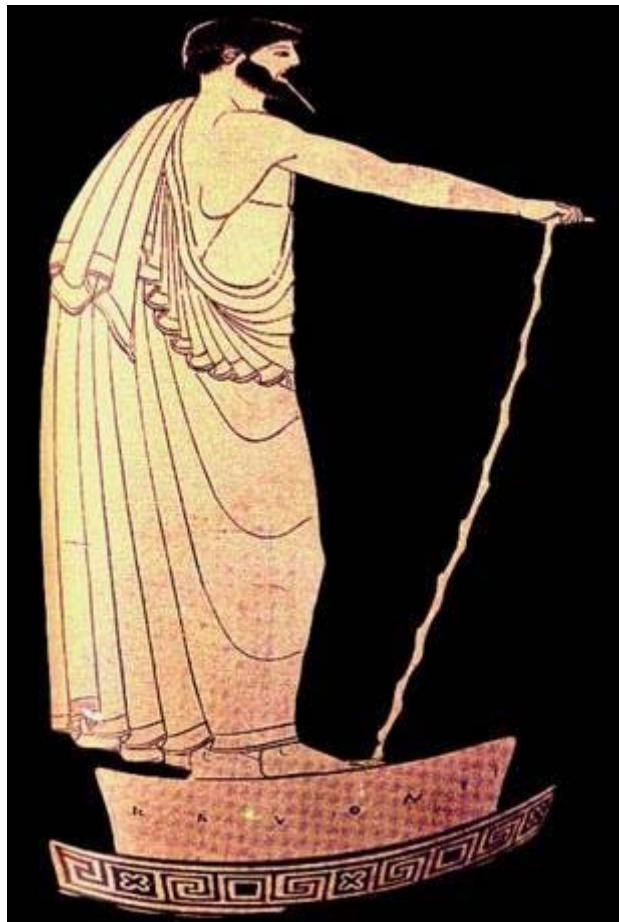


DENKEN EN DICHTEN IN PLATO'S *ION*



LAURENS VAN DER HELD

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1 Inleiding 1

- 1.1 Inleiding
- 1.2 Heideggers these over de filosofie
- 1.3 De vergelijkende methode

Hoofdstuk 2 Denken en dichten bij Kant 11

- 2.1 Samenvatting en vooruitwijzing
- 2.2 Voornaamheid in de filosofie
- 2.3 Kant over Plato
- 2.4 Het *Rhapsodistische* in de *Kritik der reinen Vernunft*

Hoofdstuk 3 Plato's *Ion*: inleiding 20

- 3.1 Samenvatting en vooruitwijzing
- 3.2 De receptie van de *Ion*
- 3.3 Overzicht van de dialoog
- 3.4 Plato en Parmenides

Hoofdstuk 4 Plato's *Ion*: Ions *teknē* 25

- 4.1 Introductie: de *mousikhē* als atmosfeer van de dialoog
- 4.2 Socrates' jaloezie
- 4.3 Rapsodie als hermeneutiek
- 4.4 Diotima's karakterisering van het hermeuneutische als *daimonion*
- 4.5 Socrates' bepaling van *teknē*

Hoofdstuk 5 Plato's *Ion*: Socrates' *mania* 36

- 5.1 Samenvatting en vooruitwijzing
- 5.2 De natuur van Socrates I
- 5.3 Socrates' karakterisering van de rapsodie
- 5.4 De natuur van Socrates II. De onmogelijkheid van een scheiding tussen rapsodie en filosofie

Hoofdstuk 6 Besluit: de *Ion* in het hedendaags denken 46

- 6.1 Plato's *Ion* en Descartes' *Olympica*
- 6.2 Heidegger en *das bisherige Denken*

Auch zeigt sich sanftem Wahnsinn oft das Goldne, Wahre

Trakl

Hoofdstuk 1

Inleiding

1.1 Inleiding

Sinds de opkomst van de wetenschappen is het spreken van filosofen getekend door een niet aflatend probleem: *hoe* moeten zij dat doen? Het idee dat er in de filosofie uitspraken worden gedaan over de werkelijkheid betekent haar einde, aangezien zij het dan aflegt tegen de wetenschappen, die daar hun methoden voor hebben. De gedachte dat er in de filosofie uitspraken worden gedaan over een voor de empirie ontoegankelijk gebied van de werkelijkheid, het bovennatuurlijke of het mystieke, is terecht door Kant onhoudbaar verklaard. Iedere andere mogelijkheid voor het filosofisch spreken is in nevelen gehuld.

Kant heeft zich gebogen over de problematische status van de filosofie. Volgens hem moet zij op een bepaalde manier aansluiten bij de wetenschap. Haar taak bestaat voortaan in het blootleggen en rechtvaardigen van de *grondbeginselen* op basis waarvan wetenschappers succesvol te werk gaan. Ook de metafysici zelf zouden hun twistzieke verleden af kunnen leggen en een zekere weg gaan, wanneer zij uit zouden kunnen gaan van vastliggende principes. De *Kritik der reinen Vernunft* stelt deze principes op (*Formen der Anschauungen* en *Formen des Denkens*, i.e. de categorieën) en laat zo de methode voorafgaan aan de filosofie.¹

In dezelfde tijd wordt duidelijk dat de wetenschap geen boodschap heeft aan het rechtvaardigend optreden van de filosofie. Haar succes is haar rechtvaardiging – iets wat Kant maar al te goed wist.² Ook het ontdekken van de mogelijkheidsvoorwaarden voor wetenschappelijk onderzoek is niet langer nodig, of zelfs gewenst – dat doen wetenschappers zelf, in de vorm van arbeidshypothesen. De

¹ *KdrV* BXXII : 'Sie [de *KdrV*] ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst'.

² Kant begint de *Vorrede zur zweiten Auflage* met de zin: 'Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, den sicheren Gang einer Wissenschaft gehen oder nicht, das lässt sich bald aus dem Erfolg beurteilen.', *KdrV* BVII.

mate van pragmatisch succes beslist over het handhaven of verwerpen ervan. Een filosoof die fundamenteën aanreikt is irrelevant.

Ondertussen heeft men in academische kringen geen probleem met het spreken *over* filosofen. Het recapituleren, vergelijken en beoordelen van hun werken, in historische, doxografische, of kritische studies neemt een grote vlucht. Daarbij is evident dat men de toegang tot het denken van de bestudeerde filosofen als onproblematisch vooronderstelt.

Hier kan de vraag rijzen of de interpretatieve verhouding tot filosofische teksten *zelf* filosofisch genoemd kan worden. Wanneer wordt er *filosofisch* gesproken over de werken van Kant of Plato, als dat ten minste niet betekent: rechtvaardiging van hun theorieën? Hoe kan dat worden beoordeeld? Waar kan de maat vandaan gehaald worden om dit filosofisch gehalte te meten?

Deze vragen kunnen niet beantwoord of eventueel als onzinnig teruggewezen worden zonder vertrouwdheid met datgene wat de filosofie zelf is. Die kan alleen verkregen worden door naar de plek te gaan waar daadwerkelijk gefilosofeerd wordt. Dat is de filosofische tekst. De cirkel in deze gedachtegang is overduidelijk: wanneer we willen weten wat filosofie is, is het noodzakelijk ons in te laten met filosofische teksten. Wanneer we deze teksten als filosofisch willen onderkennen, is het noodzakelijk te weten wat filosofie is. Het zou echter overhaast zijn, deze cirkel af te serveren als een tekortkoming of een bezwaar. In deze scriptie wordt geprobeerd het rondgaan in deze cirkel een tijdje uit te houden, om te zien waar dat op uitdraait. Daarbij is dit rondgaan niet willekeurig of richtingloos. Het heeft een leidraad: de vraag naar de aard van het filosofisch spreken. Zodoende is het 'Kreisen im Kreis', om een woord van Heidegger aan te halen, geen gebrek, maar een 'Fest des Denkens'.³

Zoals de titel aangeeft, is het thema de verhouding van denken en dichten volgens Plato. Het heeft er alle schijn van dat de methode van onderzoek hier bestaat in het napluizen van Plato's dialogen op meningen omtrent denken en dichten. Deze kunnen worden samengevat en beoordeeld op wetenschappelijke houdbaarheid of actualiteit.

De insteek van deze scriptie is echter een andere: alles draait om het probleem van de aard van het filosofisch spreken. Daarom wordt hier niet *linea recta* op Plato's dialogen ingegaan met een voorgeschreven idee van de genoemde thema's, maar is een

³ Heidegger, GA 5, p. 2-3, vgl. *Sein und Zeit* (in het vervolg: SZ), p. 7-8

omweg gekozen. Na een korte overweging omtrent de vraag naar het filosofisch spreken zal blijken dat er aanleiding bestaat om ons tot Plato te wenden. Hoe de bovenstaande thema's er bij Plato precies bij staan, zal dan in het vervolg duidelijk moeten worden. Streng genomen kan dan ook niet meer van thema's gesproken worden, zolang *thema* betekent: wat als voorwerp van filosofie neergelegd of opgesteld is. Uit de zaak zelf zal blijken (of niet) wat en hoe dichten en denken met elkaar te maken hebben, en hoe zij zich precies verhouden tot het leidende probleem.

1.2 Heideggers these over de filosofie

Heidegger heeft de aard, de reikwijdte en eventueel het einde van het filosofisch spreken aan de orde gesteld. Zijn eerste college uit 1919, het zogeheten *Kriegsnotsemester*, staat geheel in het teken van het probleem van de filosofie.⁴ Een jaar later formuleert Heidegger de gedachte die het *Leitmotiv* is voor deze scriptie:

Philosophie ist ein Ringen um die Methode.⁵

Het zal nog blijken dat het woord *methode* voor de latere Heidegger problematisch is, maar vooralsnog sluiten we ons bij deze gedachte aan.

In de betreffende alinea geeft Heidegger aan dat het in de filosofie niet kan gaan om een methode zoals die in de vakwetenschappen wordt gehanteerd. Er is geen sprake van een handelwijze, die op bepaalde vakinhoudelijke vraagstellingen wordt aangewend. Het woord *methode* is hier op een eigenaardige manier gebruikt. Het is niet direct duidelijk wat dit woord betekent.

De zaak blijkt nog vervelender als we bedenken dat de methode waar het hier om gaat *er niet is*. Dit is immers de kern van Heideggers uitspraak: deze zal allereerst *abgerungen* moeten worden. De methode is geen voorhanden handleiding, voor iedereen naar believen toegankelijk en aanwendbaar op ieder willekeurig probleem binnen een gegeven vakgebied. Daarbij kan het vermoeden ontstaan dat er überhaupt geen sprake is van een 'filosofisch' vakgebied. Als het zo staat, kan er ook geen sprake

⁴ Heidegger, GA 56/57, p. 12: "Die Kardinalfrage geht auf das Wesen, den Begriff der Philosophie." Op p. 19 heet het zelfs: "[...] schon in [...] der Zeit Platons, zeigt sich dies klar bewusste Problem der Philosophie als Wissenschaft."

⁵ Heidegger, GA 58, p. 228.

zijn van een subject dat de methode ten overstaan van een object toepast. De methode waar het hier om gaat is niet iets wat iemand in zijn bezit heeft of krijgt. Zo kan dan ook het *Ringten* niet uitsluitend een activiteit *onzerzijds* zijn, d.w.z. een van een subject uitgaande inspanning, die aangelegd is op het vergaren van bezit.

Wanneer we Heideggers uitspraak zo lezen verliest zij haar vanzelfsprekendheid. Het is onduidelijk wat 'methode' en '*Ringten*' betekenen. Toch zijn we door deze uitspraak in staat gesteld enkele aanwijzingen te vernemen.

1) Het gaat er niet om het probleem van de filosofie *op te lossen* door het ontwerpen van een nieuwe methode. Een methode in *die* zin impliceert een objectgebied waarop zij toepasbaar is. Volgt de filosofie deze methode, dan waren haar haar mogelijkheden tevoren al ontnomen.

2) Het *Ringten* van de filosofie is niet onze eigen activiteit. De filosofie is geen arbeid die eenieder naar believen kan opnemen. Zoals nog zal blijken, is deze gedachte zo oud als de filosofie zelf.⁶ Ook bij Heidegger is van meet af aan duidelijk: *als* er filosofie zou zijn, dan kan deze alleen beginnen vanuit een ervaring.⁷ Wat hier evenwel woorden als 'arbeid' en 'ervaring' noemen, is op dit moment niet helder. Het verband ertussen, en wel met betrekking tot de filosofie, komt in het vervolg uitvoerig aan de orde.

Vanuit deze twee punten kunnen we inzien waarom Heidegger zich verzet tegen de voorstelling van de filosofie als 'ein irgendwoher bestehender Bezirk von Erkenntnissen und Sätzen', zoals het heet in een college uit 1944, onder de titel: *Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*. Een gewonnen 'filosofisch' kennisbestand is een misverstand. Daarom is iedere *inleiding* tot een dergelijke 'materie' onmogelijk.⁸ Nu is het mogelijk om het *Ringten* in Heideggers vroege uitspraak anders te verstaan dan 'worstelen' of 'strijden', dat eventueel resulteert in het verkrijgen van bezit. In het Oudhoogduits betekent (*h*)*ringan*: 'zich in een kring of heen en weer bewegen'. De filosofie boekt zo geen vooruitgang, maar beweegt zich in een

⁶ Zie hoofdstuk 4, 5:

⁷ Heidegger, SZ, p. 1; zie ook GA 50, p. 105.

⁸ GA 50, p. 90: 'Wer eine "Einleitung in die Philosophie" vorhat, setzt voraus, dass diejenigen, die in die Philosophie eingeleitet werden sollen, zunächst ausserhalb der Philosophie stehen. Diese selbst gilt dabei als ein irgendwo bestehender Bezirk von Erkenntnissen und Sätzen, an dem vielleicht viele Menschen Zeit ihres Lebens vorbeigehen und so von ihm ausgeschlossen bleiben.'

kring. Of dit meer is dan etymologische *Spielerei*, moet blijken in het verloop van de scriptie.

Wat is de aard van deze kring? Waar blijkt deze? Een mogelijk antwoord geeft Heidegger in het genoemde college. De filosofie is niet iets dat zich buiten ons bevindt. Daaraan kan worden toegevoegd dat de filosofie zich evenmin in het 'innerlijk' van de mens afspeelt. Wel willen we de mogelijkheid open houden, dat de filosofie, wat en hoe deze verder ook is, ons altijd al aangaat. (We zeggen 'wij', maar doen dit in de volle wetenschap dat hiermee een gezamenlijkheid wordt gesuggereerd, waarvan het bestaan in de filosofie op z'n minst betwijfeld kan worden. De wetenschappen veronderstellen intersubjectiviteit. Het valt te bezien of de filosofie zo wetenschappelijk kan worden, dat de filosofen gezamenlijke grond winnen.) Misschien gebeurt dit zo dat 'wij' daar zelden of nooit beseft van hebben - laat staan dat het 'ons' in de zin komt ons daarmee in te laten. Als dat zo is, kan een inleiding in de filosofie hier niet helpen. Heidegger doet de suggestie dat er geen inleiding, maar wel *aanleiding* nodig is om ons in te laten met dat wat ons altijd al aangaat.⁹ Dat dit meer dan alleen een woordspeling is, wordt duidelijk wanneer we in staat zijn een dergelijke aanleiding te vernemen. Bestaat zo'n aanleiding? Waar komen we die tegen?

1.3 *De vergelijkende methode*

In het volgende wenden we ons tot de verhouding van denken en dichten. Het ligt voor de hand dat de vraag naar de aard van het filosofisch spreken de vraag insluit naar wat denken is: niemand zal willen ontkennen dat 'denken' centraal staat in de filosofie. Het ligt evenzeer voor de hand dat 'denken' vervolgens *vergeleken* wordt met iets anders, bijvoorbeeld 'dichten', om zo via vaststelling van verschillen en overeenkomsten tot een definitie te komen van wat denken en wat filosofie is.

Hoe vanzelfsprekend een dergelijk stappenplan ook lijkt, het bovenstaande mag ons al voorzichtiger hebben gemaakt. Wat denken en dichten zijn, vertellen immers de neurobiologie en de literatuurwetenschap, of anders wel het woordenboek. Wat kan hier nog uitgemaakt worden over de aard van het filosofisch spreken?

Daar houden de problemen van de vergelijkende methode in de filosofie niet op. Het nadenken over de verhouding van denken en dichten kampt met een

⁹ GA 50, p. 92.

moeilijkheid, die Heidegger helemaal aan het eind van het afgebroken college uit 1944 als volgt aanduidt:

Die [...] Schwierigkeit zeigt sich darin, dass wir dem Denken und Dichten nachsinnend als Nachdenkende denkend bereits auf der einen Seite des Verhältnisses von Denken und Dichten stehen, so dass alles zu Sagende im voraus einseitig wird.¹⁰

De moeilijkheid bestaat niet daarin dat het moeite kost om de eenzijdigheid te boven te komen. Heidegger geeft aan dat het *überhaupt* niet mogelijk is, niet eenzijdig te zijn. Er is geen neutrale positie van waaruit denken en dichten kunnen worden overzien. 'Een overzicht geven', 'een vergelijking maken', behoren immers van oudsher tot het denken, dat daarmee het dichten alweer de rug toekeert. De manier van spreken van een denker en de manier van spreken van een dichter kunnen nooit bij elkaar komen.

We kunnen deze moeilijkheid nog meer toespitsen op de vergelijkende methode. Een vergelijking is de handeling van een subject, de onderzoeker, met betrekking tot een object, in casu de verhouding van denken en dichten. Zoals boven aangegeven, is het twijfelachtig of de filosofie een object of objectgebied heeft. Deze twijfel wordt sterker, zodra we bedenken dat de filosofische vraag naar de verhouding van denken en dichten de 'denker' altijd al insluit. Anders gezegd: de moeilijkheid in de filosofie is dat de filosofische vraag niet los staat van de vraagsteller – deze is *inbegrepen* in de vraag, en kan zich zo nooit tegenover zijn onderwerp opstellen.

Wanneer we de vraag stellen naar de verhouding van denken en dichten, zijn we niet zomaar eenzijdig – deze eenzijdigheid betekent dat we *inbegrepen* in onze vraag zijn. Zo ontbeert ons als vragers het *overzicht* en de wetenschappelijke *distantie* die vereist zijn om een zinvolle vergelijking uit te voeren.

Daarmee zien we iets eigenaardigs in de filosofie: het filosofisch denken overziet zijn eigen denken niet, maar krijgt het *aangereikt*, zonder zelf ook weer overzicht te hebben over het waar en wat en hoe van deze 'aanreiking'. Maar daarmee lopen we te zeer op de zaak vooruit. Wat betekent in dit verband 'aangereikt'? Wordt daarmee gedoeld op een of andere vorm van 'inspiratie' of 'begeestering'? Dat wordt toch meer gezegd van dichters. Toch lijkt het woord *aanreiken* niet helemaal uit de lucht

¹⁰ Heidegger, GA 50, p. 145.

gegrepen, wanneer we zeggen dat de samenhang van denken en dichten ons altijd al aangaat.

In dit verband vraagt Heidegger in een late tekst naar de oorsprong van de zogeheten *Grundsätze des Denkens*: het identiteitsbeginsel, het non-contradictiebeginsel en de wet van de uitgesloten derde. Waar komen deze vandaan? Wie heeft ze bedacht? Niemand, want zodra iemand ze denkt, dan denkt hij al *volgens* de genoemde beginselen.

Die Herkunft der Grundsätze des Denkens, der Ort des Denkens, das diese Sätze setzt, das Wesen des hier genannten Ortes und seiner Ortschaft, all dieses bleibt für uns in ein Dunkel gehüllt. Diese Dunkelheit ist vielleicht bei allem Denken jederzeit im Spiel.¹¹

Heidegger geeft aan dat deze duisternis niet overwonnen hoeft te worden, als dat al zou kunnen. Zij *blijft*, en is *te allen tijde* bij ieder denken in het spel. Dat is geen gebrek. Als de herkomst van het denken duister *is*, zou het onempirisch zijn deze duisternis op te willen heffen en om te zetten in helder licht. Maar Heidegger zegt nog iets meer, namelijk dat er *in* deze duisternis *denken* mogelijk is.

Is er een weg waarlangs we de duistere samenhang van denken en dichten op het spoor kunnen komen, eenzijdig en zonder overzicht ?

We willen nog enige stappen meegaan met de gedachtegang van Heidegger in het in de vorige paragraaf aangehaalde college uit het wintersemester van 1944/1945. Zij moest voortijdig worden afgebroken, omdat Heidegger tot de Duitse landstorm werd opgeroepen. Ten aanzien van dit onvoltooide college schreef hij 'Überlegungen zur Vorlesung'. Daarin vinden we enkele aanwijzingen naar de manier waarop we hier wel en niet te werk kunnen gaan.¹²

Direct in de eerste paragraaf verwoordt Heidegger een methodische gedachte: ieder vergelijken is een gelijkmaken. Reeds daardoor, dat de onderwerpen *als vergelijkbaar* worden uitgekozen en voorgesteld, zijn deze aan elkaar gelijkgesteld. De 'dingen' worden niet gezien waar en hoe zij op hun eigen wijze zijn. Zij kunnen zich niet van zich uit laten zien, maar worden op een vergelijkingsgrond gesteld, die op

¹¹ Heidegger, *Grundsätze des Denkens*, GA 79, p. 93.

¹² Heidegger, *Denken und Dichten. Überlegungen zur Vorlesung*. GA 50, p. 135-145.

voorhand bepaalt wat wel en niet aan de vergelijking afgelezen kan worden. Op deze manier genivelleerd, is formeel *alles met alles* vergelijkbaar. Waarom formeel? Omdat in eerste instantie wordt afgezien van enige 'inhoud' van het te vergelijken onderwerp. Wat en hoe iets 'op zichzelf' is, is niet bepalend voor zijn vergelijkbaarheid. Zelfs appels en peren kunnen worden vergeleken, als zij bekeken worden vanuit het perspectief *fruit*. Heidegger zegt: 'Die ohne Ansehung des "Inhalts", also formal genommene Möglichkeit des Vergleichens ist grenzenlos.'¹³ Hij geeft het voorbeeld van fietsen en dichten. Het gelijke bestaat daarin dat beide menselijke activiteiten zijn. Op grond van deze nivellering bestaat de mogelijkheid om verschillen aan te geven, precies voorzover deze menselijke activiteit betreffen. Het verschillende bestaat dan daarin dat fietsen een lichamelijke en dichten een geestelijke activiteit is. Maar op dat punt blijkt nog iets anders in het spel te zijn dan alleen de formele mogelijkheid tot vergelijken:

Obschon über das Gleiche und das Verschiedene am Radfahren und am Dichten noch vielerlei auszumachen wäre, sträuben wir uns gegen diesen Vergleich. Weshalb denn? Weil uns das Radfahren und das Dichten zu weit auseinanderliegen. Das Vergleichen beider ist doch, selbst wenn es weitläufig ausgeführt würde, im Entscheidenden unergiebig.¹⁴

Wij verzetten ons tegen deze vergelijking, niet uit een soort eigzinnigheid, maar omdat fietsen en dichten *zelf* te ver van elkaar af liggen. Het 'uns' staat in de datief, d.w.z. fietsen en dichten verschijnen *aan ons*, *vanuit zichzelf*, als ver van elkaar verwijderd. Dit verschijnen ligt vóór iedere mogelijke vergelijking, die wij van onze kant kunnen ondernemen. Het is zelfs zo dat *wegens* dit verschijnen, het weinigen in de zin komt om beide met elkaar te vergelijken, alhoewel hier formeel niets méér voor of tegen is dan bij iedere andere vergelijking.

De mogelijkheid tot vergelijken is formeel grenzeloos. Toch is het nog steeds niet zo dat daadwerkelijk alles met alles vergeleken wordt. Wat uiteindelijk in een vergelijking komt, is een kwestie van 'smaak'.

¹³ GA 50, p.137.

¹⁴ Ibidem.

Gerade weil die Möglichkeit des Vergleichens grenzenlos ist, liegt in der jeweils vollzogenen Ansetzung eines Vergleichens ein wissentlicher oder ein ahnender oder auch ein nichtwissender und nichtsahnender Entscheid über das Gleiche, in das die Vergleichenen gesetzt, aus denen sie erblickt sind. Darum ist das eigentliche Vergleichen stets mehr als ein Vergleichen.¹⁵

Het kernwoord in deze passage is 'Entscheid'. In het vorige citaat was al sprake van 'im Entscheidenden'. Wat betekent dat hier precies? Dat betekent eigenlijk dat wij in ons vergelijken al *aangedaan* zijn door datgene, van waaruit het ons allereerst in de zin komt om iets met iets anders te vergelijken. 'Entscheid' betekent streng genomen: een scheiding die ergens vandaan komt, die ergens van uit of weg gaat. Anders gezegd: het 'meer' van een 'eigenlijke vergelijking' betreft geen supplement, maar datgene wat ons al vóór het vergelijken heeft getroffen en op weg gestuurd. Dat voltrekt zich meestal achter onze rug om.

Heidegger zegt in het college dat denken en dichten 'so gern zusammen' worden genoemd.¹⁶ 'Gern' betreft niet de persoonlijke voorkeur van de onderzoeker, maar het 'Entscheid' dat de onderzoeker steeds in een bepaalde richting duwt. Daarom kan Heidegger vervolgens zeggen:

Das geschieht uns fast von selbst. Wir sind von einem dunkel geahnten Zusammenhang beider angerührt und angezogen.¹⁷

Deze samenhang is 'dunkel': zij onttrekt zich aan het zicht, dat uit is op vergelijking of rationale verklaring. Zij kan nooit in de blik komen als het resultaat van een vergelijking, want het is juist deze samenhang die ons allereerst op weg stuurt, buiten ons weten, om beide te vergelijken. Zij is *eerder*. Het daadwerkelijk vergelijken is het *gevolg* van het allereerst in de blik komen van een samenhang. Boven zeiden we dat vergelijken een kwestie van smaak is. Dat betekent nu: op het moment van vergelijken is niets meer of minder in het spel dan de *verwachting* dat een vruchtbaar resultaat

¹⁵ Ibidem, p. 138.

¹⁶ Ibidem, p. 95.

¹⁷ Ibidem.

volgt. Deze verwachting is de beantwoording aan een samenhang, die zich op een of andere manier laat zien, al is duister waarvandaan.

Daarmee biedt zich een mogelijkheid aan, die er voorheen niet was. We kunnen ons nu afvragen: waar komt deze samenhang vandaan? Aangenomen dat zij niet door commissies of conventies is verzonnen of de mensheid *ex cathedra* is opgelegd, kan deze samenhang ons niet anders aangaan dan *vanuit de zaak zelf*. Als dat zo is, bestaat er aanleiding om ons *van onze kant* tot deze zaak zelf te wenden en te volgen waarheen zij ons wijst. Het *Ring* als het zich in een kring bewegen (1.2), het zogenaamde 'Kreisen im Kreis' (1.1), wordt zo concreet: er is aanleiding om ons met de samenhang van denken en dichten in te laten, die ons altijd al aangaat. Elders verwoordt Heidegger hetzelfde op andere wijze: 'Wir möchten nur erst einmal eigens dorthin gelangen, wo wir uns schon aufhalten.'¹⁸

¹⁸ Heidegger, GA 12, p. 10.

Hoofdstuk 2

Denken en dichten bij Kant

2.1 *Samenvatting en vooruitwijzing*

In het voorgaande is een drietal zaken aan de orde gekomen:

1) Het is onduidelijk wat en hoe de filosofie is, wat haar methode is, en waar we haar überhaupt kunnen vinden. Het ligt voor de hand om de filosofie te definiëren in vergelijking met bijvoorbeeld poëzie. Maar wanneer we ons hiertoe zetten, kan blijken dat we al vóór en in het vergelijken zijn aangedaan door een samenhang, die de te vergelijken onderwerpen allereerst *als* zodanig in het oog laat vallen. Deze samenhang is geen resultaat van een vergelijkende methode en evenmin een willekeurig verzinsel.

2) Om bij deze samenhang na te denken, zoeken wij een plek op, waar zij krachtig van zich doet spreken. Dat gebeurt in een korte tekst van Kant. We zullen zien dat deze tekst daarnaar verwijst, waar de samenhang van denken en dichten voor het eerst ter sprake komt - in Plato's *Ion*. Het zal duidelijk worden dat deze dialoog de kiem is voor Kants gedachten.

3) Misschien ten overvloede kan nog worden opgemerkt dat in het vervolg Kant en Plato niet aan de orde komen omwille van de wetenschappelijke kennisvermeerdering aangaande hun leven en werk. Evenmin maakt deze 'combinatie' van filosofen er aanspraak op, dat zij een speciale band hebben, in een bepaald opzicht goed vergelijkbaar zijn, of op wat voor manier dan ook iets met elkaar te maken hebben.

In het inleidende hoofdstuk ging het enkel daarom, zich al te snel opdringende vergelijkingsneigingen af te weren, wanneer we de vraag stellen naar de verhouding van denken en dichten. Vanwaar deze afweer? Omdat wij hier een poging wagen, de verhouding van denken en dichten te laten zien die iedere vergelijkingsmogelijkheid reeds op voorhand ingeeft. Op dit moment heeft zich al, haast vanzelf, een zekere verhouding *gemeld*. Daarbij heeft zij zich laten zien als een duistere of verduisterde, als een zaak waarmee wij vooralsnog geen weg weten.

2.2 Voornaamheid in de filosofie

De tekst van Kant is getiteld: 'Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie'.¹⁹ Hij verscheen als strijdschrift in mei 1796 in het 'Berliner Monatsschrift'. Kant schreef zijn pamflet vijftien jaar na het verschijnen van zijn hoofdwerk, de *Kritik der reinen Vernunft*, op een leeftijd van 72 jaar.

Het stuk is gericht tegen een boek van J.G. Schlosser²⁰, zwager van Goethe en mystieke interpreet van onder meer Plato's brieven en dialogen. Naar aanleiding van Schlossers werk verzet Kants schotschrift zich tegen een zekere 'vorgebliche Philosophie', de *Gefühlsphilosophie* die eind achttiende eeuw in zwang raakte.

Waar gaat de tekst over? In de eerste zin wordt onmiddellijk duidelijk in wat voor vaarwater de tekst zich bevindt:

Der Namen der Philosophie ist, nachdem er seine erste Bedeutung: einer wissenschaftlichen Lebensweisheit, verlassen hatte, schon sehr früh als Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker in Nachfrage gekommen, für welche sie jetzt eine Art von Enthüllung eines Geheimnisses vorstellte. - ²¹

Met één slag is het probleem genoemd: wat betekent filosofie vandaag de dag? Kant spreekt van de naam en titel van de filosofie, d.w.z. het gaat hier over datgene, wat als filosofie aangesproken wordt en kan worden. De gang en toon van deze eerste zin geeft aan dat deze naam daar gebruikt wordt, waar zij niet gepast is. Wat filosofie is, is niet meer duidelijk. Haar status is problematisch.

Kant zegt: de filosofie heet vandaag de dag op een of andere manier de onthulling van een geheim te zijn. Dat ligt aan het feit dat de naam van de filosofie is *losgeraakt* van datgene wat zij allereerst, d.w.z. bij de Grieken, noemde. Voor Kant is de eerste betekenis van de filosofie juist *niet* de onthulling van een geheim. Hij spreekt van de *eerste* betekenis van de filosofie. Daarmee is verwezen naar Plato en Pythagoras, die de filosofie haar naam hebben gegeven. Tenslotte betekent het 'jetzt', in combinatie

¹⁹ In: *Kant's Gesammelte Schriften*, Band VIII, Berlijn 1923, p. 389-406, 512-513; voortaan aangegeven als 1796.

²⁰ Het boek van Schlosser is getiteld: *Platos Briefe über die syrakusanische Staatsrevolution, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, Königsberg 1795

²¹ 1796, p. 389.

met het werkwoord in de verleden tijd: van nu af aan. Naar Kants zeggen hebben we hier te maken met een probleem dat niet van gisteren is, maar al vroeg in de geschiedenis van de filosofie aan de orde is gekomen.

Kant verzet zich tegen de *philosophus per inspirationem*. Een dergelijke 'filosoof' heeft twee kenmerken: de aard van zijn kennis en de manier waarop zij verkregen wordt. Ten eerste is hij in het bezit van een geheim dat hij niet kan uitspreken. Ten tweede is hem dit geheim ten deel gevallen door onmiddellijke en moeiteloze aanschouwing (*Anschauung*).

Kant brengt deze filosofie in verband met *voornaamheid*. Het voorname bestaat daarin, dat het kan leven zonder te hoeven werken. De filosofie gedraagt zich voornaam, in zoverre zij geen arbeid in de zin heeft, maar kosteloos leeft van inspiratie, die als zodanig ontheven is aan iedere vorm van toetsing. Anders gezegd: sinds de opkomst van de wetenschappen, die alle mogelijke arbeid leveren omwille van de kennisvermeerdering, is de filosofie schijnbaar niets anders overgebleven dan zich *voornaam* te gedragen, d.w.z. haar kennis niet uit arbeid, maar uit mysterieuze orakels te putten:

Mit einem Wort: Alle dünken sich vornehm nach dem Masse, als sie glauben, nicht arbeiten zu dürfen; und nach diesem Grundsatz ist es neuerdings so weit gekommen, dass sich eine vorgebliche Philosophie, bei der man nicht *arbeiten*, sondern nur das Orakel in sich selbst anhören und geniessen darf, um die ganze Weisheit, auf die es mit der Philosophie angesehen ist, von Grunde aus in seinen Besitz zu bringen, unverhohlen und öffentlich ankündigt [...]²²

In deze hortende volzin met meervoudige tangconstructie is het woord *arbeiten* met nadruk geschreven. Voor Kant ontleent deze filosofie haar bestaan niet aan een orakel, maar ze komt voort uit een zucht naar arbeidsloosheid. Als zodanig zou zij altijd gerveerd zijn door 'Gemächlichkeit des Vernunftgebrauchs', of zelfs door 'die natürliche Trägheit' of 'Eitelkeit der Menschen'.²³

Kant maakt een schijnbaar vanzelfsprekend gebaar door arbeid te opponeren aan iets wat geen arbeid is: een orakel. Maar is dit wel zo vanzelfsprekend? Voor Kant

²² Ibidem, p. 390.

²³ Ibidem, p. 390.

is arbeid dat wat van een subject uitgaat.²⁴ Een orakel is een godsspraak, een openbaring die het werkeloos 'subject' ten deel valt. Door een orakel wordt, ergens anders vandaan, iets aangereikt. Deze tegenstelling tussen arbeid en orakel beperkt zich niet tot de aangehaalde tekst, maar zit ook midden in de *Kritik der reinen Vernunft* (zie paragraaf 2.4). Intussen dringen zich hier de vragen op: in welke zin is dit een oppositie? Waar ligt de scheidslijn? Sluiten zij elkaar uit? Waar komt deze tegenstelling vandaan? En is zij wel geschikt om de filosofie te beschrijven? In het vervolg van de tekst geeft Kant antwoord; hij geeft een 'ontstaansgeschiedenis' van de gedachte dat de filosoof niet werkt, maar orakels raadpleegt en visioenen ontvangt.

2.3 Kant over Plato

Kant wijt primair Plato dat de filosofie zich op orakels verlaat. Voor Kant heeft hij een allesbepalende rol gespeeld voor de betekenis van de filosofie: als degene die voor het eerst het bestaan van *a priori kennis* heeft gezien en verwoord, heeft Plato de richting aangegeven waarin de filosofie deze kennis, tot aan Kant, heeft gezocht.

Plato schwebte [...], obzwar auf eine dunkle Art, die Frage vor, die nur seit kurzem deutlich zur Sprache gekommen: "Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?"²⁵

Dit is de vraag van de *Kritik der reinen Vernunft*. Plato zou dit probleem al voor ogen hebben gezweefd, maar op *onduidelijke wijze* ter sprake hebben gebracht. Aangezien hij zag dat deze kennis niet op empirische wijze verkregen kan worden, dacht hij dat zij 'van boven' komt, als zelfstandige 'Urbilder'. Kennis van deze oerbeelden of ideeën is voortaan 'Erkenntnis des Übersinnlichen'. Sinds Plato is de onthulling van bovenzintuiglijke kennis 'das edle Geschäft der Philosophie.'²⁶ Kant begrijpt deze edele, voorname filosofie als mystiek.

In zijn pamflet doet Kant twee beweringen ten aanzien van Plato:

²⁴ Ibidem, p. 404: 'fleissige und sorgsame Arbeit des Subjects'.

²⁵ 1796, noot p. 391.

²⁶ Ibidem, p. 391.

- 1) Plato heeft het bestaan van synthetische kennis a priori *gezien*.
- 2) Plato heeft deze kennis *verkeerd verklaard*, namelijk door de ponering van 'im göttlichen Verstande lesbare Ideen'.²⁷

Het eerste maakt hem tot vader van de filosofie. Plato is een *denker*. Het tweede maakt hem tot 'der Vater aller Schwärmerei mit der Philosophie'.²⁸ Als zodanig is Plato een *dichter*. Voor Kant is een idee namelijk iets 'Überschwenglich-Grosses', en de voedingsbodem voor het *dichtertalent*:

[...] wo denn das Dichtertalent Nahrung für sich findet im Gefühl und Genuss zu schwärmen: welches freilich weit einladender und glänzender ist als das Gesetz der Vernunft, durch Arbeit sich einen Besitz zu erwerben [...]²⁹

Wederom vinden we hier twee sferen aan elkaar geopponeerd, ditmaal in de bewoordingen: het dichterlijke en het *Vernünftige*. Met de *Vernunft* is arbeid verbonden, het dichtertalent 'voelt' of orakelt.

Maar op dit punt is er iets vreemds aan de hand met Kants beweringen ten aanzien van Plato. Kant stelt zichzelf in zijn strijdschrift *tegenover* Plato en zijn adepten. Hij spreekt zelfs expliciet van een *strijd* tussen twee partijen.³⁰ Maar tegelijkertijd zien we dat het Kant niet goed lukt om Plato tegenover zich te krijgen. Plato is voor hem mystagoog én filosoof.³¹ Plato is op één of andere manier dichter én denker. Het lukt Kant niet om Plato louter als een dichtertalent af te schrijven. Hoe zit het met het denken en dichten van Plato? Hoe verhouden zij zich tot elkaar? Wat heeft Plato's dubbele 'vaderschap' precies te betekenen? Komt de verhouding van denken en dichten bij Plato misschien voor het eerst te voorschijn *als tegenstelling*?

Op de laatste pagina van zijn tekst drijft Kant de zaak op de spits:

²⁷ Ibidem, p. 398.

²⁸ Ibidem. Vgl. de noot op p. 405: 'Diese Geheimniskrämerei ist von ganz eigener Art. Die Adepten derselben haben dessen kein Hehl, dass sie ihr Licht beim Plato angezündet haben [...]'

²⁹ Ibidem, p. 393.

³⁰ Ibidem, p. 405.

³¹ Ibidem, p. 398: 'Wer sieht hier nicht den Mystagogen [...]' . Namelijk in Plato's zevende brief, waarin Plato volgens Kant de idee onderricht als een 'unveränderliches Wesen [...]' von welchem man gleichwohl nicht reden könne [...]'.

Im Grunde ist wohl alle Philosophie prosaisch; und ein Vorschlag jetzt wiederum poetisch zu philosophiren möchte wohl so aufgenommen werden, als der für den Kaufmann: seine Handelsbücher künftig nicht in Prose, sondern in Versen zu schreiben.³²

Kants vergelijking van de filosoof met de koopman is niet toevallig. In zijn strijdschrift bekennt Kant zich ondubbelzinnig tot de filosofie als *Geschäft*.³³ Deze opvatting van de filosofie vinden we nog scherper verwoord in de *Kritik der reinen Vernunft*. Een korte blik hierop kan verduidelijken wat het *Philosophengeschäft*, d.w.z. de filosofie die zich bekennt tot de arbeid als tegengesteld aan het orakel, te betekenen heeft. Waar de filosofie zich opwerpt als *Geschäft* komt wederom Plato in zicht.

2.4 Het 'Rhapsodistische' in de *Kritik der reinen Vernunft*

In de *Kritik der reinen Vernunft* heet het 'eigentümliche Geschäft der Transcendental-Philosophie': *analytica*.³⁴ Het 'eigentümliche' bestaat daarin, dat *analytica* géén analyse is. Analyse is het ontleden van begrippen in hun betekeniscomponenten. Kant merkt op dat de *analytica*, in tegenstelling tot analyse, 'noch wenig versucht' is.³⁵ Wanneer we hieronder ingaan op de vraag wat *analytica* in tegenstelling tot analyse betekent, volstaan we met enkele summiere opmerkingen en veronderstellen een basale kennis van de *Kritik*. Dit is niet de plek om dit werk uitvoerig te bespreken. Het gaat er slechts om een tegenstelling te verduidelijken, waarbinnen Kants filosofie zich afspeelt, en die ons verwijst naar Plato's *Ion*.

Analytica is voor Kant niet het ontleden van begrippen, maar het begrijpen van begrippen *in en vanuit hun oorsprong* (d.w.z. vanuit het verstandsvermogen). *Analytica* is het *Geschäft* dat ervoor zorgt, dat onze volledige (*vollständige*) kennis a priori in haar elementen wordt uiteengelegd en vervolgens als samenhangend in een systeem wordt

³² Ibidem, noot p. 406

³³ Zie boven noot 8; daarnaast ibidem, p. 405: [...] welche Ahnung eines Gesetzes, sobald es durch schulgerechte Behandlung in klare Einsicht übergeht, das eigentliche Geschäft der Philosophie ist [...]

³⁴ *KdrV*, B 89-91.

³⁵ *KdrV*, B 90.

vervat. Kant stelt de vraag: waardoor is gewaarborgd dat het hier de *volledige* kennis a priori betreft?

1) In de *Kritik* worden geen elementen, d.w.z. begrippen, uit de mouw geschud en bij elkaar in een vergaarbak (aggregaat) gegooid. Niet door 'ein blosses Herumtappen'³⁶ vindt de transcendentaal-filosoof de betreffende begrippen, aldus Kant, maar krachtens een *Idee des Ganzen*.³⁷ Het geheel van onderling samenhangende elementen valt *vanuit een ten grondslag liggende idee* in het oog. In het voorafgaand 'zien' van deze *Idee des Ganzen* zijn alle elementen oorspronkelijk bij elkaar, waardoor de transcendentaal-filosoof in staat is ze in hun samenhang te ontleden. Analytica is afhankelijk van het 'zien' van een *Idee*. Deze waarborgt *volledigheid* en *samenhang*. Voor Kant is analytica de methode van de filosofie, omdat zij een willekeurig samenraapsel uitsluit.

2) Het geheel van verstandskennis heeft het karakter van een *systeem*. Voor Kant is een systeem een eenheid die zichzelf genoeg is. Deze eenheid is niet numeriek, maar sluit een veelheid van begrippen in (*Inbegriff*). De eenheid van deze veelheid is niet verkregen door het opeenhopen van toevallig gevonden begrippen, maar wordt *aangereikt door een idee*.

Waar komt deze idee vandaan? Zij is geen product van het verstand. Een idee die het systeem van alle kennis (a priori) allereerst aanreikt, kan niet zelf tot die kennis behoren.

Een passage verderop geeft uitsluit. Vlak nadat Kant zijn tabel van categorieën heeft opgesteld, vertelt hij hoe deze tabel verkregen is:

Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip [...] erzeugt und nicht rhapsodistisch aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden [...]³⁸

Kant opponeert het systematische, d.w.z. het *Geschäftige*, aan het *Rhapsodistische*.³⁹ Hij verzekert dat de categorieëntabel uit een principe is voortgebracht (*erzeugt*). Maar hier

³⁶ *KdrV*, B VIII

³⁷ *KdrV*, B 89

³⁸ *KdrV*, B 106

³⁹ Vgl. *KdrV*, B 195, waar Kant 'eine Rhapsodie von Wahrnehmungen' opponeert aan het 'Erkenntniss'-karakter van de ervaring, d.w.z. de ervaring heeft 'Prinzipien ihrer Form a priori zum Grunde liegen [...]'.

kan nogmaals gevraagd worden: waar komt dat principe vandaan? Is dat zelf ook uit een principe gewonnen? Daarvan is geen sprake. Gegeven Kants eigen onderscheid kunnen we niet anders zeggen dan dat het principe of de idee waar de transcendentiaal-filosofie zich op beroept, *zelf op rapsodische wijze is aangereikt*. Wat betekent dit? Is hiermee slechts een *tu quoque* ontdekt? Een antwoord op deze vraag kan pas komen, als duidelijk is wat rapsodie zelf is, en wat haar mogelijkheden en onmogelijkheden voor de filosofie zijn.

Op dit punt neemt de zaak een onverwachte wending: precies daar waar Kant verzekert dat de filosofie niet rapsodisch mag zijn, is hij rapsodisch. Precies daar waar de filosofie zichzelf tot *Geschäft* verklaart, is zij *rhapsodistisch*. Precies daar waar filosofie en rapsodie uit elkaar worden gehouden, blijken zij met elkaar verstrengeld. In de geschiedenis van de filosofie is al eens eerder geprobeerd de filosoof en de rapsode uit elkaar te houden. Dat gebeurt in Plato's dialoog *Ion*, een gesprek tussen de filosoof Socrates en de rapsode Ion.

Wat is het belang van dit alles? Waarom niet direct ingaan op het onderwerp van gesprek, Plato's *Ion*, waarom deze uitweiding over Kant? Aan een tweetal teksten van Kant hebben we kunnen zien dat deze zich binnen verscheidene tegenstellingen bewegen die op een of andere manier, naar Kants eigen zeggen, 'kind' zijn van Plato's denken. Langzaam hebben we zo een cluster van woorden in de blik gekregen, dat soms expliciet, soms impliciet, Kants schrijven doortrekt:

Wetenschap	–	Mystiek
Arbeit	–	Vision/Orakel/Gefühl
Begriff	–	Anschauung
Prosaisch	–	Poëtisch
Geschäft	–	Rhapsodismus
Denken	–	Dichten

Deze woorden zeggen steeds iets met betrekking tot de filosofie. We kunnen zeggen dat de woorden waarbinnen Kant de filosofie ter sprake brengt *nog ongebroken de onze zijn*.

Wat betekent het dat hier sprake is van een *cluster* van woorden? In dit cluster staan woordenparen bij elkaar, die soms wel, soms niet 'geschikt' zijn binnen een tekst. Bijvoorbeeld: in de aangehaalde passage uit de *Kritik* had niet gesproken kunnen worden van arbeid en visioen, of van wetenschap en mystiek. Toch staan zij hier bij elkaar. Er is geen overkoepelende instantie die hen verenigt, maar toch verwoorden zij, ieder op eigen wijze, steeds hetzelfde. Wat dit is, kan niet direct gezegd worden. We kunnen hoogstens zeggen dat deze woorden beantwoorden aan of getekend zijn door een verhouding die zelf niet ter sprake komt.

Wel is deze verhouding mogelijk *naderbij* gekomen, al is het alleen maar dat het raadselachtige ervan te voorschijn komt. In het vorige hoofdstuk heeft zich allereerst een samenhang *gemeld*. Via Kant nu zijn we deze samenhang genaderd tot op de woorden waartoe de verhouding van denken en dichten in de geschiedenis aanleiding heeft gegeven. Daartoe volgden we twee sporen die ons bij Plato brachten, en in laatste instantie bij diens *Ion*. Overall waar Kant over filosofie spreekt, zit Plato hem in de rug.

Wordt Kant gestuurd door iets wat bij Plato in het spel is gekomen? Ligt bij de *Ion* de *kiem* van dat, wat met het bovenstaand cluster van tegenstellingen is aangeduid? Plato is dan de herkomst van wat ons nog altijd aangaat - wat nog altijd op ons *toekomst*, en niet als een indifferent historisch object achter ons ligt.

Intussen kunnen we naar aanleiding van het voorgaande de vraag stellen: betreft Kants kritiek op Plato niet *ook* Heidegger? Zien we in de uitspraak dat we in en vóór de wetenschappelijke vergelijkingsarbeid al zijn 'aangerod' door een 'dunkel geahnte' samenhang niet bij uitstek een dichtertalent aan het woord? Maar als Kants spreken een uitloper is van wat door Plato ter sprake kwam, kunnen deze vragen pas beantwoord worden als duidelijk is geworden wat de verhouding van denken en dichten bij Plato is. Als Plato het water is waar Kant in zwemt, dan kan het zijn dat Kants kritiek 'im Entscheidenden'⁴⁰ aan Plato's en ook Heideggers denken voorbijgaat.

⁴⁰ Geciteerd op p. 6-7.

Hoofdstuk 3

Plato's *Ion*: inleiding

3.1 *Samenvatting en vooruitwijzing*

Aan de hand van Kant is in het voorbereidende gedeelte een tweetal zaken besproken.

1) Kants tekst bleek getekend door een geheel aan tegenstellingen. Deze tekening komt niet als zodanig ter sprake, maar beheerst en leidt de gang en toon van zijn pamflet.

2) We zagen dat Plato zodanig in deze tegenstelling aanwezig is, dat hij enerzijds in de tekst ter sprake móet komen, maar zich anderzijds onttrekt aan Kants opzet. Waarom? Omdat bij Plato vermoedelijk de herkomst ligt van een oppositie tussen denken en dichten, die in de besproken tekst aan het werk is, en die volgens Heidegger ook ons op duistere wijze bleek aan te gaan. Via Kant volgen wij zo het spoor van een samenhang die ons altijd al aangaat tot bij Plato. Met Plato komen we *in medias res*.

In de *Kritik* zet Kant de filosofie af tegen *Rhapsodismus*. Hetzelfde gebeurt in Plato's kortste dialoog, de *Ion*, een gesprek tussen een filosoof, Socrates, en een rapsode, Ion. Een rapsode is iemand die de dichtwerken van anderen (Homerus, Hesiodus) reciteert. Dat in Socrates' gesprek met een rapsode de verhouding van denken en dichten aan de orde is, zal blijken uit de volgende hoofdstukken. Het vorige hoofdstuk geeft al een aanwijzing: het *Rhapsodistische* van Kant wees naar de samenhang van denken en dichten.

Hoe snijden we deze kleine dialoog aan? Is het voldoende om enkele bewijsplaatsen uit Plato's tekst aan te voeren, waar hij spreekt over de dichtkunst? Deze zouden dan vergeleken kunnen worden met de passages, waarin hij wat over de filosofie zegt. Allengs ontstaat zo een synthese, waarin inderdaad is aangetoond dat voor het eerst in de westerse geschiedenis een theoretische scheiding van denken en dichten wordt gemaakt. Vervolgens kan duidelijk worden dat deze theorie een grote invloed heeft uitgeoefend, bijvoorbeeld op Kant. Deze methode heeft twee bezwaren.

1) Zij bestaat in een verrekening van invloeden, oorzaken en gevolgen in een keten van filosofische meningen. Het is twijfelachtig of daarmee iets duidelijk wordt van de verhouding van denken en dichten, zoals die ons altijd al aangaat.

2) In paragraaf 1.3 hebben we uitvoerig stilgestaan bij de problemen van de vergelijkende methode. Onder andere werd duidelijk dat de filosoof met een moeilijkheid kampt, die hem altijd zal begeleiden wanneer hij nadenkt over de verhouding van denken en dichten: zijn eenzijdigheid.

Hoe komt deze moeilijkheid in Plato's tekst tot uiting? Het lijkt erop dat Plato denken en dichten met elkaar vergelijkt: Ion en Socrates komen in de dialoog aan het woord via de *denker* Plato. Maar we zullen zien dat in deze dialoog een denken op weg is, dat het dichten, al is het voor even, het zijne laat.⁴¹ Op de plek waar dat gebeurt, kan iets blijken van de verhouding tussen denken en dichten.

In de bespreking van de *Ion* houden we zoveel mogelijk aan deze ene dialoog vast. Er zal geen aandacht worden besteed aan de plaats van deze tekst binnen Plato's oeuvre of het zogenaamde 'historisch probleem', d.w.z. de niet aflatende onzekerheid of Plato de gedachten van Socrates getrouw weergeeft dan wel zijn eigen meningen opvoert. Weliswaar worden ter verduidelijking van de tekst enkele passages uit andere dialogen aangehaald, met name uit het *Symposium* en de *Phaedrus*, maar deze komen slechts aan de orde wanneer de *Ion* daartoe aanleiding geeft, en alleen in zoverre zij ook weer terugverwijzen naar deze dialoog.

3.2 *De receptie van de Ion*

Het kan goed zijn om bij het lezen van de *Ion* acht te slaan op de plaats die deze dialoog inneemt in het wetenschappelijk bedrijf. Aan de ene kant kan men de *Ion* vrij onbevangen tegemoet treden, aangezien deze dialoog relatief weinig behandeld wordt in de huidige Plato-studie. Er is niet veel secundaire literatuur. De dialoog valt buiten de 'grote' Plato-teksten die tot het standaardrepertoire op de universiteit behoren. Zo is de *Ion* wel eens gekenmerkt als een 'vergeten' of 'verwaarloosde' dialoog.⁴² Tot ver in

⁴¹ Vgl. Dorter, p. 65: '[...] the question of art is approached in the *Ion* by means of an effort to distinguish it from skill or science [...], on the other hand, [the *Ion*] offers some positive suggestions as to what art essentially is'.

⁴² Vgl. Pangle, p. 371-396; zie verder Dorter, p. 65: 'Yet it is one of Plato's most neglected dialogues'.

de twintigste eeuw beperkte de discussie rond de *Ion* zich tot de (toen betwijfelde) authenticiteit van de dialoog.⁴³ Het eerste volledig commentaar op de *Ion* geeft Penelope Murray in *Plato on Poetry*. Wij zullen de *Ion* bespreken in samenspraak met dit commentaar, en waar daartoe aanleiding bestaat, andere auteurs daarbij betrekken.

Aan de andere kant heeft de *Ion* een prominente rol gespeeld in de Europese literatuurgeschiedenis. Ficino (1433-1499) en zijn Florentijnse club van Neoplatonici schoven de *Ion* naar voren als de bakermat van de literaire theorie van poëtische inspiratie. Het is bekend dat Democritus dezelfde gedachte al eerder verwoordde.⁴⁴

Ficino, die het volledige werk van Plato in het Latijn vertaalde in 1484, gaf in zijn commentaar op het *Symposium* gestalte aan de theorie van *furor poeticus*, de eerste en voornaamste vorm van *furor divinus*.⁴⁵ Voor deze theorie voerde Ficino vooral de *Phaedrus* en de *Ion* als antieke bewijsplaatsen aan. Hier gaan we verder niet in op Ficino's theorie. Voor ons is alleen van belang dat de *Ion* sinds de Renaissance is opgenomen in een literatuurtheoretische en in wezen neoplatoonse Plato-interpretatie. In het verlengde hiervan staat de *Ion* voor hedendaagse commentatoren op voorhand in het teken van de literatuurtheoretische *topos* van *furor poeticus*.⁴⁶

Maar het kan zijn dat de *Ion* door Ficino en de latere literatuurtheorie is ingezet als bewijs van een theorie waar Plato part noch deel aan heeft. Bij het lezen van de *Ion* speelt op iedere bladzijde het gevaar dat het gezegde wordt gelezen binnen onze eigen persistente renaissancistische vooroordelen. We zullen zien dat Plato de *furor poeticus* volledig vreemd is. Plato kent geen geniale dichterschepper. De *Ion* ontwerpt geen theorie van poëtische inspiratie. Om met Heidegger te spreken: '[Es] könnte förderlich sein, wenn wir uns abgewöhnen, immer nur das zu hören, was wir schon verstehen.'⁴⁷

Het is nodig om de voorstellingswijzen af te weren die de *Ion* sinds honderden jaren begeleiden. Waakzaamheid ten opzichte van de receptiegeschiedenis van de *Ion* is een eerste vereiste om de dialoog op zinvolle wijze te lezen.

3.3 Overzicht van de dialoog

⁴³ Zie Lowenstam, p. 19; Murray, p. 96.

⁴⁴ Het fragment luidt: **poihthj delassa meh aj graf\$ met)ehqousiasmou=kailiërou=pneumatoj, kal alkarta estih**. Diels/Kranz 68 B 18.

⁴⁵ Ficino, *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in Convivium Platonis, De Amore, Oratio Septima*, caput XIV.

⁴⁶ Zie Tigerstedt voor een historisch overzicht van de *furor poeticus*.

⁴⁷ Heidegger, GA 12, p. 160.

In het volgen van de *Ion* gaan we niet iedere zin na. Omwille van de duidelijkheid volgt een kort overzicht van de gang van de dialoog.

De *Ion* is uiteenlopend gekarakteriseerd als een dialoog over de *Ilias*, over Homerus, over de rapsode, over de dichtkunst, over de inspiratie, over de literaire kritiek. Maar het zou kunnen, dat dergelijke karakterisering voorbijgaan aan dat wat in het gesprek aan de orde is. In ieder geval slaat men met een dergelijke titel geen acht op het feit dat hier geen sprake is van een traktaat, maar van een dialoog.

De gang van de *Ion* laat zich met enkele penseelstreken schetsen. Ion, een rapsode van gewicht, arriveert in Athene. Socrates vraagt naar zijn expertise: is Ion uitsluitend geveerd in Homerus, of ook in andere dichters als Archilochus en Hesiodus? Ion antwoordt: alleen Homerus. Bij de andere dichters slaapt hij in en weet geen zinnig woord uit te brengen. Socrates geeft een verklaring waarom dit zo is. Ion is volgens hem een idioot die zijn vakgebied niet beheerst, maar door een goddelijke kracht of beschikking wordt bewogen. Ion is geen deskundige, maar een maniak, bezeten van Homerus.

Het tweede probleem dat Socrates aan Ion voorlegt is het karakter van zijn vermeende deskundigheid, de rapsodie, of deze nu alle dichters of alleen Homerus betreft. Tot hoever strekt Ions expertise zich uit met betrekking tot Homerus? 'Over alles (**apanta**) [wat Homerus zegt]⁴⁸, zegt Ion, maar moet dat snel weer terugnemen. Homerus spreekt immers veelvuldig over vaardigheden zoals visserij of paardenmennerij, waarvan de vissers of paardenmenners evident meer afweten dan hij. Van welke aard is dan de kennis die is voorbehouden aan de rapsode? Ion beschouwt zichzelf als een kenner van **α(ᾠ)ῖναι ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν, καὶ δούλων καὶ ἐλευθέρων, καὶ ἀρχόντων καὶ ἀρχόντων** - 'de taal die past in de mond van de man, de taal die past in de mond van de vrouw, in die van de slaaf en in die van de vrije, in die van de onderdaan en in die van de bevelhebber'.⁴⁹ Maar ook deze definitie loopt spaak op Ions onwetendheid ten opzichte van de technische vaardigheden met hun eigen technische taal. Tenslotte houdt Ion vast aan de taal van de strateeg. Rapsodenkunst en krijgskunde zijn volgens hem identiek. Deze uitvlucht is voor Socrates niet acceptabel. Ion heeft zich slechts in bochten gewrongen,

⁴⁸ *Ion*, 539e6.

⁴⁹ *Ion*, 540b3-5.

en zich als een Proteus, een veelvormig en veranderlijk zeemonster, onttrokken aan Socrates' ondervraging. Hij verdient slechts lof voorzover hij door de goden bewogen is.

Ten aanzien van deze schets rijst de vraag: wat is het filosofisch gewicht van deze conversatie? Wat kan ons de persoonlijke aanleg van Ion schelen, mogelijk een historische figuur uit de tijd van Plato?⁵⁰ Wat heeft dit verhaal te maken met de verhouding van dichten en denken? Deze vragen kunnen niet zomaar van de hand gewezen worden, maar zullen ons voortdurend begeleiden.

3.4 *Plato en Parmenides*

Het voorgaande heeft tot doel Plato's dialoog op de juiste wijze aan te snijden. Hiertoe introduceren we niet een hermeneutisch beginsel, maar zeggen in wezen hetzelfde als Plato over zijn verhouding tot Parmenides.

In de *Theaetetus* zegt Socrates: **Parмениδῆς δὲ μοι φαίνεται, τὸ τοῦ Ὀμήρου, "αἰδοιοῦ τῆ μοι" εἶπαι ἀπὸ "δεινοῦ τε."**⁵¹ Parmenides verschijnt Socrates, volgens een woord van Homerus, *aidoios* en *deinos* tegelijkertijd, d.w.z. in een zodanig ontzaggelijke gestalte, dat deze schroom en terughoudendheid afdwingt. Deze schroom is niet een *weggaan* van Parmenides, maar een zodanig uitwijken, dat Parmenides zelf de ruimte is gegeven om zich te laten zien. Plato bedoelt niet de *persoon* Parmenides – hij noemt hem een **βατοῦ**: een diepte.

Parmenides te overvallen met een stoet begrippen en vooroordelen heeft volgens Plato een driedelig gevaar. Socrates zegt namelijk: **Φοβουμαι οὐ μὴ οὐτε τὰ λεγόμενα συνιῶμεν, τί τε διανοούμενοι εἴπε πολὺ πλεονεῖπωμεθα, καὶ τὸ μέγιστον, οὐδέφεκα οἱ λόγοι ἠμῶν, [...] ἀσκεπτον γένηται ὑποὶ τῶν ἐπεισκωμάζοντων λόγων.**⁵² In deze zin zit samengebald wat hier later, in de bespreking van de *Ion*, aan de orde komt. Toch kan alvast een voorzichtige vertaling gegeven worden. Socrates zegt: 'Ik vrees namelijk dat wij zijn woorden dan niet kunnen begrijpen. Dan zal ons nog veel sterker ontgaan wat in het gesprokene aan de orde is. En het belangrijkste, omwille waarvan de *logos* begint, zou onopgemerkt kunnen blijven door het feestelijk binnenvallen van allerlei begrippen en argumentaties.'

⁵⁰ Er is verder niets over Ion bekend buiten deze dialoog, cf. Murray, p. 99.

⁵¹ *Theaetetus*, 183e.

⁵² *Theaetetus*, 184a.

Hoofdstuk 4

Plato's *Ion*: Ions *teknē*

4.1 *Introductie: de mousikh/als atmosfeer van de dialoog*

Aan het begin van de dialoog begroet Socrates, de eeuwige Athener, de Epheser Ion, die zojuist een rapsodenwedstrijd ter ere van de god Asclepius heeft gewonnen in Epidaurus. Ion geeft aan dat de rapsodenkunst behoort tot de **mousikh/**. Daarmee is direct de atmosfeer aangeduid waarbinnen de dialoog zich afspeelt.

Voor de Grieken is **mousikh/** een breed woord: het noemt al het menselijk doen en laten onder de *vigreur* van de Muzen. Daartoe behoort niet alleen iedere vorm van muziek, waaronder dans, toneel, 'poëzie' en rapsodie (onder begeleiding van de lier), maar ook de 'muziek der sferen': astronomie, de daarmee nauw verwante harmonieleer, en in het verlengde daarvan geometrie en rekenkunde (de **maqhmata**). Als zodanig staat **mousikh/** tegenover **gumnastikh/** het geheel van voeding en lichamelijke inspanning en oefening, gericht op gezondheid en kracht. **mousikh/** en **gumnastikh/** maken samen de Griekse **paideia** uit.⁵³

De plaats van de filosofie ten opzichte van dit geheel is problematisch: als Plato in de *Ion* tot een scheiding komt van filosoof en rapsode, en zo de **mousikh/** van de filosofie wegwijst, hoort de filosofie nog geenszins thuis in de **gumnastikh/**. In de *Phaedo* zegt Socrates zelfs dat de filosofie de 'hoogste muziek' is (**ἡ φιλοσοφία μὲν οὐδὲ τῆς μέγιστης μουσικῆς**⁵⁴). Deze dubbelzinnigheid is het onderwerp van de komende twee hoofdstukken.

Deze summiere opmerkingen volstaan om duidelijk te maken dat **mousikh/** voor de Grieken op twee manieren een andere plaats inneemt dan muziek bij ons:

1) **mousikh/** is voor de Grieken een onmisbaar onderdeel van de opvoeding.⁵⁵ Voor ons is met de alomvattende verwetenschappelijking van het leven (de *mathesis*

⁵³ Zie *De Rijk*, p. 48-57.

⁵⁴ *Phaedo*, 61a3.

⁵⁵ Cf. Gadamer, p. 193, over 'die Stelling der Dichter in der griechischen Erziehung': 'dass man aus Homer das Ganze des eigenen Wissens und auf allen Gebieten zu belegen pflegte [...], dass

universalis), het bereik van de Muzen, de 'kunst en cultuur', niets meer of minder dan een *lustiges Nebenbei* (Nietzsche).⁵⁶

2) De **mousikh/** is tegenwoordig met de rapsode Ion. Wat is een rapsode? Het compositum **ῥάψωδος** bestaat uit het werkwoord **ῥάπτω**, aaneenrijgen, samenrapen, voegen, en **ᾠδή**, gezang, het zingen (vgl. ode). De rapsode voegt gezang. De rapsode is niet zomaar een zanger, maar iemand die de **mousikh/** van dichters op bepaalde wijze opneemt en vertolkt. Zijn gehele leven memoriseert hij de dichtwerken van Homerus, Hesiodus of Archilochus. Als rondtrekkende volkszanger brengt de rapsode het woord van de dichter naar het volk. De rapsode is dus bij uitstek iemand die 'knap' gevonden wordt: geheugen, belezenheid en acteertalent worden aan hem bewonderd.

Daarentegen wordt het woord *rapsodie* vandaag de dag vaak in pejoratieve zin gebruikt. Rapsodisch wil zeggen: op goed geluk bijeengeschraapt, achteloos uit de mouw geschud. Een rapsodie is een mengelmoesje of broddelwerkje, kortweg: dat wat de strengheid en nauwgezetheid van een methodisch verantwoord vertoog ontbeert.

4.2 Socrates' jaloezie

Gezien de achtenswaardige rol van de rapsode in de Griekse samenleving, hoeft Socrates' reactie op Ion niet te verbazen:

Καὶ μὴν πολὺ ἀκίῳ γε ἐζηλωσα ὑμᾶς τοὺς ῥάψωδους, ὡς ἴων, τῆς τεκνῆς.⁵⁷

"En inderdaad heb ik jullie rapsoden dikwijls benijd, Ion, vanwege jullie *technè*."

De aanvankelijke verhouding tussen Socrates en rapsode wordt **ζηλοία** genoemd. **ζηλοία** betekent volgens het woordenboek zoveel als jaloezie. Jaloezie is echter nog geen afgunst: Liddell & Scott karakteriseert **ζηλοία** als een 'noble passion', wat als zodanig geopponeerd is aan **φθόρος**, misnoegen of nijd.

bei der Herrschaft des gesprochenen Wortes in der griechischen Welt die dichterische Formel, als Sentenz und Maxime, ins Ohr und in die Seele ging [...].

⁵⁶ Zie Heidegger, GA 15, p. 283.

⁵⁷ *Ion*, 530b5-6.

Socrates' jaloezie betreft Ions **tekhē**. Met dit woord is één van de grondwoorden van de dialoog genoemd. Gaandeweg vinden we voldoende houvast om tot een aanduiding te komen van wat dit Griekse woord noemt.

De tekst geeft na de dubbele punt direct enkele aanwijzingen. Socrates geeft in één zin een aantal karakterisering van de **tekhē** van de rapsode. De zin, die een uitleg geeft (**gar**) van Ions **tekhē**, is vierledig gestructureerd: **afna meh** (tegelijkertijd enerzijds) ... **kai**(en ook)... **afna de**(tegelijkertijd anderzijds) ... **kai**(en ook):

(1a) **to\ gar afna meh to\ swma kekosmhsqai apei\ prepon u(mwā ei)ai
tv=teknv**

(1b) **kai\ wj kallistoij faihesqai,**

(2a) **afna de\ a)hagkaion ei)ai e)h te a)lloij poihtaij diatribein
polloij kai a)gaqoij kai\ dh\ kai\ mal ista e)h Omh\%, t%=)rist%\
kai\ qeiotat\% twā poihtwā,**

(2b) **kai\ thh toutou diahoian e)kmanqahein, mh\ mo)non ta\ e)ph,
zhl wto)h e)stin.**⁵⁸

(1a) Socrates prijst Ions **tekhē** vreemd genoeg allereerst vanwege zijn lichaam (**swma**). Wat wordt hiervan gezegd? In Ions **tekhē** is het passend (**prepon**) **kekosmhsqai apei ei)ai**, 'altijd in orde gebracht te zijn'. Aansluitend (1b) zegt Socrates: **kai\ wj kallistoij faihesqai**, 'en dat wil zeggen: zo mooi mogelijk te verschijnen'. Is de 'mooie' verschijning van de rapsode wat anders dan *nachträgliche* opsmuk? Of is Ions schoonheid misschien tevoren al afgestemd op het woord van de dichter? Het volgende zinsdeel biedt uitkomst.

(2a) Ions lichamelijke verschijning gaat gepaard met een **diatribein**. Het woord **diatribein** is *shorthand* voor **diatribein xro)non**, zoals wij zeggen: de tijd doorbrengen. De rapsode is genoodzaakt (**a)hagkaion ei)ai**) om zijn tijd door te brengen met de werken van de vele en goede dichters, maar toch het meest van al met die van Homerus, de meest goddelijke. Met betrekking tot het bovengenoemde is de **tekhē** van

⁵⁸ *Ion*, 530b6-c1

de rapsode dan: zijn optreden en verschijnen weten af te stemmen op het woord van de vele en goede dichters.

(2b) Het volgende deel van de zin geeft antwoord op de vraag: wat is precies datgene waarop de rapsode zijn verschijning afstemt? Dat mogen niet alleen (mh\mohon) de woorden (ta\eph) zijn die de rapsode en Omhr% bijeenraapt, uit zijn hoofd leert en ten tonele voert (ekmanqahain), maar is bovenal de diahoia hiervan. Dit is niet de plek om een uitvoerige interpretatie van dit woord te geven. Wij onderschrijven de opvatting van Weineck. Hij duidt de betekenis van diahoia met het oog op een latere passage uit de dialoog, waar Plato zegt dat het dichterlijk spreken niet van menselijke, maar van goddelijke oorsprong is: 'The postulate of enthusiasm, the "god within" poetic speech, entails that *dianoia* here cannot be read as the poet's intentional thought but as meaning (somehow) present in the text but not controlled by its author'.⁵⁹

4.3 Rapsodie als hermeneutiek

Het bovenstaande kan als volgt samengevat worden: de teknh van de rapsode bestaat volgens Socrates in een zich weten af te stemmen op de betekenis van wat de dichters ter sprake brengen. Het bezit van deze teknh is benijdenswaardig. Vervolgens gaat Socrates een stap verder:

ou)gar ah gehoitopote aqaj r%ay%doj, ei)mh\suneih ta\I egomena
 upo tou= poihtou= toh gar r%ay%doh efmhne% dei= tou= poihtou= thj
 dianoi%aj gignesqai toij akoubusi: touto de\ kalwj poieia mh
 gignw%skonta oti I legei o(poihthj a)luhaton.⁶⁰

"Nooit zou immers een goede rapsode bestaan, als hij niet het door de dichter gesprokene samenbracht. Het is namelijk nodig dat de rapsode *hermeneus* is van dat wat de dichter ter sprake brengt, en wel voor de toehoorders; maar het is onmogelijk om dit op een welvoeglijke manier tot stand te brengen, als men niet vertrouwd is met wat de dichter zegt."

⁵⁹ Weineck, p. 30

⁶⁰ *Ion*, 530c1-530c5.

Op verschillende punten wijkt deze vertaling af van de gebruikelijke. Waarom niet gewoon 'begrijpen', maar het vreemd klinkende 'samenbrengen' voor het werkwoord **sunihmi**?

De rapsode brengt de **legomena** samen. Wat zegt nu het voorvoegsel **sun-** van **sunihmi**? Waarom wordt het gesprokene verzameld? De volgende zin geeft antwoord: zodat de rapsode de betekenis (**diahoia**) van het gesprokene *naar de toehoorders kan brengen*. Wat betekent dit? We stellen de volgende lezing voor: de *diverse* verzen zijn al tevoren verzameld in het *ene*, van waaruit de dichter spreekt. Dit ene is geen mystieke wolk die zich achter de tekst schuilhoudt, maar is dat wat de verzen hun eigen toon en ritme geeft. Op deze toon stemt de rapsode zijn verschijning af. Naar deze toon 'voegt' hij zijn gezang om deze vervolgens de toehoorders toe te voegen.

Waar vinden we bewijs voor deze lezing? Wordt in de *Ion* iets gezegd van dit 'ene'? Wat is dat precies? Socrates expliciteert inderdaad het ene waarover **sumpantej oi**(**poihtai**/[...] **legein**, waarover alle dichters tezamen spreken:

h) **Om**hroj peril **a**] Iwn tinw^a I egei h) w^aper sumpantej oi(**a**] I oi poihtai/ ou)peril pol emou te ta\ pol I a\ diel h\ uqen kail perilo(nil iw^a proj **a**] I h\ ouj a)hqrw^awn a)gaqwa^a te kail kakw^a kail i)diwtw^a kail dhmiourgw^a, kail peril qew^a proj **a**] I h\ ouj kail proj a)hqrw^apouj o(nil ouhtwn, wj o(nil ousi, kail peril tw^a ou)aniwn paqmatwn kail peril tw^a ej) **Aidou**, kail gene^aseij kail qew^a kail h(w^awn; ou) tauta/ e)sti peril w^a **Om**hroj thh poihsin pepoihken;⁶¹

"Of spreekt Homerus soms van andere zaken dan die waarvan alle andere dichters tezamen spreken? Heeft hij niet meestal de oorlog doorgelicht; en de betrekkingen van de mensen tot elkaar, van goede en slechte, van onkundigen en vakkundigen; en van de betrekkingen van de goden - *hoe* zij betrekkingen hebben tot elkaar en tot de mensen; en over dat wat omgaat in de hemelen en dat wat omgaat in de Hades; en over het ontstaan van zowel goden alsook heroën? Zijn dat niet de dingen waarover Homerus zijn gedicht dicht?"

⁶¹ *Ion*, 531c1-d2.

Het lijkt er op dat Socrates hier op rapsodische, zo niet rapsodistische wijze, enige onderwerpen opnoemt, waarover dichters schrijven. Zoals Murray schrijft: '[S]ocrates lists [...] typical subjects on which Homer and the other poets compose.'⁶² Zo voorgesteld, is deze passage een 'summary', die de lezer informeert over enkele afzonderlijke onderwerpen waar de dichters hun verzen op enten. Deze onderwerpen staan als zodanig los van de dichterlijke arbeid. Maar wanneer we deze passage lezen in het licht van het voorgaande, blijkt er iets anders aan de hand. Het gaat om datgene, wat de dichter zegt (**legei**). Strikt genomen niet *wat* (**oti**) hij zegt, maar *waarover* (**peri**) hij zegt.

De passage is hecht gestructureerd. *Waarover* de dichter dicht, zijn de betrekkingen tussen mensen onderling, tussen goden onderling, en tussen goden en mensen. Er is sprake van dat wat in de hemelen, boven de aarde, gaande is, en dat wat in de Hades, beneden de aarde, gaande is. Met deze woorden over goden en mensen, hemel en aarde, noemt Socrates een 'kosmologie', een betekenisgeheel, waarbinnen de mensen en de dingen hun plaats en betekenis krijgen toegewezen.

De **texnh/** van de rapsode bestaat in een zodanige vertrouwdheid met een betekenisgeheel, dat hij in staat is deze zijn toehoorders door een menigvuldigheid aan woorden en verzen toe te voegen. Hij brengt het niet als zodanig ter sprake, maar neemt het mee, *ruft mit* zou Heidegger zeggen⁶³, in het gesprokene. Als zodanig is de rapsode **efmhneuj**.

4.4 *Diotima's karakterisering van het hermeneutische als daimonion*

Ions **texnh** bestaat erin **efmhneuj** te zijn. Een **efmhneuj** is een tussenfiguur die zich op twee plaatsen tegelijk bevindt: enerzijds luistert hij naar een toon 'van elders', anderzijds brengt hij deze bij zijn toehoorders. Een **efmhneuj** behoort als zodanig zelf noch tot de één noch tot de ander. Ion kan niet ondergebracht worden bij de dichters, noch bij de toehoorders. Daarmee is weinig anders gezegd dan dat Ion een interpreter of uitlegger is. Maar zoals nog zal blijken, is de manier waarop deze tussenfiguur (inter-pres) tussen dichter en toehoorder staat van geheel eigen aard.

⁶² Murray, p. 106.

⁶³ Zie Heidegger, GA 12, p. 21.

Dat blijkt in andere dan de besproken passages. Plato's *Symposium* biedt inzicht in de bijzondere positie van de rapsode. Daarin onderricht Diotima Socrates over de natuur van Eros. Deze is noch god noch sterveling, maar staat tussen beide in. Hij *is* dit 'tussen'. Dit tussen noemt Diotima **daimwn**. In antwoord op Socrates' vraag wat het vermogen (**duhamij**) van een **daimwn** is, zegt Diotima:

Ἐρμνευὸν καὶ διαπορμευὸν ἑοίῃ τὰ παρὰ) ἀἰσθητῶν καὶ ἀἰσθητοῦ τὰ παραγερῶν [...], ἐν μεσσοῖς ἀμφότερων συμπροίῃ ὡς τε τὸ παρὰ αὐτὸ αὐτῶν συνοικισθῆναι. [...] καὶ ὁ (μὴ) περιτὰ τοιαῦτα σοφῶν δαιμόνων ἀπὸ, ὁ (δὲ) ἰοτι σοφῶν ἢ περιτεχνῶν ἢ χειρουργῶν τῶν βῆρῶν.⁶⁴

“Hermeneutisch [te zijn] en dat wil zeggen over-brengend: datgene wat van de kant van de mensen komt, naar de goden, en datgene wat van de kant van de goden komt, naar de mensen. [...] En door zich in het midden te bevinden vult hij beide zijden aan, zodat het geheel zelf met zichzelf verbonden is. [...] Hij die in zulke zaken thuis is, is een man van *daimonische* aard, terwijl hij die thuis is in iets anders, hetzij *technai* hetzij ambachten, een gewone handwerksman is.”

In **diapormeuon** zit het woord **poroj**, doorgang. Via de **ermhneuj** kan het goddelijke *doorgang* vinden naar het menselijke en vice versa, zonder dat deze vermengd raken (**ou meignutai**, 203a1). Diotima zegt voorts: de **daimwn** bevindt zich in het midden, zodat het geheel met zichzelf verbonden is. Hieraan ontleen we het volgende: de **daimwn** staat *in dienst* van een **poroj**. Deze **poroj** dient weer op een of andere manier een geheel.

Deze passage werpt enig licht op de *Ion*. Wat betekenen Diotima's opmerkingen voor Ion: als **ermhneuj** en dus als rapsode?

1) Ion is het lot beschoren in dienst te staan van een zekere **poroj**. Zowel Ion als Socrates gebruiken dikwijls de woorden **aporib** en **euporib** ten aanzien van de

⁶⁴ *Symposium*, 202e3-203a6.

verhouding tot de verscheidene dichters.⁶⁵ Een **po ρ oj** waarvan? Zoals Socrates zegt: de doorgang van het dichterlijke woord naar de toehoorders.⁶⁶

2) Als we de *Ion* lezen in het licht van de passage uit het *Symposium*, kunnen we zeggen dat toehoorders, rapsoden en dichters onderdeel uitmaken van een geheel (**παν**). Zoals gezegd neemt de rapsode daarbij een bijzondere plaats in: hij is noch dichter noch toehoorder, maar het tussen, waardoor het dichterlijke woord en de toehoorder allereerst tot elkaar kunnen komen.

3) De rapsode is van de aard van een **dai μ wn**. Naar het woord van Diotima beschikt deze *niet* over een **te κ nh**. Dat doen anderen. Het woord **te κ nh** komt niet te pas ten aanzien van de rapsode.

Van hieruit hebben we enig zicht op het karakter van wat Socrates in de dialoog te berde brengt. Daarmee raken we aan de hoofdgedachte van de *Ion*.

4.5 Socrates' bepaling van **te κ nh**

Socrates vraagt aan Ion of hij alleen **deinoj** is ten aanzien van Homerus, of ook nog ten aanzien van anderen zoals Hesiodus en Archilochus. Ion antwoordt: alleen Homerus. Socrates: hoe kan dat, aangezien zij het toch allemaal over hetzelfde hebben? Ion: dat kan omdat zij *niet gelijk* zijn; Homerus doet het namelijk *beter* dan alle andere dichters. Socrates: maar zal hij die in staat is om te beoordelen wat *beter* is, niet net zo kundig moeten zijn ten opzichte van wat *slechter* is? Het is duidelijk (**dh τ on**) dat iemand die onkundig is ten opzichte van de slechte sprekers, ook niet in staat is de goede sprekers te herkennen.⁶⁷ Ion beaamt dit. Maar hoe komt het dan, vraagt hij, dat ik alleen met Homerus uit de voeten kan, d.w.z. dat ik alleen bij Homerus een **po ρ oj** heb (**euporw=ot ι i l egw**⁶⁸), terwijl ik bij de andere dichters in slaap val en niet in staat ben mijn aandacht vast te houden? Na het onderricht van Diotima hoeft Socrates' antwoord niet te verbazen:

Ou) xal epoh touto/ ge eika σ ai, w τ e τ aire, a) l a\ pantil dh τ on o τ i
te κ n σ kail ϵ pisth μ σ peril \omicron (nhrou legein a ρ uhatoj ei): ei) gar te κ n σ

⁶⁵ *Ion*, 532c3, 533a2, 533a5, 536b6, 536b8, 536c5, 536c7, 536d2.

⁶⁶ *Ion*, 530c1-530c5.

⁶⁷ *Ion*, 532a2-3.

⁶⁸ *Ion*, 532c3-4.

οἷός τε ἠσқа, καὶ περιττῶν ἀλλ' ἢ τὴν ποιητικὴν ἀπαύτων ἰεγεῖν οἷός τε
 ἢ ἠσқа: ποιητικὴ γὰρ ποιεῖται τὸ λόγον.⁶⁹

“Dat is niet moeilijk te raden, beste vriend: het is voor iedereen duidelijk dat jij niet in staat bent over Homerus te spreken dankzij een *technè* [...]. Want als jij daartoe in staat was dankzij een *technè*, zou je ook over alle andere dichters kunnen spreken. *Poiètikè* is immers, dunkt me, het geheel [van alle dichters].”

Socrates ontkent Ions **τεκνη**. Maar dat is niet zomaar een ontkenning van wat Ion meende te bezitten. Socrates geeft een zodanige bepaling van **τεκνη**, dat Ion in het licht daarvan als een onkundige verschijnt en *nooit iets anders is geweest*. Murray zegt *to the point*: ‘Despite S[ocrates]’ references to the rhapsode’s **τεκνη** at the beginning of the dialogue (530b6-7), it *now emerges* [mijn cursivering] that he has none, since, on his own admission, he is quite unable to apply his knowledge of Homer to any other poet.’⁷⁰ Wat is die bepaling die Ion onverhoeds van zijn **τεκνη** berooft?

Οὐκ οὐκ ἐπειδὴ ἂν τις καὶ ἄλλ' ἢ τὴν τεκνῆν ἠτινοῦσθαι ἢ τὴν, οὐδ' αὐτοῖς
 τροπῶν τῆς σκευῆς ἐστὶ περιττῶν ἀπασῶν τῶν τεχνῶν; πῶς τούτο
 ἰεγω, δεῖ τι μοι ἀκοῦσαι, ἦ ἢ ἴσως;⁷¹

“Is het niet zo dat wanneer iemand welke andere *technè* dan ook in zijn geheel aanvat, dezelfde manier van kijken zich over alle *technai* zal uitstrekken? Verlang je van mij te horen hoe ik dat bedoel, Ion?”

In de bovenstaande twee passages werpt Socrates voor het eerst de mogelijkheid op van een **ποιητικὴ** als **τεκνη**. Hij zet hier de eerste stap in de richting van wat vandaag een historisch-kritische filologie of poëtologie heet. Deze wetenschap zou de rapsode Ion in staat moeten stellen om zijn kunde over *alle* dichters uit te strekken, niet alleen over Homerus.

⁶⁹ *Ion*, 532c5-9.

⁷⁰ Murray, p. 108.

⁷¹ *Ion*, 532d1-3.

Socrates' vraag lijkt te impliceren dat hij hier iets nieuws te berde brengt. We kunnen ons bij Murray aansluiten: 'S[ocrates] appears to imply here that there *is* an art of poetry, which covers poetry as a whole.'⁷² Aanvullend kunnen we zeggen dat het nieuwe karakter van Socrates' uitspraak ook uit de *Ion* zelf blijkt: in het begin van de dialoog verstaan Ion en Socrates elkaar onmiddellijk wanneer zij het over de **teknh** van de rapsode hebben; niemand, ook Socrates niet, zal willen ontkennen dat Ion over een **teknh** in de alledaagse zin van het woord beschikt.⁷³

Waar gaat het hier om? De **poitikh/** is een geheel (**o| on**). De **teknh** bestaat erin dit geheel voor ogen te hebben, en wel zo dat daar *overzicht* over verkregen wordt. Alle dichters worden immers vanuit eenzelfde blik gezien. Deze manier van kijken naar dichters maakt dat er een overzichtelijk geheel van dichtkunst is, waarbinnen *vergelijkbaarheid* mogelijk is. We gebruiken de woorden *overzicht* en *vergelijkbaarheid* op deze plek, aangezien Socrates' voorgaande opmerkingen over het beoordelen en onderscheiden van de goede en slechte dichters deze impliceren.⁷⁴

Daaruit wordt duidelijk: het geheel (**o| on**) dat de rapsode voor ogen zou moeten staan is wat anders dan het geheel (**pan**) waar hij als **er|mhneuj** onderdeel van uitmaakt. Beide betreffen de *manier* waarop de rapsode zich tot de dichter *verhoudt*. Van hieruit kunnen we iets zeggen over de ommezwaai van Socrates ten aanzien van de verhouding tussen rapsode en dichter.

In de eerste paragrafen van dit hoofdstuk hebben we Ions kunst gedefinieerd als een zich weten af te stemmen op iets wat niet van menselijke makelij is en waarover geen menselijk overzicht heerst. Ion beschikt niet over een interpretatiekunst, maar dient een **poroj**. Socrates' bepaling van een **teknh** impliceert daarentegen overzicht en vergelijkbaarheid.

Socrates' bepaling beoogt *ook* een **poroj**: een machtigere of meer omvattende dan die van Ion. Socrates gaat het om een verhouding die met *alle* dichters uit de voeten kan. Het niet-doorkomen, de aporie van Ion ten opzichte van Hesiodus en

⁷² Murray, p. 109.

⁷³ *Ibidem*. Daarom merkt Murray op: 'there is no explicit denial of rhapsodic or poetic **teknh** *per se* in the dialogue'. In dit verband maakt Janaway een onderscheid tussen **teknh** in de brede zin van het woord en een 'narrower use of the concept', i.e. de bepaling van Socrates. Zo kan hij zeggen, p. 6-7: '[...] Socrates makes the more or less common-sense assumptions that to be a poet or a performing rhapsode *is* to exercise a *tekhne'* en p. 13-14: 'Socrates [...] appears to affirm the existence of a *tekhne'* of rhapsody. [...] The dialectical context does not require the claim that there is a rhapsodic *tekhne'* to be refuted'.

⁷⁴ Zie ook § 1.3.

Archilochus wordt door **te~~kh~~** opgeheven en omgezet in een porie, de porie van het overzicht over en de vergelijkbaarheid van alle dichters. Van hieruit kunnen we vermoeden dat Socrates' blikwending *gemotiveerd* is door het uitzicht op een machtigere **po~~ro~~j**.

Dit alles betekent dat de rapsode niet **daimonion** meer kan zijn. Socrates' 'blikwending' is het uitbannen van het *daimonische* ten faveure van een meer omvattend menselijk overzicht. Het eigene van de rapsodie, **ef~~m~~hneuon** te zijn, verdwijnt daarmee. Het woord *rapsodie* krijgt een andere, technische betekenis. Wat in de *Ion* aldus plaatsgrijpt is iets nieuws dat indruist tegen de bestaande traditie⁷⁵: een uitwijzing van het rapsodische uit het denken, de filosofie, die **te~~kh~~** moet zijn.

⁷⁵ Cf. Gadamer: 'Denn am Bruch mit dem dichterischen Fundament der attischen Erziehung entfaltet sich der erzieherische Sinn des platonischen Philosophierens als ein Neues und Anderes gegenüber dem Ganzen der Tradition', p. 193.

Hoofdstuk 5

Plato's *Ion*: Socrates' *mahia*

5.1 *Samenvatting en vooruitwijzing*

Socrates is jaloers op Ions **teknh**. Deze is afgestemd op het woord van de dichter. De rapsode is **εἰρηνεύς**; zijn woorden en verschijning staan in dienst van de doorgang van het dichterlijke woord naar het volk. Maar deze **ποροί** is Ion alleen gegund ten aanzien van Homerus. Dat komt, aldus Socrates, omdat hij niet over een **teknh** beschikt.

Socrates stelt een **teknh** voor ten aanzien van de dichtkunst. Met de woorden **ὁ αὐτοῖς τροποῖς τῆς σκευῆς** geeft hij een uitleg van dit woord. Hij stelt voor om alle dichters, ongeacht hun status, tegemoet te treden vanuit eenzelfde overzichtelijke manier van kijken. Deze wordt de maatstaf waaraan de deugdelijkheid van rapsoden gemeten kan worden.

Wat is de status van Socrates' bewering? Hij zegt: **τῆν αὐτῆν εἰῆαι σκευῆν, εἰεῖδαι τῆς οἱ τὴν τεκνῆν ἰαβῆ** (532e3-4), wanneer iemand een **teknh** in zijn geheel aanvat, dan 'waart' eenzelfde blik (over dat geheel). Hoe *spreekt* Socrates hier eigenlijk? Met welke bevoegdheid kan hij dit zeggen?

Socrates beweert dat hij een eenvoudige gedachte uitspreekt die inzichtelijk is voor iedere 'man van de straat': **φαῦλον καὶ ἰδιωτικὸν ἐστὶ καὶ παντοῖς ἀνδρῶν γινῶσθαι**. (532e2-3). Nergens wordt gezegd dat deze gedachte het resultaat is van een rationeel (of irrationeel) denkproces. Socrates geeft geen argumentatie. Hij brengt haar ter sprake, en op dat moment is zij duidelijk voor iedereen die haar hoort. Waar haalt hij deze gedachte vandaan? In dit hoofdstuk wordt geprobeerd een antwoord te geven door in te gaan op de wijze waarop Socrates spreekt als denker.

5.2 *De natuur van Socrates I*

De *Ion* zelf geeft alle aanleiding om de vraag naar Socrates te stellen: op het punt dat Socrates zijn bepaling van **teknh** geeft, komt hij te spreken over *zichzelf*. Tot dusver was slechts sprake van de rapsode.

Hoe loopt dat? Na Socrates' ontkenning van Ions vermeende **teknē** staat Ion perplex vanwege Socrates' **sofia** en hoort er graag meer van. Maar Socrates onderbreekt Ion:

Boul oimhn a) se a) hqh=l egein, w))wn: a) l a) sofoi\ meh pou/ e)ste
u(neij oi(r(ay%doi\ kai\ upokritai\ kai\ w) u(neij #)lete ta\ poi)hmata,
egw\ de\ lou)teh a) l o h) ta) hqh=l egw, oi(en ei)koj i)liw)thn a)hqrwpon.⁷⁶

“Ik zou willen dat je de waarheid sprak, Ion, maar *sophos* zijn *jullie*, dunkt me, de rapsoden en toneelspelers, en ook zij van wie *jullie* de dichtwerken zingen. *Ik daarentegen* zeg niets anders dan de waarheid, zoals je verwacht van een man van de straat.”

Socrates maakt een onderscheid tussen zichzelf en de dichters en rapsoden. De rapsoden en de dichters zijn ‘wijs’, Socrates niet. Maar de positie van Socrates is niet zomaar tegengesteld aan de dichters of de rapsoden. Evenmin valt hij onder de toehoorders. Wat is Socrates' plaats ten opzichte van deze trits?

Een onderscheid is ook al gemaakt door Ion, als hij zich als leerling oponeert aan de **sofoi**, van wie Socrates hem er één lijkt. Socrates loochent dit onderscheid *niet*, maar trekt de lijn anders. Het onderscheid tussen hemzelf en de dichters en rapsoden ligt in de *manier van spreken*: Socrates' spreken heet hier **ta) hqh=l egein**; van de dichters wordt gezegd dat ze **sofoj** zijn.

Deze passage is niet goed te duiden binnen het bestek van de *Ion* alleen. Er zijn meerdere plaatsen in Plato's oeuvre waar Socrates zichzelf ter sprake brengt. Achtereenvolgens passeren het *Symposium*, de *Theaetetus* en de *Phaedrus* de revue.

In het begin van het *Symposium* wordt Socrates wederom aangesproken als zijnde **sofoj**, ditmaal door de tragediedichter Agathon. Evenals Ion hoopt Agathon met vrucht van Socrates' wijsheid te drinken. Socrates antwoordt: “Mooi zou het zijn als **sofia** iets was dat vanuit het vollere naar het legere kon stromen, wanneer deze met elkaar in verbinding staan. Als dat zo was, zou ik zeer vereerd zijn bij jou aan te liggen; ik meen dat ik van jouw kant dan met rijke en mooie wijsheid gevuld zou

⁷⁶ *Ion*, 532d6-e1.

worden. Die van mij zou een nietig ding (**faul h tij**) zijn, of ook twijfelachtig (**amfisbhthsimoj**) zoals in een droom.”⁷⁷

Ook in deze passage valt op dat Socrates zichzelf *tegenover* de dichter Agathon plaatst. De **sofia** van Agathon is rijk, die van Socrates nietig, dromerig. Daarbij spreekt Socrates in de irrealis. Hij lijkt daarmee te zeggen dat de betekenis van **sofia** als een verzameling van voorhanden uitspraken die geleerd en doorgegeven kunnen worden, schijn is. Socrates doet naar eigen zeggen geen uitspraken over de werkelijkheid, maar spreekt anders.

Niet alleen is Socrates' wijsheid dromerig en een nietig ding, Plato gaat op verschillende plaatsen in zijn dialogen nog een stap verder door te zeggen dat Socrates' spreken voor de Grieken iets vreemds is. Een passage waar dit naar voren komt, vinden we in de *Theaetetus*.

Socrates vraagt de veelbelovende jongeling Theaetetus wat kennis is. Theaetetus antwoordt met diverse 'voorbeelden'. Socrates vermaant hem dat hij al te graag **poikil a ahtil apl ou**⁷⁸ geeft: Theaetetus geeft niet aan *wat* kennis is, d.w.z. wat het *wezen* van kennis is. Zijn antwoorden zijn voor Socrates belachelijk (**gel oia**). Maar dit eenvoudige, het wezen van iets, is Theaetetus, toch één van Athenes *finest*, onbekend. Socrates' ondervraging brengt hem zelfs in een duistere draaikolk (**skotodiniaaw**).⁷⁹ Plato karakteriseert Socrates' spreken in dit verband niet voor niets als **agroikizesqai**: hij brengt iets wildvreemds over de drempel.⁸⁰

Deze passage kan dienen als opstapje naar een opmerking van Socrates in de *Phaedrus*. Nogmaals maakt Socrates een onderscheid tussen de **sofoi** en zichzelf. Anders dan de **sofoi** is het hem niet opgegeven om zich in te laten met de waarheid of valsheid van **muqol oghma**. Overeenkomstig het woord van Delphi is hem slechts opgegeven zichzelf te kennen – **gnwnai emautoh**.

Verre van alle psychologische zelfontleding gaat het er Socrates om of hij is: “ofwel een of ander wild beest (**qhribn**), nog ingewikkelder en opgeblazener dan Typhoon, ofwel een meer tam en eenvoudig wezen, van nature delend in een goddelijke rustige beschikking (**qeiaj tinoj kail a)ufou moira j fusei metekon**).”⁸¹

⁷⁷ *Symposium*, 175d.

⁷⁸ *Theaetetus*, 146d5.

⁷⁹ *Theaetetus*, 155c10.

⁸⁰ *Theaetetus*, 146a6.

⁸¹ *Phaedrus*, 229c-229e.

Socrates weet niet wat. Het is de vraag of dit überhaupt een kwestie die om uitsluitend vraagt. Is hij beide? Hoe verhouden Socrates' zowel wilde als tamme natuur zich tot elkaar? In de *Ion* vinden we een antwoord.

5.3 Socrates' karakterisering van de rapsodie

Socrates doet geen uitspraken over de werkelijkheid, maar brengt iets nieuws, iets onbekends over het voetlicht, iets dat tegelijkertijd tam en wild is. Wat is dit in de *Ion*? Zoals we zagen werpt Socrates een **te~~x~~nh** op ten aanzien van de dichters, een **poihtikh/** Naar Socrates' eigen zeggen is **te~~x~~nh** op zichzelf eenvoudig, voor iedereen inzichtelijk op het moment dat zij verwoord wordt. Maar dat gaat gelijk op met de uitbanning van iets anders: de rapsodie. Het wilde laat zich daarin zien, dat de rapsode uiteindelijk onder de macht van de **te~~x~~nh** verdwijnt. Socrates' ontwerp van een rapsodische techniek is van een zodanige kracht dat de rapsode een onbegrijpelijke figuur wordt, een veelvormige Proteus, die nergens meer thuishoort.⁸²

De *Ion* draait dus niet uit op een vrijblijvende scheiding van filosoof en rapsode, die vervolgens indifferent naast elkaar kunnen voortbestaan. Socrates' geweld doet Ions 'bevlogenheid' verschijnen als een licht ding: **koufon gar xrh~~m~~a poiht~~h~~j e~~s~~tin kail pthnoh [...]**.⁸³

Ion is niet bij machte hem tegen te spreken (**a~~n~~til egein**).⁸⁴ Het enige wat hij nog kan, is blijk geven van zijn eigen positie. Het *is* nu eenmaal zo dat Homerus hem doet zien van enthousiasme, terwijl Hesiodus en de anderen hem doen inslapen.

De dialoog bevindt zich hier op een kruispunt. Socrates heeft de mogelijkheid van een **te~~x~~nh** geopend ten aanzien van de dichters. Dat maakt het voor Ion twijfelachtig wat het dan is dat bij *hem* speelt. De mogelijkheid van een **te~~x~~nh** roept de vraag op wat rapsodie *zelf* is, als zij *geen* **te~~x~~nh** is. Ion kan alleen met Homerus uit de voeten, andere dichters laten hem onberoerd. Dan zegt hij: **kaitoi ofa touto ti/e~~s~~tin**, 'kijk jij nu eens wat dat is'.⁸⁵

⁸² *Ion*, 541e7.

⁸³ *Ion*, 534b3-4; in het vervolg van het citaat noemt Socrates de dichter ook **i~~e~~ron**, heilig. Dit is niet de plaats waar een adequate duiding van dit woord gegeven kan worden.

⁸⁴ *Ion*, 533c4.

⁸⁵ *Ion*, 533c7-8.

Te zien wát iets is (**ti/eḡstin**), zo hebben we in verband met de *Theaetetus* gezien, is het *Anliegen* van Socrates. Door Ions verzoek blijkt waar Socrates staat ten opzichte van rapsoden en dichters. Hij vraagt Socrates het *wezen* van de rapsodie te *zien*. Het werkwoord **ofaw** betreft hier niet het zien en horen van de rapsoden zoals dat van de toehoorders, maar het heeft een eigen karakter. Om te zien *wat* iets is, is het nodig om in zekere zin *weg* van de dingen te zijn, een uitstap te maken naar het betekenisgeheel waarbinnen iets *als* iets van zich blijkt geeft.

Socrates stapt terzijde van de trits dichter-rapsode-toehoorder en bekijkt hun geleiding. In zijn antwoord richt hij zich op het *spreken* van de dichters en rapsoden, zoals dat *an sich* is. Daaraan laten wij de vraag parallel lopen hoe Socrates, de denker, dan *zelf* spreekt, als hij niet de taal der dichters spreekt.

Ion verlangt van Socrates te weten wat hem beweegt, wat zijn enthousiasme te betekenen heeft. *Als* rapsode blijft hem verborgen wat hem drijft. Socrates geeft dit drijvende een naam. Ion spreekt niet vanuit een **teknh**, maar is bewogen (**kinei**, 533d3) door een **qeia duhamij** of zoals het later heet, een **qeia moira**, een goddelijke kracht of beschikking. De woorden **qejb** en **qeia** komen nog vaak voor in de dialoog. We zullen hier geen interpretatie van geven; het volstaat te zeggen dat Socrates iets aanhaalt wat niet van menselijke makelij is. Een **teknh** is volgens Socrates daarentegen dat wat **paral soil** (bij Ion) is.

Socrates verlegt de aandacht van Ion naar iets wat *niet* van Ion is, wat niet tot zijn beschikking staat en *daarom* geen **teknh** kan zijn. Ion wordt veeleer *gebruikt* (**xrhḡai**).⁸⁶ Dat wordt duidelijk door Socrates' 'vergelijking' van de rapsode met een magneet. Een magneet is een steen die niet alleen ijzeren ringen aantrekt, maar zijn aantrekkende kracht (**duhamij**) ook doorgeeft (**entiqhsi**) aan deze ringen, die op hun beurt weer andere aantrekken.⁸⁷

Wat is **duhamij**? Zonder ons te verstrikken in vragen naar de ontologische status van deze **duhamij**, kijken we wat er eigenlijk *gebeurt* in (of met of door) deze zogenaamde **duhamij**. Plato zegt het eenvoudig genoeg: er ontstaat een **ofmaqoj makroj**, een lange keten van dichter, rapsode en toehoorders.⁸⁸

⁸⁶ *Ion*, 534c8.

⁸⁷ *Ion*, 533d6.

⁸⁸ *Ion*, 533e1.

Daarmee is nog weinig gezegd. Socrates gebruikt een reeks woorden die aangeven wát in deze kracht gebeurt, die een keten doet ontstaan. Iemand die op een plaats in de keten door de muze is getroffen, is *εἰλημένος* of *εἰρησυστατικός*, *βακχικός*, *κατακείμενος* (bezeten), *ἐκφρων* (buiten zinnen), *μαίνομενος* (waaninnig). Mensen raken buiten zichzelf en excentrisch, zij worden uit het lood geslagen tot op het punt dat *ὁ νοῦς ἠκεῖ ἐπὶ αὐτῷ ἐπιπέσει* of *ὁ νοῦς μὴ παρῆστιν*, zij verstandsloos raken, geen meester meer van zichzelf zijn.

Waarheen worden de mensen weggetrokken als zij niet meer bij zichzelf zijn? Weer uitgaand van *Ion* en zijn *Ilias*, zegt Socrates:

*ὅταν εὐεῖπός τις ἐπιβαλεῖται ἐκπληκτικῶς μάλιστα τοῦ ποιητοῦ, [...] τότε
 πότερον ἐκφρων εἶη ἢ ἐξω σαυτοῦ γιγνώσκων καὶ παρατοῦ πραγμάτων
 οἱ βέλτεροι οὐκ εἶπαι ἢ (ὡς ἂν οἱ λέγει εἰρησυστατικός, ἢ ἐπιπέσει)
 οὐκ εἶπαι ἢ ἐπιπέσει τῷ ποιητῷ ἐπιπέσει;*⁸⁹

“Wanneer jij goed op dreef bent met de verzen van Homerus en je toeschouwers helemaal uit het lood slaat, [...] ben je dan ofwel bij zinnen ofwel buiten jezelf gebracht, en meen je dan niet dat je bezeten bent door de dingen waarover je zo enthousiast spreekt, of die dingen zich nu in Ithaka of Troje bevinden, of waar de epen zich dan ook afspelen?”

In deze passage is het belangrijk om goed te letten op Plato's gebruik van de voorvoegsels *ek-*, *en-* en *para-*. Plato zegt: waarheen de mensen weggetrokken worden, zijn de *dingen*. Dat zijn niet de dingen uit hun onmiddellijke omgeving, maar de dingen zoals die hun betekenis krijgen binnen het woord van de dichter.

De toeschouwers voor het podium zijn de laatste van de gemagnetiseerde ringen. De lange keten bestaat niet alleen uit de trits dichter, rapsode en toehoorder, maar is nu een kwartet: god-dichter-rapsode-toehoorder. Plato vat dit in één zin samen:

⁸⁹ *Ion*, 535b2-c3.

ο(δελ)ϑεοῖ δια\παῖτων τούτων εἰ κεῖ τῆς γυμνῆς ὀφεί αἱ βούλῃ εταί τῶν
αἱϑρωπῶν, αἱ ἀκρεμαννύ εἰ αἱ ἰσχυρῶν τῆς δυνάμει.⁹⁰

“Door al die [ringen] sleurt de god het leven van de mensen
waarheen hij maar wil; door de *dunamis* van de ene te laten
afhangen van die van de andere.”

Dat is consistent met de opmerkingen van Diotima uit het *Symposium*. Daar heette het dat de **daimōn** in dienst staat van het over en weer tussen goden en mensen. Eerder in de *Ion* werd gezegd dat de rapsode c.q. **daimōn** wordt *gebruikt*. Letten wij nogmaals op de ommezwaai die Socrates maakt als hij zegt dat de rapsode zijn vakgebied, d.w.z. alle werken van alle dichters, moet beheersen.

Het spreken van de dichters is magnetisch, manisch, ingegeven door een god. Zij zijn niet in staat over hun eigen werken te oordelen.⁹¹ Streng genomen spreken de dichters niet zelf, maar ο(ϑεοῖ αὐτοῖ εἰσὶν ο(ἰεγῶν, de god zelf is aan het woord.

Niettemin staat de besproken passage in het teken van een scheiding van **τεκνῆ** en **ῥαψωδία μοῖρα**, filosofie en rapsodie. De filosofische **τεκνῆ** moet vrij zijn van al het daimonische en onoverzichtelijke van de rapsodie. Socrates onthult het karakter van zijn **τεκνῆ** door een uitweiding over wat zij *niet* is. In het vervolg van de dialoog keert Plato daarom terug naar het probleem van de **ῥαψωδία τεκνῆ**.⁹² Na het voorgaande hoeft het niet te verbazen dat Socrates er uiteindelijk niet in slaagt om de rapsode een eigen welomlijnd vakgebied toe te wijzen. Het is de rapsode eigen **ῥαψωδία** te zijn, d.w.z. **daimōnion**, zich te laten ‘meesleuren’ door wat niet tot menselijke beschikking staat - niet **τεχνικὸν** is.

5.4 *De natuur van Socrates II. De onmogelijkheid van een scheiding tussen rapsodie en filosofie*

⁹⁰ *Ion*, 536a1-3.

⁹¹ Cf. Gadamer: ‘Mögen ihre Dichtungen immer Orakel sein, sie selbst sind weniger imstande, sie zu deuten, als irgendwelche Zuhörer’, p. 189.

⁹² Vanaf *Ion*, 538b4.

Rapsoden en dichters worden door Plato gekarakteriseerd met woorden die niet toevallig op diverse plekken in Plato's oeuvre ook van Socrates als denker worden gezegd. Alles wat Socrates zegt over de rapsode: manisch, bezeten, etc., kan zo gelezen worden alsof Socrates het tegen zichzelf heeft. We hebben al gezien dat Socrates in de *Phaedrus* zichzelf kenmerkt als iemand die deelt in een **qeiã moira**. Maar dat is niet de enige plek.

Eén van de belangrijkste kenmerken van de rapsode of dichter is dat **o(nouj mhketi ej au)t(=% ej)\$. De dichter is buiten zichzelf. Hetzelfde overkomt Socrates, bijvoorbeeld in het *Symposium*. In het begin van deze dialoog laat hij zijn disgenoten op zich wachten. Onderweg houdt hij stil in een portaal, niet meer bij zichzelf, zijn omgeving of zijn afspraken.⁹³ Daarmee kan de passage uit de *Theaetetus* verbonden worden, waar Plato over Thales spreekt als iemand die niet weet wie zijn burens zijn; hij houdt zich niet bezig met de mensen om zich heen, maar met het menselijke, met dat wát de mens is. Thales is met zijn gedachten niet bij de kuil vlak voor zijn voeten.⁹⁴**

Het *Symposium* gaat nog verder. Diotima zegt van Socrates dat hij tussen goden en mensen in staat. Als zodanig is *Socrates* een **daimwn**. Zoals we gezien hebben, wordt een **daimwn** gekenmerkt door een **e(fmhneutikh\ duhamij**.⁹⁵ Dat herinnert onmiddellijk aan de *Ion*, waar eenzelfde vermogen aan de rapsode wordt toegeschreven.

Alcibiades, die naar Socrates' eigen zeggen de waarheid zegt over Socrates, noemt hem een sileen. Een sileen is een wilde zoon van Hermes, de bode van de goden. Socrates lijkt ook op een sater met een fluit of herderspijp, zij het dat hij dezelfde betovering enkel met zijn *woorden* bewerkt (**yil oij logoij**). De toehoorders van Socrates raken in de ban van zijn woorden, zoals Alcibiades zegt: **ekpepl hgmehoi esmeh kail katexomeqa**, 'wij worden uit het lood geslagen en raken bezeten'. Zijn hart springt heviger dan de harten van corybanten. Er is een **qaumasia duhamij** in Socrates aanwezig. Alcibiades' leven is gebeten door de filosofische woorden (**twã ej fil osofi# logowã**) van Socrates als door een giftige adder. Deze woorden zijn zelfs nog *wilder* (**agriwteron**) dan een adder. Alcibiades vat dit alles samen: **h(fil osofou mania te kail bakxeiaj**. Socrates' spreken is **mania**.⁹⁶

⁹³ *Symposium*, 174d.

⁹⁴ *Theaetetus*, 174a-e.

⁹⁵ *Symposium*, 202e2-3.

⁹⁶ Voor deze hele passage, zie *Symposium*, 215a7-218a5.

Het woord **mania** komt voor in de *Ion*⁹⁷, maar nog pregnanter in de *Phaedrus*: **ta megista twa abaqwa h(nia gignetai dial maniaj, qei# mehtoi dosei didomehhj**, het grootste goed komt tot ons door de waanzin, [niet zomaar waanzin, maar die waanzin] die door de goden is gegeven.⁹⁸

Het 'goede' van Socrates' waanzin is de filosofie als **teknh**, dat wil zeggen, gereinigd van het rapsodische. Dit goed is zo groot, dat het nog bepalend is voor het filosofisch spreken van Kant. Het tweede deel van deze 'uitspraak' maakt duidelijk dat het hier niet kan gaan om de waanzin van alledag, maar om een zeldzame waanzin die niet uitsluitend een beroving van het gezond verstand is, maar die ergens naar kan luisteren.

De woorden waarin beurtelings van Socrates en dichters wordt gesproken zijn aanwijzingen dat denkers en dichters verwant zijn. Wat blijkt hieruit voor de mogelijkheid van de filosofie?

We hebben gezien dat Socrates in de *Ion* zegt dat dichters en rapsoden vanuit een **mania** spreken. In de besproken passages laat Plato Alcibiades, Diotima en Socrates zelf zeggen dat Socrates' spreken niet een technisch, maar een manisch en daimonisch karakter heeft. De manische, daimonische en dat wil nu zeggen *rapsodische* manier van spreken van de filosoof maakt dat waar de filosofie zichzelf in de *Ion* opwerpt als **teknh**, dat moet gebeuren in een tweespraak, zelfs tweestrijd, met de dichters. Als wij hier van strijd spreken, gebruiken we geen woord van onszelf, maar van Plato: **pal aial tij diafora\filosofi# te kai\poihtik\$**.⁹⁹

Wat betekent deze aloude strijd tussen denken en dichten? Plato's gebruik van het woord *strijd* geeft aan dat denken en dichten met elkaar te maken hebben. Deze strijd is oud. Er is dus een oorspronkelijker *samenhang* van denken en dichten. Ontbrak deze, dan was er voor hem geen aanleiding om woorden te gebruiken die zowel Socrates als Ion toekomen. Eenvoudig gezegd: Socrates probeert een wig te drijven tussen zichzelf als denker en Ion als rapsode - dat veronderstelt al dat zij bij elkaar horen.

Het bij elkaar horen van denkers en dichters blijkt ook uit de manier van spreken van Socrates. Hij spreekt als een **daimwn** in zijn pogingen om tot een ontwerp

⁹⁷ Het participium **mainomenoj**, *Ion*, 536d6.

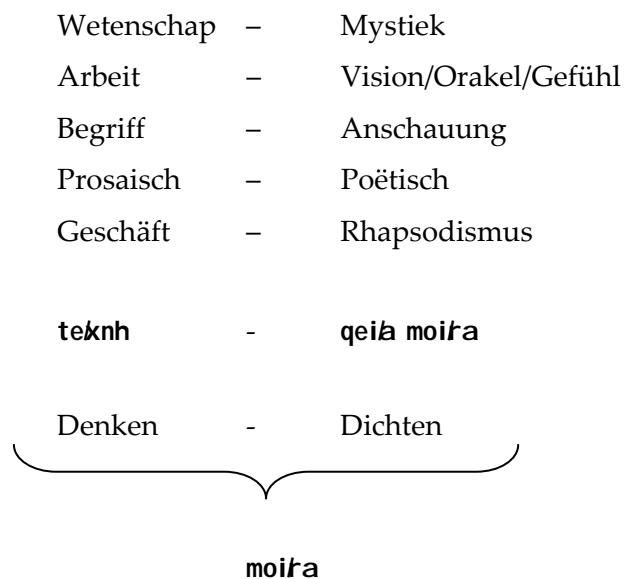
⁹⁸ *Phaedrus*, 244a.

⁹⁹ *Respublica*, 607b5.

van een zuivere **teknh** te komen. Waarom? Omdat de **daimwn** toegang heeft tot iets waar verder niemand toegang toe heeft. Socrates is niet filosofisch omdat hij een **teknh** ontwerpt, maar omdat hij een mogelijkheid ziet die er voorheen niet was. Het 'zien' van deze mogelijkheid, dit 'goed', gebeurt in een **mania**. Dat verijdelt, als het ware achter Socrates' rug om, de verbanning van de rapsodie uit de filosofie. Eenvoudig gezegd: de filosofie als **teknh** is een gedachte die Socrates krijgt *aangereikt*. Socrates denkt niet, maar wordt bedacht. Dat maakt hem rapsodisch, dichterlijk.

De filosofie als **teknh** valt Socrates toe. Waarvandaan? In de inleiding is met Heidegger gezegd dat de oorsprong van het denken, en de plaats van oorsprong, voor ons in het duister blijft. Plato geeft aanwijzingen naar de waanzin van Socrates, die ergens naar kan luisteren, maar rept met geen woord over *waar* Socrates naar luistert. In de *Ion* is de mogelijkheid van de filosofie als **teknh** breed uitgemeten. Alle aandacht gaat daar naar uit. De herkomst van het denken is duister.

Toch lijkt Plato deze oorsprong te noemen met het woord **moira**. Zoals met zoveel woorden in de *Phaedrus* staat, heeft Socrates een **moira** ervaren en verwoord.¹⁰⁰ Hem is het lot beschoren het onderscheid tussen filosofie en rapsodie, **teknh** en **qeia moira**, te *zeggen*. Als dat zo is, dan is het onderscheid tussen **teknh** en **qeia moira** zelf een **moira**. Deze **moira** is niet iets wat uitsluitend thuishoort in de Griekse oudheid. Zij tekent het denken tot de dag van vandaag:



¹⁰⁰ Geciteerd in §5.2, p. 38-39.

Besluit:**De *Ion* in het hedendaags denken****6.1 *Plato's Ion en Descartes' Olympica***

Waarom is de *Ion* relevant voor de filosofie van vandaag de dag? Dé uitloper van de filosofie als **teknē** is Descartes' *mathesis universalis*. Maar bij Descartes, de vader van de nieuwe tijd, zien we hetzelfde gebeuren als bij Plato: de uitdrukkelijke verwijdering van dichterlijkheden uit het denken én de onmogelijkheid dat vol te houden. We kijken kort naar de tekst waar dit aan de orde is.

Met de intrede van de gedachte aan de *mathesis universalis*, op 10 november 1619, heeft Descartes een drietal dromen opgetekend, onder de titel *Olympica*.¹⁰¹ De authentieke tekst is niet bewaard gebleven, maar is overgeleverd in de Descartes-biografie van Baillet uit 1691. Aangenomen wordt dat Baillet Descartes' tekst grotendeels intact heeft gekopieerd.¹⁰² Om de *Olympica* recht te doen, is een uitvoerige interpretatie nodig. Daar wagen we ons hier niet aan. We volstaan met een korte blik op enkele woorden, waar de inval van Descartes' gedachte aanleiding toe heeft gegeven. Deze woorden vinden onmiddellijk weerklank in de *Ion*.

Il le fatigua, que le feu lui prît au cerveau, & qu'il tomba dans une espèce d'enthousiasme, qui disposa de telle manière son esprit déjà abattu, qu'il le mit en état de recevoir les impressions des songes & des visions.¹⁰³

Il attribuoit cette merveille à la divinité de l'Enthousiasme [...], qui fait sortir les semences de la sagesse [...] avec beaucoup plus de facilité & beaucoup plus de brillant même, que ne peut faire la Raison dans les Philosophes.¹⁰⁴

¹⁰¹ Opgenomen in Adam/Tannery, deel X, p. 179-188.

¹⁰² Zie Cole, pp. 48 en 176.

¹⁰³ *Olympica*, p. 181.

¹⁰⁴ *Olympica*, p. 184.

Par les Poètes rassemblés dans le Recueil il entendoit la Révélation & l'Enthousiasme, dont il ne desespéroit pas de se voir favorisé.¹⁰⁵

Descartes is vol van enthousiasme. Waar Descartes in het *Discours de la méthode*, achttien jaar na zijn dromerijen in het stoofhok, uiteindelijk de dichtkunst, die leeft van 'des dons de l'esprit, plutôt que des fruits de l'étude'¹⁰⁶, als een niet noodzakelijke, maar tolerabele opsmuk van de rede inzet, heeft het dichterlijk enthousiasme in de *Olympica* een andere plaats. Enerzijds staan de filosofische rede en het dichterlijk enthousiasme in de *Olympica* tegenover elkaar, als twee disparate wijzen die de zaden van de wijsheid doen ontkiemen. Anderzijds is enthousiasme datgene, waaraan Descartes de ontdekking van *les fondemens de la science admirable*, i.e. de *mathesis universalis*, te danken heeft.

In zijn boek over Descartes' olympische dromen stelt Cole de vraag die sinds Descartes alleszins legitiem is: 'How can I justify the claim that the evidence on Descartes's *dreams* can have such significance for students of his *thought*?'¹⁰⁷ Deze vraag is uitgesproken cartesiaans. Cole gaat uit van het onderscheid tussen denken en dromen, d.w.z. tussen rationaliteit en wat alleen nog maar kan verschijnen als het irrationele, visionaire en in die zin dromerige. Hij doet een poging de dromen van Descartes te rehabiliteren, een poging tot een droominterpretatie die niet uit is op rationalisering of het aantonen van irrelevantie.

Cole wijst Descartes' dromen een centrale plaats toe in de ontwikkeling van zijn filosofie, maar voert daartoe een nieuw, even metafysisch, onderscheid in: de dromen zijn van belang voor de ontwikkeling van de *persoon* Descartes, die uiteindelijk de voedingsbodem geeft voor de ontwikkeling van de *denker* Descartes: 'The true significance of the Olympian dreams is that they can help explain the personality of Descartes the man as it was related to the ideas of Descartes the thinker.'¹⁰⁸ Wat voor 'relatedness'? 'The thinking of the self-proclaimed master of methodical reason was conditioned by his past, his relationships, and his emotions.'¹⁰⁹ De dromen verklaren het *karakter* van Descartes, dat de *voorwaarde* is voor de ontwikkeling van zijn denken.

¹⁰⁵ *Olympica*, p. 184.

¹⁰⁶ Descartes, *Discours de la méthode*, première partie, p. 9.

¹⁰⁷ Cole, p. 3.

¹⁰⁸ Cole, p. 182.

¹⁰⁹ Cole, p. 186.

Dromen en denken staan in een conditioneel of zelfs causaal verband en blijven zo in wezen indifferent ten opzichte van elkaar.

De vraag van Cole naar een verband tussen Descartes' dromen en denken blijft van belang. Anders dan recente biografen, die de dromen afdoen als 'nervous anxiety' en zelfs 'mental collapse'¹¹⁰, waardoor het verband met Descartes' denken verbroken is, stelt Cole de vraag naar de verhouding tussen denken en dichten. Net als Socrates weet Descartes zich 'besmet' met dichterlijkheden. Deze dichterlijkheden staan allesbehalve los van zijn denken. Het denken moet in zekere zin dichterlijk zijn, wil het denken kunnen zijn. Descartes' dichten betekent hier hetzelfde als Socrates' dichten: de *wijze van toegang* tot de zaak waar het de denker om gaat.¹¹¹

6.2 Heidegger en 'das bisherige Denken'

Bij aanvang van deze scriptie werd gezegd dat de verwetenschappelijking van het leven ook de filosofie in zich opneemt als object van studie. In de *Ion* ligt echter een mogelijkheid tot filosofie besloten die geen **teknē** is – Socrates' ervaring en verwoording van **teknē** is zélf niet technisch. Socrates' ontwerp van een **teknē** die gezuiverd is van rapsodische elementen is getekend door de ervaring van een **moira**.

Woorden als 'ervaren' en 'getekend zijn' beschrijven de *toegang* tot de zaak. Aan de hand van Plato en Descartes hebben we gezien dat deze toegang de dichterlijkheid van het denken uitmaakt.

In de late tekst *Das Gedicht* uit 1968 doet Heidegger een uitspraak over de verhouding van denken en dichten. Heidegger zegt daar ten aanzien van Hölderlin:

Mit diesem scheu gewagten Wort vom Bedürfen der Götter und dem entsprechenden Gebrauchtsein des Dichters rührt Hölderlin an die Grunderfahrung seines Dichtertums. Dieses Erfahren sachgerecht zu denken, dem Bereich nachzufragen, in dem es spielt, dem ist das bisherige Denken noch nicht gewachsen.¹¹²

¹¹⁰ Gaukroger, p. 109-11.

¹¹¹ Dit is de betekenis van Socrates' uitspraak dat zijn eigen 'wijsheid' *dromerig* is; zie 5.2, p. 38.

¹¹² Heidegger, GA 4, p. 191.

Deze passage betreft het dichten van Hölderlin. In hoeverre 'Bedürfen der Götter' en 'Gebrauchtsein des Dichters' hetzelfde aanduiden als het woord *xrh̄tai* (534c8) uit de *Ion*, laten we hier in het midden.

Het gaat ons vooral om de laatste zin. Deze is niet aangehaald om naadloos in te voegen bij of toe te passen op het besprokene ten aanzien van Plato, Descartes en Kant. Heideggers opmerking betreft Hölderlin. Maar misschien is het mogelijk om een vingerwijzing te vernemen.

De zin staat aan het eind van Heideggers voordracht, die vraagt naar het *Eigentümliche* van Hölderlins *dichten*. Het woord *denken* komt niet eerder en nergens anders in het stuk voor.

Wat betekent: het ervaren van een dichterschap *sachgerecht denken*? Dat betekent niet: het dichterlijk ervaren en dichterlijk spreken in proposities weergeven of in gedachten vervatten. Niemand zal willen ontkennen dat dat veelvuldig en succesvol gebeurt. Dat is allesbehalve een taak waartegen *das bisherige Denken* niet is opgewassen.

Dat is al een aanwijzing. Misschien is *sachgerecht denken* dan een zodanig ingaan op de zaak, in casu het dichten, dat het denken zich hier *juist niet* meester van maakt, zich deze *juist niet* probeert toe te eigenen, maar veeleer het dichten en de dichter het zijne laat. *Hiertegen* is het denken niet opgewassen.

Wat betekent nu: opgewassen zijn tegen? Gezien het voorgaande kan dat nu niet meer betekenen: klaar om in het strijdperk te treden, zodat de aloude strijd tussen filosofie en *Dichtung* eindelijk beslecht kan worden. In het verlengde daarvan kunnen we zeggen: al het strijden tegen het dichten dat plaatsgrijpt als afwijzen, verbannen of tenietdoen, en het zo allesbehalve aan zichzelf overlaat, komt juist voort uit het *niet* opgewassen zijn tegen het dichten. Heidegger lijkt zo te zeggen dat het denken is opgewassen tegen het dichten als het deze aan zichzelf overlaat.

Daarmee treft Heideggers uitspraak mogelijk ook *ons*. Wij worden nu voor de keuze gesteld: is het ten tonele voeren van Plato, Descartes en Kant niets anders dan een geschiedenis, waarin meningen zijn geïnventariseerd over de verhouding van denken en dichten? En is daarmee het aantonen van het rapsodische karakter van deze denkers niets anders dan een *tu quoque*? Of betreft deze geschiedenis iets anders, het onvermogen van *ons* denken *nu* om zijn eigen dichterlijkheid te bedenken, d.w.z. om het dichten te laten voor wat het is?

Heidegger zegt: *das bisherige Denken* is *noch nicht*... Waarom *nóch nicht* en niet gewoon *nicht*? Hoe kan een *verleden* denken iets *nog niet* kunnen?

Bisherig heeft een tweeledige betekenis: *het vroegere* en *het nu nog heersende*. Maar hoe is dat samen te denken met een mogelijkheid die al dan niet in de toekomst verwerkelijkt wordt? Alleen, wat als dit *noch nicht* niet zomaar betekent dat het denken nu nog iets níet kan, waartoe het in de toekomst wél in staat zou zijn? Wat als dit *nog niet* iets is wat ons altijd nog te wachten staat?¹¹³ Dan is dit *nog niet* de manier, waarop het denken met het dichten te maken heeft.

Het denken is niet opgewassen tegen zijn eigen dichterlijkheid. Dit zeggen we nu naar aanleiding van de teksten van Plato, Descartes en Kant die in deze scriptie aan de orde zijn gekomen, en in de volle wetenschap dat Heideggers uitspraak het dichtende ervaren van Hölderlin betreft en niet het dichtende karakter van het denken. In de geschiedenis van de filosofie is het denken niet in staat geweest om met zijn eigen dichterlijkheid in het reine te komen.

Dit onvermogen komt tot uiting in Socrates' gedachte aan een **teknē**. Hoe speelt deze **tropon thē skēyewj** in de nieuwe tijd? Is het in dit verband toeval dat aan het begin van de nieuwe tijd verhandelingen over de *methode* van het denken verschijnen?¹¹⁴ Aan het begin van deze scriptie volgden we een woord van Heidegger: *Philosophie ist ein Ringen um die Methode*. Vanuit Plato's *Ion*, via Descartes' *Discours*, krijgt deze uitspraak een andere klank. Komt het alsmaar cirkelen om en zoeken naar de methode misschien voort uit een onvermogen van het denken, het onvermogen om zijn eigen dichterlijkheid te bedenken?

Is dat een zwakheid van het denken? Of is het dichterlijke zo *sterk*, dat het het denken op weg stuurt om een methodisch, en dat betekent nu *technisch* karakter aan te nemen? Dan is het dichterlijke in de filosofie als **teknē** niet verdwenen, maar op een bepaalde wijze aanwezig – zo, dat het denken *undichterisch auf dichterische Weise* is. In het denken van Heidegger ligt een mogelijkheid zich daarop te bezinnen.

¹¹³ Vgl. Heidegger, SZ, p. 244: "Das Noch-nicht ist schon in ihr eigenes Sein einbezogen und das keineswegs als beliebige Bestimmung, sondern als Konstitutivum. Entsprechend ist auch das Dasein, solange es ist, je schon sein Noch-nicht."

¹¹⁴ Deze opmerking ontlenen we aan een andere late tekst van Heidegger, *Der Fehl heiliger Namen* (1974): "Denn am Beginn des neuzeitlichen Denkens stehen/ dem Range nach vor aller Erörterung der Sache des/ Denkens Abhandlungen über die Methode:/ Descartes' 'Discours de la méthode' und die/ 'Regulae ad directionem ingenii'", in: GA 13, p. 233.

Literatuurlijst

- Becker, A., *A Short Essay on Deconstruction and Plato's Ion*, in: *Electronic Antiquity* 1, 1993.
- Cole, J.R., *The Olympian Dreams and Youthful Rebellion of René Descartes*, Urbana 1992.
- Descartes, R., *Discours de la méthode*, in: Adam/Tannery (ed.), *Oeuvres Complètes*, VI, Parijs 1996.
- Descartes, R., *Olympica*, in: Adam/Tannery (ed.), *Oeuvres Complètes*, X, Parijs 1996.
- Dorter, K., *The Ion. Plato's Characterization of Art*, in: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 32, 1973.
- Fendt, G., *Ion: Plato's defence of poetry*, in: *International Studies in Philosophy* 29, 1997.
- Ficino, M., *Commentarium Marsilii Ficini Florentini in Convivium Platonis*, in: *De Amore*, Hamburg 2004.
- Gadamer, H.-G., *Plato und die Dichter*, in: *Gesammelte Werke* 5, Tübingen 1985.
- Gaukroger, S., *Descartes. An Intellectual Biography*, Oxford 1995.
- Heidegger, M., *Aus der Erfahrung des Denkens*, Gesamtausgabe, Bd. 13, Frankfurt a.M. 1983.
- Heidegger, M., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Gesamtausgabe, Bd. 79, Frankfurt a.M. 1994.
- Heidegger, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Gesamtausgabe, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1996.
- Heidegger, M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe, Bd. 58, Frankfurt a.M., 1993.
- Heidegger, M., *Holzwege*, Gesamtausgabe, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1977.
- Heidegger, M., *Nietzsches Metaphysik/Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 50, Frankfurt a.M. 1990.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1977.
- Heidegger, M., *Seminare*, Gesamtausgabe, Bd. 15, Frankfurt a.M. 1986.
- Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Gesamtausgabe, Bd. 12, Frankfurt a.M. 1985.
- Heidegger, M., *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe, Bd. 56/57, Frankfurt a.M. 1987.

-
- Janaway, C., *Craft and Fineness in Plato's Ion*, in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 10, 1992.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1956.
- Kant, I., *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, in: *Gesammelte Schriften VIII*, Berlijn/Leipzig 1923.
- Lowenstam, S., *Is literary criticism an illegitimate discipline? A fallacious argument in Plato's Ion*, in: *Ramus* 22, 1993.
- Melling, D., *Understanding Plato*, Oxford 1987.
- Morris, T.F., *Plato's Ion on what poetry is about*, in: *Ancient Philosophy* 13, 1993.
- Murray, P. (ed.), *Plato on Poetry*, Cambridge 1996.
- Pangle, Th. (ed.), *The Roots of Political Philosophy. Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Ithaca en Londen 1987.
- Pappas, N., *Plato's Ion. The problem of the author*, in: *Philosophy* 64, 1989.
- Plato, *Platonis Opera*, Ed. I. Burnet, Oxford/New York 1989.
- Rijk, L.M. de, **Ἐγκυκλιῶν παιδεία**. *A Study of its Original Meaning*, in: *Vivarium* 3, 1965.
- Tigerstedt, E.N., *Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato*, in: *Journal of the History of Ideas* 31, 1970.
- Weineck, S.-M., 'Talking about Homer: Poetic Madness, Philosophy, and the Birth of Criticism', in: *The Abyss Above. Philosophy and Poetic Madness in Plato, Hölderlin, and Nietzsche*, New York 2002.
- Woolf, R., *The self in Plato's Ion*, in: *Apeiron* 30, 1997.