaenomenologie van Husserl kan, voorzoover zij critisch idealisme wil blijven, nog geen terugkeer tot het „reëele object achter de Erscheinung” zijn. Anderen zijn verder gegaan. Maar de vraag is juist, of deze terugkeer tot „die Meinung eines jeden natürlichen Menschen”<sup>3)</sup> filosofisch een vooruitgang is en of het probleembewustzijn van Plato hier niet dieper is gegaan dan het gewone menschenverstand.

Eén ding is zeker: wanneer men, zooals Ritter doet, de moderne ontologie moet aanhalen als commentaar op Parm. 130c, dan is Natorp's Plato-interpretatie op dit punt kortweg fout. Dan kan men deze aporie van het eerste deel van den

<sup>1)</sup> Zie b.v. de door den Berlijnschen hoogleeraar Nicolai Hartmann op het congres der Kantgesellschaft in 1931 gehouden rede „Zum Problem der Realitätsgegebenheit” en de discussie hierover, in het bijzonder de critiek van Leo Polak. Verder N. Hartmann, Grundzüge zu einer Metaphysik der Erkenntnis, 1921 en 1925.

<sup>2)</sup> Ritter, Kerngedanken p. 188/9.    <sup>3)</sup> Ib. p. 76.



Parmenides niet opheffen door de „Methodenbedeutung” der idee, noch Plato’s ideeënleer als inleiding in het critisch idealisme gebruiken. En het schijnt dat we dan moeten terugkeeren naar een scholastisch soort van ideeënleer, waar een Aristotelisch substantiebegrip voorop staat.

Als ik het juist zie, gaat het hier in den grond om de vraag, welke de verhouding is tusschen „Idee” en „Ding an sich”. En er is kans, dat men van Plato’s gedachte niet veel zal begrijpen, wanneer men aan deze vraag voorbijgaat.

Moet men ook ideeën aannemen van mensch en paard; van haar en leem en vuil? — Neen, Plato heeft niet aan die dingen gedacht in zooverre als zij „Fall des Gesetzes” zijn; hij heeft gedacht aan het Etwas, dat achter de Erscheinung staat. En hij heeft als een wezenlijke en groote moeilijkheid zich de vraag gesteld, hoe zich dit Etwas verhoudt tot de heerlijke ideeën, tot het schoone, het goede etc. Natorp maakt het zich te makkelijk, wanneer hij deze vraag negeert. Plato zelf heeft dat niet gedaan. Wat was zijn antwoord? — Antinomieën.

Wij willen trachten den zin van dit antwoord te verstaan.

### 3 - HET TWEEDE DEEL. DE SYMBOLIEK VAN HET GEHEEL EN VAN DE ONDERDEELEN

Parm.  
137c-166c

De antinomieën van het tweede deel van Plato's dialoog Parmenides zijn niet de eerste in de geschiedenis der Grieksche wijsbegeerte. Zij worden voorafgegaan door de antinomieën van den Eleaat Zeno, en zonder deze zouden die van den Parmenides ondenkbaar zijn. Wilamowitz gaat zoo ver dit tweede deel uitsluitend te zien als formeele denk-oefening in Zenonischen trant. Een positieven zin moet men daar dus niet in zoeken. Ja, men moet deze ergerlijke spitsvondigheden eigenlijk niet voor rekening van Plato brengen. Die spreekt is immers Parmenides? En hij heft zijn eigen stelling op. „Wer sich in dieses logische Gestrüpp wagt und auf geniessbare Früchte hofft, wird schwer enttäuscht; da wachsen keine Pflaumen, sondern Schlehen. Das mag unehrerbietig geredet sein, aber mich dünkt, man tut dem Platon einen schlechten Dienst, wenn man ihm zutraut, unter diesen oft so handgreiflichen Trugschlüssen tiefe Wahrheiten verborgen zu haben.”<sup>1)</sup>

Wanneer men echter de methode volgt, die tegenwoordig veelal wordt toegepast: wanneer men, bedoel ik, aan het getuigenis der antieken een groote waarde toekent, dan zou men tot een geheel andere conclusie kunnen komen, n.l. dat dit deel van den Parmenides juist een bij uitstek *positieven*, als men wil metaphysisch-dogmatischen zin heeft.<sup>2)</sup> Denk-

<sup>1)</sup> Wilamowitz, Platon II p. 222/3.

<sup>2)</sup> Tot deze conclusie is inderdaad Max Wundt gekomen in zijn studie

baar is, als derde mogelijkheid, tusschen deze twee uitersten een zeker *μεταξύ*: een uitgaan van het formeel logische, een uitkomen bij een positieven zin; of ook dat de formeel logische denkoefening tenslotte als geheel een positieve strekking blijkt te hebben. Wij willen trachten vanuit Plato's werk zelf dezen mogelijken zin te verstaan, daarbij een oogenblik de moderne Plato-litteratuur buiten beschouwing latend.

Plato's Parmenides geeft 4 antinomieën: I - bij de hypothese „als het eene is”, A - met betrekking tot het eene zelf  
B - met betrekking tot het andere.

II - bij negatie van de hypothese, dus „als het eene niet is”, A - met betrekking tot het eene zelf  
B - met betrekking tot het andere.

In elk van deze antinomieën wordt in de these (a) het begrip *ἓν* in den absoluten zin genomen, zoodat geen begripsverbinding mogelijk blijkt; en in de antithese (b) in relatieven zin, in welk geval de mogelijkheid tot *συμπλοκή* gegeven is; of omgekeerd. These en antithese hebben dus in deze antieke antinomieën uiterlijk denzelfden vorm. De tegenstelling zit in het woordgegeven der hypothese zelf, juist zooals bij Kant de antinomie berust op een „sophisma figurae dictionis”.<sup>1)</sup> De „bewijzen” der stellingen volgen dan in den vorm van een reeks logisch samenhangende consequenties.

In modernen vorm omgezet luidt dus Parmenides' eerste antinomie, IA, zeer verkort weergegeven, als volgt:

IA  
1e anti-  
nomie  
a) 137c-  
142a

a - STELLING: *Het eene is in absoluten zin.*

*Bewijs:* Daar het één is, kan het geen deelen hebben noch een geheel zijn (want een geheel is iets waar geen deel aan ontbreekt). Het heeft dus geen begin, geen midden en geen einde; geen vorm en geen plaats (want dan zou het óf in iets anders moeten zijn en dus aan

„Platons Parmenides”, verschenen in 1935, vlak na de voltooiing van het 2e deel van dit geschrift.

<sup>1)</sup> Kr. d. r. V., Elementarlehre II. Teil, 2. Abt., 2. Buch, 2. Hauptst., p. 578 Kehrbach.

dat andere moeten raken — wat deelen vooronderstelt — of in zichzelf, en dan zou het niet één, doch twee zijn); geen beweging en geen rust (want deze vooronderstellen plaats). Als *ἔν* is het geen *ἕτερον*, verschillend van zichzelf of van iets anders, noch staat het in identiteitsverhouding tot zichzelf of tot iets anders, want eenheid en identiteit dekken elkaar niet volkomen. Daar men er dus ook geen gelijkheid of verschil van kan praediceeren, is het niet in tijd (wat immers *verschil* in tijd zou implicceeren). En daar al het zijnde in den tijd is, is het eene niet en kan men er geen kennis van hebben.

*Conclusie:* Daar het begrip *een* geen enkele begripsverbinding toelaat „is” het in absoluten zin; d.w.z. zóó dat men er ook het zijn niet van kan praediceeren.

*b - STELLING: Het eene is in relatieven zin.*

*Bewijs:* Het eene, dat is, heeft al een tweeheid in zich, n.l. *eenheid* en *zijn*. Hiermee is het principe van *deeling* gegeven, waarmee het zijnde oneindig in aantal wordt. Tevens is in de tweeheid *verschil* gegeven, en daarmee de drieheid. Nu is de heele reeks van getallen gegeven. Er moet dus een veelheid van zijnden zijn. Het zijnde eene, dat een *geheel* is, moet dus ook *gedeeld* zijn, en wederom als geheel van deelen *begrensd*. Het zijnde eene is dus eenheid en veelheid, geheel en deelen, begrensd en oneindig in getal.

Als geheel heeft het begin, midden en einde; dus vorm en plaats, rust en beweging. Er is, in verschillende relaties, identiteit en verschil, gelijkheid en ongelijkheid van te praediceeren. Daar het is, heeft het deel aan den tijd, dus aan den voorbijgaanden tijd. Het was, is en zal zijn; het werd, wordt en zal worden. Het heeft eigenschappen. Er is kennis en waarneming van mogelijk, daar wij er ook al dezen kennisarbeid aan verrichten.

*Conclusie:* Daar het begrip *een* velerlei begripsverbinding toelaat, „is” het in relatieven zin.

Onze eerste vraag is, of wij hier te maken hebben met een echte of met een schijn-antinomie; met een wezenlijke, in de rede zelf gegronde tegenstelling, of met een kunstmatige tegenspraak, die berust op een sophisme. Van een schijn-antinomie zou sprake zijn, wanneer men het zóó zou moeten opvatten, dat door de antithese de these opgeheven wordt. Daar is een zekere evidentie voor. Wanneer immers in *a* alle begripsverbinding is uitgesloten, zoodat tenslotte de hypothese zelf onmogelijk blijkt, dan kan toch alleen *b*, de betrekkelijke stelling, levensvatbaarheid hebben? Zoo meent b.v. Natorp, dat Plato de absolute stelling ad absurdum heeft willen voe-

b) 142b-  
155e

Echte  
antinomie  
of schijn-  
antinomie

ren om alleen de betrekkelijke over te houden, hiermee den weg der speculatieve metaphysica afsluitend om een „theorie der ervaring” te zoeken.

Toch geeft Plato ons tot deze opvatting geen recht. Hij besluit zijn antinomieën met deze woorden: „Hetzij het eene is of niet is, het eene zelf en het andere heeft steeds en heeft niet, schijnt te hebben en schijnt niet te hebben, t.o.v. zichzelf en van het andere, alle toestanden en eigenschappen die men zich maar kan denken.” M.a.w.: bij positieve zoowel als negatieve hypothese kan men voor het eene zoowel als het andere, met betrekking tot het eene zelf zoowel als tot het andere, alle begripsverbindingen bewijzen zoowel als opheffen. Daaruit valt niet anders te concludeeren dan dat naar Plato's eigen opzet en bedoeling in alle vier gestelde gevallen de these en de antithese *beide* van kracht zijn.

Wat wil dat zeggen?

1° - dit, dat these en antithese naar den oorspronkelijken opzet niet anders dan formeele denkmogelijkheden zijn, leeglogische consequenties uit een woordgegeven. Naar den zin mag men *daarna* eerst vragen. Gegeven was enkel: „het eene is.” Daaruit kan men consequenties trekken naar tweeërlei kant, op tweeërlei wijze. Natuurlijk gelden beide, daar men immers beide denken kan — denken *moet*. Men verstaat Plato's antinomieën wel zeer slecht, wanneer men daar tegenin gaat brengen dat hier „gespeeld” wordt met de verschillende beteekenissen van de woorden *ἔν* en *ἐἴναι*.<sup>1)</sup> Waar het op aankomt is juist dit, dat er naar aanleiding van het woordgegeven *ἔν* een *scheiding* wordt voltrokken, een zoo scherpe en principieele scheiding tusschen het „absolute” en het „relatieve” eene. Aan het begin staat uitsluitend het eene woordje *ἔν*. Men kan daarmee doen wat men wil — men *moet* ermee doen wat men *kan*. Dat is de denктаak. Dezelfde die de historische Parmenides zich gesteld heeft naar aanleiding van

<sup>1)</sup> Zooals b.v. O. Apelt doet in zijn Einleitung (Parm.-vertaling Phil. Bibl.).

het woord *éva*. Maar hij stelde zijn vragen nog niet met die scherpheid waarmee Plato ze hem laat stellen in dezen dialoog; hij voltrok nog niet die scheiding die hier voltrokken wordt. De historische Parmenides wilde het absolute zijnde denken, maar hij dacht ook het relatieve; hij wilde het relatieve zijnde niet denken, en tenslotte dacht hij het toch. Plato neemt dezelfde vraag op naar aanleiding van de hypothese van het eene. Maar *hij* trekt de consequenties uit het leege woordgegeven met een niets-ontziende scherpte en een doorzetting tot het uiterste.

Moeten wij nu de sophismen in de eerste antithese (IA b) gaan afkeuren of verdedigen? — Nogmaals, men verstaat Plato wel zeer slecht wanneer men er zich zoo tegenover stelt. Die sophismen volgen eenvoudig uit de opgave: *met het woord „het eene” alles te doen wat men kan*. Wij kunnen nu die eristische kunststukjes waardeeren of niet, dat doet weinig ter zake. Waar het op aan komt is dit, dat die sophismen te plaatsen zijn in het kader van het werk; te begrijpen als noodzakelijk gevolg van Plato's eigen vraagstelling en de taak die hij zich stelt. Men heeft geen ongelijk, wanneer men zegt dat Plato de sofistiek „met haar eigen wapens versloeg”<sup>1)</sup>; en Renan heeft niet heelemaal verkeerd gezien, toen hij naar aanleiding van een dissertatie over de rhetorica in een jeugddagboek schreef: de sofistiek zit den Grieken nu eenmaal zoozeer in het bloed, dat zelfs Plato, die haar zijn leven lang bestreden heeft, „sophistise en combattant les sophistes”. Ook is niet onjuist wat Natorp zegt: dat Plato het natuurlijk „best beter wist”. Stellig stond Plato boven al die „ernstige dialectische fouten”, die ons b.v. Apelt in den Parmenides wijst. Hij stond erboven in dien zin, dat hij ze met voorbedachten rade *gebruikt*. De sofistiek van zijn bewijzen is noch een product van zwakheid, noch een bewuste concessie, noch een parodie. Zij volgt eenvoudig uit de opvatting van de hypothese als zuiver woordgegeven. Het trekken van

De  
sophismen

<sup>1)</sup> Zoo A. E. Taylor, Plato, The man and his work, 1926, p. 351.

formeele conclusies uit een woord noodzaakt tot leege logica. Zin is er in den aanvang nog niet. Maar zijn eenmaal de consequenties naar twee kanten getrokken, dan, en dan eerst, kan men gaan vragen naar den zin.

Het is geen toeval dat juist in de eerste antithese de sophismen zoo talrijk zijn en als met wellust gezocht worden. Hier staat men nog het dichtst bij het uitgangspunt, het formeele woordgegeven. Tot *zin* is men nog niet gekomen. Voor de taak gesteld om in het gebied der volkomen abstractie met betrekking tot het eene zelf positieve consequenties te trekken uit de hypothese „als het eene is”, ziet men zich als het ware genoodzaakt tot een blind denken. Men ziet niets. Men ziet enkel woorden. Welnu, met woorden kan men alles doen. *Ev žv* liet geen begripsverbinding toe, voerde tot volkomen negatie, — *žv žv* geeft er direct een, en vanuit deze eene *alle*, tot de meest ongerijmde. Terecht heeft J. Wahl opgemerkt, dat hier nog geen *zinrijke* begripsverbinding is bereikt, maar chaos. Maar in principe is met de eerste antithese de mogelijkheid tot begripsverbinding gesteld. De these van de tweede en daarna de these van de derde antinomie zullen haar tot zin weten te brengen.

Wat is nu, vragen wij tenslotte, de positieve beteekenis geweest van de tegenoverstelling van these en antithese in de eerste antinomie? Of valt van zulk een beteekenis niet te spreken? — Ik meen van wel. Die beteekenis ligt dan juist hierin, dat zich door het trekken der consequenties uit het leege woordgegeven in het eene zelf een scheiding voltrokken heeft. Het eene bleek twee kanten te hebben: enerzijds blijkt het geheel op zichzelf te staan, zóó dat het zelfs boven zijn en kennen uitgaat. In dezen zin heeft het geen betrekking tot onze wereld, tot de concrete dingen, tot het menschelijk kennen. Wij denken het louter formeel, als grensbegrip. Wij kunnen er niets van zeggen dan juist dit: dat het „het eene” is. — Anderzijds echter moet het eene ook in betrekking tot het zijn gedacht worden. Daarmee heeft het een functie ge-

Positieve  
beteekenis  
der eerste  
antinomie

kregen voor het menschelijk kennen, — als men wil een „transcendentalen” zin. Parmenides — de *historische* Parmenides — had gepoogd het absoluut zijnde tot object van filosofie te maken. Plato's eerste antinomie voert tot strenger conclusies: blijkbaar *kan* het absolute eene geen *object* van filosofisch denken zijn. Het gaat daar bovenuit. Het denken raakt hier zijn grens. Maar daarmee is een dwingende terugwijzing naar „beneden” gegeven, naar de „betrekkelijke” stelling, waar begripsverbinding mogelijk wordt. Blijft men echter met deze betrekkelijke stelling in de blinde abstractie der leege woordphilosophie, dan vervalt men in de eristiek. Overwonnen wordt deze eerst wanneer het woord *inhoud* krijgt. D.w.z. wanneer men van het  $\xi\nu$  zich wendt tot de  $\alpha\lambda\lambda\alpha$  van de idee tot de veelheid der ervaringswereld. En zoo zijn het juist de gedwongen sophismen der eerste antithese, die het menschelijk denken categorisch naar het concrete, naar het gebied der „ervaring” wijzen.

Heeft dus de antithese (b) de these (a) opgeheven? Neen, beide blijven als abstracte denkmogelijkheden staan. En als zoodanig heeft Plato ze gesteld. Als zoodanig gaat hij ook zijn volgende antinomieën opstellen.<sup>1)</sup> Ook de vraagstelling van IB is een product van zuivere abstractie. En toch leidt direct de invoering van het begrip van het „andere” over naar het concrete. We zien. We zien het „andere” tegenover het eene staan. En in deze tegenover-elkaar-stelling is onmiddellijk het andere gedacht als geheel dat deelen heeft, dus toch als deelhebbend aan het eene, hoewel daarvan onderscheiden. Waarmee velerlei begripsverbinding mogelijk wordt. Het „andere”, dat deelen heeft, is een veelheid, oneindig in aantal, en toch ook begrensd, daar de deelen door elkaar begrensd worden en door het geheel. Naar zijn aard is het oneindig. Maar doordat het deel aan het eene krijgt, komt er een  $\xi\tau\epsilon\rho\nu\nu$

2e anti-  
nomie  
a) 157b-  
159b

<sup>1)</sup> Ik beperk mij verder tot een zeer korte aanduiding van den inhoud der antinomieën. Uitvoeriger overzichten zijn reeds vele malen gegeven.



in, dat begrenzing geeft aan de deelen t.o.z. van elkaar.

Zoo verlaat men eigenlijk het terrein der zuivere, der *leege* abstractie, zoodra men „het andere” zegt, en wordt door dit woord zelf meegevoerd naar het vele, het concrete. En hiermee is in principe de leege woordphilosophie overwonnen. Een nieuwe, inhoudrijke denkmogelijkheid opent zich. Plato gaat voort deze antinomisch uit te werken: formeel zijn er twee wegen, die van het  $\epsilon\nu \delta\nu$  en die van het  $\epsilon\nu \epsilon\nu$ . De eerste geeft een, ditmaal zinrijke, begripsverbinding; de laatste volkomen isoleering. Wordt de laatste door de eerste overwonnen? Eenerzijds niet. Want als formeele denkmogelijkheid gelden beide. Maar toch ook: *practisch* heeft alleen de these kans. D.w.z. de antithese behoort tot het rijk der leege woordphilosophie, de these leidt over naar een ander gebied: dat van *denkinhoud*. Natorp heeft gelijk: „damit ist sachlich für die bezüglichliche, gegen die absolute (unbezüglichliche) Setzung entschieden, wofern überhaupt Erkenntnis möglich sein soll.”

Verder. Welke consequenties volgen uit negatie van het gegeven?  $E\tilde{\iota} \delta\tilde{\epsilon} \delta\eta (\mu\eta) \epsilon\sigma\upsilon \tau\acute{o} \epsilon\nu$ , — *1 eene is niet - heeft de eene*

Dan blijft toch „het eene” een positief subject, onverschillig of we er een positief dan wel een negatief praedicaat aan toevoegen. Het is dus iets bepaalds, ergo kenbaar, en onderscheiden van al het andere.

Men voelt waar het heen moet: het niet-zijnde eene heeft eigenschappen, laat praediceering toe. Het moet dus in zekeren zin toch aan het zijn deelhebben.  $\epsilon\sigma\upsilon\nu \acute{\alpha}\rho\alpha, \acute{\omega}\varsigma \epsilon\theta\upsilon\kappa\epsilon, \tau\acute{o} \epsilon\nu \omicron\upsilon\kappa \delta\nu$ : het eene, dat niet is, bestaat dus *blijkbaar*. <sup>1)</sup> *idee  $\mu\eta \delta\nu$  bestaat*

De stelling van den Sophistes.

Of is de overeenkomst slechts schijn? Gaat het daar om inhoud, hier enkel om woorden?

Het is waar, Plato komt hier tot „het zijn van het niet-zijnde” langs een anderen weg dan in den Sophistes: daar

1) Ten onrechte vertalen Natorp en Apelt: „Blijkbaar is dus het eene een niet-zijnde.”

b) 159b-  
160b

3e anti-  
nomie  
a) 160b-  
163b

door een ernstige redeneering, die gelden moet omdat het tegendeel wordt uitgesloten, hier als een der formeele mogelijkheden in een leeg woordenspel. Want stellig is het *εἰ μὴ ἔστι τὸ ἔν* een blinde hypothese, een zuiver formeele tegenstelling.

Maar — als een formeel opgezette hypothese tot zinrijke consequenties blijkt te voeren, is daarmee dan niet haar eigen zin bewezen?

Dit is, geloof ik, de „gang” van Plato's betoog; zoo niet de vooropgestelde bedoeling, dan toch het feitelijk resultaat. In den modernen antinomie-vorm *bewijzen* de deducties de hypothese. Zoo is het bij Plato ook. De mogelijkheid der begripsverbindingen voert tot de consequentie: het niet zijnde eene, dat in de hypothese gegeven is, „is” blijkbaar toch in zekeren zin. Men spreekt er immers van als van iets bepaalds; men kan er eigenschappen aan toekennen. Welnu, dan heeft de formeel opgestelde hypothese zin gekregen; dan blijkt inderdaad het eene in zekeren zin „niet te zijn”.

Wat wil dit zeggen? Hoe hebben we het te verstaan, dat de negatie der hypothese een positieve beteekenis krijgt? Heeft niet eerder Apelt gelijk, die met verontwaardiging deze formeele omkeering afwijst als een ernstig denker onwaardig; en heeft niet Wilamowitz met recht gezegd, dat dit soort debat „einem greisen, erprobten Philosophen nicht zuzumuten” is?

Ik geloof het niet. Ik geloof dat de lijn der zingeving, die in IB zichtbaar werd, met toenemende duidelijkheid is door te trekken. IB *a* toonde dat, wanneer het eene in betrekkelijken zin „is”, een zinrijke begripsverbinding met het „andere” mogelijk wordt. Vanuit het „andere” is dus *het relatieve zijn* van het eene, waartoe men in IA *b* gekomen was, bevestigd. Maar wanneer het eene in relatieven zin „is”, dan „is” het ook in relatieven zin *niet*. Want relatie sluit negatie in. Dit nu bevestigt de these der derde antinomie. Maakt men ernst met het relatieve zijn van het eene, dan wordt men *gedwon-*

De stelling van den Soph. volgt uit den relatieven zin van het eene

gen ook de omgekeerde hypothese te laten gelden; dan is het zijnde eene door zijn relativiteit tegelijkertijd *niet*. Het *practische* resultaat van  $IBa$  wordt hier omgezet in een *theoretisch* resultaat met betrekking tot het eene zelf:  $IBa$  beweest vanuit het „andere” de mogelijkheid van begripsverbinding —  $IIAa$  trekt de conclusie voor het eene zelf: *dan heeft het eene evenzeer deel aan het niet-zijn als aan het zijn*. Het begrip der relativiteit zelf is het, dat den band heeft gelegd tusschen zijn en niet-zijn. <sup>1)</sup>

*Nadat* dus het betoog strak-formeel, vanuit het leege woordgegeven, zijn loop genomen heeft, kan men vanuit de toenemend zinrijke begripsverbinding der deducties de volgende lijn van zingeving trekken:

In de eerste antinomie voltrok zich een scheiding tusschen *het eene op zichzelf* en *het eene*  $\pi\rho\delta\varsigma \eta\mu\tilde{\alpha}\varsigma$ . Dit laatste, relatieve eene, dat begripsverbinding toeliet, kreeg in de these der tweede antinomie een zin met betrekking tot „het andere” — wat tegenover het relatieve eene niets anders dan de wereld der „ervaring”, het „Dasein” kan beteekenen. In de derde antinomie wordt dan uit den zin der relatieve stelling de consequentie getrokken voor de idee zelf: de negatie, het niet-zijn wordt als noodzakelijk en zin-gevend element in de ideeënwereld opgenomen.

Daarmee is, wel degelijk hier in den Parmenides, de groote strijd gestreden, die in de rustiger didactiek van den Sophistes tot klare resultaten leiden zal. Daarmee is ook die eisch vervuld, dien in het begin van onzen dialoog <sup>2)</sup> de jonge Socrates den Eleaat Zeno stelde: dat die tegenstrijdigheid van begrippen, die zoo gemakkelijk aan te toonen is met betrekking tot de zichtbare wereld, zou worden overgebracht naar de wereld der ideeën zelf. Aan het begin van den Parm. stond de wanhopige vraag: hoe zal het menschelijk kennen mogelijk zijn, wanneer eenerzijds de idee staat, hoog en verheven, en ander-

<sup>1)</sup> Uitvoeriger over deze passage (162 ab) in het volgende hoofdstuk.

<sup>2)</sup> 129a-130a.

*Handwritten note:*  
 dus: de dingen hier zijn eig. niet p<sub>1</sub> of  
 als t<sub>1</sub> p<sub>1</sub> of nu ook in de intellectuele  
 wereld is. in een verbinding!

Relativiteit  
als band  
tusschen  
zijn en  
niet-zijn

zijds de te kennen wereld, geheel daarvan gescheiden? De eerste antinomie antwoordde hierop door eenerzijds de idee, naar haar absoluten kant, hoog op te trekken boven kennen en zijn, maar anderzijds haar neer te halen naar de veelheid. De tweede sloeg een brug tusschen deze relatieve idee en het zijn der ervaringswereld. De these van onze derde antinomie heeft naar den kant der idee die brug versterkt. De vierde tenslotte zal haar bevestigen naar den kant der „ervaring”.

Maar keeren wij terug naar de derde antinomie, de antithese: stelt men zich in „de andere wereld”, verplaatst men zich in gedachten in de sfeer der absolute begrippen en stelt men dan de negatie „als het eene niet is”, dan houdt natuurlijk alle denken op en is geen enkel positief oordeel meer mogelijk.

b) 163b-  
164b

Tenslotte dan in II B de consequenties der negatieve hypothese met betrekking tot „het andere”. Zuiver formeel wordt de tegenstelling gemaakt, zuiver formeel worden de consequenties getrokken. Maar al zeer spoedig krijgt het woord inhoud: men ziet het andere concreten vorm aannemen. Weinigen hebben danook bij deze vierde antinomie de betrekking op het „Dasein” ontkend.<sup>1)</sup>

4e anti-  
nomie  
a) 164b-  
165e

Het andere verschilt van iets: naar hun aard zijn de *ἅλλα ἕτεραί τινας*. Van wat? Niet van het eene. Want het eene „is” niet. Daar blijft slechts één mogelijkheid: het andere verschilt, als veelheid, in zichzelf; *τὰ ἅλλα* zijn *ἕτερα ἀλλήλων*. Het verschilt dus *in groepen*, *κατὰ πλῆθη*. Want in eenheden kan het niet verschillen, daar er geen eenheid is. Er zijn dus *vele* zulke groepen, *ὄγκοι*, die oncindig in veelheid blijken, ook al schijnen ze eerst (van verre) een eenheid en zeer klein. Schijnbaar is er dus getal in de *ἅλλα*, schijnbaar even en oneven — maar niet echt, daar het eene niet bestaat. Zoo zal er ook gelijkheid in schijnen te zijn (van verre); maar van dichtbij is het ongelijk. Etc.

<sup>1)</sup> Ook hierover nader in het volgende hoofdstuk.

„Het „andere” is het concrete geworden van de „Erscheinung”. Men ziet. *Φαίνεται*. En binnen den kring van dit *φαίνεσθαι* zijn begripsverbindingen, zijn oordeelen mogelijk.

b) 165e-  
166c

Waartegenover als antithese is te stellen dat, als het eene in absoluten zin „niet is”, ook de veelheid, ook „het andere” onmogelijk wordt, daar dit het eene vooronderstelt. Zoodat geen enkele begripsverbinding, geen enkel oordeel mogelijk wordt. *Ἐν εἰ μὴ ἔστιν, οὐδέν ἐστιν*.

Steeds weer: beide gelden, als abstracte denkmogelijkheid.

Maar ook: practische kans, levensvatbaarheid blijkt er maar één te hebben, de betrekkelijke, die begripsverbinding mogelijk maakt. En daar die begripsverbinding zelf, vanuit de abstractie geworden, dwingt tot voorstelling en associatie, leidt de betrekkelijke stelling over tot het concrete, tot een theorie der „ervaring”.

De symboliek van het geheel en van de onderdeelen

Zoo komen we tot een eigenaardige harmonie tusschen de symboliek van het geheel en die der onderdeelen. In de eerste spreken de antinomieën als zoodanig, d.w.z. voorzoover these en antithese een tegenstelling vormen, en wijzen op een tegenspraak der rede in zichzelf met betrekking tot het leeg woordgegeven van „het eene”. In zooverre is het niet misplaatst de antinomieën van den Parmenides te plaatsen naast die van twintig eeuwen later uit Koningsbergen. Als het om *echte* antinomieën gaat, d.w.z. om een *noodzakelijke* tegenspraak, die berust op het wezen der menschelijke rede zelf, dan is de algemeene zin en strekking ondanks den tijdsafstand in beide gevallen dezelfde: zij toonen aan dat een vraag verkeerdt gesteld, dus niet te antwoorden is; dat gewerkt wordt met innerlijk tegenstrijdige begrippen; zij wijzen terug van het gebied der metaphysica, dat boven het menschelijk kennen uitgaat, naar het gebied der ervaring, waar dit kennen zijn eigenlijke taak vindt. In het détail van Parmenides’ deducties leeren wij deze terugwijzing van het absolute naar het relatieve, van de idee naar de ervaring kennen. Telkens bleek bij de

Terugwijzing naar de ervaring

absolute stelling van het eene geen begripsverbinding mogelijk te zijn; en met toenemende helderheid bleek het relatieve eene zijn inhoudrijken zin te krijgen met betrekking tot het andere. Anders gezegd: eenerzijds bleek de „idee op zichzelf” boven zijn en kennen uit te gaan, dus *geen object te zijn van het wijsgeerig denken* — anderzijds kreeg de idee met betrekking tot de veelheid een nieuwen zin. Haar relativiteitskarakter wees op den band tusschen zijn en niet-zijn; negatie en tegenstelling deden haar intrede in het rijk der ideeën. En daarmee was *de scheiding tusschen idee en ervaringswereld opgeheven, het menscheijk kennen mogelijk geworden*. Daarmee is *de transcendentale zin der idee logisch gefundeerd*, en, is eenerzijds de idee te hoog gebleken om object van het denken te zijn, anderzijds krijgt zij nu een nieuwen zin als *uitgangspunt* tot dit denken.

Dit was het resultaat, waartoe de studie van den inhoud der Eleatisch-Platonische antinomieën ons voerde. Het is, geloof ik, ook de zin van de antinomieën als zoodanig: een terugwijzing van het formeele spel der leege woordphilosophie naar het vruchtbare denken dat, van de idee uitgaande, zich op het Dasein richt. Parmenides' filosofie over het absolute zijnde is in principe overwonnen: in dien zin is de idee, streng gedacht, geen object van het kennen. Parmenides kwam tot een dogmatische metaphysica omdat hij alleen de these wilde zien. Plato stelt er de antithese tegenover en heft daarmee de speculatieve metaphysica op.

Maar niet alleen die van Parmenides — ook die van zichzelf, voorzoover hij daartoe vroeger sterk geneigd was. Want ook Plato heeft vroeger alleen de these willen zien; hij heeft zich hevig en met hartstocht afgewend van het relatieve om het absolute te zoeken; om dat en dat alleen te zien. Wel viel voor hem het wereld-zijn nooit geheel weg; wel vormde het wereld-zijn het uitgangspunt van waaruit hij het idee-zijn postuleerde. Maar die *idee op zichzelf* was hem eigenlijk object van het denken. De scheiding van het wereld-zijn kon

hem nooit te scherp worden gesteld, nooit te zeer onderstreept. Onze wereld, dat was het veranderlijke, onvaste, steeds wisselende, bedrieglijke, — de idee het zichzelf-altijd-gelijk-blijvende, het vaste, onveranderlijke, onbeweeglijke eeuwige zijn. En „philosophie” was: zich af te wenden van het zichtbare en de idee te zoeken, de *idee op zichzelf*.

Plato is veranderd. Dat is duidelijk. De eeuwige, onbeweeglijke idee was heel mooi, heel verheven — ja, in zekeren zin ook *waar*; maar tot een menselijk kennen, tot een wereldkennen voert zij ons niet. Maar met dit inzicht is ook de scheiding in het idee-zijn voltrokken: de idee heeft een kant die boven zijn en denken uitgaat — zij heeft ook een kant die naar onze wereld is toegewend. Er is een band tusschen zijn en niet-zijn. Het niet-zijn, en daarmee tegenstelling, verandering en beweging, zijn aan de wereld der idee niet vreemd. En daarmee is de brug tusschen de twee werelden geslagen.

Een tijdlang is Plato om zoo te zeggen vrijwillig blind geweest: hij heeft zich afgewend van de wereld om alleen het geestelijke te zien. Maar met des te grooter kracht is hij naar de wereld teruggekeerd. Een tijdlang lag bij hem de nadruk op de these, en — hoewel de spanning tusschen these en antithese, tusschen idee en wereld-zijn nooit geheel ontbroken heeft, — was er de neiging tot een Parmenideïsche metaphysica. Nu echter is zijn aandacht opnieuw van de idee naar de wereld gegaan (zie den Theaetetus); nu heeft hij bewust de antithese tegenover de these geplaatst, nu is principieel de speculatieve metaphysica overwonnen, de idee gemaakt van object tot uitgangspunt van het menselijk kennen. De antinomieën, die door te verwickelen in een onontkoombare tegenspraak de onmogelijkheid aantonen van een filosofie over het eene, wijzen dwingend terug naar „het andere”.

#### 4 - ENKELE BELANGRIJKE DÉTAILPUNTEN UIT HET TWEEDE DEEL

Toen Plato zijn eerste antinomie had uitgewerkt en in de antithese met een lange reeks van consequenties juist tot het tegendeel was gekomen van wat hij in de these had gesteld, rees bij hem noodzakelijk de vraag naar een verbinding, naar een overgang. Want het was geenszins zijn bedoeling met de antithese de these op te heffen. Hij zag beide als reële denkmogelijkheid. Het is aangetoond, het is waar gebleken dat, „als het eene is”, het deel heeft aan het zijn en toch ook niet deel heeft aan het zijn. Dat zijn tegengestelde toestanden. Er moet dus een overgang plaats hebben van den eenen toestand in den andere, een *verandering*. Wanneer heeft die verandering plaats? Waar ligt het vereenigingspunt der tegengestelde toestanden?

*Τὸ ἐξάληνης.*  
Parm.  
155e-157b

Niet in den tijd, antwoordt Plato.

Dus in de tijdloosheid, τὸ ἐξάληνης, het oogenblik.

Apelt valt geïrriteerd in: Tijdloosheid bestaat niet. Dit *ἐξάληνης* zegt dus niets dan dat de tegenstelling van de eerste antinomie onreëel, onhoudbaar is. Want de overgang van these naar antithese is onmogelijk.

Heel anders Natorp, die met enthousiasme in dit nieuwe Platonische begrip een aanduiding vindt van „het denkmiddel der continuïteit”: de grens als punt van samenkomst van twee in tegengestelde richting gaande bepalingen. En aangezien de eerste „bepaling” in haar absoluutheid de zuiver gedachte „idee” vertegenwoordigde, het *a priori*, en de andere



in haar relativiteit naar het gebied der „ervaring” wijst, geeft de ontdekking der continuïteit een mogelijkheid van verbinding tusschen die beide werelden, idee en ervaring. Wat dan in de volgende antinomieën telkens opnieuw en van een anderen kant wordt belicht.

Nu is dit een zoo abstracte omzetting van de toch eigenlijk zoo concreet blijvende woorden van Plato, dat men aanvanke-lijk geneigd is tegenover Natorp's interpretatie een niet geringe reserve te bewaren. Hoezeer echter deze naar den vorm wel zeer anders klinkende formuleering naar inhoud toch het wezen der Platonische gedachte uitdrukt, heeft N. Hartmann volkomen duidelijk gemaakt.<sup>1)</sup>

Wat ons opvalt bij Plato is, dat hij de beide denkmogelijkheden als twee reële, bijna tastbare toestanden tegenover elkander stelt, die door een reële, tastbare „verandering” in elkaar moeten overgaan; zoodat men kan vragen *wanneer* deze verandering plaats vindt. Het blijkt echter dat deze vraag verkeerd is, want de overgang vindt niet in rust noch in beweging plaats, noch in tijd. En zoo komt Plato tot zijn begrip van het tijdlooze oogenblik, het *ἐξαίφνης*.

„Das kann denn freilich nur ein Moment des Denkens selbst sein, das so ungehindert über die zeitliche Sonderung hinausgeht,” zegt Hartmann. „Es kennzeichnet sich, wie alle reinen Denkmomente, durch seine Leistung; diese Leistung aber ist die genaue Durchführung und Definition des Umschlages. In dieser reinen Denkleistung besteht es. τὸ γὰρ ἐξαίφνης τοιόνδε τι ἔοικε σημαίνειν ὡς ἐξ ἐκείνου μεταβάλλον εἰς ἐκάτερον (156 D).

In dem so gefassten Begriff des Umschlages, wie er nur im *ἐξαίφνης* zustande kommen kann, liegt nichts Geringeres als die genaue Formulierung desjenigen Denkgesetzes, das Plato wohl auch sonst kennt und oft am Begriff des *μεταξύ* mehr oder weniger deutlich durchblicken lässt: der *Kontinuität*. Das Denken erweist sich hier als die alles vereinigende Ein-

<sup>1)</sup> N. Hartmann, *Platos Logik des Seins*, 1909, p. 351-360.

heit — selbst für die kontradizierenden Begriffe. Diese Einheit vollzieht es aber vermittelst des stetigen Überganges zwischen ihnen. *Das Denken ist selbst ein Kontinuum.* Die Zeit kann nur das Auseinanderhalten verschiedener Denkstadien zustande bringen. Das rechtfertigt allenfalls die Setzung kontradiktorischer Prädikate, aber nicht ihre Vereinigung in der Einheit des Denkens. Es muss hinter der Zeit noch etwas anderes verborgen liegen, etwas, was auch die Zeitpunkte in ihrer Getrenntheit erst möglich macht, indem es einen Zusammenhang setzt, in welchem es zugleich mit dem Übergange auch alles Auseinander zustande bringt. Dieser Rückgang auf das reine Denken ist es, der sich — der Sache nach — im *ἐξαιφνης* vollzieht. Es ist der zutreffende Ausdruck für das Stetige, welches das Aneinanderschliessen des Unvereinbaren leistet, indem es dort, wo die Zeitabschnitte sich im Unendlichkleinen verlieren und wo die Analogie des Wahrnehmbaren versagt, dennoch den Punkt setzt, der zugleich Grenze und Umschlag ist. So setzt sich das Denken im Problem der Gegensätze als Kontinuum durch und stellt die Einheit, die es selbst ist, in ihnen her.”<sup>1)</sup>

Dit is geen Hineininterpretieren. Het naïeve, concrete van de vraag, die Plato's uitgangspunt vormde, is werkelijk overwonnen en opgeheven, zakelijk rechtgezet en verbeterd in het antwoord: „niet in tijd, doch in het tijdlooze oogenblik”. Hiermee heeft de concrete voorstelling van twee tegengestelde toestanden, die door verandering in elkaar moeten overgaan, plaats gemaakt voor de abstractie van twee denkmogelijkheden, die hun verbinding hebben, niet in de concrete wereld van den tijd, doch in het denken zelf dat beide denkt.

Een andere plaats, die onze bijzondere aandacht verdient, vinden wij in de these van de derde antinomie, waar sprake is van den band van het zijn met het niet-zijn, en van het niet-zijn met het zijn.

De band  
van het  
zijn met  
het  
niet-zijn:  
Parm.  
162 a-b

<sup>1)</sup> Hartmann, p. 356.

Plato's redeneering is de volgende:

Het is duidelijk dat het eene, ook al gaan wij uit van de hypothese dat het „niet is”, toch een positief begrip blijft; iets bepaalds, waarvan kennis mogelijk is en dat eigenschappen heeft (160 b-161 e).

161e Maar het moet dan ook in zekeren zin aan het zijn deel hebben, wanneer tenminste onze (formeel opgestelde) hypothese reële beteekenis heeft — en dat bleek uit het voorafgaande.<sup>1)</sup>

162a „Ἔστω ἄρα, ὡς εἶπες, τὸ ἔν οὐκ ὄν. Het niet zijnde eene<sup>2)</sup> is  
1-6 dus blijkbaar. Want als het geen niet-zijnde<sup>2)</sup> zal zijn, maar op de een of andere wijze het zijn loslaat met betrekking tot het niet-zijn, dan wordt het direct een zijnde (dan slaat het om in het positieve, daar de negaties elkaar opheffen). Zal dus het eene *niet-zijn*, dan moet het *als band met het niet-zijn* hebben: *het zijn (zijn bestaan) als niet-zijnde*” — wat overgaat in „*het bestaan van een niet-zijnde*” (δὲ αὐτὸ δεσμὸν ἔχειν τοῦ μὴ εἶναι τὸ εἶναι μὴ ὄν), „evenals het zijnde om een volkomen zijn te zijn *als band met het zijn* moet hebben: het *niet-zijn* (i.e. *het betrekkelijk niet bestaan*) van een niet-zijnde (τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι).<sup>3)</sup>

a7-b3 Het zijnde immers zal dan het meest volkomen *zijn*, en het niet-zijnde het meest volkomen *niet-zijn*, wanneer eenerzijds het zijnde deel heeft zoowel aan *het zijn van het bestaan van een zijnde* (οὐσίας τοῦ εἶναι ὄν), als aan *het niet-zijn van het relatief niet bestaan van een niet-zijnde* (μὴ οὐσίας τοῦ μὴ εἶναι μὴ ὄν);

1) Paraphrase van 161e. Het volgende is een vertaling (met weglating der tusschengevoegde antwoorden).

2) Men onderscheide tusschen τὸ ἔν οὐκ ὄν, „het eene dat niet is” of „het niet zijnde eene” en τὸ μὴ ὄν, het niet-zijnde.

3) Wanneer er staat, dat het eene om *niet* te *zijn* als band met het niet-zijn moet hebben: τὸ εἶναι μὴ ὄν, dan kan men hier niet anders vertalen dan „zijn *εἶναι* als niet-zijnde”. Het zijn echter dezelfde woorden als voor „*het zijn van een niet-zijnde*”. En in het volgende wordt op dien zin voortgebouwd. De woordorde τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι

en wanneer anderzijds het niet-zijnde deel heeft zoowel aan het niet-zijn van het relatief niet bestaan van een zijnde ( $\mu\eta\ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \mu\eta\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$ ), als aan het zijn van het bestaan van een niet-zijnde ( $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \mu\eta\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$ ).

„Daar dus het zijnde,” besluit Plato, „deel heeft aan het niet-zijn en het niet zijnde aan het zijn, moet ook het eene, daar het immers niet-is, noodzakelijk aan het zijn deelhebben om te kunnen niet-zijn ( $\epsilon\iota\varsigma\ \tau\omicron\ \mu\eta\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ).”

b 3-6

Weer is het N. Hartmann, die hier de juiste verklaring en commentaar geeft<sup>1)</sup>, doordat hij, in tegenstelling met Apelt, het „zijn van het niet zijnde” volkomen ernstig neemt en in-ziet dat Plato hier heel bewust het worden heeft willen vinden in het zijn en omgekeerd het zijn in het worden; waarmee de oude metaphysica, zoowel die van Parmenides als die van Heraclitus, is overwonnen en een brug geslagen is tusschen het absolute Idee-zijn en het relatieve Dasein, uitgaande van de idee zelf.

Bij Hartmann vinden wij ook de juiste vertaling van 162a 1: „Es ist also, wie es scheint, das Eine *indem es nicht ist.*” Waarop de verklaring volgt: „Dieser paradoxe Satz erhält seinen einfachen und terminologisch genauen Sinn in dem Folgenden: „denn wenn es (das nichtseiende Eine) nicht  $\mu\eta\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$  wäre, sondern nur etwas von diesem seinem Sein preisgäbe an das Nichtsein, so würde es sofort zum  $\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ , d.h. das nichtseiende  $\epsilon\tilde{\iota}\nu$  würde auf diese Weise zum seienden  $\epsilon\tilde{\iota}\nu$ , was der Voraussetzung widerspräche” (waar wij van wederzijdsche opheffing der twee negaties spraken). „Darum gilt es,” vervolgt Hartmann, „den unbestreitbaren Charakter des  $\mu\eta\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$  in ihm festzuhalten, denn eben dieser ist auch ein Seinscharakter. Und der Beweis ist gerade hier so schlagend wie nur möglich gemacht in dem Gedanken, dass es nur gilt, das  $\mu\eta\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$

noopt eerder tot de tweede vertaling, en de genitief  $\tau\omicron\upsilon\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota\ \omicron\upsilon\tilde{\nu}$  laat uitsluitend deze laatste toe.

<sup>1)</sup> Platos Logik d.s. Seins, p 374-378.

des  $\xi\nu$  einmal nicht als gleichberechtigtes Sein gelten zu lassen, so verwandelt es sich ohne weiteres zurück in sein  $\delta\nu$ . Wenn dagegen nun das  $\mu\eta\ \delta\nu\ \xi\nu$  das sein soll, was es besagt, so muss es einen  $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  haben, der es an dem  $\mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  festhält; ein solcher  $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  ist eben das  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \mu\eta\ \delta\nu$ . Ebenso muss das Sein zum  $\delta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$  haben das  $\mu\eta\ \delta\nu\ \mu\eta\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , damit es vollkommenerweise  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  sei. Sein und Nichtsein haben somit ein „Band“ aneinander; denn jedes ist nötig zur Sicherstellung des anderen.”

Plato besluit deze deductie met een weer tamelijk sophisticated aandoende toepassing der begrippen beweging en rust op het niet zijnde eene. Zijn redeneering is als volgt:

162 b<sub>9</sub>-163a

Het niet zijnde eene bleek deel te hebben aan het zijn. Terwijl het *niet* is, *is* het. Het verkeert dus in tegengestelde toestanden. (Weer de concrete voorstelling, eenvoudig op te vatten als consequentie van het woordgegeven). Er moet dus een *overgang* zijn van den eenen toestand in den anderen. Maar *overgang* is *beweging*. Het niet zijnde eene beweegt zich dus.

Maar aan den anderen kant, het eene als niet zijnde *is nergens*. Beweging van het niet zijnde eene is dus ondenkbaar. Want ruimtelijke beweging is uitgesloten, daar het „nergens is”, en kwalitatieve verandering is evenzeer onmogelijk, daar dan niet meer sprake zou kunnen zijn van het eene, doch van een „andere”. Het niet zijnde eene kan zich dus op geenerlei wijze bewegen, het is dus in rust,  $\xi\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$ .

Maar voorzoover het zich beweegt, verandert het ook; en voorzoover het verandert, ontstaat en vergaat het ook.

Anderzijds, voorzoover het in rust is en niet verandert, heeft het ook geen deel aan worden en vergaan.

Waarom deze terugval in concrete voorstellingen, die opgeheven schenen tot denkmogelijkheden? Bleek niet zoojuist, in het begrip van het  $\xi\zeta\alpha\acute{\iota}\phi\eta\nu\eta\varsigma$ , dat het beeld van twee tegen-

gestelde toestanden, die door een tastbare verandering in den tijd in elkaar moeten overgaan, onjuist en onhoudbaar is? Waarom dan hier weer dit spel van beweging en rust, van verandering, ontstaan en vergaan?

Natuurlijk omdat het deze begrippen zijn, die in de oude, vóór-Socratische metaphysica een overwegende rol speelden, en waarvan men zich opnieuw moet rekenschap geven, wanneer men eenmaal tot het nieuwe inzicht is gekomen, dat zijn en niet-zijn elkaar niet uitsluiten, doch steunen en wederzijds in stand houden. Zoo blijkt nu ook dat niet-zijnde eene zoowel aan beweging als aan „stilstand” deel te hebben, zoowel aan verandering als aan zich gelijk blijven, zoowel aan ontstaan en vergaan als aan het eeuwige zijn zelf. Zoo blijkt dus het eene, om *niet* te kunnen zijn, niet alleen deel te moeten hebben aan „beweging”, maar ook aan „rust”; niet alleen aan „rust”, maar ook aan „beweging”. En zeer zeker mag men hier, door de symbolen heen ziende, besluiten, dat de idee, om in de wereld der veelheid te kunnen ingaan en met haar gemeenschap te kunnen hebben, een principe van „beweging” en verandering in zich moet hebben evenzeer als van rust.

Wel zegt dus Hartmann volkomen terecht: „Die Schlussweise ist in diesem Teil (bis 163 B) durchaus nicht einwandfrei und erinnert an manchen Stellen wieder an jene Rückfälle ins Dingliche, an denen die ersten zwei Deduktionen des Dialogs so reich waren.” Wij meenen echter in den opzet zelf van den dialoog Parmenides den grond van deze wijze van redeneering te hebben gevonden: het trekken der consequenties uit een leege woordgegevenheid. Daar anderzijds in den logischen samenhang der consequenties de leege woordgegevenheid een inhoudrijken zin krijgt, en wij telkens weer de deducties van Plato's Parmenides in één en dezelfde richting zien convergeeren, kunnen wij ook het vervolg van Hartmann's beschouwing en commentaar overnemen:

„Indessen ist wohl der Grundgedanke nicht zu verkennen.

Dieser aber dürfte darin zu suchen sein, dass das alte Vorurteil, als wäre das  $\xi\nu$  das schlechthin Unbewegte, die  $\text{πολλά}$  aber das schlechthin Bewegte, entgültig überwunden werden soll. Dazu hat es seine tiefe Berechtigung, wenn Plato in aller Umständlichkeit zeigt, dass *das  $\xi\nu$  auch Bewegung* und das  $\mu\eta\ \delta\nu\ \xi\nu$  *auch Nichtbewegung* zulasse; diesen Sinn dürfte es haben, dass beide sowohl bewegt als nicht bewegt sind, wie der Schluss des Kapitels es hervorhebt. Der feste Punkt, die Nichtbewegtheit, lässt sich auf das Werdende nur übertragen, wenn dieses selbst der Nichtbewegung fähig wird. Und umgekehrt lässt sich die Bewegtheit in ihm nur dann durch die feststehenden Ideenwerte begreifen und bestimmen, wenn diese *selbst ein Moment der Bewegung einschliessen*, wenn sie selbst aus ihren reinen Denkmitteln heraus den „Übergang“ (hier wörtlich  $\text{μεταβαίνειν}$ , 162 CE) und mit ihm Bewegung und Veränderung möglich machen.“<sup>1)</sup>

En met Hartmann kunnen wij tenslotte concludeeren: „So ist es nun auch hier zur Klarheit gebracht, wie der Wechsel des Erscheinenden, das „Entstehen und Vergehen“ der Dinge, recht eigentlich der Gegenstand ist, der durch die reinen Grundbegriffe des Denkens begründet und gleichfalls zu dem Range eines gesicherten „Wissens“ erhoben wird, und wie das Denken auch in der Tat das Mittel besitzt, dieses zu leisten, nämlich in der Kontinuität, durch die alles Übergehen und Werden erst denkbar wird.“

Het  $\text{φάινεται}$   
van de  
vierde  
antinomie  
als theorie  
der  
ervaring

Vonden we in de derde antinomie van den Parmenides een overwinning van de oude metaphysica der extremen vanuit de ideeën, de vierde voert tot dezelfde overwinning van den anderen kant uit: vanuit de  $\text{ἄλλα}$ , het vele der Erscheinung. Gevraagd was, wat, bij de hypothese dat het eene „niet is“, de consequenties zijn voor „het andere“.

164b-165e

De nu volgende deductie is in opzet niets dan de strakke consequentie uit een leege woordgegevenheid. Het „andere“

<sup>1)</sup> Platos Logik des Seins, p. 376-377.

heeft als zoodanig een beginsel van *verschil* in zich. Daar nu het eene „niet is”, moet het „in zichzelf” verschillen; als veelheid in massa's van elkaar. En die massa's, al schijnen ze eerst een eenheid en zeer klein, kunnen natuurlijk, daar het eene „niet is”, geen eenheid zijn, niet begrensd dus — *ἄπειρα*. Er zullen dus vele massa's zijn, waarvan elk een eenheid schijnt, maar niet is. Schijnbaar is er dus *ἄριθμός* in de *ἄλλα*, schijnbaar even en oneven. Er zal een heel klein deeltje, een *σμικρότατον* in schijnen te zijn, maar dat zal een veelheid en zeer groot blijken, daar men er oneindig vele deelen van kan maken. Er zal dus ook *ἰσότης* in zijn, want niets kan van klein groot worden zonder door de gelijkheid heen te gaan.

Eenerzijds is dus het „andere”, daar er geen eenheid in *is*, doch slechts van een afstand *schijnt*, oneindig, onbegrensd. Maar anderzijds is met het beginsel van verschil toch ook een beginsel van afgrenzing gegeven: de verschillende „massa's” hebben een begrenzing t.o.z. van elkaar. Zoo blijkt dat het andere, wanneer het eene niet is, oneindig èn begrensd zal schijnen, één en vele, dus ook gelijk en ongelijk (gelijk van veraf gezien, van dichtbij ongelijk), en dat de „massa's” gelijk en ongelijk zullen schijnen aan zichzelf en aan elkaar, aan elkaar zullen raken en afzonderlijk zullen schijnen, in rust èn in beweging.

Men ziet met welk een strakke logica het een volgt uit het ander, in een blind denken. En toch waren we met het begrip van het „andere” direct verplaatst in het concrete van de Daseinswelt. En toch duidt het *φαίνεται* de Erscheinung aan. Hier *ziet men*. Hier is het denken als het ware uit zijn blindheid opgewekt. Juist hier, maar ook niet eerder dan hier. Het was niet de concrete voorstelling eener veelheid, doch het abstracte begrip van een *ἕτερον*, dat in de woordgegevenheid der *ἄλλα* zit, dat leidt tot het aannemen van onderling verschillende *ὄγχοι*. En het is vanuit de abstracte overweging dat het eene „niet is” en dus die *ὄγχοι* geen eenheden kunnen zijn, dat Plato komt tot zijn *φαίνεται*. Maar dan direct krijgen



de logische consequenties tevens het onmiskenbaar karakter van heel concrete voorstellingen. De voorstelling dringt zich als het ware vanuit de woorden zelf der als abstractie gegeven consequenties aan ons op. We zien immers de *ῥῆγοι* van verre als eenheid, hoewel zij, wanneer men zich op hun wezen bezint, geen eenheid kunnen zijn? „Plato fürht diese an sich rein begriffliche Forderung in einer Weise aus, die beinah anschaulich erscheint, so genau trifft sie auf das Allerkonkreteste zu,” zegt Hartmann. <sup>1)</sup> En wanneer Plato zegt, dat de *διάνοια*, het *mathematische denken*, de „verschijnende” massa’s nauwkeuriger moet onderscheiden en analyseeren om in hun schijneenheid een steeds zich weer deelende veelheid te ontdekken, dan is het duidelijk, dat hij hier werkelijk vanuit de voorstellinglooze leegheid der abstractie geheel is overgebracht naar het concrete der inhoudrijke voorstelling, overgebracht door de woorden zelf. Hij ziet hier werkelijk de wereld van het Dasein. Hij ziet die wereld als Erscheinung. Hij ziet haar als *ὄν ἀληθῶς* verschijnend. Immers zij toovert ons het beeld van schijneenheden voor. En het is de *διάνοια*, die dieper doordringend moet ontleden, steeds verder onderscheidend en bepalend, oneindig, zonder afsluiting.

Wanneer nu Natorp in zijn verklaring van deze passage direct in de vraagstelling reeds de *ἄλλα* aanduidt als „das x der Erfahrung” <sup>2)</sup>, dan is daarin toch wel een lichte anticipatie. Want wat hij, volkomen terecht, zegt van den heelen opbouw van dit tweede deel van den Parmenides, geldt ten slotte ook nog, zij het in zwakkere mate, van deze laatste antinomie: het „eene” noch het „andere” hebben in deze redeneeringen direct een bepaalden inhoud; zij krijgen dien eerst later, in de ontwikkeling der consequenties zelf. <sup>3)</sup> Dan echter heeft hij in hoofdzaak gelijk, wanneer hij bij behandeling van deze these der laatste antinomie zegt:

„Als sein eigentliches Ziel tritt deutlicher und deutlicher

<sup>1)</sup> p. 379 van het aangehaalde werk. <sup>2)</sup> Platos Ideenlehre p. 273.

<sup>3)</sup> O.l. p. 244.

hervor die genaue Herausarbeitung des Begriffs der Erscheinung, oder richtiger: des *Gegenstands in der Erscheinung*. Erst steht dem Scheinen das Sein schroff gegenüber. Jedes Quantum, heisst es, *erscheint* als Eines, ist's aber nicht (164D); es *scheint* von ihm eine Zahl zu geben (*δόξει*), es *erscheint* an ihm, *ohne Wahrheit* (*οὐκ ἀληθῶς φαίνεται*, 164E). Gerades und Ungerades. Dann schon positiver: es wird *vorgestellt* (beurteilt?) als das und das (*δοξασθήσεται εἶναι*, 165A), oder es tritt an ihm die *Erscheinung* der Gleichheit auf (*φάντασμα ἰσότητος*), die doch schon etwas Positives *ist*. Dann aber: man nimmt (setzt) es im Denken *wie* seiend; und endlich wird es geradezu *ἔν*, seiend (Gegenstand) genannt (165A, *πάν τὸ ἔν, ὃ ἄν τις λάβῃ τῇ διανοίᾳ*), ja, dies Sein in der Erscheinung, es ist jetzt das (scharf, aus der Nähe) *Gedachte* im Unterschied vom (stumpf, aus der Ferne) *Gesehenen*.<sup>1)</sup> .... Men mag hier ook met Natorp het mathematisch denken, de *διάνοια*, uit het zesde boek van den Staat als parallel aanhalen (b.v. 529d: *ἃ δὴ λόγῳ καὶ διανοίᾳ ληπτὰ, ὅψει δ' οὐ*). Niet echter Phaedo 81b, waar juist de oude, radicale tegenstelling van zijn en worden in volle strengheid is uitgedrukt. Of het *τρίτον γένος* van den Timaeus (49a) naast de these van de 4e antinomie van den Parm. genoemd kan worden, is een andere vraag. Bij nader beschouwing blijkt zij, dunkt mij, ontkenmend te beantwoorden. In den Tim. (50c) immers wordt onderscheiden tusschen *τὸ γιγνόμενον* en *τὸ ἐν ᾧ γίγνεται*; en het *τρίτον γένος*, de ruimte, is hiervan het laatstgenoemde. In Parm. 164b-165e daarentegen gaat het, zooals Natorp t.a.p. zegt, om de „Darstellung des Gegenstands“, d.w.z. om het *γιγνόμενον*. Eerder zou men de ruimte in den Tim. naast de *antithese* van de 4e antinomie kunnen stellen (165e-166c)<sup>2)</sup>, daar zij niet alleen *πάντων ἐκτός εἰδῶν* is, maar ook *ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον* (50c-51a), slechts te grijpen *λογισμῶ τι νόθῳ* (52b). Vanuit den Parmenides echter dringt zich de voorstelling van

<sup>1)</sup> O.I. p. 275.

<sup>2)</sup> Zoo Max Wundt, Platons Parmenides, 1935, p. 56.

de ruimte volstrekt niet op, en het is heel goed mogelijk, dat Plato de antithese van zijn laatste (en ook die van zijn tweede) antinomie zonder eenige concrete bijgedachte heeft geschreven.

Natorp's  
Parme-  
nides-  
verklaring  
in hoofd-  
zaak juist

Hoewel dus Natorp zoodra het om Plato's heele filosofie gaat, stellig al te zeer geneigd is om Plato's gedachten in den zin van Kant te interpreteren, is toch wat den Parmenides betreft zijn opvatting in hoofdzaak juist. Hier is inderdaad een vergelijking met Kant niet misplaatst. De „Erscheinung” is werkelijk „zum Gegenstand geworden, und zwar zum Gegenstand für den Verstand”. En de „ideeën” zijn inderdaad als „reinen Begriffe, als Funktionen zur Ermöglichung des Erfahrungsgegenstandes gesetzt”; daarentegen als „Absoluta, als Ausdrücke abgesonderter reiner Vernunftdinge” zoo niet geheel ontkend, dan toch naar de grens van het denken verwezen en buiten de eigenlijke taak van het menscheijk kennen gesteld.<sup>1)</sup> De idee heeft een *transcendentalen* zin gekregen, te duidelijk en te uitgesproken om nog met J. Stenzel te kunnen meenen dat Plato als antiek denker rakelings aan de „critische” oplossing van het kennisprobleem is voorbijgegaan. Niettemin blijft ons nog het eenigszins verwarrende probleem van Parm. 130c over: de vraag naar den zin der ideeën van ruimtedingen, die Plato zich naar zijn eigen zeggen op logische gronden genoodzaakt zag aan te nemen, maar die toch ook, als elke gedachte, aan een „zijnde” moeten beantwoorden (132bc). Wij mogen de vraag niet ontwijken, of Natorp ook hier in principe het juiste heeft geraakt, of dat inderdaad oude en nieuwe „realisten” gelijk hebben, die zeggen dat Plato's woorden op een geheel ander soort van denken wijzen.

---

<sup>1)</sup> Natorp, O.I. p. 276.

## 5 - HET PROBLEEM DER IDEEËN VAN RUIMTEDINGEN IN PARM. 130 C EN DE ALGEMEENE STREKKING VAN PLATO'S PHILOSOPHIE

Wij hebben in de voorafgaande bladzijden geconstateerd, dat Natorp's opvatting van den Parmenides *in hoofdzaak juist* is; dat deze dialoog inderdaad in Plato's denken een zekere critische wending beteekent, een omwending naar het ervaringskennen, het begin van een poging om dit logisch te fundeeren, ernstiger dan tevoren. Wellicht zal ons het hachelijke probleem van Parm. 130 c gelegenheid geven het bovenstaande „in hoofdzaak” iets meer te preciseeren, juist op dat punt, dat de eigenlijke kern van Natorp's Plato-interpretatie vormt: de „transcendentale” beteekenis der idee. Wanneer n.l. Plato van „het goede” en „het schoone” spreekt, en van „gelijkheid”, „grootte”, „identiteit”, dan zullen wij hier „idee” en „categorie” onderscheiden volgens het woordgebruik van Kant, en van deze beide soorten van Platonische ideeën zal ons de transcendentale zin duidelijk zijn. Doch waar sprake was van concrete dingen, werd ons de zin der idee problematisch.<sup>1)</sup>

Werd niet de ideeënleer hier ook problematisch voor Plato zelf? Wij meenden dit te zien in Parm. 130 c, maar wij zien het niet alleen daar. Misschien zou men alleen op grond van deze plaats met Natorp kunnen meenen, dat ook op dit punt voor Plato de ideeënleer in het minst niet questieus was, noch het aannemen van ideeën, noch de zin daarvan; en dat hij enkel maar in een wat al te superieuren vorm een mis-

Het problematische punt der ideeënleer

<sup>1</sup> Zie p. 145-148.

verstand van anderen bestreed. Wel verliest dan dit standpunt veel van zijn waarschijnlijkheid, wanneer men nagaat hoezeer de andere groote vraag in het eerste deel van den Parm., het probleem van het kennen, het *hoe* der μέθεξις, Plato's eigen vraag was. Maar beslist *weerlegd* wordt het eerst door Tim. 51 bc, waar Plato zich het volgende afvraagt:

Tim. 51 b-c „*Vuur op zichzelf* en alles waarover wij altijd op deze wijze spreken als van een op zichzelf bestaande, *is dat werkelijk iets*, — of is datgene wat wij zien en al wat wij verder met de zintuigen waarnemen het eenige wat een dergelijk bestaan heeft (sc. een bestaan op zichzelf) en wat volstrekt niet iets anders is naast dat (wat wij waarnemen), en zeggen wij dus zonder grond telkens weer dat er een intelligibele vorm van elk bestaat, en is dat eigenlijk niets dan een woord?”

Men ziet met welk een scherpte Plato ook hier weer de kwetsbare plek in zijn eigen werk aanwijst; hoe hij zonder zich te ontzien en zonder eenige reserve eigen onklarheid in het licht stelt, niet schromend een aarzeling uit te drukken, die hij nooit geheel heeft overwonnen. Wij leeren er in elk geval dit uit, dat ook Parm. 130 c als aporie ernstig is te nemen.

Plato's gedachten over ideeën van ruimtedingen  
in Parm. 130 c-d

Welke zijn nu blijkens de beide genoemde plaatsen Plato's gedachten over het aannemen van ideeën van gewone dingen en den zin daarvan?

Uit Parm. 130 cd volgt 1° dat Plato begonnen is met „ideeën” aan te nemen zoowel op mathematisch als op ethisch en aesthetisch gebied; 2° dat hij zeer gearzeld heeft, of hij deze leer ook moest uitbreiden tot die dingen, die wij met de zintuigen waarnemen, hetzij levende wezens, hetzij levenlooze voorwerpen. Tim. 51 bc noemt ons de reden van deze aarzeling: Plato heeft zich afgevraagd of deze objecten der zintuiglijke waarneming werkelijk „iets zijn” naast datgene wat wij waarnemen, of dat dit „iets”, dat wij ons achter het waarnemingsbeeld denken, enkel maar een woord is. M.a.w.: hij heeft zich verward gevoeld door de noodzakelijkheid dat

en Tim. 51 b-c

achter deze *dingen*, die wij waarnemen, nog weer eens een soort van „dingen” zou staan, die niet waarneembaar, doch slechts denkbaar zouden zijn, maar die niettemin een reëel bestaan zouden moeten hebben, als zij werkelijk „iets” wilden zijn en geen leege woorden. Aan één kant vreesde hij dus door het aannemen van zulke oncritisch gedachte „Dinge an sich”, waarbij men van de dingvoorstelling nooit loskomt, „in een afgrondelijken onzin” te belanden. Maar aan den anderen kant zag hij heel goed in, dat, indien men niet de waarneming op zichzelf als bron van kennis wil beschouwen, het noodzakelijk is op de een of andere wijze *νοητὰ εἶδη* aan te nemen, dankzij welke men niet slechts tot *δόξα*, doch tot *ἐπιστήμη* in strengen zin over de dingen der waarneming kan komen, voorzoover deze aan die *εἶδη* deelhebben.

Zoo bedoelt Plato het, wanneer hij in Tim. 51 d-e het al of niet aannemen van *εἶδη* van concreta laat afhangen van de vraag of men al of niet dient te onderscheiden tusschen *ἀληθῆς δόξα* en *νοῦς*. Want „als rede en ware meening verschillend zijn, dan zijn er in elk geval *εἶδη* van de waarnemingsobjecten, niet waar te nemen door ons, enkel maar denkbaar. Indien daarentegen, zooals sommigen meenen, ware meening in geen enkel opzicht van rede verschilt, dan moet men al wat wij zintuiglijk waarnemen als volkomen vast aannemen.” In dit laatste geval zou dus van het aannemen van „ideeën” voor concreta geen sprake zijn. De concreta zelf zouden dan reeds *ἀτὰ ἐφ’ ἑαυτά* zijn, en de waarneming zou niet eerst door de hulp der rede een kennisverschaffend karakter krijgen, doch op zichzelf al samenvallen met *ἐπιστήμη*. Maar zoo is het in werkelijkheid niet gesteld. Neen, er is onderscheid tusschen rede en ware meening. En de zintuigen leveren ons niet direct kennis, maar tot het begrip van waargenomen „dingen” komen wij eerst door het oordeel over de *παθήματα*, die ons door de zintuigen worden gegeven.<sup>1)</sup> Dit oordeel nu is gegrond in denkbegrippen, in *νοητὰ εἶδη*. Het feit op zichzelf,

Tim. 51  
d-e

ke!

Sluit aan  
bij den  
Theaet.

<sup>1)</sup> Theaet. 186 d.

dat de waarneming zonder meer niet = kennis is, noodzaakt ons dus tot het aannemen van „ideeën” van ruimtelijk gegeven dingen. Theaet. 184-186 vindt zijn aanvulling in Tim. 51, Tim. 51 zijn verklaring in den Theaet.

Critische  
zin  
hiervan

De „critische” zin van dit alles is niet te ontkennen. Plato heeft de onzinnigheid van „dingen achter de dingen” scherp ingezien, en klaar beseft dat het aannemen van zulk een reëlen grond achter de phaenomena niet tot een *bovenzinne*lijke werkelijkheid voert, doch slechts (om met Natorp te spreken) tot een „*untersinnliches Substrat*”. Wanneer hij dus toch „ideeën” van ruimtedingen aanneemt, is het niet in dezen zin. In zooverre heeft Natorp volkomen gelijk.

Zullen wij dan, verder gaande, concludeeren dat *dus* Plato's idee geen ontologischen, doch een *transcendentalen* zin heeft; of, om Natorp's tegenstelling te gebruiken, geen metaphysischen, doch een *logischen* zin?

Laat Plato zelf ons antwoorden. Wanneer hij zegt, dat het niet mogelijk is zonder de idee tot het begrip van concrete dingen te komen (Tim. 51 d), dan heeft voor hem de idee een zuiver logisch-transcendentalen zin. Zij is datgene wat men moet aannemen, als het begrip, het oordeel, het menschelijk kennen logisch mogelijk zal zijn. Maar tegelijkertijd vraagt hij: „Wat *is* deze „idee”, die wij ons genoodzaakt zien aan te nemen? Zij moet toch „iets zijn”, als zij niet enkel maar een woord is zonder inhoud.” En is niet deze vraag *ontologisch, realistisch, metaphysisch*, of hoe men het noemen wil? Krijgt hier niet Walter Freymann gelijk, wanneer hij zegt dat Plato steeds naar het reële zijnde achter de dingen heeft gevraagd <sup>1)</sup>; en wordt hier niet het resultaat van L. Robin bevestigd, die op grond van Aristoteles constateert, dat Natorp ten onrechte de idee „vervluchtigt” in de sfeer van het geestelijke? <sup>2)</sup>

De „onto-  
logische”  
vraag

<sup>1)</sup> W. Freymann, Platons Suchen nach einer Grundlage aller Philosophie.

<sup>2)</sup> L. Robin, La théorie plat. des id. et des nombres, p. 588.

Maar wat wordt hier dan van die onverbidelijke tegenstelling waarmee wij zijn opgegroeid? Hoe kan de idee een transcendentalen zin hebben wanneer zij een ontologisch karakter heeft, en hoe kan zij, wanneer zij metaphysisch van aard blijkt, een logischen zin hebben? Is er een wezenlijke synthese mogelijk, waarbij men niet in een hopelooze begripsverwarring geraakt?

Wij lezen uit Theaet. 186 en Tim. 51, dat Plato de onmogelijkheid inzag om zonder de idee tot het begrip van concreta te komen. Wat wil dit zeggen?

Wij pogen als volgt te preciseeren: Plato zag in, dat „mensch” en „paard”, „boom” en „huis” ons niet direct door de zintuigen gegeven zijn, doch dat wij, eerst doordat wij deze εἶδη in onzen geest hebben, op de παθήματα, die ons de zintuigen leveren, als het ware deze stempels drukken.

Maar laat ons niet te spoedig meenen begrepen te hebben. Plato zelf zal ons antwoorden <sup>1)</sup>: „Maar als dan elk der ideeën een *gedachte* is (*νόημα*), is zij dan niet een gedachte *over iets*?” — „Ja,” zullen wij zeggen. — „Over *een zijnde*?” zal hij verder vragen. En wederom zullen wij bevestigen. En wij blijven in dezelfde verlegenheid: de idee kan niet enkel maar een gedachte (*νόημα* <sup>1)</sup>), niet enkel maar een woord (*λόγος* <sup>2)</sup>) zijn; zij moet op de een of andere wijze een reëlen inhoud hebben. Maar aan den anderen kant voelt men met zulk een „reëlen grond” Plato’s *βυθὸς φλογίας* naderen, het onontkoombare „untersinnliche Substrat”. De vraag naar een „Ding an sich”, dat het bewustzijn „affiziert”, naar een *πόθεν* der zinnelijke gewaarwordingen, dringt zich telkens weer, vanzelfsprekend en noodzakelijk, aan ons op. Is zij restloos op te heffen, zooals Natorp meent, door de „Methodenbedeutung” der idee, waarvoor het tweede deel van den Parmenides indirect een betoog vormde?

Ik zou dat niet durven zeggen. Te duidelijk blijft bij Plato

<sup>1)</sup> Parm. 132 b-c.

<sup>2)</sup> Tim. 51 c.



Plato  
ontwikkelt  
een eigen-  
lijk ant-  
woord  
over het  
zijns-  
karakter  
der ideeën  
van ruimte-  
dingen

een onklarheid, een aarzeling, waar het over deze dingen gaat. Maar — zijn wijzelf die onklarheid wel werkelijk te boven? Of zijn wellicht voor ons, nu meer dan ooit, de „gewone dingen” tot probleem geworden? Hoe dit zij, Plato heeft in Tim. 51 c de aporie van Parm. 130 d hernieuwd. Hij heeft ook hier een eigenlijk antwoord ontweken. Opnieuw heeft hij, als in Theaet. en Parm., gezegd dat wij ideeën moeten aannemen omdat de zintuigen op zichzelf ons geen kennis leveren; maar verder heeft hij over het zijnskarakter dier ideeën gezwezen. En zou niet in dit zwijgen juist de grootste wijsheid liggen? Is daarin niet iets van datzelfde „critische” inzicht, dat scherpe grensbef, dat Cassirer, het probleem van het „Ding an sich” kenschetsend, heeft uitgedrukt in deze woorden: „Der Gedanke ist zwar in analytischer Bedeutung, nach den Regeln der formalen Logik, möglich, nicht aber in synthetischer Bedeutung, als realer Inhalt der Erkenntnis gültig”<sup>1)</sup>?

Geen  
ideeën van  
individuele  
dingen,  
doch van  
de soort

Wanneer wij nu trachten de eigenlijke strekking te begrijpen van Plato's leer aangaande ideeën van ruimtedingen, dan hebben wij daarbij in het bijzonder aandacht te schenken aan dit punt, dat Plato geen ideeën van *individuën* of *individueele dingen* heeft aangenomen, doch uitsluitend van een soort; geen ideeën dus van *dezen* mensch en *dit* huis, van *dit* paard en *dezen* boom, doch van mensch en paard, van huis en boom. Wat heeft ons dit te zeggen? Beteekent het eenvoudig het „begrip” van de genoemde zaken?

Zoo heeft men veelal geoordeeld.<sup>2)</sup> Doch de vraag is of hiermee het juiste is geraakt. Het wil mij voorkomen dat wij er nog niet zijn, want dat voor Plato, evenals voor Kant, de vraag juist deze was: *hoe komt men tot deze begrippen?* Wat

<sup>1)</sup> E. Cassirer, Kant, p. 228.

<sup>2)</sup> C. Ritter, Kerngedanken der plat. Phil., p. 77 en 186 sqq.; J. C. Franken, Kritische Philosophie und dialektische Theologie, 1932, p. 270; J. Stenzel, Studien.

staat erachter? Want eerst dan is er plaats voor die aarzel-  
 ling, die wij in het bovenstaande bij Plato aantreffen. Wan-  
 neer men het begrip eenvoudig opvat als de abstractie uit  
 een aantal gegeven concreta, dan is het geen probleem. Voor  
 Plato was het dat wel. En de vraag van Parm. 130 c en Tim.  
 51 b zou waarlijk heel weinig passen, indien het Plato niet  
 ging om den *achtergrond* van het begrip.

Wat men zich, wat het probleem zelf betreft, daarbij heeft  
 te denken, kan, meen ik, Kant ons door zijn verder gaande  
 onderscheidingen eenigszins duidelijk maken. Want ook Kant  
 kwam, vragend naar den *achtergrond* van het empirisch be-  
 grip, tot de idee. Ook hem was het niet genoeg te zeggen dat  
 men tot het begrip van concreta komt door een aantal in  
 de ervaring gegeven dingen te vergelijken, van hun ver-  
 schillen te abstraheeren en hun overeenkomst samen te vat-  
 ten. Het is heel duidelijk, dat men op deze wijze tot een  
 systeem van soortbegrippen, tot genera en species, tot classi-  
 ficatie komt. Maar hoe is überhaupt zulk een ordening door  
 vergelijking mogelijk, wanneer niet de dingen zelf reeds het  
 principe, de mogelijkheid tot die ordening in zich hebben?  
 De soortbegrippen vooronderstellen dus een zekere systema-  
 tische eenheid, een als naar een doel ingericht zijn — een  
*idee*. Ook voor Kant was dus de idee niet beperkt tot het  
 ethische, aesthetische en, als men wil, het religieuse; zij had  
 een noodzakelijke betrekking tot de ervaringswereld, tot elk  
 der door ons „waargenomen” meest „gewone” dingen. Immers  
 de Grundsätze (waarin ruimte en tijd verbonden zijn met  
 de categorieën) brengen ons nooit verder dan tot een „ding”  
 van mathematisch-mechanisch standpunt beschouwd; een „be-  
 wegingscomplex” zonder individueel karakter. Tot *natuur-  
 vormen*, tot mensch en paard, tot boom en huis, komt men  
 eerst door de regulatieve functie der idee, door het principe  
 van een zekere doelmatigheid.

Wij moeten ons hier wel levendig herinnerd gevoelen aan  
 de wanhoop van den jongen Socrates, die de groote philo-

Niet het  
 empirisch  
 begrip,  
 maar de  
 achter-  
 grond  
 daarvan

De idee  
 als achter-  
 grond  
 van het  
 empirisch  
 begrip bij  
 Kant

sophen van zijn tijd de wereld hoorde verklaren vanuit niets dan „kracht en stof”. Hijzelf had daartegenover een levendig besef, dat wij niets, hoegenaamd niets, geen enkel ding, geen enkel mensch, geen enkele beweging en geen enkel in-rust-blijven in den grond vanuit deze beginselen kunnen verklaren. Heeft niet Kant juist ditzelfde besef gehad? Nadat hij mensch en wereld heeft opgebouwd uit ruimte en tijd en categorieën, zegt hij: Neen, deze wereld der mechanische causaliteit is nog „de heele wereld” niet; zij is slechts een beperkt aspect, vanuit een bepaald gezichtspunt. En dit gezichtspunt doet ons bij het formeele, algemeene, wetmatige blijven. Nooit voert het ons tot het bizondere, concrete, toevallige; nooit tot een levende eenheid. Kunnen dus de Grundsätze mij daartoe niet brengen, dan zie ik mij logisch genoodzaakt een ander principe daarbij aan te nemen, daar immers het feit der concrete wereld vóór mij staat. Wat voor principe? De idee van een systematische eenheid, een *doelbegrip*, waardoor de domme gegevenheid van kracht en stof zin en richting krijgt en daarmee een bepaald individueel karakter.

Het komt mij voor, dat Plato en Kant vanuit dezelfde critische vraag tot het invoeren van hun idee als grond van de concrete natuurvormen zijn gekomen; dat het dus Plato in den grond met zijn ideeën van concreta om hetzelfde ging als Kant met zijn regulatieve principe. In de gedachte van een „vorm”, die „model” is, drukt zich toch heel duidelijk de eisch van een zekere doelmatigheid uit, waardoor de toevalligheid van het concrete wordt gebonden. Wij mogen aannemen, dat Plato hier aansloot bij Socrates, wiens teleologisch denken ons zoowel uit den Phaedo<sup>1)</sup> bekend is als uit Xenophon's Memorabilia.<sup>2)</sup> En aan den anderen kant is het duidelijk, dat Aristoteles tegenover Plato heeft aangevoerd, dat de „vorm” niet „buiten” de dingen „bestaat”, doch *in* hen zich verwezenlijkt.

De „idee van gewone dingen” is dus, meen ik, geen soort-

1) 96 a.

2) I 4.

begrip. Zij is de *vooronderstelling tot* het vormen van soortbegrippen, en als zoodanig is zij te vergelijken met de regulatieve idee bij Kant. Wij moeten dan opmerken, dat bij Kant de idee met betrekking tot de dingen *algemeen principe* blijft. Zij brengt door haar regulatieve functie wel tot de concrete dingen, neemt echter zelf geen bepaalde vormen aan. Bij Plato is het anders. Hij heeft de idee met betrekking tot het concrete in *bepaalde vormen* gedacht, de vormen van de soort. Men kan dus zeggen, dat eerst bij Kant de *vormgedachte* geheel van den materieelen inhoud is losgemaakt en, Platonisch gesproken, „zuiver” „op zichzelf” gesteld. Toch gaat het Plato in den grond wel om hetzelfde. Ook bij hem doet de idee de concrete dingen als „Naturzwecke” verstaan, bindt dus hun toevalligheid in een zekere redelijkheid. Doch een redelijkheid die wij niet doorzien. Want wij *hebben* de idee niet als een gegeven werkelijkheid, noch als een constitutief principe. De menschelijke geest is met betrekking tot de concrete dingen tenslotte niet *δημιουργός*. Niet *wij* verwezenlijken de „vormen” in de „dingen”. En daarom blijft het concrete in laatste instantie *onverklaard*.

Zoo is het bij Plato, zoo bij Kant. Men heeft getracht eraan te ontkomen, en men tracht dat nog. De Neoplatonici hebben, inziend dat Plato's „vormen” slechts *tot op zekere hoogte* het Dasein der concrete dingen verklaren, de consequentie getrokken dat men ideeën moet aannemen niet slechts van boom en huis, van hond en mensch, doch van dezen boom en dit huis, van dezen hond en dezen mensch. Hiermee hebben zij de in laatste instantie voor onze menschelijke rede overblijvende *toevalligheid* niet als zoodanig willen laten staan, maar haar willen binden aan een redelijk schijnende gedachte, die echter in wezen even onredelijk, even toevallig blijft als het concrete, individueele Dasein zelf. Tenzij men de menschelijke toevalligheid wil zien onder het aspect van goddelijke noodzakelijkheid.

Het is Hermann Cohen geweest die later, vanuit dezelfde

Verschil  
in vorm,  
eenheid in  
strekking

Pogingen  
om de toe-  
valligheid  
van het  
Dasein op  
te heffen

behoefte om de toevalligheid der dingen zoo volkomen mogelijk te binden in redelijkheid, de regulatieve idee van Kant heeft gelijkgesteld met het „Ding an sich”.<sup>1)</sup> Hij redeneert daartoe als volgt:

Cohen's  
identificatie van  
idee en  
Ding an  
sich

Bij Kant heeft enerzijds de ervaring wel het karakter van noodzakelijkheid, voorzover zij n.l. is voortgebracht door de wetten van ons kennen. Deze noodzakelijkheid echter, die in de Grundsätze ligt, voert ons niet verder dan tot de „mogelijke ervaring”. Zij levert om zoo te zeggen het kader van wetmatigheid, waarin de „werkelijke” ervaring moet passen; maar zij brengt niet tot het bizondere, concrete zelf, dat den inhoud der werkelijke ervaring vormt. Deze blijft dus tenslotte een product van *toevalligheid*. En die toevalligheid kan ons denken niet bevredigen. Wij zien ons dus teruggewezen naar het „Ding an sich”. Daar wij ons echter dit „Ding an sich” niet kunnen voorstellen, doch het onafwijsbaar moeten denken; daar de ervaring ons ertoe dringt, zonder dat wij het binnen haar gebied kunnen vinden, is het Ding an sich een *grensbegrip*, een „noümenon”, iets dat niet voorgesteld doch alleen gedacht wordt, dus: een *idee*. Het heeft als grensbegrip een functie t.o.v. de ervaring, heeft dus een transcendentaal karakter.

Hiermee is, wil het mij voorkomen, niet minder dan een wonder geschied. Want dat beruchte „Ding an sich”, dat eerst niet dan met een soort pseudo-voorstelling als „Untersinnliches” onder de „ervaring” scheen te plaatsén, blijkt nu als functioneel noodzakelijk grensbegrip mogelijk te zijn als „noümenon”, „boven” de ervaring uitgaande, als Unbedingte. En zoo blijkt dat wat eerst ons dreigde neer te trekken *εἰς ἡμᾶ βυθὸν φλῶρίας*, tenslotte „werkelijk” in een sfeer die boven ons ervaringskennen uitgaat, maar zonder welke geen enkel ervaringsoordeel mogelijk is.

Maar verzet niet juist de aard der idee zich zeer hevig tegen deze oude benaming „Ding an sich”? Geeft deze ons niet de

<sup>1)</sup> Kants Theorie der Erfahrung, 13e hoofdstuk.

verkeerde illusie een principe te hebben gevonden, dat het bestaan der individueele dingen restloos verklaart? De uiteenzettingen van Cohen geven ons al te zeer dien indruk. Tegenover het „geheel toevallige”, dat de ervaring volgens de Grundsätze behoudt, moet de eisch van het Unbedingte worden gesteld. Dat is duidelijk. Maar krijgt daarom ook de wetmatigheid, waarin de regulatieve idee het toevallige der ervaring bindt, het karakter van een door ons te doorgronden noodzakelijkheid? Neen immers? — En moeten we daaruit niet concludeeren, dat dus de toevalligheid van het concrete in laatste instantie blijft bestaan? Cohen zelf geeft dit toch eigenlijk toe, wanneer hij er op wijst, dat *regels* niet gelijk zijn aan *wetten*. Men kan dan de *totale* toevalligheid, waarin de Grundsätze voor ons de ervaring lieten, terugbrengen tot *een zekere mate* van toevalligheid; maar dat neemt niet weg dat tenslotte de toevalligheid blijft bestaan. Was dit niet zoo, dan zouden de regels wetten, dan zou het regulatieve principe constitutief moeten zijn. Maar dan was de menselijke rede *δημοουργός*.

Inderdaad is zij dat bij Cohen, en ook bij Natorp, al te zeer; meer dan bij Plato en meer dan bij Kant. In zekeren zin is het wel waar, dat het denken het object *voortbrengt*. Maar aan één kant is het denken ook gebonden aan de zinnelijke gewaarwordingen, evenals de zinnelijke gewaarwordingen aan het denken gebonden zijn. Eenerzijds kennen wij eerst door het denken; maar daaraan vooraf gaan de *παθήματα*. Eenerzijds *schept* dus wel de menselijke geest de dingen; — maar toch *tenslotte niet*.<sup>1)</sup> Plato heeft dat goed geweten.

De  
menschelijke rede  
*δημοουργός*.  
Reden tot  
principieele  
critiek op  
Natorp

<sup>1)</sup> Heel mooi en duidelijk heeft Ovink hierover geschreven in „De zekerheid der menselijke kennis” p. 488-492. Zulk een passage bewijst in elk geval, dat het mogelijk is op het bedoelde punt nog op een andere wijze „critisch” te denken dan Cohen en Natorp. Wel kan men opmerken, dat hier toch eigenlijk gezwezen wordt juist op dat punt waar men eindelijk hoopt een direct antwoord te krijgen op een hachelijke vraag: de vraag naar het *πόθεν* der *παθήματα*. Karakteristiek is het, dunkt mij, dat op dit punt, waar het gaat om een

Tevens  
reden tot  
terugkeer  
naar de  
ontologie?

En dit is danook de reden, waarom C. Ritter tegen Natorp's uitleg van de ideeën van concrete dingen protesteert: hij ziet daarin een te ver gaande, niet-Platonische toepassing van de formule dat zijn = *Setzung des Denkens*.<sup>1)</sup> En daarin heeft hij in principe gelijk. Of men nu echter in deze fout van Natorp een aanleiding moet vinden tot terugkeer naar de ontologie, dat is een andere vraag. Begrijpt men Plato beter, wanneer men zijn ideeën van concrete dingen opvat als den „reëlen achtergrond” achter de *Erscheinung*? — Integendeel. Men maakt daarmee eigenlijk dezelfde fout als Hermann Cohen: men vindt de toevalligheid, die de dingen in laatste instantie behouden, niet bevredigend; men wil een restlooze verklaring. Alleen zoekt men die aan den anderen kant: Cohen meende haar te vinden in de rede — na dit verworpen te hebben, meent men hetzelfde te vinden in een „reëlen grond”. Is men daarmee dichterbij Plato gekomen? Ik meen van niet. Plato's idee van „gewone” dingen is „model”, waarnaar het concrete gevormd is. D.w.z. zij is — in beelden gesproken — niet „achter” of „onder” de dingen, maar „boven” hen. Abstracter uitgedrukt: zij is *niet causaal* te denken als Ding an sich dat het bewustzijn „affiziert”, maar *teleologisch*. Men kan haar een meer gespecialiseerde en dus minder critisch-wetenschappelijk<sup>2)</sup> gedachte uitdrukking noemen van het doelbegrip bij Kant.

Daarmee geeft zij geen restlooze verklaring van het „*Dasein*” der concrete dingen. Aristoteles heeft dat opgemerkt en aan Plato verweten. De opmerking is juist, maar niet het verwijt. In zekeren zin *blijft* de ervaring toevallig. Vanuit de menschelijke rede kunnen wij deze toevalligheid niet ophef-

---

verklaring-in-laatste-instantie van de „gewone” dingen, ook Plato aarzelt en een direct antwoord ontwijkt.

<sup>1)</sup> Ook J. C. Franken, *Kritische Philosophie und dialektische Theologie*, p. 259 sqq., heeft op deze principieele fout van Natorp gewezen.

<sup>2)</sup> daar immers het critisch-wetenschappelijke denken streeft naar een zoo streng mogelijke *eenheid* van principes.

fen. Kunnen wij haar opheffen vanuit *het zijn*? — Het schijnt een zoo evidente oplossing. En toch — neen, het kan niet. Tenslotte kan men slechts het vraagteken laten staan, als men iets heeft begrepen van de grenzen van het kennen.

Wanneer wij ons dus tenslotte afvragen, welke de algemeene Conclusie strekking is van Plato's filosofie, of deze realistisch-ontologisch is te noemen dan wel critisch-transcendentiaal; of Natorp hier in principe juist gezien heeft, of dat wij met C. Ritter den terugkeer tot het realisme moeten toejuichen, dan kunnen wij voor het oogenblik ongeveer het volgende antwoorden:

De phaenomenologische vraagstelling richt zich voornamelijk tegen de wijze waarop de Marburgers meenden de „Notwendigkeit des Zufälligen” te kunnen opheffen tot een „Notwendigkeit der reinen Vernunft”. In zooverre heeft C. Ritter gelijk, wanneer hij Plato met de hedendaagsche phaenomenologie tegenover de absolutheid der zuivere rede bij Natorp ziet staan. Maar aan den anderen kant: als het waar is, dat in het probleem der concrete dingen Plato's idee de Notwendigkeit des Zufälligen laat bestaan, ja een zij het nog eenigszins primitieve en onklare uitdrukking is van deze Notwendigkeit, dan verwijdert men zich van Plato het verst — of liever dan raakt men in het geheel niet aan zijn gedachte, wanneer men de idee eenvoudig als substraat interpreteert. Op de vraag naar den grond van het concrete Dasein heeft Plato *in laatste instantie een logisch, geen „metaphysisch” antwoord* gegeven in den zin van het aannemen van „reële wezenheden” die achter de Erscheinung staan. Niet dat deze laatste verklaring nooit bij hem is opgekomen. Integendeel. Maar hij is er voor teruggeschrokken en heeft haar ontweken. En aan het antwoord, dat hij gaf, gaf hij een anderen, meer „critischen” zin.

Moeten we dus in deze vraag kiezen tusschen de uiteen-



loopende verklaringen van Natorp en C. Ritter, dan blijkt, als zoo dikwijls, het alternatief af te wijzen. Het „juiste midden” schijnt ergens tusschen hen in te liggen. Maar het ligt tenslotte in dit probleem der ruimtedingen *meer naar den kant van Natorp toe*.

## 6 - DE PLAATS VAN DEN PARMENIDES IN HET GEHEEL DER PLATONISCHE PHILOSOPHIE. DE AANGRENZENDE DIALOGEN: THEAETETUS EN SOPHISTES

Men heeft er veelal aan getwijfeld of het mogelijk is door philosophische verklaring van Plato's geschriften te komen tot een objectief vaststaand inzicht in de volgorde der dialogen en de daarmee samenhangende ontwikkeling van Plato's denken. De veelheid van meeningen, waartoe de wetenschap was gekomen, scheen die mogelijkheid te ontkennen; de subjectiviteit van het eigen inzicht scheen onvermijdelijk te worden meegenomen in de verklaring van den antieken denker, het bereiken van een consensus langs dezen weg hopeloos. Dit was de reden, waarom  $\pm$  1870 Campbell met zijn taalstatistische onderzoekingen begon.<sup>1)</sup> Het was ook de reden, waarom een generatie later L. Robin<sup>2)</sup> de methode opstelde, die tegenwoordig vooral in Duitschland<sup>3)</sup>, maar ook in Engeland<sup>4)</sup> zooveel opgang maakt: te trachten den eigenlijken zin van het Platonisme te leeren kennen door een zorgvuldige schifting van de gegevens die men vindt bij de na-Platonische antieken zelf, zoowel Aristoteles en de Peripatetici als de Academie en de Neoplatonische schrijvers.

Het is geenszins mijn bedoeling de waarde dezer beide

Over de  
mogelijk-  
heid der  
philo-  
sophische  
verklaring

<sup>1)</sup> Class. Rev. 1896, p. 129 (Editie van Soph. en Polit. 1867).

<sup>2)</sup> La théorie plat. des id. et des nombres d'après Aristote, 1908, Introd.

<sup>3)</sup> W. Jaeger, Aristoteles, 1923; J. Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, 1917, 1931; Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles, 1924, 1933.

<sup>4)</sup> Zie A. E. Taylor, A Commentary on Plato's Timaeus, 1928, Proleg. p. 12/13.

methoden te ontkennen. De taalstatistiek heeft sinds lang haar deugdelijkheid bewezen, en ook de bestudeering der na-Platonische bronnen kan interessante gegevens opleveren en nieuwe perspectieven openen. Niettemin ben ik overtuigd, dat men moet vasthouden aan de mogelijkheid van filosofische verklaring — in dien zin, dat deze tenslotte in staat moet zijn de eigenlijke beteekenis van Plato's denken te begrijpen, beter dan eenige andere. Na-Platonische geschriften kunnen daarbij een zekere aanvulling geven, maar nooit kan men uit dit getuigenis Plato meer en wezenlijker leeren kennen dan door zich te verdiepen in de studie van Plato's geschriften zelf.<sup>1)</sup> Natuurlijk wordt de waarde van het resultaat van zulk een *συνολία* mede bepaald door de mate van congenialiteit, waarmee men deze heeft doorleefd. Natuurlijk heeft men het dus op zich te nemen, dat de interpretatie „persoonlijk” is; — volgens Plato *moet* zij dat zijn, en juist degenen die zich het meest met hem hebben bezig gehouden, hebben dat ook heel goed geweten.<sup>2)</sup> — Niet minder, tenslotte, heeft men het feit te aanvaarden, dat er misverstaan mogelijk is, dwaling en eenzijdigheid. Maar dat is er altijd. Ook bij de methode van Robin en Taylor, die zeggen hun meening over Plato niet op de recente 19de eeuwsche, doch op de eerwaardige Aristotelische en Academische traditie te baseeren<sup>3)</sup>; en niet minder bij de taalstatistiek.<sup>4)</sup> Maar de moge-

1) Vergelijk C. Ritter's oordeel naar aanleiding van Stenzel's werk „Zahl und Gestalt” in Bursian's Jahresb. 1930 I, p. 127/8.

2) Allereerst Natorp, die in het begin van zijn „Metakrit. Anhang” (Platos Ideenlehre, 2e uitg., 1921, p. 460 sqq.) een verdediging van de filosofische interpretatie geeft die men classiek mag noemen. Dan, op geheel andere wijze (en iets teveel naar den kant van het „subjectieve” in den zin van willekeurigheid, iets te weinig gebonden aan het redelijk inzicht), J. Burnet in het begin van zijn inleiding tot Greek Philosophy.

3) Taylor, t.a.p. (een eenigszins eigenaardige tegenstelling). Over het gevaar van deze methode zie hoofdstuk 9 van dit 2e deel naar aanleiding van L. Robin.

4) Zoowel de betrouwbaarheid als de mogelijkheid tot dwaling van

lijkheid van dwaling tast het principe der methode niet aan. De vraag is alleen of zij een correctief in zichzelf heeft. Dat heeft zij wel; zoo niet in één individueel persoon, dan toch in de opeenvolging van vele personen.

Natorp b.v. heeft voor de philosophische Plato-interpretatie een groot werk gedaan. Maar hij heeft Plato zeer eenzijdig begrepen. Daardoor heeft hij fouten gemaakt. Uiterlijk gezien zijn deze aanwijsbaar op twee hoofdpunten: de vroege dateering van den Phaedrus en van den Theaeteet. Gaarne willen wij hier aan de taalstatistiek de eer laten factisch de dateering van Theaeteet en Phaedrus te hebben rechtgezet. Onjuist is het echter te meenen, dat de philosophische interpretatie niet de mogelijkheid tot zelfcorrectie in zich had, en dat niet juist een critischer bezinning op den denkinhoud der dialogen tot verbetering van aanvankelijk gemaakte fouten kon — ja *moest* leiden. Ik ben dus overtuigd, dat een verdiepte bezinning op den inhoud van Plato's geschriften wat de volgorde der dialogen betreft tot precies dezelfde resultaten moet komen als de taalstatistiek. Deze kan men hierbij als een soort van uiterlijke contrôle laten gelden, met Plato<sup>1)</sup> het woord van Homerus herhalend dat, wanneer twee tezamen gaan, de een iets bemerkt vóór den ander.

Wanneer men dus vroeger, op grond van een bepaalden uitleg van den inhoud, tot een verkeerde dateering is gekomen, dan moeten door een verdiepte bestudeering van den inhoud de argumenten tot dit foutieve inzicht te weerleggen zijn. Wij willen dit nagaan met betrekking tot Natorp's dateering van den Theaetetus, die direct met zijn heele opvatting van Plato's denken, de strekking en ontwikkeling daarvan, samenhangt.

Natorp dan baseert zijn vroege dateering van den Theae-

Natorp's  
argumenten

---

de taalstatistiek is zeer duidelijk in het licht gesteld door C. Ritter, Bursian's Jahresb. 1921.

<sup>1)</sup> Prot. 348 b/c.

voor zijn  
vroegge  
dateering  
van den  
Theaet.

tetus op de verhouding, waarin z.i. deze dialoog tot den Phaedo staat: de Phaedo sluit, meent hij, nauwkeurig bij den Theaetetus aan en begint precies op dat punt, waar de laatste is opgehouden. Hij noemt de volgende vijf punten:

1° - In Phaedo p. 65-68 komen eenige niet verder gefundeerde opmerkingen voor over het onbetrouwbare, bedrieglijke en verwarrende van de zintuigen. Hierbij is zonder twijfel aan Plato's eigen critiek in den Theaeteet te denken, want Plato's wijze van redeneeren in den Phaedo is veel te exact om zich hier op een algemeene meening te gronden. „Dasz aber die Festsetzungen gerade des Theaetet hier durchweg vorausgesetzt sind, bestätigt sogleich die nächste Folgerung: Also erreicht die Seele Wahrheit, oder etwas von dem was ist, nicht, wenn sie mit Hilfe des Körpers etwas zu erkennen sucht, sondern allein in der reinen Denktätigkeit, in der sie sich vom Körper losmacht und „für sich selbst“ ist.”<sup>1)</sup>

2° - p. 72-78 van den Phaedo toonen duidelijk de positieve beteekenis van de waarneming: nur am sinnlichen Abbild erkennt das Bewusstsein, d. h. erkennt es wieder, das Urbild.

3° - p. 78-84 ontwikkelen de tegenstelling der *δύο εἶδη τῶν ὄντων*, het zichtbare en het onzichtbare. Natorp ziet hier als groote vooruitgang „dasz jetzt das Wandelbare, nämlich das Gebiet des Sinnlichen, als zweite „Gattung dessen was ist“ neben dem Unwandelbaren, den reinen Denkbjekten, anerkannt wird“, terwijl daarentegen nog in den Theaeteet (186 DE) het zijn en de waarheid beperkt waren tot het gebied der zuivere begrippen, en in de waarneming geen waarheid was.

4° - p. 102sqq. geeft de oplossing van het probleem van de relativiteit der grootte-begrippen, dat in Theaet. 154 sqq. als *ἀπορία* is voorgekomen.

5° - Als belangrijkste argument voor de prioriteit van den Theaeteet voert Natorp tenslotte de hoofdstrekking van het geheel aan: dat de „reine Grundsätze des Phaedo sich durch-

<sup>1)</sup> Platos Ideenlehre p. 137.

weg erweisen als Vertiefung und Entwicklung der Kategorien des Theaetet.”

Nu is de Phaedo één vurig pleidooi hiervoor, dat de ziel van den filosoof zich zooveel mogelijk van het lichaam heeft los te maken; dat zij het lichaam „veracht, ervan weg vlucht en ernaar streeft op zichzelf te komen staan”. De filosoof bekommert zich niet om de *ἡδοναὶ αἱ διὰ τοῦ σώματος εἶσιν*. En wat betreft het verwerven van kennis, acht hij het lichaam een hindernis, geen hulp. „Oogen en ooren zijn slechte getuigen”, hebben de oude dichters gezegd. En als deze onnauwkeurig en onbetrouwbaar zijn, op welke van de zintuigen kunnen wij ons dan verlaten? Want er zijn geen betrouwbaarder dan deze. „Τὸ δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν” is dus de groote bron van verwarring voor „de ziel”, die ernaar streeft de waarheid te leeren kennen. Critische bespreking.

Stel hier tegenover den Theaeteet. Een scherpe en grondige weerlegging van de stelling dat kennis = waarneming zou zijn. De waarneming op zichzelf brengt ons niet tot kennis van de werkelijkheid. Doch „de ziel” verwerkt om zoo te zeggen het materiaal, dat de waarneming haar levert, tot kennis. <sup>1)</sup>

Want wat wij met het eene zintuig waarnemen, nemen we niet met het andere waar; en toch praediceeren we van beide iets gemeenschappelijks, n.l. *het zijn*. „Met welk zintuig nemen we dat nu waar?” vraagt Socrates. — „Met geen enkel zintuig”, luidt het antwoord van Theaetetetus, „οὐσία, παντότης, ἔτερον etc. zijn zuivere denkbegrippen en hebben met de waarneming niets te maken”. Op zichzelf is dat wat de zintuigen ons leveren, nog niets. Zij geven *παθήματα* (gewaarwordingen) — die op zichzelf onbetwistbaar en onweerlegbaar zijn; doch wanneer wij „het zijn” van iets praediceeren, berust dat niet op zintuiglijke waarneming, maar op een denkbegrip. *In de gewaarwordingen op zichzelf is dus nog geen kennis, maar*

<sup>1)</sup> Theaet. 184 b-187 a.

in het oordeel daarover (*Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ περὶ ἐκείνων συλλογισμῶ.*<sup>1)</sup>)

In tegenstelling met de *παθήματα* komt men er vanzelf toe nadruk te leggen op *συλλογισμῶ*. Wij hebben echter niet minder recht de aandacht te vestigen op de woorden *περὶ ἐκείνων*: in het oordeel *daarover*. Er is dus van de *παθήματα* niet te abstraheeren. Zintuigen en denken werken samen, zijn op elkaar aangewezen.

Hiermee is het uiteenrukken van waarneming en denken, dat wij in den *Phaedo* zagen, overwonnen. De zintuigen zijn niet meer het storende, het verwarring brengende dat men zooveel mogelijk moet ontvluchten; zij zijn de werktuigen geworden, door middel waarvan het denkend bewustzijn („de ziel”) waarneemt, de *ἄρῶνα, δι’ ὧν ἡ ψυχὴ αἰσθάνεται*. „De ziel” is het, het denkend bewustzijn, dat „het zijnde” waarneemt; doch de zintuigen zijn de werktuigen, de materiele middelen. De hulp van het lichaam is erkend. De waarneming heeft een positieve functie, een eigen, rechtmatige plaats in het kennen gekregen.

Stel nu naast *Theaet.* 184 c d *Phaedo* 79 c, waar eveneens sprake is van „door middel van de waarneming” iets beschouwen, *δι’ αἰσθήσεως*. De woorden zijn ongeveer dezelfde, maar het gaat juist om het tegendeel: in den *Theaetetus* om een legitimeering der zintuigen als *ἄρῶνα*, in den *Phaedo* om ze als geheel onbruikbaar af te wijzen. Natorp vergist zich nu, wanneer hij meent dat aan den korteren vorm van den *Phaedo* op dit punt de uitvoeriger behandeling van den *Theaetetus* moet ten grondslag liggen. Meer of minder uitvoerige bespreking van eenige moeilijkheid zegt op zichzelf niets over prioriteit: het is denkbaar dat de kortere vorm een terugwijzing inhoudt, — het is evenzeer denkbaar dat de kortere vorm een aporie stelt, die later in uitvoeriger behandeling wordt opgelost (zooals bv. Natorp, volgens omgekeerd procedé als bij *δι’ αἰσθήσεως*, in *Phaedo* 102 sqq. uit de uitvoeriger

<sup>1)</sup> 186 d.

behandeling de posterioriteit meent te moeten concludeeren). Het is tenslotte mogelijk, dat een kort gestelde aporie noch een bewuste terugwijzing, noch ook een wijzen naar een later te geven oplossing is. Zij behoeft niet steeds een werkelijke verlegenheid van Plato's eigen denken op dat moment te vertolken. Integendeel: dikwijls staat Plato zelf sinds lang boven de moeilijkheden, die hij stelt; dikwijls speelt zijn Socrates in het gesprek eenvoudig een beetje met zijn partners; dikwijls zegt dus de korte aanduiding van een probleem niets over tijdsverhouding van dit gesprek tot andere. In ons geval: hoe de kortere behandeling van de verhouding van waarneming en denken in den Phaedo zich verhoudt tot de langere in den Theaetet, is geen zaak van een lengtevergelijking, die Plato *μετροητική* zou noemen; doch de vraag is enkel deze: „wo die Sache tiefer durchdrungen ist”, zooals Natorp zegt. Want wel heeft Friedländer er gelijk in, dat de geestelijke ontwikkeling van een mensch niet rechtlijnig gaat en dat het principium contradictionis niet in psychologicis geldt. Het geldt echter in logicis. En daarom mag men aannemen, dat een zoo uiterst ernstig denker als Plato, wiens heele streven was de *φρόνησις* tot *ἡγεμονικόν τε καὶ ἀρχικόν* in zijn leven te maken, althans *getracht* heeft naar orde en eenheid in zijn geestelijk leven. Het staat dus niet aan ons om door overmaat van subtiliteit de orde van een reële geestelijke ontwikkeling, die uit de Platonische geschriften spreekt, te gaan verstoren. De moderne anti-ontwikkelingstheorie heeft iets te veel deze neiging. Daartegenover meenen wij ons veilig te kunnen houden aan de vraag, hoe de wijsgeerige gedachte zich bij Plato wezenlijk verdiept. Het is ons dan onmogelijk een Theaetet te denken lang vóór een Phaedo, Staat, Phaedrus; en zonder zeer bepaalde, exceptioneele redenen zouden wij geen Phaedrus stellen na een Theaetet, Parmenides en Sophist. Want het resultaat zou niet zijn een *πάλιντος ἁρμονία*, doch een geestelijke wanorde.

Hoe het dan komt, dat Natorp, die toch de geestelijke orde, de strakke logische ontwikkeling zocht, die orde heeft ver-



stoord? De reden is begrijpelijk uit de zooveen geciteerde argumenten: Natorp heeft nooit de wereld-afgewendheid van den Phaedo werkelijk erkend en au sérieux genomen. Door een alles-overheerschenden nadruk te leggen op de positief-kencritische beteekenis van de μέθεξις, heeft hij de toch zoo sterk uitgedrukte afwijzing van de waarneming als middel tot kennis nooit wezenlijk aanvaard. Karakteristiek is zijn opmerking over Plato's onderscheiding tusschen een „zichtbare” en „onzichtbare” wereld. Terecht hebben na hem anderen opgemerkt, dat inderdaad nergens de kloof tusschen idee en wereld zoo diep is als hier, en dat nergens kennis en waarneming zoo ver zijn uiteengerukt. Want in den Phaedo valt de nadruk niet hierop, dat de zichtbare wereld een *werkelijkheid* is, doch dat zij *een minderwaardig soort* van werkelijkheid is; en niet hierop, dat de zintuigen een zeker begin van kennis geven, doch dat zij *een onzekere en misleidende δόξα* geven, waarop men vooral niet moet vertrouwen. In den Phaedo ligt (evenals nog in den Staat) alle nadruk op de „idee”, die alleen het „ware zijnde” is, terwijl het in de waarneming gegevene niet meer is dan een flauwe afspiegeling. Hierbij sluit het Neoplatonisme aan, met zijn theorie van graden van het zijnde<sup>1)</sup>, die zich voortzet in de Middeleeuwsche philosophie. Maar loopt de draad ook door naar het late Platonisme? Loopt hij door via Theaeteet, Parmenides en Sophist?

Natorp kon dit meenen omdat hij de μέθεξις-gedachte op den voorgrond plaatste. Daar behoefde bij hem geen „critische wending” te komen. Zij was er van het begin afaan. Maar stelt men zich meer open voor Plato's gedachten, doorleeft men werkelijk met hem de hartstochtelijke afwending van deze wereld naar de andere, klemt men zich aan die andere vast, de wereld hier zooveel mogelijk loslatend, — dan, ja dan wordt de Theaeteet verrassend, schokkend; wekt een inner-

<sup>1)</sup> Over het verschil tusschen Neoplatonisme en Plato's leer op dit punt, zie Slotbeschouwingen.

lijke omwending, een revolutie. Want hier richt zich de blik naar den anderen kant, naar de positieve beteekenis van de waarneming. Hier wordt niet gesproken van een tweede, minder soort werkelijkheid naast de ideeënwereld; maar de waarneming wordt scherp geanalyseerd, en geconstateerd wordt dan, dat de „Sinnendinge” niets zijn op zichzelf, geen andere wereld naast de ideeën; en dat de waarneming ook geen misleidende *δόξα* geeft, doch niets dan ongeordende, ruimtelooze *παθήματα* (gewaarwordingen); en eerst door het oordeel, den *συλλογισμός*, door er zuivere denkbegrippen (*οὐσία, ταυτότης* etc.) op toe te passen, voeren zij tot kennis.

Zie, dit is verrassend. Want hier begint een wending te komen; een wending, die in Parmenides en Sophist geheel doorbreekt. En nu is het hier, bij deze werkelijk verrassende passage in den Theaetet, Natorp die aarzelt en den „gunstigen” (d.i. „critischen”) uitleg niet durft te geven! Waarom? Om hetgeen volgt, zegt hijzelf. In Theaet. 187 a staat n.l. de oude tegenstelling: in de zinnen moeten we dus geen waarheid zoeken, maar in de functie van het bewustzijn, die het heeft wanneer het op zichzelf naar het zijnde zoekt (*ἐν δὲ ἐκείνω τῷ ὀνόματι, ὅτι ποῦ ἔχει ἡ ψυχή, ὅταν αὐτὴ καθ' αὐτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα*). Tenslotte ligt de waarheid dus toch in het denken — in het denken *op zichzelf*. Zonder twijfel is dit, van het standpunt van het ervaringskennen uit bekeken, een terugval. Een dergelijken terugval echter zal men nog in den Philebus<sup>1)</sup> aantreffen. Daar dan denkt Natorp er niet over om ter wille van deze „uiting van de vroegere stemming” den klaren en onweersprekelijk „critischen” zin van het voorafgaande en van het heele betoog te betwijfelen of te ontkennen.<sup>2)</sup> Evenmin hebben wij het recht dat te doen bij den Theaetet. De zin van de passage 184-186 staat ontwijfelbaar vast; de geheele grondige bespreking van Protagoras en de Heraclitische kennisleer, de uiterst scherpe analyse van de waarneming, die zijn voorafgegaan, wezen op een

<sup>1)</sup> 59 a-c

<sup>2)</sup> Platos Ideenl., p. 345.

nieuwen geest, getuigden van een meer reëlen en zakelijken — men zou kunnen zeggen meer modern wetenschappelijken aanpak; de erkenning van de waarneming als beginelement om tot kennis te komen, de positieve verhouding waarin hiermee denken en waarneming zijn komen te staan, dat alles staat vast. En de eenige reden waarom Natorp dit niet heeft erkend, is dat hij den Theaeteet te vroeg dateerde, wat weer in den grond zijn reden had hierin, dat hij de wereld-afgewendheid van Phaedo en Staat en het sterke element van mythische metaphysica, van Parmenideïschen geest, dat hierin lag, niet heeft willen zien en aanvaarden. Nu was een zoo ver-gaand critisch inzicht als eigenlijk spreekt uit Theaeteet 184-186 onmogelijk vóór Phaedo en Staat. Inde negatio. Duidelijk echter wordt alles, wanneer men den Theaeteet eenvoudig neemt voor wat hij is: een omwending, een nieuw begin, het eerste woord van een revolutie; het verlaten van de periode der mythische metaphysica, der schoone droomen van het *ἐπέκεινα*; de terugkeer naar de wereld hier.

De  
Theaeteet  
begin van  
een  
keerpunt

Wellicht zal men tegen een zoo sterke uitspraak inbrengen, dat toch in den Staat de „critische” inzichten geenszins ontbraken, en zal men wijzen op de plaats die in het zesde boek van dit werk aan het wiskundig denken werd toegekend.

Men heeft gelijk. Niet voor niets liet Natorp den Staat onmiddellijk aan den Parmenides voorafgaan; niet voor niets vatte hij aan het begin van zijn hoofdstuk over den dialoog, die voor ons een keerpunt in Plato's philosophie beteekent, het resultaat van zijn voorafgaand onderzoek in deze woorden samen: „*Ideen bedeuten nicht Dinge, sondern Methoden.*” Waarop dan de Parmenides niet anders dan een bevestiging en verdere fundeering van dit critische inzicht is. Toch moet men wel met Campbell<sup>1)</sup> opmerken, dat de psychologische analyse van Theaet. en Phil. zeer veel verder gaat dan die van het 6e en 7e boek van den Staat, en dat eerst in de dialectic

<sup>1)</sup> Jowett & Campbell, Plato's Republic, II p. 43, de nummers 3 en 4 der 10 kenmerken van de later-Platonische geschriften.

tische dialogen van een doelbewuste fundeering van het kennen sprake kan zijn. Ons belangrijkste bezwaar echter tegen Natorp's zienswijze is dit: hij heeft de logische inzichten van den Staat geïsoleerd, en is daarmee aan de eigenlijke kern, het *ἦθος*, de geestelijke sfeer voorbij gegaan. Want heeft men zich eenmaal in dien geest van het classieke Platonisme ingeleefd, heeft men zich de levenssfeer van den Gorgias, den Phaedo, den Staat, en ja, ook nog van den Phaedrus eigen gemaakt, en gaat men dan over tot den Parmenides — dan, men kan het niet anders zeggen, dan is de schok hevig. Men valt van een verheven hoogte neer, en men ontwaakt in een wel zeer nuchtere werkelijkheid. Waarlijk, als de overgang zoo bruusk was als Natorp's volgorde der dialogen aangeeft, dan was de Parmenides — vlak na den Staat — verbijsterend.

Maar er is een voorbereiding: de Theaetetus. Men voelt den slag om zoo te zeggen aankomen, zoowel in de analyse van de waarneming, als in de aankondiging van critiek op Parmenides, aarzelend nog, maar onafwijsbaar. Er gaat iets groots gebeuren, er nadert een harde strijd: Parmenides wordt uit zijn onaantastbare hoogheid neergehaald in de worsteling om het menscheijk kennen, en met Parmenides de onaantastbare hoogheid der idee. Geen rustig betoog nog, geen klare uiteenzetting; vragen slechts, die aan het wankelen brengen wat eenmaal boven allen twijfel vast scheen te staan; tegenstellingen, die omver schijnen te werpen wat eenmaal grond van alles scheen: de op zichzelf bestaande idee, eeuwig en onveranderlijk, aan zichzelf gelijkblijvend, hoog verheven boven deze wereld van het zichtbare.

Daarop dan de Sophistes met een klaar betoog. De critiek op de voor-Socratische filosofie wordt voortgezet, Parmenides' stelling wordt openlijk en met name aangevallen — en overwonnen; de Eleaat wordt een vadermoordenaar. En in deze critiek staat een scherp ironische passage over *εἰδῶν φίλοι*, die *νοητὰ ἅττα καὶ ἀσώματα εἶδη* als het ware zijnde aannemen. Zij verdedigen zich *ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου ποθέν*, en zij maken dat

De  
*εἰδῶν φίλοι*,  
Soph. 248a.

„geestelijke” zijnde, dat volgens hen het ware en volkomene zijn is, levenloos en gedachtenloos, *σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστίς*.

Wat is dit voor een ideeënleer, en wie zijn deze ideeënvrienden? Men heeft er zich over verwonderd, dat Plato, die toch zonder eenigen twijfel altijd heeft vastgehouden aan de „schoone leer der ideeën”, zich op deze wijze heeft uitgelaten over opvattingen, die wij onmiddellijk als de leer van den Phaedo herkennen, en ja, ook nog van den Staat. Want was niet daar de idee een *σεμνὸν καὶ ἅγιον*, ver boven het zichtbare zijnde, in een onzichtbaar rijk, waar geen verandering, geen beweging, geen worden is? Zou dan dus Plato zijn eigen vroegere leer hebben verworpen, jazelfs den eerbied voor dit hem eenmaal heilige hebben verloren?

Men heeft getracht aan deze moeilijke consequentie te ontkomen door een andere oplossing te zoeken. Men heeft in de *εἰδῶν φίλοι* de Megarici willen zien<sup>1)</sup>, een hypothese zonder eenigen grond. Zeker is, dat Euclides met Plato bevriend was en als denker aan hem verwant; latere getuigenissen wijzen tevens op Parmenideïschen invloed. Dat hij een veelheid van ideeën zou hebben aangenomen, is ons echter volkomen onbekend.<sup>2)</sup> Het is zelfs, daar hij aan het Parmenideïsche *ἔν* schijnt te hebben vastgehouden en dit te hebben geïdentificeerd met Plato's *ἀγαθόν*, onwaarschijnlijk. We mogen dus aannemen, dat Wilamowitz terecht Schleiermacher's theorie dood heeft verklaard.

En de Engelsche hypothese, die in de *εἰδῶν φίλοι* de Pythagoreeërs ziet en met hen Socrates, die hun ideeënleer overnam, staat en valt met heel haar theorie over de verhouding van Socrates en Plato, over een voor-Platonische en voor-Socratische (Pythagoreïsche) ideeënleer. Houdbaar bleek ons die beschouwing echter niet.

De kwestie der *εἰδῶν φίλοι* blijkt dus teruggebracht tot de

<sup>1)</sup> Schleiermacher en na hem anderen.

<sup>2)</sup> Plaatsen bij Wilamowitz II p. 246.

„inter-academische” vragen. Zoo ziet het ook Natorp. Daar deze echter Plato's tegenoverstelling van *ὄρατόν* en *αἰδέσ* nooit werkelijk heeft erkend, zijn afwijzing van de waarneming als middel tot kennen nooit heeft aanvaard, en nooit in allen ernst heeft aangenomen dat Plato, de zichtbare wereld als een *minderwaardig* gebied beschouwende, eenmaal nog met al zijn hartstocht leefde in de Parmenideïsche tegenstelling van zijn en worden in de verhouding van werkelijkheid en schijn, — daar hij dit alles niet *wilde* zien in de mystiek-metaphysische periode van Plato's rijpen mannenleeftijd, kan hij in de leer der *εἰδῶν φίλοι* van den Sophist niet anders vinden dan een misverstane ideeënleer, die Plato hier eindelijk eens grondig gaat bestrijden.

Nu is het bijna noodzakelijk dat een zoo sterk „jenseitige” filosofie, als wij moeten aannemen dat Plato bijna twintig jaar in zijn Academie heeft „gepredikt” en „geleefd”, op hen die in contact met hem waren een dergelijken indruk maakte, dat het in den Buiten-Kerameikos aan *εἰδῶν φίλοι* in den zin van Soph. 248 niet zal hebben ontbroken. Doch wie mede den indruk van dit jenseitige Platonisme heeft ondergaan, kan zich niet onttrekken aan de evidentie, dat in den Sophist iets anders dan een vreemde meening wordt besteden. Hij moet opmerken, dat de critiek op de *εἰδῶν φίλοι* in den Sophist correspondeert met het *δι' αἰσθήσεων* van den Theaetete; en hij weet dat het *δι' αἰσθήσεων* van den Theaetete scherp staat tegenover het *δι' αἰσθήσεως* van den Phaedo. Zoo dat de vreemde meening, die Plato in den Sophist bestrijdt, niet anders wordt dan een uitvloeisel uit en een consequentie van zijn eigen vroegere „prediking”. Waaruit volgt, dat dit „misverstand” tot op zekere hoogte wel degelijk ook zijn eigen misverstand was, en dat zijn bestrijding en zijn ironie anderen niet treft dan na eerst hemzelf te hebben getroffen — in wat eenmaal het toppunt van zijn denken was.

*Tot op zekere hoogte* Plato's eigen misverstand. Niet in dien zin n.l., dat Plato vroeger idee en zichtbare wereld zóó zou

Niet alleen een bestrijding van een misverstand van anderen, maar ook van eigen vroeger inzicht

hebben gescheiden, dat geen functioneele betrekking meer mogelijk was. Neen. Maar *feitelijk* heeft hij zich de idee, in tegenstelling met het zichtbare, zóó gedacht dat het deelhebben van de lagere wereld aan de hoogere logisch geenszins evident is, jazelfs, voor wie niet van de noodzakelijkheid van dit deelhebben uitgaat, onmogelijk en absurd. Plato zelf *is* van deze noodzakelijkheid uitgegaan, en uit de logische noodzakelijkheid volgde voor hem de mogelijkheid — ja, de vanzelf-sprekendheid, de evidentie. De noodzakelijkheid zelf echter was niet verder te fundeeren of te bewijzen. En wie om zoo te zeggen zich daar niet *in*, doch er buiten, er tegenover plaatste; wie dus de vraag wilde stellen naar de mogelijkheid zonder uit te gaan van de noodzakelijkheid, voor hem moest de μέθεξις absurd schijnen.

Anders gezegd: dat de wereld van deze onvolkomen werkelijkheid alleen *is* in die mate, waarin zij deelheeft aan de ware werkelijkheid, staat bij Plato voorop. Dan echter wendt heel zijn ziel zich naar die ware werkelijkheid, en meer en meer verbleekt daarbij de wereld; de zintuigen worden als onbetrouwbaar, ja storend afgewezen, de waarneming als middel tot kennis verworpen, de ziel zelf moet zich op zichzelf terugtrekken, naar de „geestelijke werkelijkheid”. — De vraag dringt zich op: als dan die „geestelijke werkelijkheid” hoog boven de onze op zichzelf bestaat, hoe kan dan voor ons menschen de idee een band tusschen twee werelden vormen; hoe kan zij ons menscheijk kennen mogelijk maken, en hoe moet dit kennen dan te verklaren zijn? De εἰδῶν φίλοι trekken schijnbaar de logische consequenties uit Plato's mythische metaphysica. Beter gezegd: Plato trekt, in zijn voorstelling van de εἰδῶν φίλοι in den Sophist, de schijnbare consequentie uit zijn eigen mythische metaphysica. Niet alleen anderen, die hem niet verstonden, maar heel zeker hijzelf had een sterken nadruk gelegd op het onveranderlijk en eeuwig karakter der „zalige” ideeën tegenover de onvolkomen wereld van het worden hier. O, hij heeft niet in zijn woorden,

en evenmin in zijn gedachten, de idee in dien zin van de wereld gescheiden, dat zij niet de grond van ons kennen zou zijn. Integendeel, de noodzakelijkheid van de vraag naar zulk een grond was hem borg voor de werkelijkheid der idee; gaf hem dus logisch het recht ideeën aan te nemen. Maar juist daarom is het duidelijk, dat *niet bij den wortel, maar aan den top* de gedachte bij hem opkomt van de *onmogelijkheid dezer vroegere evidentie*; dat het zich dan als een angstige vraag aan hem opdringt: *het spreekt niet vanzelf*, dat de eeuwige, zalige ideeën grond van ons menschelijk kennen kunnen zijn — het spreekt niet vanzelf — het kan zelfs niet — *het is onmogelijk*.

Maar het *moet mogelijk zijn*.

Ovink <sup>1)</sup> schreef, dat Plato tot de ontdekking van het apriori kwam door toepassing van het „moet-kunnen”. Vanuit dit postulaat heeft hij ook in de „crisis” van den Parmenides de idee boven allen twijfel gehandhaafd. Maar zoowel het beginsprek van den Parm. als ook de critiek op de *εἰδῶν φίλοι* in den Soph. duiden aan dat er wezenlijk een „crisis” was in de vroegere zekerheden, een verdiepte verwondering, een minder gemakkelijk aannemen, een scherper doordringen in het *hoe* van een vroeger opgestelde verklaring. Dat het menschelijk kennen, het redeneeren, het oordeel mogelijk moet zijn, dat staat voor Plato vast. Dat daarom aan de idee moet worden vastgehouden, dat kan hij evenmin betwijfelen. Maar *hoe* die idee als eeuwig zijnde de grond kan zijn van onze kennis van deze vergankelijke wereld, dit is een vraag, die scherper dan tevoren bij Plato opkomt vlak na zijn eigen hoogtepunt. Wij mogen aannemen, dat zij met des te grooter hevigheid bij hem opkwam, omdat het eigen hoogtepunt in zekeren zin werd overgenomen door anderen — en daarmee gestabiliseerd en genivelleerd. Plato trekt zich daarop terug in een eenigszins ironische reserve. Tegenover het eigen vroegere hoogtepunt is hij op een afstand komen te staan; hij kan er niet

<sup>1)</sup> Zekerheid der menschelijke kennis, p. 84.



meer over spreken op die wijze en op dien toon. Niet dat hij het verloochent. Maar hij is stiller geworden. Het eenmaal als openbaring ontvangene is in het leven verwerkt. Het is minder geworden en meer, beide ter zelfder tijd. Er heeft zich een scheiding in voltrokken tusschen het *πρὸς ἡμᾶς* en het *πρὸς τὸν θεόν*. Het laatste is naar de diepte gezonken; het doortrekt en beheerscht het leven vanuit de stilte. Maar spreken en schrijven doet men over het *πρὸς ἡμᾶς*, waarover het mensche-lijk denken gaat, en dit dan steeds scherper, tot in de détails van het *μεταξύ*.

Voortzetting  
van de  
critische  
lijn in den  
Phil.

Zoo zet zich de lijn van het zijn van het niet-zijnde, de groote overwinning van Parm. en Soph., voort in den Philebus, waar aan het mensche-lijk denken de taak wordt gewezen niet direct van het *ἔν* op het *ἄπειρον* over te gaan, maar het bepaalde getal te zoeken dat daartusschen ligt<sup>1)</sup>; en waar het derde principe, het object van het kennen, dat een mengproduct is van het begrenzende (*τὸ πέρας*) en het *ἄπειρον*, bepaald wordt als *γένεσις εἰς οὐσίαν* (26 d). Terecht merkt Natorp op<sup>2)</sup> dat hier meer dan ooit tevoren het worden een positieven zin heeft gekregen en als het ontstaan van het bepaalde, concrete zijn is erkend.

<sup>1)</sup> Phil. 16 d-e sqq. Zie hierover Natorp, *Platos Ideeenl.* p. 318.

<sup>2)</sup> *Ib.* p. 325.

## 7 - DE DATEERING VAN DEN PHAEDRUS.

Wij hebben den Phaedrus een oogenblik laten rusten om eerst na te gaan hoe zich de lijn van de „omwending naar de ervaring” in den Theaet. door den Parm. naar Soph. en Phil. voortzet. Keeren wij thans terug naar dat punt waar wij constateerden, dat Natorp op twee plaatsen tot resultaten kwam die door de taalstatistiek zijn weerlegd: de dateering van den Phaedrus en van den Theaeteet. De laatste bleek juist op grond van een nadere beschouwing van den inhoud op die plaats te stellen, die hem door de stilistische onderzoekingen is aangewezen. Wij hebben ons nu af te vragen hoe het met den Phaedrus staat.

Dit werk heeft men aanvankelijk zeer vroeg gedateerd, tegenwoordig veelal zeer laat. Tot eerstgenoemde opvatting leidde het karakter van den Phaedrus als Socratische dialoog, de aansluiting bij het Symposium, de bloeiende enscèneering, de mythe van den *ὑπερουράνιος τόπος*, die aansluit bij het *ἦθος* van den Staat, niet van dat der latere geschriften. Voor de late dateering daarentegen pleit de overweging, dat de Phaedrus op verscheidene belangrijke punten juist met de latere werken overeenkomt. L. Robin noemt deze aanknopingspunten in de inleiding tot zijn editie<sup>1)</sup>: de methode van *διαίρεσις* in Soph., Polit. en Phil.; de leer van de ziel in den Tim., de cosmische achtergrond van ziel en lichaam, de beschouwing over de kunsten in den Polit., de plaats van de dialectiek in Nom. XII, het bewijs voor de onsterfelijkheid der ziel in Nom. X. „Tant de points de contact entre notre

<sup>1)</sup> L. Robin, Platon, Phèdre, texte et traduction, („Les belles lettres”), 1933, Introd. p. V-VI.

dialogue et ceux de la vieillesse," besluit Robin, „conduisent donc à penser que, postérieur au *Banquet* et à la *République*, c'est de ceux-là d'autre part qu' il est le plus voisin."

Natuurlijk is dit alles ook aan een vroegere generatie niet ontgaan. Maar men heeft het verklaard als anticipatie: de Phaedrus zou bij wijze van programma aan het begin van Plato's litteraire werkzaamheid staan (Schleiermacher), of tenminste aan het begin van zijn optreden in de Academie (Natorp). Zulk een anticipatie, waarbij men aanneemt dat zijn heele latere denkontwikkeling Plato in zijn jeugd al in principe klaar zou zijn geweest, is psychologisch wel heel onwaarschijnlijk. Natorp heeft echter nog een ander argument: het aanduiden van de hoogste werkelijkheid in den mythe van de „bovenhemelsche plaats" wordt ingevoerd als een nieuw en ongekend waagstuk.<sup>1)</sup> „Man muss doch einmal wagen, was wahr ist, zu sagen, zumal es jetzt um die Wahrheit zu tun ist." Hoe zouden deze woorden denkbaar zijn na Symp., Phaedo en Staat?

Heel goed, geloof ik. Want wie van ons, die wellicht vijfmaal in zijn leven in een persoonlijk gesprek woorden heeft gezegd over dat wat het allerdiepste is en het allerhoogst, en b.v. driemaal daarover woorden heeft trachten te schrijven in een uitgegeven geschrift, wie van ons stond niet die derde maal opnieuw, ja wellicht meer dan ooit „aangegrepen" voor deze taak; en wie had dan niet, onder den indruk van eigen kleinheid en staande voor een niet uit te spreken grootheid, de woorden kunnen schrijven: het is een waagstuk, maar éénmaal moet het toch?

Een argument voor de *vroeg*e dateering mag men dus in deze woorden van den Phaedrus, meen ik, niet vinden. Ja, ik zou verder willen gaan en vragen: zijn zulke woorden niet juist dan bijzonder begrijpelijk, wanneer men voelt *voor het laatst* zich zoo direct uit te laten over het allerdiepste? Moet niet juist dit *laatste* spreken den schrijver voorkomen als een

Natorp's  
voornaam-  
ste argu-  
ment voor  
een vroege  
dateering

<sup>1)</sup> Platos Ideenl. p. 62.

geheel nieuw en eenig hoogtepunt? „Eénmaal moet men er toch iets over zeggen, éénmaal de reserve laten varen”, — om daarna meer dan ooit die reserve te bewaren en te blijven in de stilte, waarin de actieve kracht zich wendt naar menschen en wereld en zakelijkheid, terwijl het „weten van het hoogste” ligt op den bodem van het leven en daaraan zijn edele kracht geeft.

Zoo is er maar één plaats waar de Phaedrus volkomen denkbaar en begrijpelijk is: *na* den Staat, *vóór* den Theaetetus. Die plaats is een grenspositie. Zij verklaart zoowel het opkomen der latere motieven als ook het „classiek-Platonische” ἦθος van het werk. Het mystieke hoogtepunt mag men dan beschouwen als een „laatste blik op het ἐπέκεινα”, zooals men het intermezzo in den Theaetetus heeft genoemd — want ook dit geeft nog zulk een „laatste blik”. (Wie weet niet, dat er bij een moeilijk afscheid altijd *vele* „laatste blikken” zijn, evenals elk spreken over het allerdiepste „toch éénmaal” in het leven wordt gewaagd?) En de sceptische uitlating over boekenschrijverij aan het eind van den Phaedrus<sup>1)</sup> is nergens zoo verklaarbaar als kort na de voltooiing van het groote werk, den Staat, en aan den vooravond van een persoonlijke crisis.

De grens-  
positie

Juist zoo heeft L. Campbell in 1896<sup>2)</sup> de plaats van den Phaedrus bepaald als een grenspositie tusschen het classieke en het late Platonisme der dialectische dialogen. En in denzelfden zin trekt L. Robin in zijn reeds geciteerde inleiding tot den Phaedrus<sup>3)</sup> de parallel tusschen dezen dialoog en den Theaetetus. Beide werken hebben heel veel van het vroegere bewaard en geven daarop als het ware een laatsten terugblik, en tevens preludeeren beide op het geheel nieuwe, dat in de

<sup>1)</sup> 275 d-276 a.

<sup>2)</sup> Class. Rev. 1896.

<sup>3)</sup> Phèdre, Texte et trad., 1933. Introd. VI-VIII. Robin komt hier terug op zijn in vroegere werken geponeerde meening, dat de Phaedrus in elk geval gelijktijdig met de groote dialectische dialogen zou moeten zijn, wellicht zelfs later (La théorie platonicienne de l'amour, 1908, p. 63-109, en Études sur la signification et la place de la physique dans la philosophie de Platon, 1919, p. 10 n. 2).

eerstvolgende tien jaren zal worden verwerkt. „En somme ce seraient là deux dialogues en quelque mesure parallèles, et pareillement liminaires. Avant d'entrer dans des voies qui, préparées de longue date, n'en sont pas moins nouvelles, il semble que Platon ait voulu régler ses comptes: dans le *Théétète*, c'est avec certaines écoles philosophiques, hormis toutefois celle sous la pression de laquelle il s'engageait justement dans ces chemins nouveaux; dans le *Phèdre*, c'est avec les écoles des rhéteurs. Les deux dialogues se placeraient donc dans la période qui précède le départ de Platon, au printemps de 366, pour son deuxième voyage en Sicile.”

Met deze dateering, die door den inhoud zelf als aange-  
wezen is, bevinden wij ons in overeenstemming met de re-  
sultaten der taalstatistiek: zoowel C. Ritter als Campbell en  
Lutoslawsky kennen aan den Phaedrus deze plaats toe. Er is  
echter reden ons af te vragen, of, evenals een vroegere datee-  
ring van den Phaedrus om stilistische feiten is onmogelijk  
geworden, zoo ook een latere uitgesloten is. Het schijnt van  
niet. Maar evenmin *dwingen* ons deze feiten den Phaedrus *in*  
de late periode te stellen. Hoe komt dan, moet men vragen,  
Friedländer ertoe, den Phaedrus te plaatsen tusschen Parm.  
en Soph.?

De late  
dateering  
van  
Friedländer

Daar het evenzeer aan bepaalde, feitelijke gegevens van  
anderen kant ontbreekt (voorzoover ik heb kunnen nagaan  
tenminste), schijnt dit een zaak te zijn van algemeene hypo-  
these. Men is teruggekomen van de ontwikkelingstheorie, men  
gelooft niet meer dat elke volgende Platonische dialoog een  
wijsgeerige stap verder is dan de voorafgaande; men legt  
nadruk op het litterair karakter van Plato's werk.<sup>1)</sup> Men ziet  
den Platonischen dialoog niet meer als directe uiting van eigen  
denkstrijd, zooals b.v. Ovink het voorstelt in de inleiding tot  
zijn commentaar op den Meno en Hippias Minor.<sup>2)</sup> Men wil

<sup>1)</sup> Zie Stenzel over „Form und Gehalt” in „Studien”.

<sup>2)</sup> B. J. H. Ovink, Philosophische Erklärung der platonischen Dialoge

überhaupt dien Platonischen dialoog als wijsgeerig werk niet meer zoo ernstig nemen; men wil er veeleer een spel in zien, en men beroept zich daarbij op Plato zelf, die immers niet veel respect had voor geschreven boeken en tenslotte zei dat hij niets geschreven had over wat hij eigenlijk had willen zeggen. Het zou dan onjuist zijn te meenen, dat Plato met zijn eigen denken telkens precies zoover was als hij het op dit of dat moment in dezen of dien dialoog heeft neergeschreven. Neen, Plato kan bij het schrijven van zijn dialogen geheel andere gezichtpunten hebben gehad dan dit eene: „seine Philosophie in ihrem jeweiligen Entwicklungsstand vorzuführen,” — en hij heeft die zeker gehad: de schildering van de Socrates-figuur.

Dit is Stenzel's aanval op de ontwikkelingstheorie. Van een anderen kant betoogt daarnaast Friedländer<sup>1)</sup>: het is simplistisch en onpsychologisch, bij groote denkers een rechtlijnige gedachtenontwikkeling te willen aannemen, en bij gevolg is het onjuist, verschillende gedachten te willen projecteeren in verschillende levensperioden. Veeleer moet men aannemen, dat er tegengestelde kanten zijn aan het geestelijk leven van den eenen, genialen mensch. Men moet het oude, stijve principe van *τάναντία ὄχι ἅμα* vervangen door het meer moderne, soepele, van een *παλιόντος ἁρμονία*. En zoo komt dan de Phaedrus tusschen Parmenides en Sophist te staan.

Hoezeer nu deze gezichtspunten van Friedländer, en tot op zekere hoogte ook van Stenzel<sup>2)</sup>, in principe juist kunnen zijn en in concreto vruchtbaar kunnen worden (bij voorzichtige toepassing, rekening houdend met alles waarmede verder

---

Meno und Hippias Minor, Amsterdam, 1931, p. 7: „Man bekommt ganz den Eindruck, dasz Plato, sich anschickend einen Dialog zu schreiben, künstlerisch objectivierend und dramatisierend nur das geistige Ringen schildert, in welchem er persönlich gerade jetzt befangen ist.”

<sup>1)</sup> Platon II p. 526 noot.

<sup>2)</sup> Ik wensch hiermee niet mijn instemming te betuigen met het standpunt dat men „de Platonische philosophie niet uit de Platonische dialogen” zou leeren kennen, of althans niet *voornamelijk* daaruit. Zie p. 189/90.

rekening te houden is), — in dit concrete geval van de dateering van den Phaedrus meen ik, dat Friedländer van het rechte spoor af is en op zuiver algemeen-hypothetische gronden een wanorde in Plato's werk en Plato's geest brengt waartegen die geest zelf zich zoo heftig mogelijk heeft verzet. Het zou onjuist zijn te beweren, dat Plato in zijn denken volkomen consequentie heeft *bereikt*; maar zeker is, dat hij met alle kracht naar consequentie heeft *gestreefd*. Zeker is, dat hij over het aannemen van het zijn van het niet-zijnde geweldig heeft gestreden en eerst toen ten volle heeft aangenomen wat tegenstrijdig scheen, toen hij het schijnbare der tegenstrijdigheid logisch had aangetoond. En zeker is ook, dat dit nieuwe inzicht samenhang met een loslaten van de „idee op zichzelf”, om zich te wenden tot „de idee in haar relatie tot ons”. Wanneer nu in den Phaedrus nog zeer sterk de toon spreekt van vroegere geschriften, toen de aandacht nog geboeid was door de „idee op zichzelf”, en wanneer juist in Parm. en Soph. deze geesteshouding radicaal onmogelijk is gemaakt en gehegeld, is het dan niet noodzakelijk dien Phaedrus vóór de „critische wending” te stellen? Is dan die zoo uitgesproken mythisch-metaphysische uiting, die verheerlijking van de idee in haar bovenaardsche — ja „bovenhemelsche” glans, denkbaar middenin dien denkstrijd, waarin juist deze Parmenideïsche verhevenheid aan een zoo onbarmhartige critiek wordt onderworpen? Kunnen wij haar plaatsen midden tusschen die twee geschriften, waarin de overwinning van het zijn van het niet-zijnde wordt behaald en waar de idee ingaat in veelheid, beweging en verandering?

Zoolang er geen bepaalde feiten zijn die ons onweersprekelijk hiertoe noodzaken, kunnen wij dit niet. Dus laten wij den Phaedrus op de plaats, die ons zijn inhoud aanwijst: vóór den Theaetetus, na den Staat.

## 8 - EEN KORT, VOORLOOPIG WOORD OVER DEN TIMAEUS

Wanneer de Phaedrus de critische lijn der dialectische dialogen niet doorbreekt, dan blijft ons toch de vraag over of dit wellicht met den Timaeus het geval is. Want geldt niet de Timaeus bij uitstek als een stuk mythische metaphysica, en zou dus niet dit werk, wanneer men Theaet.-Parm. als een wending in critische richting heeft gekenschetst, een terugkeer tot het classieke Platonisme beteekenen?

Wij hebben het sterke woord *keerpunt* gebruikt, hiermee aangevend, dat Plato zich is gaan stellen *tegenover* eigen vroegere inzichten, dat hij beslist een nieuwe richting heeft willen inslaan en zijn aandacht heeft willen wenden naar een anderen kant. Daarmee is, meen ik, niet te veel gezegd. Maar daarmee is ook niet ontkend, dat het keerpunt zijn voorbereiding heeft gehad in „critische” gedachten van vroegere werken, noch dat om zoo te zeggen *onder* het keerpunt een zekere metaphysische grond blijft liggen, een persoonlijke wijsheid, die de bezonken neerslag vormt van dat alles wat vroeger meer op den voorgrond van Plato's denken heeft gestaan.

A. Diès, die zelf in zijn dissertatie<sup>1)</sup> de eenheid van het Platonisme heeft verdedigd, laat in zijn latere studiën „Autour de Platon”<sup>2)</sup> de mogelijkheid open, dat wellicht een verder gaande Plato-studie het resultaat zal opleveren dat men, parallel met de stijlwijzigingen in Plato's werk, ook dieper gaande ver-

<sup>1)</sup> A. Diès, La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste de Platon, 1909, 1932.

<sup>2)</sup> II p. 264.



anderingen van gedachte moet aannemen: „des hiatus profonds et des révolutions totales dans l'évolution de la doctrine”. Zulk een keerpunt nu, zulk een *totale verandering in de continuïteit*, vonden wij in Theaet.-Parm. Een bewuste wending, die zich voltrekt om zoo te zeggen boven het eigenlijk „fonds” van Plato's denken uit, als een teeken van innerlijke rijpheid.

De vaste  
grond van  
Plato's  
denken

Er is dus bij Plato een zekere grond van zichzelf gelijkblijvende, vaststaande gedachten; innerlijke zekerheden, die zelfs door een hevigen denkstrijd als zich in Parm.-Soph. afspeelt, niet kunnen worden geschokt. Ik weet niet of de echtheid van den zevenden brief boven allen twijfel is verheven. Ik zou eerder geneigd zijn te meenen van niet. <sup>1)</sup> Maar hetzij de woorden in 344 e echt zijn of niet, hetzij Plato inderdaad heeft geschreven dat zijn eigenlijke „leer” in zeer korte woorden zou zijn uit te drukken of niet, in elk geval noopt ons deze passage ons af te vragen, welke „leerstellingen” zulk een „kleine catechismus” zou moeten bevatten. Ik zou het wagen met de volgende:

*de superioriteit van het geestelijke boven het stoffelijke, van de idee boven de wereld, van de ziel boven het lichaam.*

Deze inzichten toch zijn wel de grondgedachten, die als het ware op den bodem liggen van Plato's heele litteraire werk en zonder twijfel ook van zijn geheele onderwijs. Zij zijn „in zeer korte woorden” te zeggen (*πάντων γὰρ ἐν βραχυτάτοις κείται*, 344 e); zij zijn van anderen aard dan andere *μαθήματα* (341 c); zij vereischen een zekere innerlijke verwantschap, niet enkel intellectueele vaardigheid (344 a); zij zijn evenzeer een zaak van *leven* als van weten.

Men voelt hoe dicht deze grondgedachten van Plato's wijs-

<sup>1)</sup> C. Ritter heeft in zijn *Neue Untersuchungen über Platon*, 1910, p. 404/5, de echtheid van de passage 341 a/b-345 c met groote beslistheid bestreden. Cf. *Kerngedanken* p. 7. Dezelfde passage doet L. Robin twifelen aan den geheelen zevenden brief (inleiding tot de *Phaedrus*-uitg., p. 20, n. 1). Ook A. Diès blijft sceptisch (*Autour de Platon II*, p. 268 sqq.). Ikzelf ben geneigd de meening van Ritter te deelen.

begeerte liggen bij de tegenstelling zijn — worden, *ἐπιστήμη* — *δόξα*, die wij zoo sterk in den Phaedo vonden uitgedrukt. Identiek zijn zij echter hiermee niet. Met de analyse der waarneming in den Theaet., met de weerlegging van de stelling van Parmenides, met de ontdekking dat het niet-zijnde is in Parm. en Soph., en met het begrip *γένεσις εἰς οὐσίαν* in den Phil. heeft Plato inderdaad de tegenstellingen van den Phaedo overwonnen. Hij heeft een anderen kant uit gekeken, de mogelijkheid van het ervaringskennen logisch gefundeerd, de strakke tegenstelling idee-wereld naar den kant van het menschelijk kennen opgeheven. Maar daarbij is zijn grondgedachte, zijn „geloof aan de idee”, aan de superioriteit van het geestelijke boven het stoffelijke, niet veranderd noch geschokt. Dat verklaart, meen ik, plaatsen als Polit. 269 d, 285 d-286 a. Het verklaart ook Tim. 27-28, waar de Locriër Timaeus zijn uiteenzetting over het ontstaan van den kosmos begint met de scherpe tegenstelling tusschen zijn en worden, *ἐπιστήμη* en *δόξα*.

De tegenstelling zijn-woorden hangt hier nauw mee samen

Burnet en Taylor hebben, sterk onder den indruk van het groote verschil tusschen den geest der „dialectische” en dien der „classieke” dialogen, een vanuit hun theorie consequente en radicale oplossing voorgesteld voor de moeilijkheid, die hier de Timaeus schijnt op te leveren: Timaeus van Locri zou, evenals de Socrates der vroegere werken, een historisch persoon zijn, een 5e eeuwsch Pythagoreeër, en wij zouden uit de dingen die hij zegt allerminst de meeningen van Plato zelf te hooren krijgen. Ten onrechte zou men dus den Timaeus beschouwd hebben als een stuk laat-Platonische filosofie en een uiteenzetting van Plato's inzichten op het gebied der physica. Als bron voor de *ἴδια Πλάτωνος*, zooals Aristoteles zegt, verliest de Tim. zijn waarde; daarentegen blijkt hij een belangrijk document voor onze kennis van de natuurwetenschap uit de 5e eeuw.<sup>1)</sup>

Verklaring van Burnet en Taylor

De overeenkomst tusschen Timaeus en Phaedo is hiermee

<sup>1)</sup> Taylor, A Comm. on Plato's Tim., Proleg. p. 11.

verklaard: de radicale tegenstelling tusschen worden en zijn, tusschen kennis en „meening”, die in beide werken voorkomt, is niet Platonisch, doch Pythagoreïsch. Daartegenover staat dan de „critische philosophie” van Plato: de „ervarings-theorie” van Theaet., Parm. en Soph., de *γένεσις εἰς οὐσίαν* van den Phil., welke laatste volgens Taylor volstrekt onvereinigbaar is met Tim. 27-28. 1)

Maar — er is een moeilijkheid: men heeft een kleinen sprong gemaakt; men heeft den Politikos buiten beschouwing gelaten. In dezen spreekt geen Pythagoreër, doch evenals in den Soph. een vreemdeling uit Elea. En deze vreemdeling zegt op verscheidene punten juist dezelfde dingen als Timaeus van Locri zegt. Daar komt niet alleen op enkele, reeds genoemde plaatsen de uitspraak dat het zichzelf steeds gelijkblijvende *θειότατον* is en van hooger orde dan het lichaam 2), en dat alleen het niet-lichamelijke, dat slechts met den *λόγος* grijpbaar is, het object is van ons zoeken. 3) Daar komt ook de voorstelling van de bezielheid van den kosmos (269 c d); daar wordt een *δημιουργός* genoemd (270 a). En evenals in den Phaedo en den Timaeus wordt er onderscheiden tusschen oorzaak en mede-oorzaak (281 a-283 a; 287 b sqq.) 4)

De Tim.  
een terug-  
keer tot het  
standpunt  
van den  
Phaedo?

Moeten wij dan, met O. Wichmann 5), den Polit. met den Tim. als een terugkeer tot het standpunt van den Phaedo beschouwen? Maar wat dan met den Phil. en de *γένεσις εἰς οὐσίαν*?

En laat men, om aan den Phil. recht te doen, de „critische lijn” tot dezen dialoog doorloopen, om slechts in den Tim. een terugkeer te zien, dan zijn ook hiertegen belangrijke be-

1) Taylor, A Comm. on Plato's Tim, Prolog. p. 32.

2) 269 d.

3) 286 a.

4) Ik noem enkel deze punten uit den Polit., omdat zij aantoonen dat de Tim. hierin niet met den Phaedo als Pythagoreïsch geschrift is te verklaren. Aan den anderen kant zou men uit tal van raakpunten tusschen den Tim. en andere dialogen, in het bijzonder Phil. en Nom., in het licht kunnen stellen dat aan dit laat-Platonische geschrift waarlijk het eigen Platonische karakter niet ontbreekt.

5) O. Wichmann, Platon und Kant, hoofdst. IV en V.

zwaren: 1° dat deze theorie door een mogelijke vroegere dateering van den Tim.<sup>1)</sup> zou worden omvergeworpen, 2° dat men met het oog op een zekere verwantschap tusschen Polit. en Tim. en een uiting als in Phil. 59 a de tegenstelling tusschen deze dialogen en den Tim. niet al te scherp mag maken.

Ik zou over deze dingen voorloopig het volgende willen zeggen:

1° - Een terugkeer tot het standpunt van het classieke Platonisme, speciaal den Phaedo, na de „critische” wending der dialectische dialogen, moet men m.i. in den Tim. niet zien. Vóór alles krijg men bij lezing van den Timaeus den indruk, dat Plato zelf op een aanmerkelijken afstand staat van de hier besproken dingen. Hij zet ze als het ware tusschen dubbele aanhalingsteekens en kijkt ze van verre aan. Hij waarschuwt tegen overschatting: het geldt hier geen streng dialectische uiteenzetting, men is niet in de sfeer van het eeuwige zijnde; men is in de wereld van het worden, een te relatieve wereld om hier het strenge woord „kennis” te mogen gebruiken, dat immers naar zijn aard bij het absolute behoort. Timaeus van Locri spreekt dus in *μῦθοι*. Maar ook — hij spreekt in *εἰκόντες μῦθοι*.<sup>2)</sup> Wel stelt Plato aan het begin het worden zoo scherp mogelijk tegenover het zijn, niet minder dan vroeger in den Phaedo, niet minder ook dan de „ideeënvrienden” in den Sophist. Maar toch — de idee is niet geheel vreemd aan deze wereld van het worden, en het inzicht in de waarheid is ons niet geheel ontzegd. De idee is „voorbeeld”, waarnaar deze wereld is geschapen. Maar het onveranderlijke zijnde schijnt ook in die wereld te zijn ingegaan. Want de Wereldschepper vormde den kosmos uit een mengsel van twee elementen: het ondeelbare, steeds aan zichzelf gelijkblijvende, en het deelbare, materiele.<sup>3)</sup> En van dezen mythischen vorm gaat Plato over

Karakter  
van den  
Tim.

<sup>1)</sup> Zie p. 219.

<sup>2)</sup> Zoowel A. Rivaud als V. Brochard hebben hierop met nadruk gewezen (Rivaud, *Le Timée*, texte et trad., 1925, Introd., p. 11 sqq.).

<sup>3)</sup> Rivaud, o.l., p. 41 vraagt zich af, of Plato niet hier, na zich aan-

Toepassing  
van de  
principes  
van Soph.  
en Phil.

naar den logischen: de twee *elementen* vertegenwoordigen twee *principes*: het *ταυτόν* en het *ἕτερον*, ons uit den Soph. bekend. Deze twee worden verbonden in een *μεμειγμένη οὐσία*, volgens het principe van menging in den Philebus. — Wij schenen in een andere wereld te zijn geraakt dan in de dialectische dialogen. Maar inderdaad zijn wij nog wel in dezelfde: de principes van Soph. en Phil. worden toegepast.<sup>1)</sup> De lijn wordt niet verbroken, zij loopt door.

Plato tracht nu zooveel mogelijk in deze wereld van het worden tot exacte, mathematische inzichten te komen. Hij zoekt, volgens het beginsel van den Phil., telkens het „tusschenliggende”, het preciese getal; en men kan er niet aan twijfelen of hem dit ernst is. Zoo kon danook A. Rivaud, die zeer krachtig op dezen ernst heeft gewezen<sup>2)</sup>, van den Timaeus spreken als van „l'histoire de la pénétration progressive de l'Idée dans le changement et dans le désordre”.<sup>3)</sup>

De meening van Taylor, dat Timaeus van Locri geheel als 5e eeuwsch Pythagoreeër spreekt en dus een voorbijgegaan standpunt der wetenschap uiteenzet, schijnt als geheel niet houdbaar. Zonder twijfel komen in den Tim. ook latere inzichten voor, juist resultaten van het onderzoek van Plato's eigen school, het werk der Academie.<sup>4)</sup> En wanneer dan dit laat-Platonische geschrift als een document mag gelden van den onder Plato's leiding uitgevoerden wetenschappelijken arbeid en een zoover mogelijk doordringende verklaring van de wereld van het worden geeft, dan kan men in dit werk tenslotte geen tegenstelling zien met den geest der dialectische dialogen, maar veeleer een aanvulling en een bevestiging. Want in den Timaeus hebben wij dan om zoo te zeg-

---

vankelijk op het standpunt der „transcendentie” te hebben gesteld, nu een groote plaats voor de „immanentie” inruimt. Geeft niet Plato zelf in het volgende een antwoord? (35 a 4).

<sup>1)</sup> Campbell heeft dit ook opgemerkt in zijn Essays bij den Staat (Jowett & Campbell, Plato's Republic, II p. 45).

<sup>2)</sup> p. 13 van de reeds geciteerde inleiding. <sup>3)</sup> Ib. p. 35.

<sup>4)</sup> Zie hierover in het bijzonder p. 81/2 van de inleiding van Rivaud.

gen den neerslag van den practischen kennisarbeid, waarvan de dialectische dialogen de theorie gaven.

Burnet en Taylor hebben, door deze dialectische dialogen als uiteenzettingen van Plato's philosophie te isoleeren, den metaphysischen grond<sup>1)</sup> van Plato's denken al te zeer miskend. Daarentegen miskende het oude, traditioneele Plato-beeld, eenzijdig beïnvloed door den geest der „classieke” dialogen, al te zeer de critische inzichten der latere dialectische geschriften. Wellicht is het de Timaeus, waarin men tenslotte het meest de spanning en het evenwicht vindt van beide elementen; het evenwicht — maar ook een sterke spanning. Wij leerden die kennen in de tegenstelling tusschen de classieke en de dialectische dialogen; wij vonden haar nog in de dialectische dialogen zelf; wij zien haar tenslotte weer hier in den Timaeus, waar de „encyclopaedie van het ervaringskennen”<sup>2)</sup> wordt geopend met de krasse tegenstelling tusschen *zijn* en *worden*, *kennis* en *meening*. Wij mogen als volkomen zeker aannemen, dat de grond van deze gedachte — het geloof aan de superioriteit van het geestelijke — op den bodem van Plato's denken ligt en het vaststaande „fonds” vormde van zijn geheele philosophie. Dan is dit het groote — ja, men zou willen zeggen, als het woord niet zoo misbruikt werd, *het heroïsche* van Plato's denkstrijd in de dialectische dialogen, dat hij, hoewel zijn *neiging* naar den anderen kant ging, met alle kracht voor het ervaringskennen heeft gestreden. Hij heeft in den Parmenides uitgesproken, dat een philosophie over „het eene op zichzelf” onmogelijk is, tenminste zuiver negatief moet blijven, en dat de positieve taak van het menschelijk kennen in de „ervaring” ligt. Hij heeft die „ervaring” mogelijk gemaakt door haar te gronden in

Spanning  
en  
evenwicht  
tusschen  
metaphy-  
sische grond  
en critisch  
inzicht

<sup>1)</sup> Evenals op p. 211 gebruik ik hier het woord „metaphysisch” in zijn algemeenen zin; niet in den technischen zin, waarin men het tegenover „critisch” stelt. Het gaat om den religieusen geest, als men wil om de wereldbeschouwing van Plato; allerminst om het al of niet ontologisch karakter van zijn philosophie.

<sup>2)</sup> Rivaud, Inleiding p. 6.

de idee. Maar daarom blijven toch de εἶδη „ἀσώματα, κάλλιστα ὄντα καὶ μέγιστα, ὧν ἕνεκα πάντα ἔστι τὰ νῦν λεγόμενα.”

In den Theaet. kreeg de waarneming haar plaats in het kennen, daar zij aan het denken het materiaal levert tot het vellen van oordeelen (184 b-186 d). Doch onmiddellijk daarop liet Plato volgen: alleen in het denken ligt waarheid, alleen in die functie van „de ziel”, wanneer zij „op zichzelf” het zijnde onderzoekt (187 a). In den Phil. wees hij als taak van het menscheijk kennen aan: de nauwkeurige bepaling van het getal, tusschen het ἔν en het ἄπειρον (16 c-18 d); en aan het worden gaf hij den positieven zin van γένεσις εἰς οὐσίαν (26 d). Maar een 30 bladzijden verder, in denzelfden dialoog, zegt hij: „Over de wereld van het worden is geen werkelijke, geen nauwkeurige kennis mogelijk. Laten wij die dus laten varen en ons houden bij het vaste, ware, zuivere zijnde, dat altijd aan zichzelf gelijk is, of bij datgene wat daar het meest aan is verwant” (58 c-59 c). Men mag hier met Natorp van een „terugval” spreken. Maar dan toch een terugval tusschen aanhalingsteekens; d.w.z. van een bepaald gezichtspunt uit, dat in elk geval niet Plato's *eenige*, en zeker ook niet zijn „laatste” gezichtspunt was.<sup>1)</sup>

Hetzelfde geldt van Tim. 27-28. Men kan zeggen, dat Plato blijkbaar nooit boven de tegenstelling zijn-woorden, ἐπιστήμη-δόξα is uitgekomen. Maar het geldt dan toch ook weer een „bovenuit” tusschen aanhalingsteekens, d.w.z. een „bovenuit” gezien vanaf het standpunt van het ervaringskennen. Ook Plato heeft dit standpunt ingenomen. In de dialectische dialogen heeft hij het willen fundeeren, — en in den Timaeus heeft hij het *practisch niet prijsgegeven*. Wel was hij vanuit zijn meest fundamenteele zekerheid — zijn geloof aan de superioriteit van het geestelijke — telkens weer geneigd de zichtbare wereld en de kennis daarvan te onderschatten en te verгуizen; maar niettemin heeft hij daarnaast en daar-

<sup>1)</sup> Dit „laatste” niet in temporeelen zin, doch zooals men spreekt van „laatste” waarden.

doorheen krachtig naar zulk een kennen gestreefd, en in den Timaeus komt dit niet het minst tot uiting. Want er is in dit werk onbetwistbaar een heel stuk „exacte wetenschap”, of tenminste de poging daartoe.

Samenvattend kan men niet zeggen, dat de Timaeus een overwegend speculatief-metaphysisch werk is, of zelfs een theologisch werk (zooals men vroeger wel heeft gemeend). Nog minder kan men spreken van een „mystiek” karakter, in den trant der vroegere, classieke dialogen. Het element van directe beleving ontbreekt er geheel. Het is vervangen door iets anders, wat men eerder „dogmatische theologie” zou kunnen noemen. Dat is veel meer masker, scherm. Het is ook uitdrukking van een zeer verdiept afstandsbesef tusschen mensch en God.<sup>1)</sup> Maar niet het spreken over deze dingen vormt Plato's hoofddoel in den Timaeus. Rivaud meent: zelfs niet een cosmologische theorie — maar de mensch en de samenleving. Hoe dit zij, met Rivaud moeten wij opmerken, dat in dezen dialoog *περὶ τὰ φυσικά* de mensch de grootste plaats inneemt, en dat, van de vele andere problemen, die in dit werk als een *ἀμεταμέλητος ἡδονή*<sup>2)</sup> Plato's aandacht hebben, „il nous ramène obstinément aux tâches humaines qui assure-ront notre destin ici-bas”.<sup>3)</sup>

Het geheel van den Timaeus overziende kan men tenslotte niet zeggen, dat dit werk na den hevigen denkstrijd der dialectische dialogen een terugval in de wereld-afgewendheid beteekent en een opgeven van het ervaringskennen. Het is kenmerkend dat Rivaud de lijn van het zijn van het niet-zijnde volkomen in den Timaeus ziet doorloopen, en dat dit werk voor hem zoozeer in den geest der dialectische dialogen past, dat hij, verre van een tegenstelling te vinden tusschen Phil. en Tim., veronderstelt dat Plato aan deze beide geschriften tegelijk zou hebben gewerkt.<sup>4)</sup>

<sup>1)</sup> Tot mijn vreugde vind ik, dat Campbell (Jowett & Campbell, Plato's Republic, II p. 44 en 65) juist dezelfde opmerking heeft gemaakt.

<sup>2)</sup> 59 c d.

<sup>3)</sup> O.l. p. 38.

<sup>4)</sup> Ib. p. 22.



Dit alles over ons eerste punt: het karakter van den Timaeus. Het tweede punt betreft de dateering.

Dateering

In de vorige eeuw beschouwde men eenstemmig den Tim.-Crit. als Plato's laatste werk vóór de Nomoi. Campbell en Lutoslawsky hebben deze meening door stilistische onderzoekingen bevestigd. Doch in de laatste jaren acht men deze gegevens niet meer beslissend, tenminste niet in de vraag of de Philebus aan den Timaeus is voorafgegaan of dat eerder de omgekeerde volgorde zou zijn aan te nemen. Ik voor mij moet zeggen, dat de argumenten voor een vroegere dateering van den Tim. mij niet hebben overtuigd. <sup>1)</sup> Echter niet omdat de Tim. naar inhoud moeilijk denkbaar zou zijn tusschen Polit. en Phil., daar hij de critische lijn der dialectische dialogen zou verstoren. Deze voorstelling schijnt mij onjuist. Maar de Tim. is opgezet als een groot werk in drie deelen, en het tweede deel van deze is in het begin afgebroken — waarschijnlijk om over te gaan tot de dringender taak: de Nomoi. Plato zelf kenschetst den Tim. duidelijk als een aangenaam intermezzo. <sup>2)</sup> Het is nu, dunkt mij, moeilijk aan te nemen, dat hij, nog middenin het werk der dialectische dialogen, zich het genoeg van dit intermezzo zou hebben gegund. Daarentegen is niets zoo begrijpelijk als dat hij, na voltooiing der kenritische dialogen, een werk als den Timaeus is begonnen om, nog in het begin van het tweede deel hiervan, opnieuw zich om te wenden van de fantasie naar de werkelijkheid en zijn laatste krachten te besteden aan dat groote werk, dat, meer dan eenig der voorafgegane, rekening houdt met de realiteit van het gegevene en ingaat op tal van details.

Lewis Campbell <sup>3)</sup> schreef over den Timaeus en den overgang van dit werk naar de Nomoi het volgende:

„The Timaeus is only the opening page or prelude of the most magnificent prose-poem ever planned by a single mind;

Overgang  
van den  
Tim. naar  
de Nomoi

<sup>1)</sup> Taylor, A Comm. on Plato's Tim., Proleg. p. 9 n. 1.    <sup>2)</sup> 59 c d.

<sup>3)</sup> Jowett and Campbell, Plato's Republic, II p. 45/6.

a complete Bible, had it been written, of a philosophical imagination. The story of Creation was to have been followed up by the history of the Chosen People, of their wars with the Unbelievers, and of the final triumph of the Good." Waaronc breekt het zoo plotseling af? Waarschijnlijk omdat Plato zich gesteld zag voor de keuze: of wel dit groote werk van verbeelding afmaken, waarvan misschien in een verre toekomst een kracht ten goede zou uitgaan; of nu direct van de gegeven werkelijkheid trachten te maken wat ervan te maken was. Er was geen tijd en kracht meer voor beide — Plato heeft het laatste gekozen. Tenslotte overwoog bij hem de practische ernst.

Wanneer deze voorstelling juist is — en ik geloof dat wel —, dan zien wij in den overgang van Timaeus naar Nomoi aan het eind van Plato's leven nog eens een zeer treffende herhaling van dat wat de gang van Plato's heele denken was: op de wereld-afgewendheid van den Staat volgde de omwending naar de ervaring in Theaet. en Parm.; op de intense poging om tot klaarheid te komen over de logische mogelijkheid van het ervaringskennen volgde in den Timaeus een werk, waarin naast exacte kennis toch ook aan het speculatieve en fantastische een ruime plaats wordt toegerekend; maar van deze fantasie wendt tenslotte Plato zich opnieuw om naar de wereld der gegeven werkelijkheid, om met meer aandacht dan ooit tevoren in te gaan op het concrete détail, en met meer kracht nog dan vroeger te werken voor de verwezenlijking van het Goede — desnoods met een ijzeren dwang.

Dit is Plato's laatste en grootste (in den zin van „meest omvangrijke") werk. Wellicht is het ook zijn grootste in dieperen zin. Ik ben geneigd zoo te oordeelen. Het hoogtepunt van den Staat is hier van een afstand gezien. Het is niet verloochend — dat kan nooit, — maar het is *verwerkt*; verwerkt in een diep luisteren naar den nood der hier beneden levende menschen. Het *πρὸς τὸν θεόν* ligt op den bodem,

maar het *πρὸς ἡμᾶς* vraagt alle kracht, alle denken, alle werken. In den Staat was meditatie en contemplatie; in de *Nomoi* is meer, in de *Nomoi*, met al hun ijzeren strengheid, is *ἀγάπη*. In den Staat werd de eisch uitgesproken, dat de wijsgeer, na een leven van oefening in de aanschouwing van het eeuwige, moet terugkeeren naar de menschenwereld. Hoezeer Plato met dezen harden eisch heeft ernst gemaakt, getuigt niet alleen zijn leven, zooals het beschreven is in den zevenden brief. Ook zijn eigen werken, hoe weinig ook hij daarin heeft kunnen en willen zeggen, getuigen met toenemende sterkte van dien terugkeer, die „omwending naar de ervaring”. En als een treffend getuigenis van dezen geest ligt daar tenslotte het groote werk der *Nomoi* voor ons. Men doet Plato onrecht, waneer men met de woorden van den *Phaedo* zegt, dat voor hem de filosofie een oefening in het sterven en *slechts* een oefening in het sterven was. Neen, *tenslotte* was hem de filosofie een zaak van *leven*; van leven in deze wereld, maar verlicht door het geloof aan een andere, die beter is.

## 8 - DE PARMENIDES EN DE CRITIEK VAN ARISTOTELES OP DE IDEEËNLEER

Het kan niemand ontgaan, dat Plato in zijn Parmenides bij voorbaat Aristoteles' critiek op de ideeënleer behandelt en, voorzover dat mogelijk is, weerlegt. Men heeft er dikwijls genoeg op gewezen, dat Aristoteles, toen hij te Athene in de Academie kwam, hier de bedoelde bezwaren tegen de ideeënleer vond, en dat wij in zijn argumenten niet zoozeer een strikt persoonlijke theorie hebben te zien als wel een korte weergave van de gedachten van velen. Dit schijnt de meening te bevestigen, die o.a. Natorp is toegedaan: dat de Parmenides een bestrijding is van een in Plato's omgeving heerschend misverstand aangaande de ideeënleer; een bestrijding in den subtielen vorm van een raadsel. Hierdoor zou dan tevens Aristoteles getroffen worden, die juist in den tijd waarin de Parmenides werd geschreven als heel jonge man in de Academie kwam, daar het misverstand omtrent Plato's leer heeft overgenomen of gedeeld, en later in dien on-Platonischen of pseudo-Platonischen geest die leer bestreden en misvormd.

De Parm. bij voorbaat een bestrijding van Aristoteles' critiek op de ideeënleer?

Wat blijft hiervan staan, wanneer wij het erover eens zijn geworden dat het probleem van den Parmenides *tot op zekere hoogte* Plato's eigen probleem was? Wij moeten daaraan toevoegen: wat blijft hiervan staan, nadat W. Jaeger ons een „platoniseerenden” Aristoteles heeft doen kennen? Want het zou kunnen zijn, dat Jaeger's studie ons had bekeerd tot het aannemen van een wezenlijke congenialiteit tusschen Plato en zijn begaafdsten leerling, die twintig jaar lang in de Academie het onderwijs van den meester volgde en in elk geval in de vroege periode van zijn zelfstandige werkzaamheid

nauw bij hem aansloot. Het zou kunnen zijn, dat de oude tegenstelling Plato-Aristoteles, die Natorp met zulk een scherpte maakt, inderdaad in principe is opgeheven.

De strijd  
der meenin-  
gen in de  
Academie.  
Eudoxos'  
verklaring  
van de  
μέθεξις.

Van den strijd der meeningen in de Academie is ons wel iets bekend. Zoo weten wij met zekerheid, dat Eudoxos van Knidos, die na 368 te Athene gevestigd was en onderwijs gaf, Plato's μέθεξις materialistisch interpreteerde als *menging*, op de basis der atomentheorie van Anaxagoras. <sup>1)</sup> Eudoxos, die tot Plato in de verhouding van jongeren collega stond, heeft natuurlijk in de Academie zijn invloedssfeer en zijn volgelingen gehad. We kunnen dan ook aannemen, dat een heele groep rondom hem de ideeënleer in zijn zin verklaarde. *Εὐδοξος καὶ ἄλλοι τινές*, zegt Aristoteles.

Nu zet Plato's Parmenides in met de „aporie”: μέθεξις *is zonder deeling der idee onmogelijk*.

Dat weten wij twintigste eeuwers natuurlijk allemaal beter, en de vraag schijnt ons te primitief om haar ernstig te nemen. Wij kunnen ons zelfs nauwelijks denken dat Plato haar ernstig nam. En daardoor blijft ons vooral de eerste antinomie van den Parmenides in den grond vreemd, en moeten de krasse sophismen daarin, die eigenlijk geheel gebouwd zijn op de materialistische gedachte van deeling der idee, onze verwondering en onze ergernis opwekken. Plato wist toch wel beter! En wij kunnen ons dan maar op één manier redden: daar Plato „het wel beter wist”, mogen wij zijn „durendaus nicht einwandfreie” redeneeringen veilig negeeren en niet au sérieux nemen. Geheel bevredigend is dit echter niet. En nu en dan heeft iemand nog eens de sterke hoekigheid zich echt te ergeren. <sup>2)</sup>

De  
„polemische  
Spitze” van  
den Parm.

De fout is dat wij te veel twintigste eeuwers zijn gebleven en ons te weinig in de historische situatie hebben verplaatst.

<sup>1)</sup> Arist. Metaph. A 9, 991 a 12-20; Alex. ad Ar. Metaph. p. 72, 13; Fr. 189 Rose; Robin, La théorie plat. des id. et des nombres §§ 38-40; Zeller II 1. 1039.

<sup>2)</sup> Zoo Apelt in zijn Einleitung.

Want doen wij dit wel, blijkt dan niet in het jaar 366 de bestrijding van het materialisme in de Academie den grootst mogelijken zin te hebben? Sinds twee jaren was Eudoxus van Knidos te Athene gevestigd, een geleerde van grooten naam. Hij gaf naast Plato zijn onderwijs, en ieder wist hoe hij de ideeënleer verklaarde. Plaats in deze situatie de „moeilijkheid” waarmee de Parmenides opent: „*μὲθεξις* is niet mogelijk zonder deeling der idee” — en de ernst en de realiteit der vraag is aanstonds duidelijk. Duidelijk is ook, dat de eerste antinomie van de materialistische gedachte uitgaat. En duidelijk wordt nu tenslotte, vanuit diezelfde grondgedachte, de primitiviteit der sophismen. Hier eindelijk kunnen we ten volle hun „waarom” begrijpen en hebben we een positieve en bevredigende verklaring gevonden. De meening van Natorp en C. Ritter, dat Plato's Parmenides zich tegen een groep in de Academie richt, tegen een misverstane ideeënleer, is dus niet alleen houdbaar; zij is ook op een belangrijk punt te precisieren.

Nu is echter direct hieraan toe te voegen, dat Aristoteles zich niet aan de zijde van Eudoxos schaarde. Integendeel, hij heeft diens materialisme bestreden. Het ligt dus voor de hand, dat wij zijn argumenten uit *Περὶ ιδέων* II en *Metaph.* 991 a-b met die van Plato in den Parmenides gaan vergelijken. Hiermee echter hebben we, wat Plato betreft, iets te veel gezegd. Want rechtstreeksche argumenten tegen het materialisme vinden we bij hem niet. Hij geeft geen directe bestrijding; hij laat het aan het woord (in zijn eerste antinomie) en voert het ad absurdum, om dan een nieuwe antinomie op te zetten in meer „gelouterden” vorm. Aristoteles daarentegen stelt er zich direct tegenover. Hij bestrijdt het materialisme met name — doch komt er niet wezenlijk bovenuit. Nergens wellicht teekent zich de verhouding Plato-Aristoteles zoo scherp en karakteristiek af als hier. Na te hebben aangetoond dat Eudoxos' voorstelling van de *μὲθεξις* onhoudbaar is, betoogt hij dat men er geen andere voor in

Aristoteles'  
eigen  
critiek

de plaats kan stellen. De *μέθεξις* is onvoorstelbaar, dus onbegrijpelijk, *dus* zinloos. Men kan haar niet denken als paradigmatische verhouding, want dan zou eenzelfde ding verscheidene modellen hebben, b.v. een mensch het model van dier en tweevoeter, behalve van den mensch-zelf. En dan, de *εἶδη* zijn voorbeelden van concrete dingen; maar de hogere begrippen moeten dan weer voorbeelden van de lagere begrippen zijn, zoodat deze tegelijkertijd voorbeeld en afbeelding zijn. Maar zelfs al was een paradigmatische verhouding tusschen idee en concreta mogelijk, dan nog zou deze niets verklaren; want gelijkenis impliceert geen causaliteit. Verder is het moeilijk de *οὐσία* te scheiden van datgene waarvan zij *οὐσία* is. Hoe kunnen dan de ideeën, die de *οὐσία* van de dingen zijn, een afzonderlijk bestaan hebben? En tenslotte, in den *Phaedo* staat, dat de ideeën oorzaak zijn zoowel van zijn als van worden. Maar hoewel er ideeën zijn, ontstaan er geen concrete dingen zonder een bepaalde, concrete oorzaak. En omgekeerd: door bepaalde, concrete oorzaken ontstaan veel dingen, waarvan we geen ideeën aannemen.

Deze argumenten, die onmiddellijk volgen op de afwijzing van het materialisme van Eudoxos<sup>1)</sup>, toonen zeer duidelijk het materialisme van Aristoteles zelf: niet het radicale en oprechte materialisme van den Knidiër, maar toch een denken dat nergens boven het „dingliche” uitkomt — en daarom met Plato's denken incommensurabel is. Aristoteles' *οὐσία*-begrip is in den grond materialistisch, en daarom heeft hij Plato's idee niet kunnen begrijpen, noch naar den transcendenten, noch naar den transcendentalen kant. Plato's ideeënleer is een antwoord op de kenncritische vraag *hoe het menscheijk kennen mogelijk is*. Aristoteles heeft die vraag niet verstaan, niet persoonlijk gesteld, en dus het antwoord ook niet begrepen. Zijn houding t.o.z. van de vraag, die achter Plato's ideeënleer staat, is die van den leerling die, wanneer men

Miskennen  
van Plato's  
kenncriti-  
sche vraag

<sup>1)</sup> *Metaph. A 9, 991 a-b.*

hem uiteenzet dat de taak der filosofie is te vragen naar de (logische) mogelijkheid van het menselijk kennen, b.v. van wiskunde of physica, antwoordt: „Maar hoe kan dit de taak der filosofie zijn? Wanneer de wiskunde haar stellingen bewijst en de physica door nauwkeurige waarneming en experiment haar hypothesen bevestigt, dan is daarmee toch factisch de „mogelijkheid” van dit kennen aangetoond? Wat behoeft men dan nog verder naar die mogelijkheid te vragen, en wat kan de abstractie der filosofie aan het gegeven feit nog toedoen? De logica kan den vorm van het oordeel analyseeren, maar iets feitelijk nieuws leert men daarbij niet, en de *werkelijkheid* van het kennen, dat immers een feit is, is hierbij (terecht) voorondersteld. Ik zie dus niet in, wat voor zin nog uw kenritische vraag heeft.”

Het is duidelijk, dat men dan ook niet kan inzien wat voor zin nog de Platonische idee heeft.

Ovink heeft gezegd: „De verwondering, waarmee volgens Aristoteles alle filosofie moet aanvangen, was bij hemzelf lang niet diep genoeg. In den grond vond Aristoteles het menselijk kennen heel vanzelfsprekend.” De vraag van den Meno, hoe het mogelijk is te vragen naar iets wat men niet kent, is aan Aristoteles voorbijgègaan; en daarmee de cardinale vraag, die later Kant zou stellen met een bijna angstige scherpte: „Hoe zijn synthetische oordeelen a priori mogelijk?”

Dat men aan een echt *vragen* binnen het begripstelsel der formeele logica niet toekomt, heeft Aristoteles niet veront- rust. De vraag „hoe de insnijdingen in de continuïteit van het zijnde te verklaren zijn”, zegt Ovink <sup>1)</sup>, is bij hem nooit opgekomen. „De insnijdingen zijn in zijn oogen al door de werkelijkheid *zelve* onweersprekelijk voltrokken. Wij komen toch in onze ervaring, door onze waarneming, met de concrete, enkele „dingen” (onta) en hunne eigenschappen in aanraking!” Metaph. IX 10. 1051 *b*, hier door Ovink aangehaald, spreekt een duidelijke taal:

<sup>1)</sup> Zekerheid der menselijke kennis p. 150/1.



„Wat in den eigenlijksten zin waar of onwaar is... ligt in de dingen der werkelijkheid (*τὰ πράγματα*), in hun verbonden- en gescheiden-zijn, zoodat diegene waar oordeelt, die wat verbonden is voor verbonden, wat gescheiden is voor gescheiden houdt; onwaar daarentegen die andersom is als de dingen (*ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα*)... Want niet omdat wij meenen (oordeelen) dat gij in werkelijkheid (waarheid) wit zijt, zijt gij wit; maar omdat gij wit zijt, spreken wij, die dit be-  
weren, de waarheid.”

Wat verschrikkelijk evident is... en dan ook tot op zekere hoogte *waar*. Alleen — de kencritische vraag plaatst zich op grooter hoogte. De makkelijke zekerheid van het in de waarneming gegevene valt hier weg.

Tot op zekere hoogte heeft danook Aristoteles met zijn critiek op de ideeënleer wel gelijk: binnen het gebied der ervaring, in de „werkelijkheid der dingen” is voor de Platoni-  
sche idee geen plaats. Maar dat is dan toch wel een heel platte werkelijkheid. Hierop doelt Ovink, wanneer hij zegt dat Aristoteles met den *νοῦς* eigenlijk niets wist te beginnen en dien dan-  
ook „van buitenaf” in ons liet komen. Waarvan Cassirer zegt:

„Was die Erkenntnislehre in ihren ersten Anfängen versäumt hatte: die Funktion des *reinen* Denkens und seine *spontane* Wirksamkeit im Gegensatz zu allen bloss passiven Ein-  
drücken fest zu halten und herauszuarbeiten, das versucht die *metaphysische Psychologie* an diesem Punkte nach-  
zuholen. Jetzt aber vermag die Scheidung nicht mehr im *methodischen* Sinne zu erfolgen: sie fordert, innerhalb der Seele selbst, eine substantielle Sonderung. Die „Abtrennung” (*χωρισμός*) der Idee von den Einzeldingen, wie er sie Plato an-  
nimmt, hat Aristoteles verspottet und bekämpft; aber an Stelle des *logischen* Unterschiedes, der hier doch immer bestimmend blieb, tritt bei ihm die Behauptung des aktiven Intellekts als eines gesonderten und losgelösten *Organs* der Seele (*χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμυγῆς*).”<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Aangehaald bij Ovink, Zekerheid der m. k., p. 175/6.

Aristoteles heeft dus toch eenigszins het ontoereikende van zijn sensualistische waarheidsbegrip geweten; hij heeft wel gevoeld dat de „werkelijkheid” niet zóó „plat” was, als hij haar eerst had voorgesteld. Maar, aan één kant boven die platheid uitkomend, gaat hij toch direct weer nivelleeren. 1)

Het is duidelijk dat, wanneer Plato een zoo heterogene geest is als Aristoteles, en wanneer diens critiek op de Platonische ideeënleer op een zoo in beider wezen gegrond misverstand berust, een z.g. „immanente” critiek op Aristoteles’ critiek nooit het essentiele kan raken. Men voelt dat voortdurend bij L. Robin. Platonisme en Aristotelisme verschillen hier tenslotte niet wezenlijk. In den grond is het een questie van — terminologie: ook Aristoteles komt tenslotte, evenals Plato, uit bij een „eersten beweging”, die „vorm” is, en wel „gescheiden vorm”. „Ainsi, nous sommes en droit de dire que, dans cette doctrine, la cause motrice n’agit véritablement que comme Forme; elle n’est pas proprement cause de l’existence des choses; la seule cause efficiente, pour Aristote comme pour Platon, c’est au fond la cause formelle; entre ces deux sortes de causes il ne peut y avoir, pour l’un comme pour l’autre, qu’une distinction purement nominale” 2). En zoo wordt het Aristotelisme zelf een commentaar, waardoor die onbegrijpelijke Platonische leer begrijpelijk wordt. Immers Aristoteles verweet tenslotte aan Plato’s *μέθεξις*-begrip en z.g. „paradigmatische” „poetische metaphoren” te geven in plaats van wetenschappelijke verklaring. Hij vraagt ironisch welke dan toch die oorzaak is, die werkt volgens ideale modellen en er velerlei copieën naar fabriceert. „Mais qu’est-ce donc, demanderait-on volontiers, que cette Nature qui, dans l’Aristotélisme, produit et fabrique à la façon d’un artiste, et qui ne fait jamais rien en vain? Bien mieux, si nous demandons pourquoi la Nature est ainsi véritablement cause fabricatrice, on nous répond que c’est parce qu’elle est Forme et en tant qu’elle est Forme.

Bezwaren  
van een  
immanente  
critiek op  
Aristoteles

1) Vergelijk Ovink, Zekerheid p. 174.

2) Robin, id. et nombres § 58.

C'est la Forme qui agit et qui crée; elle est, comme l'Idée platonicienne, le vrai principe moteur de la Génération. Elle agit, en outre, comme Fin, c'est-à-dire, en somme, comme Forme parfaite et comme Désirable. Une telle conception fait elle-même, semble-t-il, une large place à l'analogie et aux métaphores poétiques. Il y aurait des modèles éternels dont les êtres sont les copies, et l'éternité de ces modèles expliquerait la permanence des caractères: voilà la doctrine qu' Aristote trouve incompréhensible chez son maître. Or il nous donne lui-même les moyens de la comprendre..."<sup>1)</sup>

De resulta-  
ten van  
Robin  
schijnbaar  
door Jaeger  
bevestigd

Zoo schijnt dan, ook in een meer filosofisch onderzoek en bij dieper ingaan op Aristoteles' en Plato's werk, de lijn door te loopen, juist zooals Jaeger dat den laatsten tijd, van een anderen kant uit, heeft betoogd. Plato en Aristoteles zijn voor hem geen heterogene werelden. Dat dit ons zoo toeschijnt is voornamelijk kwestie van litteraire overlevering: van Plato hebben we litterair werk, van Aristoteles collegedictaten — niet te vergelijken grootheden. Aristoteles heeft dialogen geschreven en Plato heeft „colleges" gegeven. Welnu, Aristoteles in zijn dialogen zou ons Platonicus blijken, en Plato in zijn colleges Aristotelicus.

Schijnbaar rechtvaardigen Jaeger's resultaten de methode van Robin, zoodat het product van scholastische filosofie, dat vóór ons ligt in „La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote", samenwerkt met en bevestigd wordt door de zoo uiterst critische historische studie van W. Jaeger.

Nu mag men op het prachtige en rijke werk van Jaeger geen woord van critiek hebben zonder een woord te hebben gesproken van dankbare erkenning en eerbiedige bewondering. Jaeger heeft ons Aristoteles levend gemaakt, en heel een wereld om hem. Hij heeft ons hem persoonlijk doen kennen, en daardoor oneindig beter doen begrijpen. Als het waar is dat men alleen kan begrijpen (d.i. vanuit het leven van de

<sup>1)</sup> O.I. § 62.

betrokken persoon zelf verstaan en waardeeren) wat (wien) men liefheeft, dan heeft Jaeger ons Aristoteles doen „begrijpen”, doordat hij hem ons tot vriend heeft gemaakt.<sup>1)</sup> Dat is veel. Maar het is niet alles. Het is nog maar één kant, want het staat vóór de philosophische critiek. Of, als men wil, daarnaast. Er is echter een raakpunt tusschen historische en philosophische interpretatie. En Jaeger heeft dit punt ook aangeraakt — maar gefaald. Want de vraag der philosophische critiek heeft hij niet verstaan. „Absolut verständnislos,” zegt hij, „ist auch der alte Streit, ob Aristoteles den Platon verstanden habe. Er ringt mit ihm, scheinbar auf gleichem Boden stehend, um die bessere Erkenntnis, aber er überwindet ihn nicht, indem er ihn widerlegt, sondern indem er allem Platonischen, das er berührt, den Stempel *seines* Wesens aufdrückt.”<sup>2)</sup>

Jaeger's  
werk staat  
naast de  
philosophi-  
sche critiek

Hier vergist Jaeger zich: de vraag of Aristoteles Plato heeft begrepen, is niet „verständnislos”; zij is filosofisch noodzakelijk. Men moet haar stellen, evenals men tegenwoordig de vraag moet stellen of de moderne ontologie, b.v. Nicolai Hartmann, Kant begrepen heeft. Naast het algemeen cultureele standpunt der historie moeten er ook sommigen zijn, die in de wijsgeerige problemen zelf pogen door te dringen en partij kiezen waar een keuze blijkt te bestaan. Deze wijsgeerige vraag heft de algemeen historische niet op. Wel *raakt* zij haar, en geeft een aanvulling zonder welke het beeld van den historicus te eenzijdig zou zijn — ja wellicht het essentiele zou missen. Op dit laatste doelt Franken, wanneer hij zegt<sup>3)</sup> dat met het

<sup>1)</sup> Sommigen (b.v. Leisegang, Die Platondeutung der Gegenwart) spreken in dezen zin over Wilamowitz' Plato. Het is mogelijk, dat dit werk aan sommige menschen Plato heeft doen kennen zooals Jaeger ons Aristoteles. Toch gaat de vergelijking niet op. Want Plato leeren we „persoonlijk” nergens zoo echt en zoo direct kennen als in zijn dialogen; en wie deze kent, heeft waarlijk Wilamowitz niet meer nodig om in Plato een „vriend” te vinden.

<sup>2)</sup> Jaeger, Aristoteles, p. 159.

<sup>3)</sup> Franken, Der Begriff der reinen Vernunft bei Aristoteles, p. 21.

oog op de vraag, of en in hoeverre het begrip der „zuivere rede”, zooals dit door Plato is bepaald, in het systeem van Aristoteles een plaats inneemt en tot geldigheid is gebracht, aan de methoden van Jaeger en Stenzel niet een zoo groote beteekenis moet worden toegekend als men tegenwoordig veelal doet. „Wie wichtig auch, die grossen systematischen Streitpunkte — und diese sind es gerade, worauf alles ankommt — geraten in dieser Untersuchung zu sehr in den Hintergrund.”<sup>1)</sup>

Is dan  
Natorp door  
Robin's  
philosophi-  
sche critiek  
weerlegd?

De vraag of Aristoteles Plato heeft begrepen, is dus door Jaeger niet opgeheven, noch is Natorp's scherpe beantwoording van die vraag door hem weerlegd. Geeft dan Robin's philosophische critiek een weerlegging van Natorp? Toont zij aan, dat inderdaad, hoewel op sommige punten Aristoteles Plato niet goed heeft begrepen en niet welwillend zijn leer gecritiseerd, toch in principe de lijn van Plato naar Aristoteles doorloopt en dat het mogelijk is vanuit het werk en het denken van den leerling den meester te begrijpen? — Ik geloof het niet. Het is een van de boeiende, ja ik zou willen zeggen *spannende* kanten van dit op het eerste gezicht (en ook grootendeels bij het doorwerken) zoo dorre en verschrikkelijk dogmatische werk: wat wordt er van Plato en de ideeënleer, wanneer men die op deze wijze tracht te benaderen? Men moet dan zeggen, dat Robin's critiek, hoe fijn ook in haar soort, tenslotte dui-

<sup>1)</sup> Evenals Robin ziet Jaeger, waar hij overgaat tot wijsgeerige interpretatie van Plato's ideeënleer, deze al te zeer in Aristotelischen geest, en komt daarmee te staan tegenover hen die wijsgeerig een diepgaand verschil zien tusschen Plato en Aristoteles. Voor Jaeger geeft Plato „ontologie” en *alleen* ontologie. In de latere schijnbare wending naar de ervaringswereld gaat het volstrekt niet om zakelijke détailkennis van die wereld tegenover ons, zooals later bij Aristoteles. Neen, in de Academie was het enkel om logische begripsindeeling te doen. De concrete wereld ligt *onder* de sfeer van het *εἶδος*, is daarmee „schlechthin *ἄπειρον*, also unerkenbar” (wat onjuist is: men vergelijkte in het bijzonder den Parm., en den Philebus over het zoeken van het *μεταξύ* als speciale taak van het menschelijk kennen). Zoo zou dus Plato de *scholasticus* worden, en Aristoteles de „critische wending” voltrekken... Interessant, maar niet geheel houdbaar.

delijk aantoonde dat men, door Aristoteles heen naar den zin der ideeënleer vragend, het Aristotelische substantiebegrip vooropstelt en daarmee verkeerd tegenover Plato staat. Robin komt van Aristoteles uit tot de volgende conclusie omtrent het wezen der ideeënleer:

„Il semble donc qu'il ne puisse y avoir de contestation sur ce point: les Idées existent à titre d'Universaux érigés en Substances, de Formes en acte et indépendantes, à titre de Quiddités séparées.”<sup>1)</sup>

Vanuit Aristoteles kan men moeilijk tot een andere conclusie komen. Maar tenslotte moet de vraag toch blijven, of men van *Plato* uit tot deze conclusie komt. Men moet dan beginnen met van heel het Aristotelische begripstelsel en zijn terminologie te abstraheeren en zich tegenover Plato's dialogen zelf te stellen. — „Maar Robin is juist bij Aristoteles begonnen, omdat men vanuit Plato zelf niet tot een eenstemmig oordeel komen kon,” zal men zeggen. Zeer juist. Maar daarbij is Robin, de klip der 19e eeuwse dogma's omzeilend, zonder het te merken op de klip der Aristotelische dogma's gestrand. En alleen het feit, dat de laatste van één generatie na Plato dateeren en de moderne van vele eeuwen, garandeert ons niet dat wij op deze wijze dichter bij den geest van Plato gekomen zijn.

Hoe dan los te komen? Hoe anders dan door toch maar weer, wellicht een beetje wijzer geworden door wat men heeft geleerd, terug te keeren naar zijn Plato-text?

Plato's *Parmenides* dan bestreed het materialisme, de concreet gedachte *μέθεξις*, de „dingliche” voorstelling van de idee, en daarmee ook het geestelijk materialisme van Aristoteles. Men kan zeggen, dat Aristoteles een „vertaling” in Aristotelische terminologie gaf van de classiek-Platonische voorstellingswereld, dus van de mythische metaphysica van een *Phaedo*, *Phaedrus* en *Staat*; doch onmogelijk kan men in zijn weergave meer een „vertaling” vinden van het Platonisme van een *Parmenides*

Terugkeer  
naar den  
Plato-text.  
Parm. en  
Soph. als  
weerlegging  
van Aristot.

<sup>1)</sup> O.I. p. 589.

en Sophistes. Eén beslissend punt: in Parm. en Soph. wordt een felle strijd gestreden tegen de voorstelling van onbeweeglijkheid der idee; — bij Aristoteles vinden we de critiek, dat de Platonische ideeën „eenheden” zijn en „in rust”, en daarom nooit oorzaak kunnen zijn van veelheid, verandering en beweging.<sup>1)</sup> Welke conclusie moeten wij hieruit trekken?

In de eerste plaats deze, dat Aristoteles' critiek volstrekt niet een beeld van het late Platonisme geeft, zooals men veelal meent, doch dat hij integendeel dit late Platonisme juist daarin negeert, waarin het zich kencritisch stelt tegenover vroegere inzichten. Het eigenlijk centrum van Aristoteles' critiek op de ideeënleer richt zich tegen den geest der *classieke* dialogen, en tegen dien grondtoon van Plato's denken, die doorklinkt in Polit. 269 d en 286 a, en in Tim. 27—28. Plato zelf echter heeft de aanleiding tot misverstand, die in zijn vroegere werken werd gegeven, willen wegnemen door in zijn Parmenides en Sophistes de „onbeweeglijke verhevenheid” van de idee der „ideeënvrienden” radicaal te bestrijden.

Eenerzijds blijkt hieruit, dat „men” — Aristoteles en zonder twijfel vele anderen — het Platonisme wel degelijk in den zin van de door Plato zoo ironisch behandelde leer der ideeënvrienden heeft verstaan. Anderzijds echter wijst dit, naast 1078 b<sup>2)</sup>, indirect op een diepgaande verandering in het Platonisme zelf, daar, zooals wij reeds hebben aangetoond, de dialogen Theaet., Parm. en Soph. allerminst het karakter hebben van een superieure bestrijding van vreemde meeningen, doch zeer duidelijk van een eigen denkstrijd getuigen.

Moeten wij dit dan zoo verstaan, dat wij in Aristoteles' voorstelling het „midden-Platonisme” vinden, de ideeënleer der

<sup>1)</sup> Over de onbeweeglijkheid der idee: Metaph. A 7, 988 b 2-4; 9, 992 b 7-9; Top. II 7, 113 a 24-30: *δοκοῦσι γὰρ αἱ ἰδέαι ἡρεμεῖν... τοῖς τυθεμένοις ιδέαις εἶναι*; VI 10, 148 a 18-22: *ἀπαθείς καὶ ἀκίνητοι*; Rose fr. 189 (uit *Περὶ ιδεῶν II*) regel 8, *οὔσαι ἀπαθείς*, regel 27, *οὐδὲ ἀκίνητοι εἰ ἔσονται*. Robin § 44-45.

<sup>2)</sup> Zie 1e deel, hoofdstuk 2.

Tevens  
eigen denk-  
strijd.  
Indirect  
wijst dus  
Aristot.  
critiek op  
een keer-  
punt

classieke dialogen, en dat Plato later die leer heeft teruggenomen en weerlegd? — Neen. Dan zou ook Aristoteles' critiek na den Parmenides niet meer mogelijk zijn geweest. In zooverre heeft Burnet gelijk, wanneer hij zegt dat Aristoteles' getuigenis het aannemen van een absolute verandering van Plato's gedachten uitsluit. 1° heeft men rekening te houden met het feit, dat wij bij Aristoteles niet het *echte* classieke Platonisme vinden, doch de Aristotelische transpositie daarvan — i.e. (volgens Natorp) een „Zerrbild”; 2° kan onmogelijk Plato zoozeer veranderd zijn, dat men zich op de werken van die midden-periode niet meer zou kunnen beroepen. Zij vormen, wat men er tegenwoordig ook van moge zeggen, juist volgens Aristoteles nog steeds een hoofdbron voor Plato's filosofie. Plato heeft stellig die werken niet verloochend. Wanneer wij dus in Theaet. (187 a), Polit. (269 d, 286 a) en Phil. (58—59) evenals in Tim. 27—28, naast de duidelijk ken-critische gedachten in de late dialogen en de onloochenbare omwending naar de ervaring, gedachten vinden waarin de grondtoon van het classieke Platonisme doorklinkt, dan wijst dit ons aan één kant met Aristoteles' critiek dwingend op *continuïteit* in het denken van Plato. Maar niet minder stellig wijst ons deze zelfde critiek op een *ingrijpende verandering*. Het woord *keerpunt* schijnt ons daarvoor niet te sterk. Men kan de „eenheid” in Plato's denken verdedigen. Maar het is geen eenheid zonder „tegendeelen”. Men kan de geleidelijke ontwikkeling, de evolutie in Plato's werken aantoonen. Maar het is een evolutie, waarin de *revolutie* niet ontbreekt.

Keerpunt en  
continuï-  
teit; revolu-  
tie in de  
evolutie





# SLOTBESCHOUWINGEN



In het begin van ons onderzoek over en rondom den Parmenides stelden wij drie mogelijkheden, volgens welke men het gesprek van het eerste deel zou kunnen opvatten: of wel de jonge Socrates, die hier optreedt, zou de historische jonge Socrates zijn, die inderdaad „de ideeënleer heeft uitgevonden”, welke leer Plato in dezen dialoog aanvalt; of deze jonge Socrates vertegenwoordigt een strooming van naamlooze critici op het Platonisme, die de leer van Plato verkeerd hebben verstaan; of tenslotte, wij hebben in den jongen Socrates den jongen Plato zelf te zien, die in zijn dialoog Parmenides zijn eigen vroegere leer bestrijdt en een nieuw veranderd inzicht voorbereidt. Welke van deze drie mogelijkheden is de juiste gebleken?

De drie abstracte mogelijkheden en de eene concrete werkelijkheid.

Geen. Voor een keuze gesteld bevinden wij ons in verlegenheid: de vooropgestelde mogelijkheden schijnen ons nu theoretische abstracties, die in hun pretentieuze stijfheid scheef tegenover de werkelijkheid staan. Veeleer gaat deze dwars door de drie genoemde hypothesen heen: inderdaad is in dezen jongen Socrates iets van den jongen Plato — veel zelfs; maar niet minder uit hij de critiek van anderen op de ideeënleer; en tenslotte juist op dien vorm van de ideeënleer, die het nauwst aansloot bij den geest van Socrates.

Want in zekeren zin mag men Socrates wel den „uitvinder van de ideeënleer” noemen, zij het niet in den zin waarin Burnet dit nam. Socrates heeft met zijn vraag naar „het goede” en „het schoone” de *idee* ontdekt. En Plato is van dit inzicht uitgegaan. Socrates heeft stellig niet systematisch een „ideeënleer” uiteengezet. Maar heel zijn levenswerk was toch *een wijzen naar de idee*. En wij doen danook, dunkt mij, niet verkeerd, wanneer wij de ideeënleer uit Plato's dialogen die

aan den Theaetetus voorafgaan aanduiden als *de Socratisch-Platonische ideeënleer*. Zij is een *Platonische ideeënleer*; maar aansluitend bij en voortbouwend op de gedachte van *Socrates*. Persoonlijke verwerking daarvan; dan ook uitbreiding en aanvulling; verandering, verbetering (als men dit zeggen wil).

De ontwik-  
keling van  
idee tot  
begrip.

Kunnen wij ons deze ontwikkeling denken volgens de lijn die Stenzel <sup>1)</sup> trekt: de lijn van arete-eidos-leer naar algemeene begripsleer; de lijn van *idee* (het goede en schoone van *Socrates*) naar *categorie* (zijn, identiteit, verschil, rust, beweging in den *Soph.*) en van *categorie* naar *soortbegrip* (de voorbeelden van definitie volgens de methode van *διαλογος* in *Soph.* en *Polit.*)? Kunnen wij met Stenzel de woorden van Aristoteles omkeeren en zeggen: niet Plato was de ontdekker van de idee en *Socrates* van het begrip, maar *Socrates* heeft de idee ontdekt, en Plato eerst kwam, na een lange en moeitevolle denk-ontwikkeling, tot het begrip en de definitie?

Aan één kant: ja. Met zijn vragen naar het wezen van de deugd ging het *Socrates* om de idee van het goede. En deze idee stond ook in het centrum van Plato's denken, totaan den *Theaetetus*. Minder zeker schijnt het mij, dat het *ἀγαθόν* en het *καλόν* de *eenige* Socratische ideeën zouden zijn geweest. In de *Dissoi logoi* zagen we het voorbeeld van „waar” en „onwaar”. Zeer waarschijnlijk is, dat de ideeën van mathematische begrippen, gelijkheid en grootte, uit den Socratischen kring afkomstig zijn (ook volgens *Parm.* 130 is de ideeënleer met deze begonnen). Maar zeker is, dat Plato die leer heeft uitgebreid; uitgebreid tot begrippen waarbij het waarde-karakter van de idee min of meer op den achtergrond geraakte (algemeene zijnsbegrippen, volgens Stenzel; technischer uitgedrukt „categorieën”). En zeker is ook, dat Plato tenslotte tot het soortbegrip is gekomen en in zijn methode van deeling een middel heeft gevonden tot hiërarchische ordening dezer begrippen en tot het vormen van een definitie.

In zooverre is de lijn, die Stenzel trekt, juist, en geeft zij

<sup>1)</sup> Zie inleiding p. 9/10.

vruchtbare gezichtspunten. Wanneer men nu echter den indruk krijgt, dat dus eigenlijk het *metaphysisch* karakter der ideeënleer *Socratisch* is en dat *Plato's* denken zich meer en meer daarvan heeft afgewend naar het logische<sup>1)</sup>, dan stelle men daarnaast het getuigenis van Aristoteles: Socrates ontdekte het begrip, Plato de idee; want Socrates scheidde nog niet het algemeene van het bijzondere, zooals later Plato deed. Aristoteles verweet dus aan *Plato* — niet aan Socrates — juist die extreme tegenstelling tusschen idee en wereld, die wij b.v. in den *Phaedo* vinden. Hij verwijt aan *Plato* — niet aan Socrates — het spreken van een ideeënwereld ver boven de concrete, zooals wij dat vinden b.v. in den *Phaedrus*. Plato mag hier bij Socrates aanknoopen, zijn leer moge een voortzetting en doorvoering van diens zedelijke begrippen zijn, — deze positief metaphysische voorstelling is volgens Aristoteles' woorden Platonisch, niet Socratisch.

Wat Aristoteles aan de Platonische idee verwijt, is dus juist dit, dat zij iets anders is dan een gewoon „begrip”; iets anders, z.g. iets *meer* dan het algemeene dat men door abstractie uit een aantal gegeven concreta haalt. Toont hij hiermee de ontwikkeling der Platonische ideeënleer niet te hebben begrepen, en heeft hij juist die fout gemaakt, die Stenzel aanwijst in de traditioneele Plato-interpretatie: dat men de oorspronkelijke ideeënleer, de *arete-eidos*-leer, waarin de idee nog waardebegrip was, als zoodanig tot algemeene ideeënleer meent te mogen maken?<sup>2)</sup>

Het schijnt mogelijk, daar immers ook de verandering van onbeweeglijkheid tot beweeglijkheid der idee Aristoteles schijnt

<sup>1)</sup> Ik druk hiermee niet de bedoeling van Stenzel uit, maar duid een conclusie aan, die men uit de feiten zelf zou kunnen trekken. Men ziet hier, hoe Stenzel, die allermint zich bij Burnet aansluit, in den grond door dezelfde problemen is beziggehouden.

<sup>2)</sup> Stenzel, *Studien*, 2. Aufl., p. 30: „die allgemeine „Ideenlehre”, dieser Rest der einseitigen systematischen Auffassung Platons, hat nie bestanden; die ursprüngliche Lehre veränderte sich sofort, sobald sie als „allgemeine Ideenlehre” auftreten sollte.”

te zijn ontgaan; — echter niet meer dan in abstracto mogelijk. In werkelijkheid blijkt, meen ik, bij nader beschouwing van Plato's „ideeën van gewone dingen”, dat Aristoteles' critiek op de Platonische idee ook in dezen zin vanuit het Aristotelisme veel meer gerechtvaardigd is dan Stenzel schijnt aan te nemen. Het is n.l. wel juist, dat Plato met zijn methode van deeling het empirische begrip heeft ontdekt, waartoe men komt door vergelijking van een aantal concreet gegeven dingen, door abstractie van hun verschillen en samenvatting van hun overeenkomst (wat juist de zin is der *διαίρεσις*). Het is ook zeker waar, dat hijzelf deze ontdekking belangrijk heeft geacht. Toch vergist men zich, dunkt mij, wanneer men meent dat de zin van Plato's ideeën van concrete dingen niets anders is dan het empirisch begrip. Plato spreekt van deze ideeën toch als van „modellen”, volgens welke de concreta zijn gevormd. En deze gedachte wijst zeer duidelijk naar den *achtergrond* van het empirische begrip: de *idee* (in den modernen zin van „Vernunftbegriff”).

Terug-  
wijzing van  
het begrip  
naar de  
idee.

Deze gedachte is diepzinnig. Men kan zeggen, dat Aristoteles haar niet heeft begrepen. Maar hij is toch ook niet aan haar voorbijgegaan. Integendeel: hij heeft er krachtig op gewezen, dat Plato's idee van „gewone dingen” *niet* is gelijk te stellen met het empirisch begrip, maar daar „bovenuit” wijst naar het metaphysische. En daarmee heeft hij gelijk gehad. Evenals b.v. Ast volkomen juist heeft gezien, toen hij in zijn Lexicon aan de *logische* beteekenis van het woord *ιδέα*, „algemeen begrip”, nog iets toevoegde („quae Platoni non est notio a rebus abstracta, sed ipsa rei natura anima spectata vel cogitata”) <sup>1)</sup>, wat boven het empirisch begrip uit wees. Trouwens ook aan Stenzel is dit niet ontgaan: hij heeft aan het metaphysisch karakter der idee recht willen doen door erop te wijzen dat de idee door haar verandering van waardebegrip tot zijnsbegrip heen haar *aanschouwelijk* en *ontologisch* karakter bewaart, overeenkomstig den aard van het Grieksche

<sup>1)</sup> Ast, Lex. Plat. II p. 87.

denken. De vraag is echter of men met deze epitheta het eigenaardige van Plato's ideeën van concrete dingen juist heeft gekenschetst en duidelijk doet begrijpen. Ik meen van niet. Wanneer wij ons in die eigenaardigheid verdiepen en trachten den zin ervan te verstaan, dan schijnt ons dit de scherpste ontleding (en tevens verklaring) die wij kunnen geven:

De eigenaardigheid van Plato's ideeën van concrete dingen bestaat hierin, dat Plato, die zonder twijfel het empirisch begrip ontdekt heeft, steeds een diep besef bewaarde van *den samenhang waarin dit begrip staat met de idee*. Daarom is hem het *εἶδος* van concreta „model” of „voorbeeld”. En daardoor behoudt bij hem de idee van „gewone” dingen toch ook een *metaphysisch* karakter, ja een waarde-beteekenis.

Tenslotte, dit besef dat het empirisch begrip wortelt in de idee voert ons tevens uit boven de tegenstelling logisch-metaphysisch, zooals b.v. Natorp die op Plato heeft toegepast. Wij hebben aan dit dilemma reeds eerder getwijfeld.<sup>1)</sup> Wij hebben ons afgevraagd of het niet met deze twee mogelijkheden zou kunnen zijn als met de drie, die wij ter verklaring van het eerste deel van den Parmenides opstelden: zij zijn ons wat strak en theoretisch, wat stijf en pretentieus gaan schijnen, en het kwam ons voor dat zij zich niet geheel dekten met de werkelijkheid. Want, aangenomen dat de zin van het Platonisch begrip logisch is, is het juist dat het daarom geen, hoegenaamd geen metaphysischen zin heeft? De jonge Plato vroeg zijn leerlingen: „Dat „goede” en dat „schoone”, waarvan wij aldoor spreken, *is dat iets?* Beantwoorden onze woorden aan een *werkelijkheid?*” — Men bevestigde, zoo heftig mogelijk. En Plato ging voort in denzelfden zin te spreken van grootte, gelijkheid, getal. Wij twijfelden geen oogenblik aan den *logischen* zin. En toch — zonder in Aristoteles' en Zeller's substanties te vervallen, was ook niet een *metaphysische* zin, een metaphysische achtergrond zeer duidelijk in Plato's be-

Opheffing  
van de  
tegen-  
stelling  
logisch-  
meta-  
physisch.

<sup>1)</sup> Deel II, hoofdstuk 5.



doeling? — Tenslotte kwamen we tot „den mensch” en „het paard”; niet dezen concreten mensch en dit bepaalde paard, doch „datgene waardoor concrete menschen en paarden eerst mogelijk zijn.” Ook hier kon de logische zin ons nauwelijks ontgaan. Maar ook hier hadden wij de vraag te stellen: is niet een *metaphysische* zin, een metaphysische achtergrond in Plato's bedoeling? Is zulk een metaphysische zin niet mogelijk zonder te vervallen in de innerlijk tegenstrijdige gedachte eener metaphysische substantie?

Wij kunnen deze vraag nu een beetje beslister beantwoorden, en een beetje minder algemeen. Wij kunnen, meen ik, iets meer dan eenvoudig ja zeggen; wij kunnen ook eenigszins preciseeren *hoe*. Maar laat ons eerst een *algemeen* antwoord geven. Dat moet dan, dunkt mij, ongeveer als volgt luiden:

De logische zin van de idee heft den metaphysischen niet op. Tenminste niet absoluut. Wel te verstaan: critische bezinning heft de *metaphysische substantie* op. Wat zij echter bestaan laat is: de mogelijkheid, ja de noodzakelijkheid van een niet als substantie gedachten „grond”, die als „achtergrond” toch meta-physisch is te noemen.

Toen Plato voor de logische noodzakelijkheid stond ideeën aan te nemen van concrete dingen, schrok hij terug. Immers zijn ideeënwereld was een „geestelijke wereld”, en als zoodanig waren haar concrete vormen vreemd. En toch — als er een concrete wereld logisch mogelijk zijn zou, dan *moesten* er ideeën aangenomen worden van concrete dingen. En Plato nam ideeën van concrete dingen aan. Wij zouden zijn bedoeling echter zeer miskennen, wanneer wij hem nu de gedachte toeschreven den monstervorm van metaphysische substanties in zijn ideeënwereld te hebben opgenomen. Hijzelf heeft die afgewezen en er alle onredelijkheid van gevoeld.<sup>1)</sup>

— Tot zoover ons algemeene antwoord. Men zal opmerken dat dit tamelijk negatief blijft, en gaarne willen hooren wat dan toch dat „iets”, die „werkelijkheid” is, die uitgedrukt

<sup>1)</sup> Parm. 130 c-d.

wordt door de Platonische idee. Aristoteles, Zeller, Robin, zij wisten er tenminste eenigen inhoud aan te geven. Maar wij? Aangenomen dat de ideeën geen metaphysische substanties zijn — wat zijn zij dan? Wat is dan dit „iets”, deze „werkelijkheid”, die toch een *metaphysische werkelijkheid* moet zijn?

Plato zelf heeft het niet kunnen zeggen. Had hij het gekund, dan zou hij het stellig wel hebben gedaan. En in zekeren zin kunnen wij het evenmin. Men kan niet zeggen *wat* de idee is, die achter het empirisch begrip staat. Maar wij kunnen toch wel *iets* naders zeggen: wij kunnen het *hoe* wel eenigszins bepalen, wij kunnen den aard van den samenhang aangeven, die bestaat tusschen idee en empirisch begrip. En daarmee hebben wij, meen ik, wezenlijk iets meer van den zin van Plato's gedachte begrepen. Wij kunnen er iets van verstaan, dat geen voorstelling van een concreet ding mogelijk is zonder de idee, die aan dit ding zijn individueelen vorm geeft; dat geen empirisch begrip denkbaar is zonder de idee, door welke in de dingen de mogelijkheid tot ordening in een stelsel van begrippen bestaat <sup>1)</sup>; en dat wij geen oordeel kunnen uitspreken zonder de idee, die de grond is van de niet empirisch te verifieeren algemeenheid in de *propositio maior* van elk syllogisme. <sup>2)</sup> Indien wij hiermee iets ervan begrepen hebben, wat de idee te maken heeft met de „gewone”, gegeven dingen,

<sup>1)</sup> Cassirer, Kants Leben und Lehre p. 298: „Für die empirische Betrachtungsweise, die von den Einzeldingen ausgeht und die in der Vergleichung und Zusammenfassung des Einzelnen befangen bleibt, gibt es keinen anderen Weg, zur Gesetzlichkeit des Wirklichen vorzudringen, als auf die Übereinstimmungen und Unterschiede des Besonderen zu merken und es dadurch in Klassen und Arten, in empirische „Begriffe” zu vereinen. Aber wie wäre selbst diese empirische Begriffsform, als eine Verknüpfung der Besonderheiten in Raum und Zeit zu logischen Gattungen, möglich, wenn nicht tatsächlich das Wirkliche so geordnet wäre, dass es zur Form eines Gedankensystems tauglich und geschickt wäre? Überall dort, wo wir scheinbar nur Einzelheit an Einzelheit aneinanderreihen um vom besonderen Fall zur Gattung überzugehen und diese wieder in Arten zu sondern, waltet daher implizit bereits eine tiefere Voraussetzung.”

<sup>2)</sup> Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, p. 522-524.

dan is het ons, meen ik, duidelijk geworden, *waarom* Plato een *εἶδος* van gewone dingen aannam, dat iets anders en iets meer was dan het empirisch begrip. En wanneer Aristoteles dit punt heeft aangewezen als een diepgaand en beslissend verschil tusschen Plato en hemzelf, dan mogen wij aannemen, dat hij daarin juist heeft gezien — maar dan met deze toevoeging, dat het Plato is, die hier een zeer veel dieper probleembewustzijn heeft gehad dan Aristoteles; een probleembewustzijn, waardoor hij dichter komt te staan bij Kant dan bij dengeen die 20 jaren lang zijn leerling was, een generatie jonger dan hijzelf.

Daar dus Plato een diep besef heeft gehad van den samenhang tusschen idee en „gewone dingen”, en daar de idee, die een *logische* functie heeft, zelf naar haar aard *metaphysisch* moet worden genoemd, is voor ons hiermee met betrekking tot Plato de tegenstelling van Natorp opgeheven. Met een klaar inzicht in den logischen zin van Plato's idee zullen wij het algemeen karakter van zijn filosofie *metaphysisch* noemen. De termen *ontologisch* of *realistisch* echter willen wij vermijden. Zij zijn onjuist, daar zij de gedachte wekken aan een dingvoorstelling, die Plato voor zijn idee zeer heftig heeft afgewezen. En evenmin zullen wij met Stenzel spreken van het *aanschouwelijk* karakter van Plato's denken. Immers Plato heeft met zijn idee het *zuivere* denkbegrip gezocht. En aanschouwing is voor ons *zinnelijke* aanschouwing. Plato heeft er allen nadruk op gelegd, dat hij zich van deze totaal wilde afwenden om met *het denken op zichzelf* het zuivere νοητόν te zoeken. Laat ons dit klare inzicht niet vertroebelen door opnieuw het woord „aanschouwelijk” te gaan invoeren. Het is met betrekking tot Plato reeds al te zeer misbruikt.<sup>1)</sup>

Wanneer nu Vollgraff<sup>2)</sup> in het feit dat Plato een *ideeën-*

<sup>1)</sup> Zie hierover H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung p. 505/6.

<sup>2)</sup> C. W. Vollgraff, Oostersche invloeden op de Helleensche en de moderne beschaving, Utrecht 1933, p. 12. Mélanges Bidez II p. 1002.

Afwijzing  
van de  
termen  
*ontologisch*  
en *aan-*  
*schouwelijk*.

*wereld* aannam boven het concrete, een vreemde metaphysische gedachte ziet, die geenszins volgt uit Plato's kenritisch uitgangspunt, dan is het eerste dat ons opvalt dit: dat hiermee een zeer sterke nadruk wordt gelegd op het uitgesproken *metaphysisch* karakter der ideeënleer. Berust deze voorstelling, van filosofisch standpunt gezien, op een onjuisten kijk op Plato's denken? — Wij meenen van niet. Wij hebben in den loop van onze beschouwingen Plato's philosophie leeren kennen als een stelsel van *kenritische metaphysica*, waarin gedurende de periode *totaan* den Theaetetus de nadruk ligt op de idee op zichzelf, en *vanaf* den Theaetetus op de functie der idee met betrekking tot de ervaring. Wij kunnen dus die vroegere periode van Plato's denken kenschetsen als *uitgesproken metaphysisch* van karakter, terwijl in de latere dit metaphysisch inzicht op den bodem ligt en de logisch-kenritische problemen op den voorgrond staan.

Het uitgesproken metaphysisch karakter van het vroege Platonisme.

Een tweede vraag is, of wij dit metaphysisch karakter der ideeënleer aan Oosterschen invloed kunnen toeschrijven. Wanneer men het zoo uitdrukt, is daarmee, dunkt mij, iets te veel gezegd. De metaphysische gedachte van een transcendente ideeënwereld is immers op zichzelf niet zoo vreemd, zoo onverwacht. Zij is in den grond Parmenideïsch. Van Oosterschen invloed behoeft daarbij geen sprake te zijn. Maar Plato heeft zich uitgedrukt in eigenaardige beelden: hij heeft de ideeënwereld het *voorbeeld* genoemd waarvan de onze een afspiegeling zou zijn. En in deze beeldspraak meende Vollgraff den indruk van een Oostersche gedachte te herkennen. Daar wij nu weten, dat Plato ook overigens in zijn mythen gaarne Oostersche motieven gebruikte, kunnen wij het voor zeer wel mogelijk houden, dat hij op het bedoelde punt eveneens, zij het meer of minder bewust, bij een bestaande Oostersche voorstelling heeft aangesloten.

Oostersche invloed?

Intusschen is het ons in den loop van deze studie voldoende duidelijk geworden, dat de gewone voorstelling van het „para-

Het „paradigmatisme” geeft een zeer onvolledig beeld van Plato’s denken.

digmatisme” niet dan een zeer onvolledig beeld van Plato’s denken geeft. Want het bleek ons, dat in Plato’s gedachten veel meer differentieering bestond dan wordt uitgedrukt in de eenvoudige tegenoverstelling van νοητά en αἰσθητά. Niet alleen heeft men zich tusschen deze twee de μαθηματικά te denken, maar in het intelligibele zelf leerden wij een „hooger” en een „lager” kennen. Boven de vele εἶδη bleek de eene idee te staan, in den Staat het Ἄγαθόν genoemd, in den Parmenides als het absolute Eene aan de uiterste grens van het kennen gesteld. 1) Afgezien dus van de plaats, die L. Robin 2) aan de ἀριθμοὶ εἶδη toekent, kan ons hier toch de „Neoplatonische” tendens van Plato’s denken niet ontgaan. Maar juist dit feit vormt den voornaamsten grond, waarom wij aan Theophrastus’ getuigenis over de plaats der ideaalgetallen moeilijk kunnen voorbijgaan.

Een oogenblik kan bij ons de gedachte opkomen: maar heeft dan Plato eigenlijk juist datgene aangenomen, wat het argument van den τρίτος ἄνθρωπος als absurde consequentie uit zijn leer laat volgen? Heeft hij van zijn παραδείγματα nog weer παραδείγματα aangenomen? En wat is toch eigenlijk dat gepraat over het *ontstaan* van de ideaalgetallen uit de ἀρχαί en van de ideeën uit de ideaalgetallen? Miskent men hiermee niet den eigenlijken aard der νοητά?

Wat het laatste punt betreft — inderdaad doen wij hier beter de woorden van Aristoteles niet met Robin tot de onze te maken, daar zij al te zeer uitgaan van een verwerpelijke ding-voorstelling. Daarentegen is er geen enkele reden waarom wij geen geloof zouden hechten aan Theophrastus, wanneer deze zegt, dat Plato zijn ideeën *terugbracht tot* ideaalgetallen, en de ideaalgetallen tot een nog geringer aantal van principes, de hoogste ἀρχαί. Integendeel, deze aanwijzing verklaart ons zoowel de voorstelling die Aristoteles geeft als ook Plato’s eigen gedachten: want het is toch een eisch der rede, dat men een veelheid van principes tot een zoo gering moge-

1) Cf. Arist. Metaph. A 988 a 10-11 en b 4-6. 2) Zie 1e deel p. 41 en 106/7.

lijk aantal terugbrengt, en wij weten immers dat de „ideaalgetallen” niet meer dan tien in aantal waren. Wanneer dus de woorden van Robin, die door en door Aristotelisch denkt, ons al te zeer den indruk hebben gegeven dat de ideaalgetallen „voorbeelden van de voorbeelden” zijn, dan zullen wij goed doen ons te herinneren, 1° dat het „paradigmatisme” slechts beeldspraak is; 2° dat er geen sprake van is, dat elk Platonisch *εἶδος* zijn „model” zou hebben in een bepaald als idee gedacht getal (welke voorstelling ook Robin bestrijdt); doch dat de „ideaalgetallen”, waarvan er niet meer dan tien worden aangenomen, een hooger, want meer gereduceerd verklaringsprincipe vormen, evenals de twee *ἀρχαί* (het eene en de onbepaalde tweehed) als hoogste, in aantal meest gereduceerde principe bovenaan staan. Tenslotte ontleenen, zooals Aristoteles<sup>1)</sup> zegt, voor Plato de ideeën haar wezen aan het hoogste eene.

Zonder twijfel krijgen wij hiermee een veel meer *Neoplatonisch* beeld van Plato's denken dan men het gewoonlijk voorstelt. Het is geenszins onze vooropgezette bedoeling geweest om, uitgaande van den dialoog Parmenides, deze tendens der Platonische filosofie op den voorgrond te stellen. Maar langs een zijpad op dit spoor geraakt, blijkt het ons naar den Parmenides terug te voeren. En nadat wij meer in het algemeen de tegenstelling *logisch-metaphysisch* hadden opgeheven, dringt zich deze opnieuw in een zeer bijzonderen vorm aan onze aandacht op: wanneer wij, veel meer dan gewoonlijk gedaan wordt, in Plato's denken een tendens moeten aannemen, die men over het algemeen als speciaal *Neoplatonisch* beschouwt (een leer van de hiërarchie van het zijnde), is er dan wellicht in het tweede deel van den Parmenides toch veel meer uiteenzetting van zulk een systeem van metaphysica dan men er gewoonlijk in ziet; meer ook dan wij er in de voorafgaande beschouwingen in hebben gevonden? De kort geleden verschenen studie van Max Wundt over

Neo-  
platonisch  
karakter  
van Plato's  
denken.

1) Aristot., *Metaph.* A 988 a 10-11 en b 4-6.

den Parm.<sup>1)</sup> moet ons een aanleiding te meer zijn ons van deze vraag rekenschap te geven.

De Parmenides-verklaring van Max Wundt: het 2e deel als uiteenzetting van een stelsel van Neoplatonische metaphysica.

Wundt dan stelt het strakke alternatief „logisch-metaphysisch” voorop, en wel in dezen zin: zijn deze vier antinomiën in het tweede deel van den Parmenides niets anders dan een formeele denkoefening, of hebben de acht hier geponeerde stellingen een inhoudrijken zin? Het eerste standpunt is, nog niet lang geleden, door Wilamowitz vertegenwoordigd. Max Wundt nu kiest, in aansluiting bij de Neoplatonische commentatoren, beslist en zonder eenig voorbehoud voor de metaphysische interpretatie. Plato heeft volgens hem het tweede deel van den Parmenides geschreven om in grooten samenhang zijn metaphysische overtuigingen uiteen te zetten. Men heeft dus, in overeenstemming met de Neoplatonici, in elk der acht stellingen een zelfstandige hypothese te zien met een positieven, zakelijken inhoud. Het absolute eene van de eerste hypothese is onmiskenbaar een aanduiding van het allerhoogste, dat „aan gene zijde van het zijn” is; waarvan ook in den Staat werd gesproken onder den naam van het ἀνυπόθετον en de idee van het goede. Even duidelijk wijst de tweede hypothese op de wereld der vele ideeën, de derde op die der αἰσθητά, de vierde, die van het vormlooze en onbegrensde spreekt, op de materie of de ruimte. Ook voor de laatste vier hypothesen is, hoewel moeilijker, dezelfde wijze van verklaring door te voeren: hier teekent de 5e hypothese de ideeënwereld, de 6e het eene, de 7e de door ons waargenomen wereld, de 8e het niets. We constateeren dus een parallelisme tusschen de eerste en de laatste vier hypothesen, terwijl de eerste twee ter weerszijden zich chiasatisch verhouden; schematisch voorgesteld als volgt:

1e helft: het eene is.

2e helft: het eene is niet.

1e hyp.: het hoogste eene.	↔	5e hyp.: de ideeënwereld.
2e „ : de ideeënwereld.	↔	6e „ : het hoogste eene.
3e „ : de zichtbare wereld.	↔	7e „ : de waarneming.
4e „ : de materie.	↔	8e „ : het niets.

<sup>1)</sup> Max Wundt, Platons Parmenides, Stuttgart—Berlin, 1935.

Het feit dat deze verklaring is door te voeren, is volgens Wundt een afdoende bewijs voor haar juistheid; immers „es wäre eine ungeheuerliche Annahme, dass Platon nur eine logische Übung habe vornehmen wollen und die metaphysischen Einsichten sich ungewollt, ja von ihm überhaupt nicht bemerkt, eingestellt hätten.”<sup>1)</sup> Bovendien wordt het beeld der Platonische metaphysica, dat wij op deze wijze uit den Parmenides krijgen, nauwkeurig bevestigd door gegevens uit andere dialogen. Immers het hoogste eene leerden wij in den Staat kennen als ἀνπόθετον en idee van het goede. In den Philebus worden vier principes van het zijnde aangenomen: het bepalende (πέρας), het onbepaalde (ἄπειρον), het gemengde uit deze twee (μικτόν), en tenslotte als hoogste principe de αἰτία.<sup>2)</sup> Welnu, bevestigd dit niet de metaphysica, die Wundt uit den Parmenides afleidt: zijn niet de ideeën het bepalende, de materie het onbepaalde en de zichtbare wereld een mengsel uit die twee, terwijl de αἰτία als hoogste principe een andere benaming — als men wil ook een ander aspect, van het Eene wordt? Zoo vindt men in den Timaeus het oorzaak-principe persoonlijk gedacht als demiurgos, en overigens dezelfde drie trappen als in den Philebus: de onbepaalde, vormlooze stof, die naar voorbeeld van de ideeën door den demiurgos tot vorm geschapen wordt in de leege ruimte, het πανδεχές of de ὑποδοχή.<sup>3)</sup>

Zoo komt dus Wundt tot de conclusie, dat Plato een metaphysica heeft geleerd van Neoplatonisch karakter. In het bijzonder legt hij nadruk op het feit, dat men ten onrechte de Neoplatonische leer van het Eene als iets nieuws heeft beschouwd, dat niet bij Plato zelf zou zijn te vinden. Integendeel, meent Wundt: het onderscheid tusschen Platonisme en Neoplatonisme ligt niet in de leer van het eene; ja, er is zelfs nauwelijks van een onderscheid in metaphysische grondslagen sprake; Plato's denksysteem is in wezen gelijk aan het Neoplatonische. Het verschil, dat tusschen beide bestaat, is een

<sup>1)</sup> O.I. p. 27.

<sup>2)</sup> Phil. 23 c-27 b.

<sup>3)</sup> Tim. 50 c-51 a.



verschil in tijdgeest: het Neoplatonisme heeft de trekken van het na-classieke denken, neiging tot subjectivisme, verplaatsing van de problemen van het objectieve naar het bewustzijn. Het eigenlijk nieuwe van Plotinus ligt danook niet op het terrein van Plato's eerste, doch van zijn tweede hypothese in den Parmenides: hij behandelt het *νοητόν* bij den *νοῦς*, als leer van het zich voltrekkende zelfbewustzijn.

Men vergist zich waarschijnlijk niet, wanneer men het aantoonen van het Neoplatonisch karakter der Platonische metaphysica als het hoofddoel van Wundt's Parmenidesstudie beschouwt. Immers het tweede deel van dezen dialoog is volgens hem een zelfstandig werk, een op zichzelf staande, dogmatische uiteenzetting van Plato's wijsgeerig stelsel, waaraan het eerste deel secundair bij wijze van inleiding is toegevoegd.<sup>1)</sup> In zijn beschouwingen over dit eerste deel<sup>2)</sup> komen de inzichten van Wundt in hoofdzaak overeen met die, waartoe wij in den loop van deze studie zijn gekomen. Ook hij ziet in de door Parmenides aangevallen ideecënleer heel duidelijk Plato's

<sup>1)</sup> Deze hypothese van Wundt berust 1° op de overtuiging dat het tweede deel een op zichzelf staand geheel vormt, een uiteenzetting van Plato's metaphysica; 2° op de observatie dat tusschen het eerste en tweede deel een zeer groot verschil bestaat, ook in vorm, terwijl tevens de opgave, die op p. 136 a-c (aan het eind van I) gesteld wordt, in II niet volkomen wordt doorgevoerd. Er heeft een wijziging plaats. Reeds de Neoplatonici hebben dit opgemerkt.

Wat het zelfstandig karakter van II betreft, dit was demonstrandum. Dat de beide deelen zeer heterogeen zijn, kan niemand ontgaan, is echter in de volgorde waarin de Parm. vóór ons ligt even verklaarbaar als bij de omzetting van Wundt. Hoofdargument is dan de wijziging, die het in 136 opgestelde programma in de uitvoering in II ondergaat. Zulk een wijziging is echter, wel beschouwd, veel beter te begrijpen wanneer II na I geschreven is dan omgekeerd. Immers stelt men een programma of inhoudsopgave op na voltooiden arbeid, dan kan nauwelijks kans bestaan tot onjuiste weergave; stelt men echter tevoren een schema op, dan kan het licht voorkomen, dat de praktische doorvoering eenigszins anders uitvalt. Juist het feit van deze lichte wijziging schijnt mij dus *legen* de hypothese van Wundt te pleiten. En daarmee wordt het zelfstandig karakter van het tweede deel zeer relatief.

<sup>2)</sup> p. 63-68.

eigen vroegere voorstelling, in het bijzonder die van den Phaedo, waarin een zoo scherpe tegenstelling werd gemaakt tusschen ideeën en *αἰσθητά*. Ook hij stelt naast dit eerste deel van den Parm. de ironische passage over de ideeënvrienden in den Soph. En ook hij neemt op grond hiervan een ingrijpende verandering in de ideeënleer aan. Hij denkt zich die in de lijn van Stenzel als omzetting van waardeleer in zijnsleer, en daarmee als overgang van *κάθαρσις* en *χωρισμός* tot *συμπλοκή* en *διαίρεσις*<sup>1)</sup>, een lijn die wij wel ongeveer konden volgen. Ver-rassender is ons zijn opvatting aangaande het tweede deel. Wij willen trachten ten opzichte daarvan onze meening te bepalen.

Wij hebben het alternatief „logisch of metaphysisch” met In hoeverre  
betrekking tot het tweede deel van Plato’s dialoog Parmeni- is deze  
des veel minder strak gesteld. Juist de „verwarring” der ver- opvatting  
houdbaar?  
schillende beteekenissen van *ἔν* en *εἶναι*, de sophismen die hier-  
uit voortkomen, de „fouten” in de redeneering, schenen ons  
alleen verklaarbaar vanuit een bewust formeelen opzet. Het  
is dan niet in de lijn van den schrijver direct te gaan vragen  
naar den „zin” van zijn woorden, den inhoud van zijn hypo-  
thesen. Gegeven was voor hem een woord. En in zijn rede-  
neering *zoekt* hij den zin daarvan, naar alle kanten. Laten  
wij dus ook niet direct gaan vragen *waar* hij over spreekt,  
met een misplaatste haast, doch laat ons liever eerst zijn  
redeneering volgen. Aan het eind zullen zin en inhoud wel  
duidelijk zijn.

Hiermee hebben wij uitgangspunt en opzet van Plato’s anti-  
nomieën als *logisch* gekenschetst. Hun zin en inhoud is daar-  
mee echter niet ontkend, noch ook gezegd dat deze zich buiten  
den wil van den schrijver of onopgemerkt zou hebben voor-  
gedaan. Het woord krijgt inhoud; des te duidelijker naarmate  
men dichter tot de wereld der aanschouwing nadert. De philo-  
sophie over het eene zelf blijft naar haar aard in het rijk der  
abstractie. Men kan moeilijk naar haar inhoud vragen, daar  
deze immers *vóór* ons wordt gesteld in de woorden zelf: eener-

<sup>1)</sup> p. 68, noot.

zijds het absoluut gedachte eene, anderzijds het relatief gedachte; de idee „op zichzelf” en de idee „met betrekking tot ons”. Zullen wij dan met Wundt concludeeren, dat Plato's eerste hypothese „het Neoplatonische Eene” voorstelt en zijn tweede de ideeënwereld?

Tot op zekere hoogte. Er is n.l., als ik het goed zie, een groot verschil, dat niet zoo heel gemakkelijk in woorden is uit te drukken. Voorloopig willen wij het aanduiden met deze termen: het gaat om het verschil tusschen *hypothesen* en *hypostasen*. Jean Wahl wijst op dit onderscheid wanneer hij zegt, dat de Neoplatonici de *hypothesen* van Plato tot *hypostasen* hebben gemaakt.<sup>1)</sup> Opnieuw ziet men zich hier genoodzaakt niet tevreden te zijn met etiquetteering die geen verklaring is, doch zich rekenschap te geven van den zin der woorden. Wat is dit onderscheid tusschen hypothese en hypostase? Is dit dan eindelijk een klare en beknopte aanduiding van het oude verschil tusschen „logisch” en „metaphysisch”? In dit geval vergist Wundt zich, wanneer hij meent het in zijn Parmenides-interpretatie in hoofdzaak met Wahl eens te zijn.<sup>2)</sup> Integendeel: Wahl beschouwt het zeer duidelijk als *de fout* der Neoplatonische commentatoren, dat zij de hypothesen van Plato tot hypostasen hebben gemaakt.<sup>3)</sup> Wanneer dus de tegenstelling zoo is als zij een oogenblik geleden scheen te zijn, dan vertegenwoordigt Wundt met de Neoplatonici de metaphysische, en Wahl daartegenover de — logische inter-

1) Jean Wahl, *Étude sur le Parménide de Platon*, p. 213.

2) Wundt heeft de in 1926 verschenen Parmenidesstudie van Wahl blijkbaar eerst leeren kennen toen zijn eigen boek reeds grotendeels geschreven was. In een noot op p. 62 zegt hij zich erover te verheugen dat Wahl „die Bedeutung *des zweiten Teils im Hinblick auf den ersten*” in wezen evenzoo als hijzelf beoordeelt; d.w.z. haar ziet in de verhouding van *συμπλοκή* tot *χωρισμός*. Over het diepgaande verschil, dat niettemin bestaat tusschen zijn „metaphysische” Parmenidesverklaring en die van Wahl, laat hij zich niet uit.

3) „Leur tort est d'avoir transformé les hypothèses en hypostases, les jugemens hypothétiques en jugemens catégoriques, les idées lancées et se mouvant en idées immobiles.” (T.a.p.).

pretatie, ook al neemt hij naar voorbeeld van sommige antieke commentaren negen hypothesen aan.

Het wil ons echter voorkomen dat de woorden, de abstracties hier, zooals zoo dikwijls, de werkelijkheid geweld aandoen. Het alternatief, dat een indruk maakt van principieelen zin en helderheid, is dikwijls kunstmatig; het *aut-aut* der logica lost zich op in het *et-et* der werkelijkheid. Laten wij dus een oogenblik trachten de zaak van een anderen kant te benaderen en in „gewone” menschelijke woorden aan te geven, waarin ons het verschil tusschen Plato's hypothesen en de Neoplatonische hypostasen, die Wundt erin zien wil, schijnt te bestaan.

Voor Wundt dan is het tweede deel van den Parmenides een klare, didactische uitzetting van Plato's metaphysica. Elk der acht hypothesen *beschrijft* dus, om zoo te zeggen, een sfeer der Platonische werkelijkheid. Dit nu schijnt ons te sterk, te positief-dogmatisch. Veeleer krijgt men den indruk dat Plato zoekt; dat hij in zijn „ernstig spel” het woord volgt zonder een bepaalden zin van dit woord voorop te stellen. De antithese van de tweede antinomie b.v. is als logisch spel over het thema van een woordgegevenheid begrijpelijk, als *schildering van de ideeënwereld* tamelijk duister. Wahl kenschetst het resultaat van deze „tweede hypothese” met het woord „chaos”; en eerst in de derde, waar het materialistisch begrip van geheel en deelen is overwonnen, vindt hij een redelijken zin en wezenlijken begripssamenhang, waarop dan de vijfde en zevende hypothese voortbouwen. Hiermee is o.i. het zoeken — wij zouden bijna kunnen zeggen het *experimenteeren* van Plato met het woord, heel juist aangegeven (waarbij overigens is op te merken, dat o.i. het materialisme der „tweede hypothese” niet *Plato's* materialisme is, doch eenerzijds dat van Zeno, anderzijds van Eudoxos). Daarnaast zegt Wahl, volkomen terecht, dat *aan één kant* de Neoplatonici *met tamelijk veel recht* het absoluut-eene van Plato's eerste hypothese tot een eerste hypostase konden maken en het

ἐν ὄν, dat veelheid insluit, tot een tweede.<sup>1)</sup> Is het n.l. wellicht te veel gezegd dat Plato's metaphysica Neoplatonisch van karakter zou zijn, men drukt zich zeker niet te sterk uit, wanneer men zegt dat in Plato's denken *een sterke tendens bestond tot een Neoplatonische wereldbeschouwing*. Daar is bij Plato ongetwijfeld, zoo niet de systematische leer, dan toch het duidelijk *beseft* van een *hiërarchie van het zijnde*. Terecht wijst Wundt erop, dat dit principe in de dialogen niet ontbreekt en door Aristoteles evenzeer als door vroegere en latere Platonici wordt bevestigd.<sup>2)</sup> Wij zagen reeds dat Robin in zijn Aristoteles-boek met belangwekkende en overtuigende beschouwingen in deze richting wees. Wanneer het ons dan toeschijnt, dat niettemin Wundt's consequentie te ver gaat, hoe zullen wij dan het verschil tusschen Plato's metaphysica en die der Neoplatonici nader bepalen?

Plato's  
critische  
reserve.

Men kan het kort zeggen: *dit verschil ligt in het zwijgen*. Wij merkten bij Plato een toenemende reserve op t.o.v. het allerhoogste. In vroegere geschriften sprak hij over de idee op den toon der *εἰδῶν φίλοι*. Maar juist op dit punt vormen Parm. en Soph. een kentering. Wanneer nu in deze werken het standpunt der ideeënvrienden wordt bestreden en, zooals Wundt zegt, in plaats van *κάθαρσις* en *χωρισμός* de *begripsverbinding* gezocht, dan beteekent dit allereerst, dat Plato van nu af de idee wil zien in haar relatie tot onze wereld, de idee *πρὸς ἡμᾶς*, die veelheid en beweging niet uitsluit. Maar tevens wordt daarmee de idee „op zichzelf” tot *grensbegrip*, boven zijn en kennen, alleen in negaties gedacht. Hoewel dus eenerzijds zeer zeker „de idee” als absoluut-Eene gesteld wordt, kan men hier toch niet spreken van een stelsel van speculatieve metaphysica of „absolute philosophie”. Integendeel, men moet zeggen, dat zich in den Parmenides een *cri-*

<sup>1)</sup> „Les néo-platoniciens pouvaient donc assez légitimement, en un sens, faire de l'un au-dessus de l'être une première hypostase, et de l'un multiple la seconde.” (T.a.p.).

<sup>2)</sup> Wundt, Platons Parm., p. 73-75.

*tische scheiding* voltrekt tusschen de idee met betrekking tot het menschelijk kennen en de idee op zichzelf, die buiten het menschelijk kennen valt en dús ook boven het wijsgeerig denken uitgaat, tenzij als grensbegrip.

Wanneer nu Wundt toegeeft dat de Neoplatonici, speciaal Plotinus, Plato's leer van het eene wel „verder hebben uitgewerkt”, dan is daarin, meen ik, een groot en wezenlijk onderscheid gegeven, dat tusschen Plato en deze latere denkers bestond. Plato zelf, die in zijn zevenden brief heeft geschreven dat er nooit een „leer” van hem heeft bestaan en dat hij nooit met geschreven of gesproken woord het wezen der werkelijkheid heeft geleerd, geeft ons het recht tot de opvatting dat zijn meest karakteristieke eigenschap juist bestond in een *critische reserve*. Hoezeer dus ook Wundt in zijn heldere Parmenidesstudie belangwekkende en juiste gezichtspunten naar voren brengt, wij meenen dat hij te ver gaat wanneer hij de Platonische filosofie in wezen als Neoplatonische metafysica kenschetst. Neen, juist het karakter van gesloten systeem van wereldverklaring, het karakter van „theosophie”, dat aan het Neoplatonische denken eigen is, heeft aan Plato principieel ontbroken. Men moet het niet als een toeval beschouwen, dat de Timaeus den vorm van een mythe heeft en door Plato zelf in dit opzicht als aangenaam intermezzo wordt gekenschetst. Dat is een zeer veelzeggend feit. Rivaud heeft het zoo juist gezegd naar aanleiding van theosophische of theologische interpretaties, die men wel aan den Timaeus heeft willen geven: Plato heeft geen dogmatische theologie willen samenstellen. „Après tout, il n'est pas sûr que cette métaphysique l'ait intéressé particulièrement. Son oeuvre tout entière est dominée par le souci continu des applications. La morale, la politique, la médecine le préoccupe plus que la théologie.”<sup>1)</sup> De filosofie is hem in de latere periode van zijn werk niet minder, maar meer nog dan tevoren „menschelijke wijsheid” gebleven.

<sup>1)</sup> A. Rivaud, Le Timée, Introd. p. 38.

Zoo heeft men dus, meen ik, inderdaad het recht, daar in Theaetetus en Parmenides zich een omwending voltrekt van de „hoogere sferen” naar het probleem van het menschelijk kennen en de ervaring, te spreken van een „wending in critische richting”. Het kan echter niet onze bedoeling zijn daarmee het begrip „metaphysisch” uit te schakelen. Integendeel: wanneer men het alternatief „logisch of metaphysisch” stelt met betrekking tot het tweede deel van den Parmenides, dan zien wij ons genoodzaakt het aut-aut om te zetten in et-et. De Parmenides is woordphilosophie, volgens Eleatische dialectiek; maar het woord krijgt inhoud en de strekking is positief. Moeten wij die strekking in een enkel woord aangeven, dan luidt dit niet: „uiteenzetting van het stelsel van Plato’s (Neoplatonische) metaphysica”, doch terugwijzing van de filosofie *over* naar de filosofie *vanuit* de idee; scheiding tusschen de idee-op-zichzelf, die als grensbegrip boven het denken staat, en de idee met betrekking tot het menschelijk kennen. De oude vraag of deze idee „reëel existerend” wordt gedacht, door Wilamowitz en Ritter zoo fel bevestigd, door Natorp even fel ontkend, heeft hier nauwelijks zin. Want wat is „reëele existentie” buiten de wereld der aanschouwing? Men kan het niet zeggen. Ter voorkoming van Aristotelische voorstellingen echter zou men, dunkt mij, bij Plato van een *critische metaphysica* kunnen spreken, hiermee aangevend dat de ideeënleer een stelsel van niet-realistisch gedachte metaphysica is, waarbij in de vroegere periode de nadruk op het metaphysisch, in de latere op het critisch karakter viel.

## RÉSUMÉ





## UNE CRISE DANS LA PHILOSOPHIE DE PLATON

Si, venant de l'étude du platonisme dit classique des dialogues plus généralement connus, l'on passe à la lecture de la série d'écrits qui commence par le Théétète, on se trouve en face de problèmes assez déconcertants: la théorie des idées que nous révèlent les dialogues classiques, semble être réfutée dans le Parménide. Et s'il faut, devant cette réfutation en soi, garder une certaine réserve, dans le fonds elle est confirmée par la victoire sur la thèse du Parménide historique dans le Sophiste, tandis que l'endroit où Platon parle des „amis des idées" avec une ironie si évidente, laisse à peine place au doute. C'est donc dans ces derniers dialogues que la question s'impose si, dans la pensée de Platon, il ne s'est pas produit un changement plus profond qu'on ne l'admet d'habitude, une véritable révolution, comme l'a exprimé Campbell dans ses essais concernant la République (1894) et dans son article sur la place du Parménide dans la philosophie de Platon (1896).

*Introduction*

En posant le problème d'une façon un peu raide, on pourrait dire que la mise en scène du Parménide admet trois explications: 1° Le jeune Socrate qui défend ici une théorie des idées, représente dans ce dialogue (le jeune) Platon, comme souvent ailleurs. Platon soumettrait donc ses pensées d'autrefois à une critique sévère, qui mène à une transformation importante de la théorie des idées. — 2° Ce jeune Socrate serait l'interprète d'un malentendu que Platon daigne enfin combattre. — 3° Il serait en effet le jeune Socrate historique, qui défend la théorie des idées inventée par lui-même.

De ces trois possibilités la dernière a été posée et défendue par les savants anglais Burnet et Taylor. Leur théorie paraîtra peut-être dans son ensemble peu acceptable. Mais elle repose sur des arguments qui, néanmoins, ne peuvent nous laisser tranquilles sans qu'on les ait examinés de plus près. Elle représente plutôt le côté historique et philologique du problème, côté que nous désirons traiter avant les questions plus proprement philosophiques, afin de fonder notre raisonnement sur une base plus large et plus solide.

Dans la première partie de notre étude, nous avons visé à exposer la théorie de Burnet et Taylor, et à en examiner le fondement. La plupart de leurs arguments ne sont pas pris dans Platon même. D'une part, ils ont cru trouver dans Aristote des raisons déci-

*Première partie*

sives pour écarter le point de vue d'un vrai changement dans la philosophie platonicienne; d'autre part, ils ont déplacé le problème de cette crise vers la question socratique. Or, notre examen montre qu'on ne peut partir du témoignage d'Aristote pour prouver que Platon n'a pas changé ou que sa philosophie a consisté simplement en une identification complète entre idées et nombres. Au contraire, Aristote distingue clairement entre deux périodes dans la théorie (platonicienne) des idées. Ce n'est que dans la dernière qu'il est question d'une théorie des idées-nombres, dans le sens non d'une simple identification, mais plutôt d'un classement hiérarchique (comme l'a exposé M. Robin). — Quant à la personne de Socrate, elle nous apparaît beaucoup plus positive qu'on ne le croit d'habitude en faisant état trop exclusivement de l'Apologie de Platon. Ce que la biographie dans le Phédon raconte sur les problèmes de la jeunesse de Socrate, a certainement une valeur historique. Et comme Xénophon témoigne également que Socrate était bien au courant des problèmes dont il s'occupe à en juger d'après la caricature que donne de lui Aristophane, il faut bien admettre que ce domaine-là n'a pas été étranger à Socrate. Taylor a commis la faute de considérer la mise en scène d'Aristophane, qui est, comme toujours, hautement fantastique, comme une donnée historique dans le sens le plus strict du mot. Il est arrivé par suite de cela à certaines conclusions qui s'accordent mal avec l'Apologie. Mais si, d'autre part, Xénophon représente Socrate non seulement comme un questionneur ironique, mais également comme un „maître" ayant des élèves spéciaux, il n'y a pas de raison pour douter de sa véracité. On voit ici réellement Socrate sous un autre jour que dans l'Apologie, oeuvre composée avant tout pour expliquer „d'où la calomnie contre Socrate était provenue". Sûrement Socrate n'a pas, comme le suppose Burnet, enseigné explicitement une théorie des idées. Mais un passage des *Dissoi logoi* montre clairement que l'essence des pensées que nous trouvons dans le Phédon, est socratique. L'examen du vocabulaire d'Isocrate nous mène un pas plus loin en nous posant catégoriquement devant la question si Socrate a désigné ses „notions générales" par les termes *îdêa* ou *εἶδος*. Nous admettons cette possibilité, puisqu'un pareil usage semble avoir été assez courant. Seulement il ne faut pas y chercher trop vite un sens spécialement philosophique et systématique.

Il n'y a point de raison suffisante pour parler d'une origine pythagoricienne de la théorie des idées. Il semble que l'influence des pythagoriciens sur le jeune Platon ait été de peu d'importance. D'autre part, Platon a été profondément impressionné par la pensée de Parménide.

Dans sa psychologie, Burnet s'est trompé beaucoup en opposant le caractère mystique de Socrate à la personnalité de Platon. Il n'y a aucun doute que le fonds mystique des dialogues antérieurs au Théé-

tête ait été vécu par l'auteur lui-même. Le paradoxe que Platon ne se serait jamais intéressé à l'Orphisme, est réfuté directement par un endroit dans la septième lettre (335 c). Les Lois, enfin, montrent le même ἤθος que le Gorgias et la République. Il est certain que, dans ses dernières oeuvres, y compris le Timée, Platon est arrivé, quant aux choses de la religion, à une réserve beaucoup plus grande que dans ses écrits de date antérieure. Mais on se trompe si l'on s'explique ce silence dans un sens négatif.

L'hypothèse proprement dite de Burnet n'est donc point acceptable. Elle nous a permis de nous rendre compte plus rigoureusement du peu fondé de certaines convictions, et elle nous a montré mainte perspective nouvelle. Mais nous continuons à voir l'évolution de la pensée de Platon d'une autre manière. Il nous reste donc la tâche de déterminer nous-mêmes le sens de cette crise que marque le Parménide dans la philosophie de Platon.

Après un mot très court sur la situation créée par le Théétète, on expose rapidement les apories de la première partie du Parménide, problèmes relatifs à la théorie de la connaissance. Ensuite on essaie de comprendre le sens général de la seconde partie du dialogue. On fait ressortir le caractère formellement logique de l'oeuvre dans sa structure générale: il s'agit de tirer le possible d'une hypothèse non encore remplie de sens. Un tel point de départ explique les sophismes, fréquents surtout dans l'antithèse de la première antinomie. Mais, dans le courant des déductions, le mot prend une signification déterminée: dans la première antinomie l'idée en soi se sépare de l'idée par rapport à la connaissance humaine. La seconde nous mène, en supposant cette signification relative de l'idée, à l'être sensible, et par cela-même à une réelle cohérence d'idées. C'est de cette affirmation de la relativité de l'un que la troisième antinomie conclut par rapport à l'un lui-même, qu'il *participe au non-être autant qu'à l'être*. Car la relativité implique la négation. Par conséquent, si l'hypothèse a une valeur relative, — ce qu'il faut supposer, si la connaissance humaine sera possible — on doit admettre la négation dans le monde des idées, à titre d'élément nécessaire et significatif. La relativité a noué un lien entre l'être et le non-être, et c'est cela-même qui a assuré la victoire qu'amplifie le Sophiste: la thèse du Parménide historique est vaincue, le non-être est. Ainsi, entre les deux sphères, l'idée et le monde sensible, qui, dans la première partie du Parménide, semblaient irrémédiablement séparées l'une de l'autre, on a jeté un pont qui, commencé dans la troisième antinomie du côté de l'idée, est achevé dans la quatrième du côté du sensible.

De cette manière, ce système d'antinomies renvoie la raison humaine du jeu purement logique à la pensée fertile et remplie de sens qui, partant de l'idée, s'attache à l'être relatif du monde ici-bas. Platon

*Deuxième  
partie*

s'est détourné consciemment de cette espèce de philosophie qui, par principe, ne prend que l'idée comme objet de ses spéculations. C'est en lui donnant ce sens-là qu'il a mis l'idée au-dessus de l'être et de la connaissance, tout en indiquant une autre tâche à la raison humaine. En principe, c'est donc Natorp qui a bien compris le Parménide, dont la tendance transcendental n'est pas méconnaissable.

Or, il est permis d'affirmer avec M. Robin (voir son introduction au Phèdre) que les voies où s'engage la pensée de Platon à partir du Théétète, préparées de longue date, n'en sont pas moins nouvelles. Quoique l'idée de *μέθεξις* des oeuvres précédentes eût comme telle un sens transcendental, cependant le Théétète, et a fortiori le Parménide, marquent, après le platonisme classique, une véritable crise, une vraie révolution dans la continuité de la pensée de Platon. Dans la période antérieure, Platon n'a fait que chercher l'idée, en se détournant autant que possible du monde ici-bas et de l'aide des sens. Dans le Théétète, un autre esprit commence à régner. L'observation, minutieusement analysée, obtient sa juste place dans le procès de la connaissance; l'attention se tourne de l'idée vers le monde. Par là la thèse de Parménide devient problématique: s'il doit y avoir une vraie connaissance du monde sensible, il faut bien que le non-être soit, dans un certain sens, un être. L'idée de la *μέθεξις*, en même temps, devient entrêmemment précaire: il faut absolument qu'elle soit possible — mais comment peut-elle l'être, si les idées et le monde sensible sont deux sphères à tel point différentes et éloignées l'une de l'autre que l'a montré p.e. le Phédon? En réfutant la thèse de Parménide, ce n'est donc pas moins le caractère parménidéen de sa propre philosophie d'autrefois que Platon se voit forcé de critiquer. C'est ce qu'il fait dans le Parménide; il le fait encore, et plus explicitement, dans le Sophiste. Le point de vue du Phédon est abandonné. Le passage sur les „amis des idées” (Soph. 248a) ne doit pas se prendre dans un autre sens: il indique un changement important dans la philosophie de Platon lui-même, ce qui n'exclut d'ailleurs pas que l'ironie de Platon vise en même temps une interprétation admise par un groupe de ses contemporains.<sup>1)</sup> Le Philèbe, enfin, continue dans la même ligne, en indiquant que le *μεταξύ* comme le domaine propre à la connaissance humaine, tout en donnant une valeur positive au devenir par la qualification de *γένεσις εἰς οὐσίαν*.

Nous ne prétendons certes pas que Platon ait changé du tout au tout et jusqu'au tréfonds de sa pensée philosophique. Platon est resté le même dans le fonds de son âme et dans ses certitudes suprêmes, qui sont: la foi

<sup>1)</sup> Sur un certain point une pareille polémique semble à peine méconnaissable: nous pensons à Eudoxe de Cnide qui, depuis 368, a expliqué, à Athènes même, la *μέθεξις* platonicienne de la façon matérialiste que nous trouvons réfutée indirectement dans le Parménide.

dans la supériorité du monde spirituel, la croyance à l'idée dominant le sensible, et à l'âme surpassant le corps. Mais le Théétète et le Parménide nous montrent qu'à un moment donné la pensée du philosophe s'est détournée, dans une certaine mesure, des choses métaphysiques, afin de s'attacher davantage aux problèmes de la science exacte et de sa fondation logique. Ce n'est pas un reniement. C'est une preuve de maturité d'esprit.

On a dit qu'avec le Timée Platon „retombe” dans la métaphysique des dialogues classiques. On a eu tort. Il est bien vrai que, dans le Timée, on remarque une forte tension entre le fonds métaphysique de l'âme et les idées des dialogues dialectiques (tension qui, d'ailleurs, ne manque pas non plus dans ce dernier groupe); mais il ne peut être question d'un renoncement aux idées qui viennent d'être acquises dans une lutte si dure. Bien plutôt il faut voir dans le Timée une application des principes établis dans le Sophiste et le Philèbe, comme Campbell l'a remarqué jadis, point de vue confirmé dernièrement par M. Rivaud.

Enfin on se trouve devant le fait que Platon a abandonné la trilogie du Timée qui, dans son ensemble, était une oeuvre de fantaisie, afin de se vouer au grand travail des Lois, en s'engageant dans le détail de la réalité concrète, plus que dans aucun de ses ouvrages précédents. Fait éloquent et caractéristique, où se répète encore une fois l'histoire de la philosophie platonicienne: après sa *φύγη ἐνθένδε*, elle retourne à ce monde afin d'y réaliser l'idée dans la mesure du possible.

En examinant la critique d'Aristote sur la théorie des idées dans son rapport avec le Parménide, nous constatons que ladite critique ne vise pas exclusivement la dernière période du platonisme, comme on le croit souvent. Bien au contraire, les objections principales d'Aristote touchent spécialement le platonisme des dialogues classiques, le *χωρισμός* et „l'immobilité auguste” de l'idée, qui ont été combattus et ruinés par Platon dans le Théétète, le Parménide et le Sophiste. Pareille critique indique sûrement une continuité dans la pensée de Platon (puisque Aristote peut encore combattre une telle mentalité à titre de philosophie platonicienne), mais d'autre part elle confirme notre conclusion qu'une révolution s'est produite dans cette évolution, si tant est que c'est bien ce *χωρισμός* que Platon a combattu dans ses dialogues dialectiques.

Des trois manières dont on pourrait tenter d'expliquer la mise en scène du Parménide, comme nous l'avons dit dans notre introduction, aucune ne nous a paru juste dans un sens exclusif. Mieux vaut dire qu'elles renferment toutes une part de vérité. La théorie des idées qui est critiquée dans le Parménide est bien celle que Platon avait enseignée auparavant; mais dans cette critique émanant de l'auteur lui-même les objections venant du dehors doivent avoir eu une large part;

*Epilogue*

et enfin, la forme antérieure de la théorie des idées, qui se trouve représentée ici avec si peu d'adresse, était certainement celle qui était le plus proche de l'esprit de Socrate.

On examine, en fin de compte, si la ligne de l'évolution de la dialectique tracée par M. Stenzel dans ses „Studien” peut être jugée acceptable. S'arrêtant un instant au problème des idées des choses sensibles, on nie que celles-ci représenteraient simplement les notions empiriques, tout en écartant pareillement la signification de „chose-en-soi” dans le sens réaliste (dont Platon semble avoir âprement senti l'absurdité). L'expression de „modèle” indique une pensée téléologique, c'est à dire, elle tend vers l'*idée* dans le sens de „Vernunftbegriff”, qui est le fondement logique — et pourquoi pas métaphysique? — de la notion.

M. Wundt, récemment, a voulu expliquer le Parménide d'une façon néo-platonicienne. Il est certain que cette tendance-là ne fait pas défaut dans la philosophie de Platon (comme d'ailleurs M. Wahl l'a exposé à propos du Parménide même). Néanmoins le platonisme se distingue du néo-platonisme dans sa tendance générale: la réserve critique, qui a toujours été propre à la pensée de Platon, ne s'est point affaiblie; elle s'est accentuée dans la dernière période. Après la grande crise qu'elle a traversée, la philosophie platonicienne a gardé, même plus strictement qu'avant, son caractère d' *ἀνθρώπινη σοφία*.

## STELLINGEN

### I

Ten onrechte vat H. Gomperz (*Platons Selbstbiographie* p. 44) Plato's zevenden brief 341c in dien zin op, alsof na-Platonische geschriften een belangrijker bron zouden vormen voor onze kennis van Plato's filosofie dan de Platonische dialogen.

### II

De methode om na-Platonische geschriften te raadplegen ten einde den eigenlijken zin van Plato's filosofie te leeren kennen, dateert niet van W. Jaeger en J. Stenzel, doch van het werk van L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote* (1908).

### III

De methode om Academische en Peripatetische geschriften te gebruiken als bron voor onze kennis van Plato's filosofie, waarvan L. Robin in het boven genoemde werk de principes ontwikkelt, is weliswaar in beginsel niet af te wijzen, doch dient met groote voorzichtigheid te worden toegepast. Robin's eigen conclusies bewijzen zoowel de goede mogelijkheden als ook het groote gevaar der bedoelde werkwijze.

### IV

De opvatting, die men nog in den 5en druk van Zeller's *Philosophie der Griechen* (1922) aantreft (II 1, p. 51 en 137), dat Phaedo 96a sqq. geen historische beteekenis zou hebben en niet te vereenigen zou zijn met het verdere Socrates-beeld van Plato en van Xenophon, moet door J. Burnet weerlegd worden geacht.



## V

De verklaring, die Natorp (Platos Ideenlehre p. 297) geeft van de definitie van den dialektikos in den Sophistes (253 d-e), is willekeurig en constructief. Een wezenlijke verbetering is gegeven door J. Stenzel, Studien p. 62 en volgende.

## VI

Ten onrechte meende Wilamowitz (Platon II p. 244), dat de passage over de *εἰδῶν φίλοι* (Soph. 248a) geen beteekenis zou hebben voor de ontwikkeling van Plato's philosophie.

## VII

Xen., Mem. I 2, 14-16 geeft een treffende illustratie van de verdenking van sophistiek (in populairen zin), waaronder Socrates lang voor de aanklacht van Meletus stond, zoowel blijkens Aristophanes' comedie als volgens Plato's Apologie (17a *ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν*, 19b *τὸν ἤτιτω λόγον κρείττω ποιῶν*, etc.)

## VIII

In de nieuwe Deutsche vertaling der Hippocrateïsche geschriften, uitgegeven door Dr R. Kapferer, 1934, deel II p. 48, wordt *περὶ τέχνης 2, γινώσκειται τοίνυν δεδειγμένων ἤδη τῶν τεχνέων* etc. onjuist als volgt weergegeven: „Man kennt ferner bereits die (verschiedenen) Arten der entdeckten Künste, und es gibt keine, die nicht in irgendeiner Eigenart zu erschauen wäre” etc. Men zou goed doen met over deze en dergelijke moeilijke passages Littré te raadplegen.

## IX

Plot. Enn. I 4, 2, *Εἰ μὲν γὰρ τὸ αἰσθάνεσθαι τοῦτο λέγουσι*, etc. vertale men als volgt:

„Want als men onder „gewaarworden” dit verstaat, dat men zich een toestand bewust is, dan moet de toestand op zichzelf reeds goed zijn, voordat men zich dien bewust is, zooals b.v. het in overeenstemming-zijn met de natuur (iets goeds is), ook al is men zich dien toestand niet bewust, en het verichten van eigen functie, ook al weet men nog niet dat men dit doet.”

De bestaande vertalingen geven deze plaats niet juist weer.

## X

Plot. Enn. I 6. 8, *Τίς οὖν ἢ φρυγὴ* etc. moet men als volgt verklaren:

„Hoe dan te ontkomen? Hoe in volle zee te geraken? Zooals Odysseus, dunkt mij, aangeeft te zijn ontkomen aan de toovenaars Circe of Calypso: daar hij niet langer wilde blijven” (d.w.z. door een resoluut wilsbesluit).

Bréhier vertaalt hier onjuist, evenals de nieuwe Deutsche vertaling van Richard Harder (Phil. Bibl. 1930). Evenmin geeft Kenneth Sylvan Guthrie een juiste verklaring.

## XI

Dat in Soph. O.T. 1226 de lezing der hss. *κεῖθεν ἔθεν* niet gewijzigd dient te worden, wordt voldoende bevestigd door het feit, dat in het Nieuw-Grieksch dergelijke attracties nog voorkomen en worden geschreven.

## XII

In Tac., Hist. I 88 „neque arta custodia neque obscura” moet men niet met Heraeus e.a. *obscura* verklaren als „onwaardig”, „vernederend”, maar, in tegenstelling met *arta*, als „onduidelijk”, „verkap”, „dubbelzinnig”.

## XIII

In Tac., Hist. III 72 zijn de woorden „Stetit dum pro patria bellavimus” niet met Heraeus en sommige anderen als vraag op te vatten, doch, zooals Halm-Andresen terecht aangeven, als bewering. De zin is: deze strijd was, in tegenstelling met vroegere, niet *pro patria*.

## XIV

De identificatie van het eiland der Phaeaken met Corfu valt niet te betwijfelen.

## XV

Er is geen voldoende reden, waarom men het Grieksch niet volgens het accent zou uitspreken.















