

EERST DE *PARMENIDES* ZONDER ‘PARMENIDES’

Harm Boukema

1 BENADERINGSWIJZE

1.1 *De aantrekkelijkheid van zelfkritiek*

In de filosofie hebben mij keerpunten altijd gefascineerd, ook al voordat ik ooit zelf een keerpunt doormaakte. Filosoof X heeft in zijn jonge jaren een leuke, geïnspireerde filosofie of theorie. Dan komt hij, misschien geheel uit zichzelf of doordat hij zich de kritiek van anderen begint aan te trekken, tot de pijnlijke ontdekking dat die theorie ernstige mankementen vertoont. Deze zelfkritiek leidt dan tot de overtuiging dat het anders moet. Aan de oorspronkelijke intuïtie kan en moet een nieuwe vorm worden gegeven. Het zeil moet worden aangetrokken om meer wind te vangen. En meestal komt X dan na verloop van tijd met een nieuwe theorie voor de dag. Volgelingen van X en specialisten die zijn erfgoed bewaken, hebben vaak de neiging hun heil te zoeken bij de latere versie. Die is immers door X zelf goedgekeurd. Het vroegere wordt dan alleen maar gezien als primitief voorstadium van het latere. Maar het komt natuurlijk ook voor dat men zich meer tot het jeugdwerk voelt aangetrokken of dat men zich juist stort op de reconstructie van de weg die X heeft bewandeld om bij zijn latere theorie uit te komen.

Als leerling van Jan Hollak heb ik altijd geloofd in de relevantie van een andere, riskantere manier om met de zelfkritiek van X om te gaan: Zie die niet als definitief, maar als een poging die voor herhaling en verbetering vatbaar is. Leg het latere werk van X voorlopig terzijde en probeer eerst eens vanuit jezelf hetzelfde wat X geprobeerd heeft. Dan pas kun je daarna de latere oplossing van X als poging kritisch waarderen zonder die als onaantastbaar te hoeven vereren. De ware liefde blijkt niet uit volgzaamheid en evenmin uit koele distantie.

Hollak heeft mij ertoe aangezet vooral niet te filosoferen onder vaders paraplu, ook niet onder de zijne. Ik moest mijn eigen weg zoeken en dat heb ik gedaan door mij in confrontatie met gezaghebbende filosofen te concentreren op wat mij als de beste filosofische benaderingswijze voorkwam. Ik was als een schilder die meer geïnteresseerd is in licht dan in verlichte onderwerpen. Het thema ontleende ik aan de voorkeur van die anderen. Ik verdiepte mij in spel niet omdat het mij belangwekkender leek dan andere zaken, maar omdat het in Wittgensteins latere filosofie een cruciale rol speelde en ik mijn benadering met de zijne wilde confronteren. In dezelfde trant heb ik me gestort op Austins theorie over *performative utterances* en op zijn latere taaladaadtheorie, op Frege's vroegere en latere opvatting over identiteit en op Russells eerdere en uiteindelijke theorie over *denoting*.

1.2 *Abstractie van ‘Parmenides’*

Deze benaderingswijze zou denk ik ook op de *Parmenides* van Plato kunnen worden toegepast. Die dialoog markeert, zoals de titel van het proefschrift van Cornelia de Vogel luidt, “een keerpunt in Plato's denken”. Het eerste deel van het betoog van ‘Parmenides’ (130a-135c), waar de vroegere ideeënleer aan een negatieve kritiek wordt onderworpen, bevat, vermoed ik, de overwegingen waaruit de tekst is voortgekomen. Dat gedeelte speelt in deze merkwaardige en raadselachtige dialoog dezelfde rol als het GEA in *On Denoting*.

Als je de zaak zo bekijkt, rijst vanzelf de vraag hoe Plato er eigenlijk toe gekomen is zijn zelfkritiek te gieten in de vorm van een verhaal waarin ‘Parmenides’ de hoofdrol speelt. Ik vind het tekenend dat die vraag in het commentaar van Rickett helemaal niet aan de orde komt. Volgens mij is die van cruciaal belang voor een goed begrip van de tekst. Ik wil die vraag hier stellen en de beantwoording uitstellen.

Ook aan dat uitstel van executie hecht ik belang. Want ik wil eerst zelf aan de slag met Plato's zelfkritiek. Ik wil eerst op eigen houtje proberen aan te geven hoe de vroegere, voorkritische ideeënleer herzien moet worden om van haar serieuze mankementen verlost te worden. Aldus probeer ik hetzelfde wat Plato met zijn latere ideeënleer geprobeerd heeft. Maar die latere theorie laat ik voorlopig ook buiten beschouwing. Ik wil eerst het terrein verkennen waarop Plato zich

bewogen heeft. Dan kan vervolgens *zijn* oplossing van de problemen erbij betrokken worden. En pas daarna kan onderzocht worden waarom Plato ‘Parmenides’ heeft ingeschakeld en in hoeverre hij zichzelf achter hem heeft verscholen.

Kortom: ik wil voorstellen de *Parmenides* eerst te lezen los van ‘Parmenides’, of preciezer gezegd: los van de redenen waarom Plato hem erbij heeft gehaald. Ik zie niet af van de door Parmenides geuite kritiek op de naïeve ideeënleer, maar wel van de omstandigheid dat die nu juist door *hem* naar voren wordt gebracht. Verder zie ik af van de nieuwe “dialectische” toverformule waarmee hij in 135c-137c voor de dag komt en die hij in de rest van de tekst (137c-eind) op zijn stokpaardje, het ene, toepast. Ik zie af van zijn *invulling* van de vereiste methode of benaderingswijze alsmede van de voor Parmenides typerende toepassing. Maar ik houd vast aan de *pretentie* dat daarmee de eerder gesignaleerde tekortkomingen van de vroegere ideeënleer kunnen worden verholpen. Want zoals gezegd wil ik eerst worstelen met hetzelfde waarmee Plato geworsteld heeft teneinde daarna des te beter te kunnen zien wat hij in feite gedaan heeft.

1.3 Abstractie door ‘Parmenides’

Ook al laat ik voorlopig in het midden waarom Plato ‘Parmenides’ heeft ingeschakeld, iets anders dat daarmee nauw verbonden is, kan en wil ik niet in het midden laten, namelijk wat het bedoelde of onbedoelde *effect* is van deze manoeuvre. Volgens mij is dat nogal evident. Nadat ‘Parmenides’ heeft aangetoond dat die vroegere ideeënleer *zó* niet te handhaven is en dat het dus, hoe dan ook, anders moet, komt hij plompverloren met een nieuwe benaderingswijze op de proppen.

Deze superieure, alternatieve methode wordt niet gerechtvaardigd. En misschien kan dat ook helemaal niet. Maar – en dat zou wel degelijk anders kunnen –, die wordt geacht *zó* verheven te zijn, dat het niet eens nodig lijkt van daaruit terug te kijken op de mankementen van de vroege ideeënleer. De nieuwe ‘dialectische’ aanpak staat geheel *los van een diagnose*. Omdat Parmenides een eenheidsfilosoof is, ja zelfs *de* eenheidsfilosoof bij uitstek en omdat hij met één enkele universele methode voor de dag komt, mogen we redelijkerwijs verwachten dat volgens hem de drie eerder gesignaleerde tekortkomingen van de naïeve ideeënleer met elkaar samenhangen. Er zou sprake moeten zijn van één kinderziekte die op verschillende manieren tot uiting komt. Maar hoe die uiteenlopende symptomen tot één fundamenteel euvel herleid kunnen worden, daar gaat hij helemaal niet op in. De lezer wordt ertoe verleid tegen het nieuwe op te kijken, omhoog en niet omlaag, vooruit en niet terug.

En dan wordt er nog een schepje bovenop gedaan als ‘Parmenides’ ertoe wordt uitgenodigd een staaltje van die nieuwe benaderingswijze te laten zien. We willen graag een toepassing, een illustratie. Wat zou het meest van pas komen? Laten we datgene kiezen waarbij ‘Parmenides’ zich het meest thuis voelt. Dan is hij vast en zeker in z’n element. We kiezen zijn stokpaardje: het ene. Aldus krijgen we weliswaar een uitgebreide toepassing te zien van die heilzame therapie, maar *los van de patiënt*. De achtvoudige deductie die dan volgt, vraagt zoveel van onze energie dat we aan het eind door uitputting de patiënt misschien wel helemaal vergeten zijn. In ieder geval is het typerend dat aan het slot van de dialoog niet naar het begin wordt teruggekeerd.

1.4 Abstractie van de abstractie door ‘Parmenides’

Mijn voorstel om ‘Parmenides’ eerst buiten beschouwing te laten, betekent dus niet alleen dat ik van zijn invulling van de vereiste methode abstraheer, maar ook dat ik abstraheer van de voor hem typerende abstractie van de diagnose en van de patiënt. Zijn abstracte antwoord op de vraag naar de vereiste benaderingswijze wordt aldus vervangen door een concretere, meer omvattende vraag: Welke benaderingswijze stelt ons in staat de mankementen van de vroegere theorie in hun samenhang te begrijpen en dus ook ze te verhelpen? In feite stel ik dus één driedelige vraag die zowel de diagnose betreft als de methode als de therapie, d.w.z. de toepassing op dezelfde patiënt die eerder aan een diagnostisch onderzoek is onderworpen. Die drie zijn onscheidbaar maar wel onderscheidbaar. Ik zoek naar het standpunt van waaruit een bevredigende diagnose gesteld kan worden en dus ook een heilzame behandeling in het vooruitzicht komt. Diagnose en therapie als

tegengestelde kanten van één en dezelfde benaderingswijze, oftewel de methode als midden tussen diagnose en therapie.

Nu lijkt er misschien een oninzichtelijke, onoverbrugbare kloof te bestaan tussen kennis van het euvel en van de juiste behandeling. Maar dat geldt alleen voor lichamelijke ziektes voor zover die allopatisch benaderd worden. Voor psychische problemen gaat het veel minder duidelijk op. Een gedragstherapeut heeft een andere diagnose en een andere therapie dan een psychoanalyticus bij voorbeeld. En in de filosofie is het nog veel duidelijker dat de vraag waar een denker vanaf wil en de vraag waar hij naartoe wil twee kanten zijn van een en dezelfde kwestie, de vraag naar zijn oriëntatie. Ik wil niet beweren dat alle filosofen het hier mee eens zijn. Mijn stelling betreft echter niet wat filosofen denken of zeggen te doen, maar wat ze in feite doen. Volgens mij is de vraag “waar wil je vanaf en waar wil je naartoe?” de meest algemeen toepasbare en tegelijk de meest intieme en persoonlijke vraag die je een filosoof als filosoof kunt stellen.

Dat geldt uiteraard ook voor mijzelf. Mijn antwoord luidt: ik wil een lans breken voor socratische *docta ignorantia* betreffende het universele logische en existentiële belang van tegenstellingen. Ik wil af van tegenstellingblindheid, d.w.z. van de miskennis van wat wezenlijk is voor tegenstellingen. En omdat je niet iets kunt miskennen zonder tevens te miskennen dat je het miskent, is tegenstellingblindheid niet alleen blind voor tegenstellingen maar ook voor zichzelf. Elk besef van tegenstellingblindheid is dus een stap in de goede, door mij nagestreefde richting. Het is mij een pijnlijk genoeg mijzelf op tegenstellingblindheid te kunnen betrappen. Ik troost mij met de gedachte dat dit pijnlijke alleen pijnlijk is voor mijn ego. Verder komen kan ik alleen door te ontdekken dat ik minder ver ben dan ik dacht.

Vooruitgang kan in de filosofie niet worden geboekt door de afstand tot een nog niet bereikt standpunt te overbruggen. Het kan alleen door de richting waarin je altijd al ging duidelijker en zelfbewuster te laten zien. De benaderingswijze waar ik bij uit ben gekomen en die ik in de plaats wil stellen van de later nog nader te onderzoeken methode van ‘Parmenides’, lag eigenlijk al opgesloten in mijn voorstel de *Parmenides* eerst te lezen los van ‘Parmenides’.

2 TOEPASSING

2.1 Eerste mankement

Het eerste euvel van de naïeve ideeënleer is (zie 130a-e), dat het toepassingsgebied onduidelijk is. Enerzijds pretendeert die theorie te handelen over universalialia *in het algemeen*. Maar anderzijds worden bij *voorkeur* deugden en andere bewonderenswaardige zaken als voorbeeld genomen: edelmoedigheid, rechtvaardigheid of schoonheid en niet kleinzieligheid, modder of haar. Die selectieve inslag van de ideeënleer komt voort uit het feit dat die niet alleen een *universele* maar ook een *verheffende* strekking heeft.

Als we om ons heen kijken, zien we dat sommige mensen bij voorbeeld heldhaftiger zijn dan andere. In die richting kunnen we verder zoeken tot we iemand gevonden hebben wiens levenswandel als toonbeeld van moed kan worden gezien. En dan komt de naïeve ideeënleer op de proppen. Die nodigt ons uit om in dezelfde richting nóg een stap verder te gaan: van het toonbeeld naar het origineel, van bij uitstek moedig naar de moed zelf. Toegepast op minderwaardige of doodgewone dingen verliest de ideeënleer haar beperktheid, maar tegelijk ook haar charmante ethische lading. En die was nu juist zo typerend voor de benaderingswijze van de filosoof die Plato met zijn ideeënleer in ere heeft willen houden: Socrates.

Het probleem is dus of en zo ja hoe de theoretische generalisering die Plato heeft nagestreefd, te verenigen is met de existentieel getinte praktijk van zijn leermeester. Als die twee elementen onverenigbaar zijn, moeten we hetzij met Kierkegaard en de late Wittgenstein kiezen voor Socrates los van Plato, hetzij met Frege en de jonge Russell voor Plato los van Socrates, hetzij voor geen van beiden. In al die gevallen verwijderen we ons van Plato’s ideaal en laten we zijn filosofische oriëntatie los. Hij hoopte immers de boodschap van Socrates uit te kunnen breiden en vast te kunnen houden, misschien zelfs te versterken door die te verruimen.

Ik wil vasthouden aan het ideaal dat in Plato’s zelfkritiek voorondersteld is. In principe zijn de genoemde twee factoren verenigbaar, maar niet zoals ze in de naïeve ideeënleer worden opgevat.

Zo gezien is er een hervorming nodig. Minstens één van de twee en misschien wel elk van de twee moet anders worden opgevat. Welke nieuwe vorm zou hier uitkomst kunnen bieden? Die vraag is onverbreekelijk verbonden met de vraag wat er mis is met de oude ondeugdelijke vorm (Zie 1.4).

We staan hier dus met onze neus boven op een geval waar we bij voorbaat al hebben vastgesteld dat de kennis van de verlangde, nog onbekende deugd, de deugd van de vernieuwde theorie, onverbreekelijk verbonden moet zijn met de kennis van de bestaande, maar aanvankelijk nog niet als zodanig herkende ondeugd van de naïeve theorie. Is dat iets bijzonders, iets speciaals dat alleen hier geldt? Nee. De vorm van ons probleem bevat volgens mij de gezochte oplossing. Tegenpolen kunnen nooit los van elkaar of los van hun tweezijdige midden worden begrepen. En tegenstellingen zijn overal te vinden, niet alleen tussen deugden en ondeugden. De vorm van ons probleem heeft een universele betekenis. Niets staat buiten tegenstellingen. Want “buiten” versus “binnen” is zelf het zoveelste voorbeeld van een tegenstelling.

Wat heeft deze hervorming te maken met het oorspronkelijke ethische uitgangspunt van de ideeënleer? Volgens mij alles. De socratische inspiratie komt aldus beter uit de verf. De punten, de sterren waarop Socrates door de jonge Plato geacht werd zijn aandacht te richten, worden nu vervangen door pijlen. En de idee van de herkenning van de idee wordt tot herkenning van zo'n pijl, van een richting. Naar mijn mening komt dat veel dichterbij in de buurt van de werkelijke inzet van Socrates. Wilde hij ons leren dat we ons geestesoog op de idee van moed zouden moeten richten teneinde onszelf te verheffen en moediger te worden? Ik denk het niet. Wat dan wel? Eerder dat de tegenstelling tussen moed en lafheid alleen zichtbaar wordt voor zover we moedig *zijn*. En het vereist moed je eigen lafheid onder ogen te zien en te erkennen. Echte moed past niet in de vorm van een onbevlekt standbeeld of reclamespotje dat helemaal niets met z'n tegendeel te maken heeft. Echte moed past eerder in de vorm van een ontwikkeling die met groeiend besef van angst en groeiend begrip voor angst gepaard gaat. Socrates nodigt uit tot nederigheid. We weten niet goed wat moed is omdat we daarvoor nog niet moedig genoeg zijn. De ware deugd is geen eindpunt, maar een beweging.

En dat geldt ook voor de filosofische deugden die zoiets als *Wesensschau* mogelijk maken. Husserl gebruikte in dit verband het woord *instelling*. Voor de hand liggende sleutelwoorden die gebruikt kunnen worden om die te typeren, woorden zoals “liefde”, “openheid”, “onbevangenheid”, “verwondering”, “achting” en dergelijke, zijn weliswaar verheffend, maar op een verraderlijke manier. Op zichzelf genomen zijn ze namelijk niet in staat uit te sluiten dat ze voor het karretje van het super-ego worden gespannen, als aanduiding van een exclusief ideaal dat ons houvast geeft om hoger of verder te komen dan we dachten of vreesden te zijn. Volgens mij zou de door Husserl bedoelde “instelling” moeten leiden tot toenemend tegenstellingbesef en toenemend besef van onze tegenstellingblindheid. Op die manier zou er vanzelf ruimte kunnen ontstaan voor een nieuwe, onminachtende houding tot minachting en doorgaans geminachte zaken.

Wat is het wezen van modder? In ieder geval is het een vermenging van aarde met water, van het vaste en het vloeibare dus. De vaste, heilige overtuiging dat modder minachting verdient, zou wat vloeier kunnen worden. Het blubberige in onszelf zou herkend kunnen worden evenals het ideaal er beter mee om te gaan door het vaste en het vloeibare in ons te verenigen zonder ze met elkaar te verwarren.

2.2 Tweede mankement

Het eerste, zojuist besproken euvel van de vroege ideeënleer leek in eerste instantie de toepassing te betreffen, maar bleek bij nader inzien vooral met de ambivalente *strekking* te maken te hebben. Ook het tweede mankement (130e-133a) heeft mijns inziens een dubbele bodem. Het betreft, hoe dan ook, het hart van die theorie, de *inhoud*. Maar op het eerste gezicht lijkt het slechts om één aspect van die inhoud te gaan, namelijk de *relatie* die geacht wordt te bestaan tussen de instanties van iets algemeen en het desbetreffende algemene zelf. Ik hoop echter te laten zien, dat de kern van het probleem niet alleen die relatie betreft, maar evengoed het contrast of de *tegenstelling* tussen de instanties en datgene waarvan ze instanties zijn. Door de tekst zo te

interpreteren, wordt de verwantschap met de problematiek van het GEA sterker benadrukt dan denk ik gebruikelijk is.

Ik zal met de relatie beginnen. Verschillende instanties van iets bepaalds, zeg moed, staan als naamgenoten naast elkaar. Maar dat naamgenootschap moet ergens op berusten. Ze hebben meer met elkaar gemeen dan alleen het woord “moedig”. Geen nominalisme dus. Met het betreffende woord wordt iets gevat dat in die gevallen terugkeert: iets herkenbaars. Maar het herhaalbare kan onmogelijk alleen dáár te vinden zijn. Het *esse* ervan kan niet, zoals Derrida heeft gesuggereerd, slechts *repiti* zijn. Het moet los van het daadwerkelijk herhaald worden een eigen leven leiden. Buiten of boven die voorbeelden moet dat wat daarin herhaaldelijk terugkeert *nogmaals* te vinden zijn. Dat is de idee moed. Die heeft dezelfde naam als de instanties.

De naamgenoten die we in eerste instantie voor ogen hadden, zijn dus niet alleen naamgenoten van *elkaar*, maar ook met één enkel iets dat daarboven staat. Dit tweede naamgenootschap is de linguïstische manifestatie van de relatie die vaak als *deelhebbing* wordt omschreven. Die dreigt aan de aandacht te ontsnappen zolang we alleen vanuit de instanties omhoog kijken naar hun archetype of idee. Maar draaien we onze blikrichting een kwartslag, zodat de voorbeelden naast hun origineel komen te staan, dan krijgen we die relatie voor de geest. Het problematische is nu onder andere dat er een tweede idee nodig lijkt te zijn om dit tweede naamgenootschap te verklaren. En kijken we vervolgens naar de eerste en tweede idee samen, dan is er een derde idee nodig om *hun* naamgenootschap te verklaren. En zo voort.

De aanvankelijk vooronderstelde, voor ideeën zo typerende uniciteit wordt aldus verstoord. Hieruit blijkt, zo lijkt mij, dat het probleem zoals gezegd niet alleen de deelhebbingsrelatie betreft, maar eigenlijk die relatie *in combinatie met* het aangenomen verschil tussen instanties en hun idee. Die fundamentele tegenstelling komt in gevaar zodra de deelhebbingsrelatie meer aandacht krijgt.

Dat blijkt ook uit een andere variant van dezelfde problematiek, de variant waarmee ‘Parmenides’ in 130e-131e begint. Hoe moet deelhebbing worden begrepen? De desbetreffende idee lijkt in de instanties aanwezig te moeten zijn. En dan zijn er, zo lijkt het (zie 131a), maar twee mogelijkheden. Of de *hele* idee is daar aanwezig, of slechts een *deel* van die idee. Als het eerste het geval is, wordt afbreuk gedaan aan de uniciteit van de idee. Die zou dan buitenshuis even vol in veelvoudigheid bestaan als daar waar hij thuishoort. Een idee met n instanties zou $n+1$ keer voorkomen. Als het tweede het geval is, verdwijnt de universaliteit van het toneel. Dan heeft elke instantie $z'n$ eigen stukje van de taart. Bovendien zou daaruit bij voorbeeld volgen dat iets kleins kleiner is dan het kleine zelf (zie 131d). Het voor ideeën typerend geachte alleenrecht op de superlatief zou verloren gaan.

Hoe komt het dat verschil en verband elkaar in de vroege theorie dwarszitten? Vooralsnog zie ik geen reden bij voorbaat één van de twee de schuld te geven. Het probleem zou opgelost zijn als elk op een zodanige manier kon worden geconcipieerd dat ze elkaar verdragen. Idealiter zou er zelfs van een synergie sprake moeten zijn: ze zouden elkaar moeten versterken zonder elkaar in de wielen te rijden.

Is dat te veel gevraagd? Volgens mij niet. Elke tegenstelling die als tegenstelling serieus wordt genomen, vertoont de gewenste synergie. Het verband kan daarom niet als iets extra's worden begrepen dat aan een eenheidsloze tegenstelling zou kunnen worden toegevoegd. Want een eenheidsloze tegenstelling is onbestaanbaar, even onbestaanbaar als een tegenstellingloze eenheid. Tegenstellingen zijn onherleidbaar, ze kunnen niet in elkaar worden gezet. Je kunt ze niet bereiken zonder ze al te vooronderstellen. Dat is ook wat ik bedoel met mijn geliefkoosde formule: niet A versus B of A versus AB of AB versus AC, maar AB versus BA. Dit is niet een ezelsbruggetje om bij een tegenstelling uit te komen, maar zelf het zoveelste voorbeeld van een tegenstelling: tegengestelde volgorde. Deze formule is bedoeld om te benadrukken dat hetzelfde niet buiten het verschil staat. Want wat is hier hetzelfde? Een duo dat op twee tegengestelde manieren geordend kan worden. Het is ongrijpbaar voor zover het niet in één vorm te vangen is en evenmin los van de tegengestelde vormen die het kan aannemen.

Terug naar de ideeënleer. Kijken we naar een instantie van een idee en de desbetreffende idee zelf, bij voorbeeld naar de mens Socrates en de idee mens, dan zien we hetzelfde woord terugkomen, maar in tegengestelde vormen. Bij Socrates geeft “mens” aan als *wat voor iets* hij beschouwd wordt. Het heeft dezelfde functie als “stad” in de frase “de stad Parijs” of “getal” in

“het getal zeven” of “idee” in “de idee mens”. Bezien we nu hoe “mens” functioneert in “de idee mens”, dan blijkt het daar dezelfde rol te vervullen als “Socrates” in “de mens Socrates” of “Parijs” in “de stad Parijs” of “zeven” in “het getal zeven”: het geeft aan *welke* zus en zo, d.w.z. welk mens, welke stad of welk getal. En dat is typerend voor eigennamen of woorden die als *eigennamen* optreden.

Het verbindende kan niet in één van beide gebruiksvormen worden gevangen. Het komt juist naar voren in *hetzelfde* woord dat bij de instantie aangeeft als *wat voor* iets het genomen wordt *en* bij de idee *welke* idee het is. Dankzij deze rekbaarheid, ja zelfs dankzij de spanning van de rek, kan het verbinden. Deze ambivalentie doet geen afbreuk aan de tegenstelling, maar maakt die juist mogelijk. Welles en nietes zijn alleen echt tegengesteld als ze op één en hetzelfde betrokken worden, op iets dat zowel bevestigd als ontkend kan worden. Doen en laten staan alleen tegenover elkaar voor zover ze als vormen van één en hetzelfde beschouwd worden, iets dat je zowel kunt doen als laten.

Wat ons hier dwars zit, is een bepaalde versie van tegenstellingblindheid, namelijk de idee fixe dat een echt, keihard contrast absoluut zou moeten zijn en zou moeten passen in het model van een waterdichte territoriumverdeling. Tussen doen en laten zou pas dan een echt contrast zijn, als ze niet met elkaar kunnen samengaan. Maar ze gaan samen. Want je kunt niet iets doen zonder van alles te laten en je kunt niet iets laten zonder iets te doen. Iets laten of laten doen behoort immers zelf tot de dingen die je kunt doen. Kortom, zo lijkt het dan: het is allemaal relatief. Er is geen scherpe scheiding. Maar in feite kan hun werkelijke tegenstelling juist niet gevat worden zonder er een bepaalde relativiteit bij te betrekken: Weliswaar behoort iets laten of laten doen tot de dingen die je kunt doen, maar voor zover je iets laat of laat doen, doe je juist *niet dat wat* je laat of laat doen.

Evenzo is de uniciteit die middels een eigenaam gemarkeerd wordt, geen absolute uniciteit. Een als eigenaam gebruikte term heeft als vanzelfsprekend en soms uitdrukkelijk een andere, namelijk een universeel gebruikte term nodig om een terrein aan te geven waarop het unieke uniek is en waarin het individueel is. Niet alleen in het rijk van de ideeën is mens uniek, maar ook in het rijk van de woorden. In de frase “het woord mens” heeft “mens” precies dezelfde functie als in “de idee mens”. In zekere zin en met de nodige voorzichtigheid zou je daarom kunnen zeggen dat Socrates (en dan bedoel ik natuurlijk niet de mens Socrates, maar iets dat onder andere de vorm van een mens kan aannemen) niet alleen uniek is in het rijk van de mensen maar ook in het rijk van de namen. Maar de mens Socrates en de naam Socrates kunnen niet op één lijn naast elkaar worden geplaatst zoals verschillende mensen of verschillende namen.

Wat heeft dit alles te betekenen voor de deelhebbingsrelatie? Het dilemma waarmee ‘Parmenides’ zijn beschouwing over het verband tussen instantie en idee begint, berust volgens mij op een foutieve, verzwegen vooronderstelling. Als vanzelfsprekend wordt door hem aangenomen, dat er maar één vorm van aanwezigheid in aanmerking komt. Daardoor komt alle nadruk te liggen op de vraag *wat* er aanwezig is in de instanties: hetzij de hele idee, hetzij een deel van de idee. Weliswaar vraagt ‘Parmenides’ nog of er wellicht een derde mogelijkheid is. Maar de jonge Socrates, die als aanhanger van Plato’s vroege ideeënleer optreedt, wijst dat zonder meer van de hand (zie 131a). Aldus laat hij zich gewillig klem zetten.

Volgens mij is er wel degelijk een derde weg. Die bestaat hierin dat de termen “deel” en “geheel” opgevat worden als voorlopige aanduiding van twee aan elkaar tegengestelde vormen van aanwezigheid. Dan wordt dat wat in die vormen aanwezig is vanzelf anders opgevat. Het wordt als iets ambivalents genomen dat niet gebonden is aan de vorm van de idee. Of, wat op hetzelfde neerkomt, het woord “idee” kan dan niet meer gebruikt worden om datgene aan te duiden wat op verschillende “plekken” aanwezig is, maar slechts om één van de twee vormen van aanwezigheid te markeren. Dat wat voor de idee mens aangeeft welke idee het is, is voor de mens Socrates een vorm die hij naast andere mensen vertoont. (Vandaar dat het volgens mij misleidend is de ideeën zonder meer als “vormen” te betitelen. Daarmee wordt gesuggereerd dat *mens* alleen als vorm bestaat.)

Hiermee wil ik niet zonder meer het uitgangspunt van ‘Parmenides’ ontkennen, te weten dat de idee mens op één of ander manier in de mens Socrates aanwezig is. Maar ik wil benadrukken dat dit berust op de aanwezigheid van *dat wat* als idee voorkomt. Het berust op de ambivalentie van

dat wat primair in Socrates aanwezig is op een manier tegengesteld aan de manier waarop het in de idee is. Die vorm van aanwezigheid verwijst naar zijn tegenpool. De mens Socrates exemplificeert iets, hij toont iets wat hij in huis heeft en wat ook anderen kunnen tonen. En juist daarom moet dat wat hij toont niet alleen los van hem bestaan, maar ook los van het getoond worden. Niet alleen dat wat transcendent is, is immanent, maar ook de transcendentie.

2.3 Derde mankement

Het eerste euvel, zo zagen we, leek de toepassing van de vroege ideeënleer te betreffen. Bij nader inzien bleek het echter om de ambivalente *strekking* te gaan. Bij het tweede euvel leek alleen de deelhebbingsrelatie van belang. In feite was dat echter maar één kant van het probleem: de ambivalentie van de *inhoud*: de relatie tussen de instanties en hun idee in combinatie met hun tegenstelling. Bij de uiteenzetting van de derde moeilijkheid (133a-135c) springt de *kenrelatie* het meest in het oog. Die komt in gevaar en dan vooral de kennis waarover de aanhanger van de naïeve ideeënleer zelf pretendeert te beschikken. Maar die kennis komt in het nauw omdat het een *relatie* is. En relaties leveren een probleem op omdat het *universalia* zijn en wel van een *nieuw type*, d.w.z. dingen waarover de theorie in principe óók zou moeten gaan of zou moeten kunnen gaan. Want die pretendeert toch te handelen over universalia in het *algemeen*. Het werkelijke probleem betreft de *toepassing*, de uitbreiding van het toepassingsgebied tot universalia van een ander type dan de oude vertrouwde eigenschappen.

Waarom is dat dan een probleem? Niet omdat relaties in de vroege ideeënleer überhaupt geen rol zouden spelen. Er zijn daarin namelijk twee relaties voorondersteld: de in 2.2 besproken deelhebbingsrelatie en de zojuist genoemde kennisrelatie. Die twee zijn bepalend voor het *kader* van de theorie; ze zijn daarin voorondersteld, maar komen evenals andere relaties in het toepassingsgebied nog niet voor. Ze zijn dus verwaarloosd, niet zozeer omdat ze voorondersteld zijn, maar omdat het relaties zijn en de theorie daarop nog niet is toegepast. In principe zou die stiefmoederlijke behandeling makkelijk gecorrigeerd kunnen worden, als de theorie daarvoor geschikt was. Maar dat is volgens ‘Parmenides’ nu juist niet het geval. De bestaande ideeënleer is niet in staat relaties te verwerken zonder zichzelf te vernietigen!

Zodra we, zo begrijp ik hem althans, onze aandacht vestigen op relaties, zien we een essentieel kenmerk waardoor ze zich *allemaal* onderscheiden van de eigenschappen waarop de ideeënleer gewoonlijk alleen maar wordt toegepast: ze zijn *van elkaar*. Ze worden zonder uitzondering getypeerd door een fundamentele gelijkwaardigheid of beter: *wederkerigheid*. Die bestaat zelfs daar waar die, gezien vanuit een alledaags perspectief, door ongelijkwaardigheid overschaduwd wordt. Het lijkt bijzonder gek en vergezocht om heer en knecht, of heer en slaaf, als voorbeeld van gelijkwaardigheid aan te voeren. Maar het punt waar het ‘Parmenides’ om gaat, is eenvoudigweg dat de heer heer is *van* een knecht die op zijn beurt knecht is *van* hem, d.w.z. van *die* heer.

Dit wederkerig van de ander zijn blijft ook *dáár* gehandhaafd, waar we teleurgesteld menen te kunnen constateren dat “alles van één kant moet komen”. Je ontmoet een kennis, toont veel belangstelling en krijgt een heel verhaal te horen, maar er komt geen belangstelling terug. Ook in zo’n geval geldt nog steeds dat ik werkelijke of geveinsde belangstelling toon voor iemand die op grond daarvan door mij belangstellend bejegend wordt. Of ik zie een boom. Die heeft geen ogen om mij aan te kijken. Desondanks geldt ook hier, dat die boom zich aan mij te zien geeft voor zover ik hem zie. Ook hier zie ik iets dat in zekere zin terugkijkt naar mij. Veel mensen zullen geneigd zijn in deze ‘wederkerigheid’ niet meer te zien dan een onbetekenend woordenspel. Ik kijk er anders tegenaan, en ‘Parmenides’ volgens mij ook.

Het tweede punt dat hij naar voren brengt, is een gevolg van het eerste. Omdat de genoemde ‘gelijkwaardigheid’ wezenlijk is voor relaties in het algemeen, geldt die gelijkelijk zowel voor hun ideeën als voor hun instanties. Aannemende dat je middels een soort abstractie of *Wesensschau* kunt opstijgen van gerelateerde instanties naar de desbetreffende essenties, raak je het *van elkaar* niet kwijt. Zoals Socrates leermeester is van zijn leerling Plato en Plato leerling van zijn leermeester Socrates, zo zijn ook het leermeesterschap en het leerlingschap wezenlijk van- en voor elkaar. In beide gevallen is de relatie om zo te zeggen *horizontaal*.

Het derde punt van ‘Parmenides’ is nu, dat de twee in de bestaande ideeënleer vooronderstelde relaties, deelhebbing en de kenrelatie, beide geacht worden *verticaal* te zijn. Dat is essentieel voor de hiërarchische inslag van die theorie. Ze verlopen beide van laag naar hoog, van onder naar boven, van het aardse naar het hemelse. Zolang het hiërarchische onderscheid gehandhaafd blijft, zal het als relatieloze, absolute en onoverbrugbare kloof tussen verschillende werelden moeten worden opgevat. De deelhebbing verdwijnt dan van het toneel. En de kenrelatie valt uiteen in twee parallelle, maar niet *als* parallel kenbare horizontale relaties: absolute kennis van de waarheid zelf, die hoogstens aan God toekomt (zie 134c) en vele instanties van kennis die op hun beurt op instanties van waarheid betrokken zijn, op diverse dingen die waar zijn of iets waars hebben. Kennis *van* de ideeënwereld wordt aldus *naar* de ideeënwereld verplaatst. De aanhanger van de ideeënleer komt nu helemaal alleen te staan. Hij kan hoogstens beweren te *geloven* in een bovenmenselijke sfeer waarvan alleen bovenmenselijke kennis mogelijk is. Welk medemens zou zich daarvan iets aantrekken? Waarom zouden we gaan geloven in iets waar we sowieso helemaal buiten staan en dat volgens de zonderling die het verkondigt, niet alleen *onze* pet te boven gaat, maar ook de *zijne* (zie 135a)?

‘Parmenides’ heeft zich dus ontpopt als een filosofische Robbespierre. De ideeënleer lijkt nu onthoofd te zijn. Hoe erg is dat? Zoals gezegd onderschrijf ik het wederkerigheidsbeginsel waar hij mee begint volledig. Het sluit aan bij mijn stokpaardje. Het betekent namelijk dat elke relatie als midden tussen tegenpolen gezien kan worden gezien verdient te worden. Dit midden is tweezijdig. Het markeert zowel een verband als een contrast. Wederkerigheid betekent niet alleen dat *hetzelfde* terugkeert, maar ook dat het *terugkeert*. Niet twee keer hetzelfde, namelijk A, B, van en naar, maar A,B, van en naar in tegengestelde vormen: van A naar B én van B naar A. Of vollediger gezegd: Van A naar B die op grond daarvan teruggaat naar A én van B naar A die op grond daarvan teruggaat naar B. Het verband contrasteert en het contrast verbindt. Juist daar hebben we moeite mee. Het lijkt een tegenspraak die vermeden moet worden door verband en verschil netjes over verschillende territoria te verdelen. Maar het *is* geen tegenspraak. Zodra het licht van de zon in de tuin komt, wordt het verband tussen het licht en het verlichte evenveel versterkt als hun contrast.

Waarom en in hoeverre wordt de bestaande ideeënleer door dit beginsel onthoofd of vernietigd? Alleen voor zover ze het sowieso al genegeerd *heeft!* De twee vooronderstelde relaties, zo zagen we, worden niet horizontaal maar verticaal opgevat. Maar wat betekent dat eigenlijk? Als “horizontaal” hier slaat op die onontkoombare maar wel miskenbare voor relaties wezenlijke wederkerigheid, dan moet “verticaal” betrekking hebben op iets illusoirs, op vierkante cirkels, d.w.z. eenzijdige quasi-relaties die geacht worden slechts één kant op te gaan.

Komen die in de ideeënleer voor? Volgens mij wel. Deelhebbing wordt gedacht *los van mededeling*. Waarom? Om de hiërarchie te bekrachtigen. De instanties worden geacht wezenlijk afhankelijk te zijn van de ideeën, maar *niet andersom*. Idem voor de kennis. De ideeën worden gezien als intelligibel, ja zelfs als bij uitstek kenbaar, maar *niet als zich te kennen gevend*, niet als zich aan mij openbarend. Het relatieve wordt hier dus aan het lagere, het minderwaardige gekoppeld en het hogere wordt hoog gehouden door het van relativiteit te zuiveren. Het zou hoog zijn door absoluut te zijn en *buiten* alle relaties te staan. En deze gedachte, die door Thomas van Aquino daadwerkelijk op God is toegepast, kan alleen worden gehandhaafd door de ogen te sluiten voor het feit dat hoog versus laag en binnen versus buiten tegenpolen zijn.