

# **Parmenides**

Een confrontatie tussen filologie en filosofie

---

door Deborah van Duuren

## INHOUDSOPGAVE

<b>Inleiding</b>	3
<b>Hoofdstuk 1 – Instrumentele taal</b>	
Samenvatting en vooruitblik	7
Filosofie als naamgeving	7
Carnap's these over filosofie	9
Wittgenstein over taal	13
<b>Hoofdstuk 2 – Filosofische taal</b>	
Samenvatting en vooruitblik	17
Taal als omgeving	18
Filosofie en methode	21
<b>Hoofdstuk 3 – Filologische interpretatie</b>	
Samenvatting en vooruitblik	30
Toegangsvraag	31
Wetenschappelijke interpretatie van Parmenides	33
De betekenis van de reis	36
Een andere toegang	41
De betekenis van de weg	45
<b>Hoofdstuk 4 – Waarheid bij Heidegger en Parmenides</b>	
Samenvatting en vooruitblik	49
Heidegger en toegang	49
<i>Alêtheia</i> als toegang	52
Filosofische waarheid	58
<b>Hoofdstuk 5 – Identiteit bij Heidegger en Parmenides</b>	
Samenvatting en vooruitblik	61
Coxon over <i>eon</i>	63
Heidegger over <i>eon</i>	66
De verhouding <i>alêtheia-eon</i>	69
Identiteit vandaag de dag	71
<b>De Confrontatie: een terugblik</b>	73
<b>Bibliografie</b>	

## Inleiding

Filosofie is in verlegenheid gebracht. Met de opkomst van de wetenschappen is het onduidelijk hoe filosofen vandaag de dag moeten spreken. In *Echte Filosofie* wijst Oudemans op de problematische status van de filosofie: “De overgeleverde filosofische methoden hebben hun beste tijd gehad sinds wetenschap en techniek als meteoren zijn ingeslagen in de oude wereld en de filosofie van haar status hebben beroofd.”<sup>1</sup>

In de wereld die wordt overheerst door wetenschap en techniek is het onduidelijk wat de status is van een filosofische uitspraak. Is het *wetenschappelijk* wat filosofen doen? Als dit zo is, wat is dan het *filosofische* van hun uitspraken? *Echte filosofie* staat in het teken van de vraag naar de aard en status van filosofie binnen de verwetenschappelijkte wereld: “Heeft het vandaag de dag zin om filosoof te zijn? Dat weet ik niet. *Als* er filosofie kan ontstaan, dan in een ongekende zin.”<sup>2</sup>

De positie van de filosofie staat in schril contrast met die van de wetenschap. In de wetenschap worden hypotheses opgeworpen met betrekking tot bepaalde wetenschapsgebieden die door middel van experimenteel onderzoek worden getoetst. Deze toetsing leidt tot de verwerping of de bevestiging van de hypothese. Voor de filosofie is aansluiting zoeken bij de wetenschappen geen oplossing van haar methodisch probleem. Oudemans maakt duidelijk waarom dit niet kan:

“Wetenschappen doen geen ervaringen in het wilde weg op. Zij *organiseren* hun empirie. [...]. Om de empirie te organiseren zijn instrumenten nodig, van reageerbuizen tot cyclotrons. Maar het ontbreekt de filosoof aan de eenvoudigste botaniseertrommel.”<sup>3</sup>

Het is voor de filosofie ten enen male onmogelijk om wetenschappelijk te zijn, omdat zij niet de middelen heeft om haar uitspraken te toetsen; de wetenschap heeft deze wel.

---

<sup>1</sup> Oudemans, *EF*, p. 9

<sup>2</sup> Oudemans, *EF*, p. 9

<sup>3</sup> Oudemans, *EF*, p. 33

Intussen heeft men in de wetenschappelijke wereld geen probleem met het spreken *over* filosofen. Over Parmenides bestaan tal van kritische studies met verschillende interpretaties over het werk van Parmenides. Het is de vraag wat het filosofische is van dit spreken over Parmenides.

Wat moeten wij verstaan onder ‘filosofisch’ en ‘filosoferen’ zolang wij niet weten wat filosofie zelf is? Bij Heidegger vinden we een aanwijzing. In *Grundbegriffe der Metaphysik* zegt Heidegger:

“Filosofie is filosoferen.”<sup>4</sup>

Filosofie is geen bestand van verworven kennis zoals de wetenschap. Filosoferen betreft niet het uit je hoofd leren van feiten om deze kennis vervolgens over te dragen. Bij een echte filosofische vraag als ‘wat is kennis?’ staan wij, als degenen die de vraag stellen, niet buiten de vraag. Om de vraag te kunnen beantwoorden, maken we gebruik van datgene waar we naar vragen - kennis. Hiermee zien we iets eigenaardigs: in de filosofie staat de filosofische vraag niet los van de vraagsteller. Deze is *inbegrepen* in de vraag en kan zich nooit tegenover zijn onderwerp plaatsen.

De cirkel is hier overduidelijk. Voor de wetenschapper is deze circulariteit een probleem, omdat hij te maken heeft met een cirkelredenering. Op dat moment kan hij niet meer objectief zijn. Dat is evenwel een voorwaarde om wetenschappelijk te zijn. De wetenschapper moet zichzelf wegcijferen om zich objectief tot zijn onderwerp te verhouden. Persoonlijke belangen, vooroordelen of meningen mogen niet meespelen in zijn oordeelsvorming. Alleen doordat hij zelf buiten zijn theorie staat, heeft hij overzicht over zijn onderwerp.

Zoals gezegd kan een filosoof geen uitspraken over de werkelijkheid doen, omdat hij geen toetsingsmogelijkheid heeft. Wel kan hij zich afvragen hoe hij zich tot de werkelijkheid verhoudt. Waar objectiviteit geëist wordt, moet dit noodzakelijk op een cirkelredenering lijken. Maar het “onderwerp” van de filosofie kan niet objectief

---

<sup>4</sup> Heidegger, *GM*, p. 6: “Philosophie ist Philosophieren.”

besproken worden. Daarmee kan een filosoof zich niet tegenover zijn onderwerp plaatsen. Zijn *spreken* is inbegrepen in waar hij het over heeft. Dit roept de vraag op: is er een *manier* van spreken mogelijk die geen objectiviteit nastreeft, maar een *inbegrepen* spreken is? Als dat er is, is de cirkel geen vicieuze cirkel.

Wanneer Heidegger zegt: *filosofie is filosoferen*, drukt hij uit dat filosofie niets te maken heeft met wetenschappelijke kennisvermeerdering. “Wanneer je bent inbegrepen in datgene wat je te zeggen hebt, wordt je spreken anders.”<sup>5</sup> Je doet niet langer uitspraken over dingen in de werkelijkheid, maar je bent zelf betrokken in datgene waar je het over hebt.

### *Deze scriptie*

Deze scriptie bestaat uit twee delen. In het eerste gedeelte staan we stil bij de *linguistic turn*. De *linguistic turn* houdt in dat wij alleen via de taal zicht hebben op de werkelijkheid, maar waarbij wij nooit uitspraken over taal kunnen doen. In het eerste hoofdstuk zien we dat de *linguistic turn* nog niet volledig is doorgedrongen in de filosofie. Bij Carnap zullen we zien dat hij de werkelijkheid via taal benadert, maar zijn manier van spreken dwingt hem ertoe van taal een instrument te maken. Taal wordt gezien als een instrument in mensenhanden.

In het tweede hoofdstuk laten we zien dat de *linguistic turn* inhoudt dat taal nooit tot instrument kan worden gereduceerd. Taal betreft de *verhouding* tussen jou en de dingen en daarmee kan zij nooit tot object worden gemaakt. We zullen verder laten zien dat de opvatting van taal bepalend is voor de manier waarop filosofie kan worden bedreven. Na de tweede *linguistic turn* blijkt dat je nooit over taal kan praten, maar dat dit een andere toegang vergt tot filosofische teksten.

In het tweede gedeelte van deze scriptie staan we stil bij Parmenides. We doen dit niet ten behoeve van de wetenschappelijke kennisvermeerdering, maar in aansluiting op het eerste gedeelte van deze scriptie staat de vraag naar de aard van filosofisch spreken centraal. Op het eerste gezicht lijkt het erop, dat de methode van onderzoek in deze

---

<sup>5</sup> Oudemans, *EF*, p. 71

scriptie bestaat in het achterhalen van wat Parmenides heeft gezegd en wat zijn plaats is binnen de geschiedenis van de filosofie. Deze uitspraken kunnen dan worden beoordeeld op hun wetenschappelijke houdbaarheid en relevantie. Men heeft dan de toegang tot het denken van de bestudeerde filosoof als onproblematisch aangenomen.

Wij gaan niet rechtstreeks in op Parmenides' tekst met een voorgeschreven idee over ons onderwerp, maar vragen steeds naar onze toegang. De teksten die hier ter sprake komen, worden ook niet besproken met het oog op een zo volledig mogelijke weergave van de 'filosofische leer' of ideeën van de bestudeerde filosoof, maar worden besproken met het oog op de toegangsvraag.

# Hoofdstuk 1

## Samenvatting en vooruitblik

In het voorafgaande is het volgende ter sprake gekomen:

1. Er bestaat onduidelijkheid omtrent de aard en methode van filosofie. Hiervoor zoeken we aansluiting bij Heidegger. Het gaat ons hierbij niet om het zoeken van een oplossing door het ontwerpen van een nieuwe methode. Want dan zou filosofie weer wetenschappelijk worden.

In dit hoofdstuk staan we stil bij de methodische status van filosofie vandaag de dag. Dit doen wij aan de hand van een tekst van Carnap *Empiricism, Semantics, and Ontology*. De keuze voor Carnap is niet willekeurig. Carnap heeft een onmiskenbare invloed gehad op de status van filosofie. In het onderstaande staan we stil bij de wijze waarop Carnap bepalend is voor het methodisch vraagstuk van de filosofie. Omdat Carnap in zijn tekst stelling neemt tegen de traditionele filosofie, zal ik eerst aangeven wat filosofie tot Carnap inhield.

## Filosofie als naamgeving

In het begin was filosofie ontologie. Zij hield zich bezig met de wat is-vraag. Dat wil zeggen: zij hield zich bezig met de vraag wat verschillende dingen gemeenschappelijk hebben, zodanig dat ze hetzelfde konden heten. Deze wezensvraag veronderstelde het onderscheid tussen de dingen en iets wat daar niet van was, hun wezen. In Plato's *Theaetetus* wordt deze wezensvraag gesteld. Daar vraagt Socrates aan Theaetetus: wat is kennis? Theaetetus beantwoordt deze vraag door verschillende zaken op te sommen waaronder geometrie, astronomie maar ook schoenlapperij. Socrates wil alleen niet weten wat voor *soorten* kennis er zijn.

“Want wij stellen deze vraag niet omdat wij soorten kennis willen optellen, maar om te weten wat kennis eigenlijk zelf is.”<sup>6</sup>

Socrates laat hier duidelijk merken dat hij niet op zoek is naar verschillende soorten van kennis, maar naar de noemer waaronder het vele één kan worden genoemd. Dat filosofie het zoeken en vinden van namen betrof wordt duidelijk waar Theaetetus vertelt, dat hij samen met Theodorus heeft ontdekt, dat er oneindig veel wortels (*dunameis*) voor getallen zijn. Theaetetus geeft aan dat het daarom bij hem opkwam te proberen ze onder één noemer te brengen.<sup>7</sup>

Op de vraag van Socrates of zij ook iets dergelijks gevonden hebben, antwoordt Theaetetus bevestigend. Theaetetus geeft aan dat zij hiervoor het aantal getallen in twee soorten verdeelden (*dialambanô*). De ene soort noemden ze vierkant, en kunnen als een vierkante oppervlakte worden voorgesteld. De vierkante getallen zijn wortels.<sup>8</sup> De andere soort noemden ze rechthoek, en worden voorgesteld door de langwerpige zijde van de rechthoek.<sup>9</sup>

Het voorbeeld uit de Theaetetus laat zien dat namen volgens Plato niet willekeurig zijn. Theaetetus bedenkt geen namen, maar *vindt ze*. Dit komt omdat namen volgens Plato iets zeggen over hoe het is. Hoe doen zij dat? In de *Cratylus* legt Plato dit uit met behulp van de weefspoel. Een weefspoel is een instrument om schering en inslag te scheiden. Er bestaan verschillende soorten weefspoelen, al naar gelang de te weven wol. De weefspoel *lijkt* niet op de wol waarmee geweven wordt, maar is er op *aangepast*.<sup>10</sup>

Als iemand een weefspoel moet maken voor een dun of dik, linnen of wollen, of wat voor soort kleding dan ook, dan moeten alle de *eidos* hebben van een weefspoel zoals deze het best van nature is.<sup>11</sup>

---

<sup>6</sup> Plato, *Theaetetus*, 146e8-10

<sup>7</sup> Plato, *Theaetetus*, 147d

<sup>8</sup> Zo zou het getal 16 door de oppervlakte 4 bij 4 voorgesteld kunnen worden.

<sup>9</sup> Plato, *Theaetetus*, 147d-147e

<sup>10</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 23: “Die *lijkt* niet op het weefsel, *past* er niet op, *representeert* het niet, maar is erop *aangepast*.”

<sup>11</sup> Plato, *Cratylus*, 389b8



Aan de vormgeving van de weefspoel wordt zichtbaar voor welke stof de weefspoel wordt gemaakt. Aan de vormgeving blijkt zo welke *aard* de weefspoel heeft. Deze aard is de aanblik (*eidōs*) van de weefspoel.

Zoals een weefspoel een instrument is dat is aangepast aan de te weven wol, zo is de naam ook een werktuig om de dingen naar hun wezen te onderscheiden.<sup>12</sup> In een naam wordt het wezen van het benoemde *naar voren gehaald*. Als zodanig toont de naam van welke aard het ding is.<sup>13</sup> Wanneer een naam is *aangepast* aan het wezen is een naam “waar”.<sup>14</sup>

Het verschil tussen een ding en het wezen ervan heet het ontologisch onderscheid. We zullen bij Carnap zien dat dit onderscheid is weggefallen. In zijn stuk *Empiricism, Semantics, and Ontology* laat Carnap zien dat er geen ontologie is, maar alleen pragmatisch begrepen semantiek. De vraag wat iets is betreft een pragmatische beslissing omtrent een bepaald taalgebruik. Hierbinnen is geen plaats voor wezenskennis. De vraag naar het *wezen* van een aardappel komt neer op de vraag: ‘wat is de betekenis van de naam aardappel?’<sup>15</sup> Dat betekent dat de filosofische waarheid die bij Plato werd gevonden in een naam, is vernietigd. We zullen in het navolgende bespreken hoe Carnap dit uitwerkt.

### **Carnap’s these over filosofie**

Carnap geeft aan dat de wetenschappen empirisch zijn, maar dat zij daarbij gebruik maken van iets wat niet empirisch getoetst kan worden, namelijk abstracte entiteiten. Voorbeelden van abstracte entiteiten zijn: getallen, roodheid, uitspraken. Deze abstracte entiteiten komen niet in de werkelijkheid voor. In de werkelijkheid staan bijvoorbeeld eiken en beuken, maar de *soort* “boom” komt niet voor.

Volgens Carnap ontstaat er een probleem op het moment dat een wetenschapper aanneemt dat abstracte entiteiten ook werkelijk bestaan. Op dat moment verwacht hij de

---

<sup>12</sup> Plato, *Cratylus*, 388b-c

<sup>13</sup> Plato, *Cratylus*, 428d9-e6

<sup>14</sup> Oudemans, *EF*, p. 48

<sup>15</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 4

empirie met iets wat behoort tot semantiek. Er zijn volgens Carnap namelijk twee soorten vragen: interne en externe.<sup>16</sup> Interne vragen worden binnen een bepaald taalkader van woorden en grammatica gesteld. Binnen dit taalkader kunnen empirische vragen worden gesteld als: *Zijn er getallen, bestaan proposities?* Externe vragen verschillen van interne, omdat zij vragen naar de *woorden* waarbinnen wij over verschijnselen in de werkelijkheid spreken. Externe vragen zijn daarmee niet *empirisch* van aard maar *semantisch*. Dat wil zeggen dat de woorden van het taalkader niets zeggen over de werkelijkheid.

Semantiek is volgens Carnap geen kwestie van ontologie maar van pragmatiek. De aanvaarding van een taalkader betreft niet de theoretische vraag of de woorden verwijzen naar iets in de werkelijkheid maar een praktische.

“Diegenen die de vraag naar de werkelijkheid van de dingwereld zelf opwerpen hebben misschien geen theoretische vraag in hun hoofd, zoals hun formulering lijkt te suggereren, maar veeleer een praktische vraag, een zaak van een praktische beslissing met betrekking tot de structuur van onze taal. Wij moeten de keuze maken of we de vormen van uitdrukkingen van het *framework* in kwestie aanvaarden of niet.”<sup>17</sup>

Hier blijkt dat het niet langer zinvol is te denken dat woorden overeenstemmen met de natuur. Wat als *hetzelfde* geldt, wordt niet bepaald door een metafysisch wezen maar is een zaak van begripsconstructie. Woorden zijn instrumenten om taalvormen te creëren. Een natuurkundige die het begrip ‘tijdruimtelijke punten’ introduceert, aanvaardt een nieuwe taalvorm, maar beweert geenszins dat deze ook werkelijk bestaat. In de

---

<sup>16</sup> Carnap, *Empiricism, Semantics and Ontology*, p. 1: “And now we must distinguish two kinds of questions of existence: first, questions of the existence of certain entities of the new kind *within the framework*; we call them *internal questions*; and second, questions concerning the existence or reality of *the system of entities as a whole*, called *external questions*.”

<sup>17</sup> Ibid p. 2-3: “Those who raise the question of the reality of the thing world itself have perhaps in mind not a theoretical question as their formulation seems to suggest, but rather a practical question, a matter of a practical decision concerning the structure of our language. We have to make the choice whether or not to accept and use the forms of expressions in the framework in question.”

wetenschap worden dergelijke begripsconstructies gehandhaafd op basis van hun effectiviteit.

“De aanvaarding of verwerping van abstracte linguïstische vormen, net als de aanvaarding of verwerping van andere linguïstische vormen in welke tak van wetenschap dan ook, zal uiteindelijk worden beslist door hun efficiëntie als instrumenten, de ratio van de bereikte resultaten tot de hoeveelheid en complexiteit van de vereiste inspanningen.”<sup>18</sup>

De toets of een begripsconstructie wordt verworpen of niet bestaat uit de vraag of de taalkaders nuttig zijn voor de wetenschap en haar toepassingen.

Wat Carnap hier beweert betreft een *reductie*. Filosofie als metafysica berustte op de gedachte dat er een verschil zou zijn tussen de dingen en hun wezen. Daardoor kon de filosofie een gebied voor zichzelf afbakenen. De filosoof kon een wetenschapper namelijk wezensinzichten aanleveren. Carnap heeft filosofie als ontologie *gereduceerd* tot semantiek, dat wil zeggen dat hij de filosofie van deze wezensaanspraak heeft ontdaan. Tegelijkertijd behoort het spreken van Carnap zelf tot de reductie. In retrospectief meent Carnap namelijk dat de filosofie tot nu toe op een grammaticaal misverstand berustte: de filosofie onderscheidde de interne empirische vraag niet goed van de externe vraag die semantisch is.

“Veel filosofen beschouwen een vraag van deze soort als een ontologische vraag die voor de introductie van de nieuwe taalvormen moet worden gesteld en beantwoord. Deze introductie, geloven zij, is alleen gelegitimeerd als die kan worden gerechtvaardigd door een ontologisch inzicht dat voorziet in een bevestigend antwoord ten aanzien van de vraag naar de werkelijkheid. In tegenstelling tot deze opvatting, nemen wij de positie in dat de introductie van de

---

<sup>18</sup> Ibid p. 13: “The acceptance or rejection of abstract linguistic forms, just as the acceptance or rejection of any other linguistic forms in any branch of science, will finally be decided by their efficiency as instruments, the ratio of the results achieved to the amount and complexity of the efforts required.”

nieuwe manieren van spreken geen enkele theoretische rechtvaardiging nodig heeft, omdat die geen aanspraak op werkelijkheid impliceert.”<sup>19</sup>

De pretentie van de filosofie was dat zij via een direct inzicht iets kon zeggen over hoe het is. Carnap zegt nu dat dit een pseudo-mededeling betrof: de filosofen vroegen eigenlijk naar iets wat behoort tot semantiek.<sup>20</sup> De consequentie hiervan is dat het niet mogelijk om een toetsbare uitspraak te doen over het linguïstisch kader. De woorden van het taalkader hebben wel betekenis, maar zij verwijzen niet naar iets in de werkelijkheid.<sup>21</sup> Het lukt alleen om binnen het taalkader uitspraken over de werkelijkheid te doen, omdat die kunnen worden vergeleken met die stand van zaken. Met betrekking tot de taal zelf is het evenwel niet mogelijk om haar te vergelijken met de werkelijkheid. Met de reductie van ontologie tot semantiek vernietigt Carnap de aanspraak van de filosofie dat zij waarheid vond via naamgeving. Dit kan helemaal niet, omdat taal niets over de werkelijkheid zegt.

Als we een stap terug doen en kijken naar de *woorden* waarbinnen Carnap spreekt, maakt hij gebruik van het onderscheid tussen empirie en semantiek (*framework*). Alleen, Carnap heeft nergens dit onderscheid overdacht, maar heeft het als vanzelfsprekend aangenomen. Wat is de status van het onderscheid tussen *framework* en empirie? Het *framework* betreft zelf iets wat niet behoort tot de empirie. Daarmee introduceert Carnap een onderscheid tussen de dingen en iets wat daar niet toe behoort, namelijk een semantiek.<sup>22</sup>

Carnap maakt – weliswaar op zijn wijze - nog altijd gebruik maakt van een onderscheid tussen de dingen en iets wat daar niet toe behoort. In *Philosophische Untersuchungen* laat

---

<sup>19</sup> Ibid p. 5: “Many philosophers regard a question of this kind as an ontological question which must be raised and answered before the introduction of the new language forms. The latter introduction, they believe, is legitimate only if it can be justified by an ontological insight supplying an affirmative answer to the question of reality. In contrast to this view, we take the position that the introduction of the new ways of speaking does not need any theoretical justification because it does not imply any assertion of reality.”

<sup>20</sup> Ibid p. 6: “An alleged statement of the reality of the system of entities is a pseudo-statement without cognitive content. To be sure, we have to face at this point an important question; but it is a practical, not a theoretical question; it is the question of whether or not to accept the new linguistic forms.”

<sup>21</sup> Ibid p. 7: “Those who criticize these statements do not, of course, reject the use of the expressions in question, like “red”, or “five”; nor would deny that these expressions are meaningful. But to be meaningful is not the same as having meaning in the sense of an entity designated.”

<sup>22</sup> Oudemans, *EF*, p. 50

Wittgenstein zien, dat de pragmatische reductie verder reikt dan Carnap deze uitvoert. We zullen zien dat Wittgenstein weliswaar een onderscheid tussen een ding en zijn wezen handhaaft, maar het onderscheid wordt daartussen *praktisch* bepaald.

“Het onderscheid tussen dingen en wezens kan worden gehandhaafd – maar niet via een metafysische *status aparte*. Er is sprake van twee manieren van handelen. (Ook het onderscheid daartussen is weer praktisch bepaald).”<sup>23</sup>

### **Wittgenstein over taal**

Bij Carnap zagen we dat woorden of namen wegwijzers zijn, die naar objecten in de werkelijkheid verwijzen. Volgens Wittgenstein hoeft taal helemaal geen afbeelding van de werkelijkheid te zijn. Taal betreft een vorm van handelen.<sup>24</sup> In *Philosophische Untersuchungen* vergelijkt Wittgenstein de taal met een gereedschapskist. De taal verschijnt bij hem daarin als een instrument dat op verschillende wijze kan worden ingezet.

“Denk aan de werktuigen in een gereedschapskist: daar bevindt zich een hamer, een tang, een zaag, een schroevendraaier, een meetstok, een pot lijm, spijkers en schroeven. – Zo uiteenlopend de functies zijn van deze voorwerpen, zo uiteenlopend zijn de functies van de woorden.”<sup>25</sup>

Ook het verschil tussen een ding en zijn wezen begrijpt Wittgenstein volledig vanuit de wijze van handelen. Volgens Wittgenstein maken we in de praktijk gebruik van een verschil tussen dingen die gemeten kunnen worden en iets wat als maat daarvoor dient. Wittgenstein introduceert voor dit laatste het woord *Muster*.<sup>26</sup> Een *Muster* is de staalkaart

---

<sup>23</sup> Oudemans, *EF*, p. 110

<sup>24</sup> Oudemans, *EF*, p. 104: “De taal hoeft geen beeld of afbeelding van de werkelijkheid te zijn, maar is een vorm van handelen. Zij verkrijgt haar zin niet uit zichzelf, maar uit de overige handelingen waarin ze is ingebed.”

<sup>25</sup> Wittgenstein, *PU*, 11

<sup>26</sup> Wittgenstein, *PU*, 72, 73

die je gebruikt om de kleur rood uit te kiezen.<sup>27</sup> De staalkaart fungeert binnen deze context als maat.

De maat is hierbij geen metafysisch wezen, maar blijkt uit de voorbeeldfunctie die hij heeft. Er is, zoals bij Carnap duidelijk is geworden, immers geen band tussen denken en de werkelijkheid, omdat je niet achter je denken kan kijken hoe het in de werkelijkheid is. Je kan dus nooit de staal voor rood vergelijken met iets in de werkelijkheid om te kijken of het wel *echt* rood is. Het verschil tussen de maat en het gemetene blijkt eruit dat je van de maat niet toestaat dat die een meetfout bevat: “De Parijse standaardmeter was niet op zijn lengte na te meten – niet omdat hij de even doorzichtige als onwankelbare *idea* van de meterheid representeerde, maar omdat hij de voorbeeldfunctie had.”<sup>28</sup>

We zien dat het wezen bij zowel Carnap als Wittgenstein geen bestendig metafysisch karakter meer heeft, maar veranderlijk is. Of iets als maat wordt genomen is niet vaststaand, maar is afhankelijk van de gebruikscontext. En wat vandaag als maat geldt, kan morgen weer anders zijn.<sup>29</sup>

Volgens Carnap is het wezen iets willekeurigs, iets wat mensen kunnen afspreken. Wittgenstein zegt daarentegen, dat het wezen afhankelijk is van een regelmaat die *er al is*. Je kan niet naar geloven iets anders doen. Dit blijkt al bij het voorbeeld van het aanvullen van een bepaalde reeks. Niemand zal accepteren dat je na 2 4 6 8 –27 zegt. De namen van de getallen kunnen misschien conventioneel genoemd worden, maar de verhouding tussen de getallen is niet willekeurig.<sup>30</sup>

De manier waarop wij handelen is dus afhankelijk van een bepaalde regelmaat. Je zou bijvoorbeeld nooit een stuk kaas kunnen wegen, als je van tevoren niet weet of het stuk kaas tussen de tijd dat je het stuk kaas oppakt en op de weegschaal legt groter wordt of

---

<sup>27</sup> Oudemans, *EF*, p. 110: “Groenheid, pragmatisch gereduceerd, is de kleurstaal die je van je huisschilder krijgt wanneer je je pand opkalefater. De staal is niet de gematerialiseerde idee van groen en ook geen semantiek, maar heeft een functie binnen de handelingscontext: die van voorbeeld of maat.”

<sup>28</sup> Oudemans, *EF*, p. 110

<sup>29</sup> Wittgenstein, *PU*, 79: “Das Swanken wissenschaftlicher Definitionen: Was heute als erfahrungsmässige Begleiterscheinung des Phänomens A gilt, wird morgen zur Definition von “A” benützt.”

<sup>30</sup> Oudemans, *EF*, p. 48

kleiner wordt.<sup>31</sup> Deze regelmaat is niet door jou bedacht, maar is afhankelijk van iets anders.

“Handelen is zijn eigen oorsprong niet. Het is ingebed in regelmatigheden en mogelijkheden van het menselijk leven.”<sup>32</sup>

Onze normale handelwijze zijn er van afhankelijk dat wij erop kunnen vertrouwen dat regel en uitzondering in die verhouding blijven, dat de uitzondering geen regel wordt.<sup>33</sup> Je kan niet anders dan handelen met complete zekerheid. Je zou eraan kunnen twijfelen of de mensen om je heen automaten zijn, of zombies. Wittgenstein merkt op dat je dan bij jezelf alleen een *unheimlich* gevoel kweekt, maar dat heeft in je handelen geen effect.<sup>34</sup>

We zien bij Wittgenstein, dat wanneer de mens handelt hij daarin afhankelijk is van iets anders, namelijk het menselijk leven. Dit heeft implicaties voor de gedachte aan de mens als taalgebruiker, zoals verwoord door Carnap. We zien nu dat wanneer de mens spreekt, hij niet het subject is dat zelf spreekt, maar wanneer hij spreekt bevindt hij zich al binnen de taal. Dit zagen we bij Carnap. Carnap bevindt zich al in een taalspoor waarin het onderscheid tussen waarheid en betekenis speelt. Dit onderscheid is niet van hem of door hem bedacht. Het onderscheid komt van oudsher in de filosofie voor. Het gaat terug op Aristoteles' *De Interpretatione* waarin Aristoteles zegt dat namen betekenisvol zijn; waarheid komt uitsluitend toe aan uitspraken.<sup>35</sup>

---

<sup>31</sup> Wittgenstein, *PU*, 142: “Die Prozedur, ein Stück Käse auf die Waage zu legen und nach dem Ausschlag der Waage den Preis zu bestimmen, verlöre ihren Witz, wenn es häufiger vorkäme, dass solche Stücke ohne offenbare Ursache plötzlich anwüchsen, oder einschrumpften.”

<sup>32</sup> Oudemans, *EF*, p. 121

<sup>33</sup> Wittgenstein, *PU*, 142: “...; würde, was Regel ist, Ausnahme und was Ausnahme, zur Regel; oder würden beide zu Erscheinungen von ungefähr gleicher Häufigkeit – so verlören unsere normalen Sprachspiele damit ihre Witz.”

<sup>34</sup> Wittgenstein, *PU*, 420: “Aber kann ich mir nicht denken, die Menschen um mich her seien Automaten, haben kein Bewusstsein, wenn auch ihre Handlungsweise die gleiche ist wie immer? – Wenn ich mir's jetzt – allein in mein Zimmer – vorstelle, sehe ich die Leute mit starrem Blick (etwa wie in Trance) ihren Verrichtungen nachgehen – die Idee ist vielleicht ein wenig unheimlich. Aber nun versuch einmal im gewöhnlichen Verkehr, z.b. auf der Strasse, an dieser Idee festzuhalten! Sag dir etwa: “Die Kinder dort sind blosse Automaten; alle ihre Lebendigkeit ist blos automatisch.” Und diese Worte werden dir entweder gänzlich nichtssagend werden;”

<sup>35</sup> Aristoteles *De Interpretatione* 16a13-19. Zie ook het proefschrift van Suyver die wijst op deze filosofische herkomst in het spreken van Carnap.

Aristoteles zegt daarin dat betekenis toekomt aan alle manieren van spreken, zoals daar is: vragen, bevelen. “Sprak is betekenisvol stemgeluid. Van de onderdelen daarvan zijn sommige los daarvan betekenisvol, als spreken.”<sup>36</sup> Hierin verschilt het van andere geluiden, zoals dierengeluiden. Volgens Aristoteles maken deze geluiden wel iets duidelijk (*dêloun*), maar zijn ze zonder betekenis. Dit is in tegenstelling tot bijvoorbeeld zelfstandige naamwoorden. Deze geluiden betekenen iets, omdat ze volgens afspraak (*kata sunthêkên*) zijn; dierengeluiden zijn daarentegen ‘van nature’ (*têi phusei*).<sup>37</sup> Waarheid en onwaarheid schrijft Aristoteles toe aan uitspraken. “Niet al het spreken is bewarend (*apophantikos*), maar alleen dat spreken dat waar of onwaar kan zijn (*alêtheuein ê pseudesthai*).”<sup>38</sup>

We zien bij Aristoteles dat woorden niet waar kunnen zijn; alleen de uitspraak kan waar zijn. De betekenis van woorden zijn volgens hem conventioneel en hebben niets met de natuur te maken. Aristoteles onderscheidt daarmee een vorm van empirie en semantiek. Dit onderscheid keert terug bij Carnap. Binnen dit onderscheid bespreekt Carnap de geschiedenis van de filosofie.

Dit werpt een ander licht op de zaak. Carnap’s eigen semantiek heeft een filosofische herkomst. Zonder dat Carnap het in de gaten heeft, is er al een beslissing over taal gevallen die bepalend is voor de manier waarop er door hem wordt gedacht en gesproken. Maar zolang we – net als Carnap – taal als instrument beschouwen, zolang krijgen we onze vanzelfsprekende woorden niet in de blik. Dat brengt ons voor de vraag: is er een mogelijkheid van spreken waarin naar voren komt dat taal primair gegeven is – en geen instrument? Als dit al kan, dan zal dat in ieder geval *niet* op een wetenschappelijke wijze zijn. In het volgende hoofdstuk zullen we een voorstel doen voor een filosofische methode die niet wetenschappelijk is.

---

<sup>36</sup> Aristoteles *DI* 16b27. Vertaling overgenomen van Oudemans uit *Wat is waar?* p. 11

<sup>37</sup> Aristoteles *DI* 16a26-30

<sup>38</sup> Aristoteles *DI* 17a1-9



## Hoofdstuk 2

### Samenvatting en vooruitblik

In het vorige hoofdstuk hebben het volgende besproken.

1. We zagen dat Carnap van de veronderstelling uitgaat dat taal een instrument is waar de mens over kan beschikken. Deze gedachte werd al in Plato's *Cratylus* geformuleerd. We hebben aangegeven dat er wel een verschil is tussen Plato en Carnap. De Grieken dachten dat zij via taal direct toegang hadden tot de werkelijkheid. Carnap neemt tegen deze gedachte stelling. Volgens Carnap is taal een kwestie van pragmatiek.

2. We hebben gewezen op de gevolgen van Carnap's reductie van filosofie tot pragmatiek voor de status van filosofie. Tot Carnap was het mogelijk te vragen naar het wezen van iets. Na Carnap blijkt dat filosofische beweringen taalkaders betreffen die niet kunnen worden beoordeeld op waarheid. Filosofie als aparte discipline naast de wetenschap is daarmee overbodig geworden.

We hebben er meteen op gewezen dat filosofie niet zo eenvoudig is af te danken als Carnap denkt. We hebben laten zien dat Carnap's spreken een filosofische herkomst heeft die door Carnap over het hoofd wordt gezien, doordat hij ervan uitgaat dat taal een instrument is.

In *Wat is waar?* formuleert Oudemans een antwoord op de vraag wat filosofie dan wel kan zijn. In dit artikel wijst Oudemans erop, dat de reductie van taal tot pragmatiek de *eerste* omwending in de taal is. Deze pragmatische reductie houdt een semantische denkdwang in, die de filosofie van haar mogelijkheid berooft.<sup>39</sup> Bij Carnap zagen we dat hij de werkelijkheid via taal benadert, maar zijn manier van spreken dwingt hem ertoe van taal een instrument te maken.

In tegenstelling tot de instrumentele semantiek van Carnap is een *filosofische* semantiek noodzakelijk. In *Wat is waar?* wijst Oudemans in dit kader op een *tweede* omwending in

---

<sup>39</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 7: "Ik zal laten zien dat de disjunctie van betekenis en waarheid, die haar oorsprong vindt in Aristoteles' *De Interpretatione*, een semantische denkdwang inhoudt die filosofie van haar mogelijkheid berooft."

de taal. Deze tweede omwending houdt in dat taal nooit tot een instrument kan worden gereduceerd, omdat taal – naar we nog zullen zien - groter is dan door ons kan worden overzien. Je overziet je eigen taalgebruik helemaal niet. Dit hebben we al kunnen zien bij Carnap. Carnap spreekt *binnen* de semantiek van waarheid en betekenis. Dat houdt in dat alleen uitspraken waar zijn; woorden hebben betekenis maar hebben geen waarheidswaarde. Deze oppositie is evenwel niet door Carnap bedacht, maar komt bij Aristoteles vandaan. Dat Carnap *binnen* het Aristotelische onderscheid tussen waarheid en betekenis denkt, laat zien dat taal niet louter een middel in zijn handen is, maar tegelijkertijd een *wereld van betekenis opent*. Als dit zo is, dan is Carnap niet zomaar een taalgebruiker. Veeleer moeten we zeggen, dat hij al door de taal is aangesproken. De semantiek van waarheid en betekenis bepaalt hoe de werkelijkheid voor hem verschijnt. Als dit zo is, heeft taal *voordat* we er correcte uitspraken mee doen al een soort “waarheid” aan zich: taal onthult betekenis.<sup>40</sup>

### **Taal als omgeving**

Wie spreekt voegt geen willekeurige woordengehelen samen. Grammatica, ritme, toon en melodie van het spreken zijn al geordend. Ons spreken is prosodisch.<sup>41</sup> We hebben dit laten zien aan de hand van het taalgebruik van Carnap. Voordat Carnap begint met denken, is er al een *wereld* van semantische onderscheidingen geopend. Die betekeniswereld is niet van Carnap en is ook niet willekeurig. In zijn taalgebruik is hij al een bepaalde kant op gestuurd. Zonder dat Carnap het in de gaten heeft is zijn spreken *gestemd*. Dit is methodisch van belang. Volgens Heidegger is stemming onthullend. In *Die Grundbegriffe der Metaphysik* wijst Heidegger erop dat het woord stemming niets te maken heeft met emoties zoals die in de psychologie worden begrepen. Onder stemming verstaat Heidegger geen gemoedstoestand, geen ding en ook niet iets onbestendig en vluchtigs.<sup>42</sup> Een voorbeeld van een stemming is angst. Wanneer je op een boerenerf een

---

<sup>40</sup> Oudemans, *EF*, p. 259: “Ook al kan geen naam met het benoemde vergeleken worden, toch *onthult* een naam betekenis – of niet.”

<sup>41</sup> Oudemans, *EF*, p. 254: “De prosodie is ritme, toonhoogte, accent en frasering.”

<sup>42</sup> Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 99: “Die Stimmungen sind erstens kein Seiendes, kein Etwas, das irgendwie in der Seele nur vorkommt; Stimmungen sind Zweitens ebensowenig das Unbeständigste und Flüchtigste, wie man meint.”

blaffende hond tegenkomt, ben je bang. Het is dan niet zo, dat de tanden van de hond het object van je angst is en evenmin is het angstaanjagende van de hond je persoonlijke subjectieve emotie. Er is geen sprake van een subjectieve interpretatie van de situatie waarna je merkt dat je bang bent. De hond met zijn geblaf en opgetrokken lip zelf is angstaanjagend. Hij geeft van zich blijk als eng. De situatie waarin je je bevindt is ook niet de “oorzaak” van deze stemming, maar stemt.<sup>43</sup>

Het voorbeeld van de hond laat zien dat *stemming onthult*. De angst als stemming geeft je toegang tot de hond. Hoe? Doordat de angst niet subjectief is en evenmin objectief, maar laat zien hoe het *tussen* jou en de enge hond is. Stemming opent de betekenisvolle ruimte waarbinnen jij en de hond elkaar tegenkomen. Stemming onthult een betekeniswereld. Maar dit betekent niet dat die voor jou present wordt.<sup>44</sup> De tussenruimte wordt geopend, maar *niet voor jou*. Je bent in je angst op de hond gericht. Het tussengebied waarbinnen jij en de hond aan elkaar verschijnen, treedt zelf niet op de voorgrond. Het is niet mogelijk om de betekenisvolle ruimte als object voor je neus present te stellen. Zolang je *over* deze tussenruimte spreekt, kan zij niet verschijnen. Je doet dan alsof je er buiten kunt treden en er een overzicht over hebt. Maar je bevindt je er altijd al in. De stemming is methodisch van belang, omdat daarin niettemin toegang is tot de betekenisruimte die niet present kan worden.

De woorden die Carnap gebruikt, zijn gestemd door de taal. Carnap is geen taalgebruiker. Hij is niet iemand die de betekenis van woorden vastlegt. Taal zelf opent de betekenisruimte waarbinnen Carnap spreekt. Taal, niet als instrument maar als datgene wat stemt, vormt de omgeving voor zijn spreken.<sup>45</sup> Carnap is omgeven door woorden

---

<sup>43</sup> Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 101: “Eine Stimmung ist eine Weise, nicht bloss eine Form oder ein Modus, sondern eine Weise im Sinne einer Melodie, die nicht über dem sogenannten eigentlichen Vorhandensein des Menschen schwebt, sondern für dieses Sein den Ton angibt, d.h. die Art und das Wie seines Seins stimmt und bestimmt.”

<sup>44</sup> Heidegger, *Grundbegriffe der Metaphysik*, p. 100: “Es scheint so, als sei gleichsam je eine Stimmung schon da, wie eine Atmosphäre, in die wir erst eintauchen und von der wir dann durchstimmt würden. [...] Stimmungen sind nicht etwas, das nur vorhanden ist, sondern sie selbst sind gerade eine Grundart und Grundweise des Seins.”

<sup>45</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 51: “De taal is geen afbeelding en geen instrument. Zij is überhaupt niet iets dat ik gebruik, maar de vreemde omgeving die mijn ervaren en denken in een naam verzamelt of ook met lege handen achterlaat.”

waarvan hij dacht dat hij de betekenis kon vastleggen. De gedachte dat woorden geen instrumenten in handen van de mens zijn verwoordt Heidegger als volgt:

“De taal spreekt. De mens spreekt, inzoverre hij aan de taal beantwoordt.”<sup>46</sup>

Niet de mens is de gebruiker van woorden, maar als hij spreekt is hij al aangesproken door taal. Taal is niet van mensen, maar taal als de horizon van betekenis stuurt het menselijk spreken. Deze taal spreekt als de prosodie van onze menselijke taal.<sup>47</sup> Het volgende voorbeeld kan dit duidelijk maken. Wanneer je iets wilt zeggen, kan het gebeuren dat je even niet op het woord kan komen. Dit zoeken van een woord is niet hetzelfde als het zoeken van een speld in een hooiberg. Die ligt immers ergens klaar. Met woorden is dat niet zo. Een woord valt je in - of niet. Als het woord je invalt, weet je pas wat je wilde zeggen. Dit voorbeeld laat zien, dat we woorden gebruiken om iets te zeggen, maar daarin moeten we maar afwachten of het juiste woord tot ons komt. Als zodanig zijn woorden niet het product van het menselijk denken:

“De eenheid van een taalsynthese is nooit of te nimmer het *product* ervan, maar stuurt haar tevoren, om zelf als zodanig van zich blijk te geven.”<sup>48</sup>

Dit wordt duidelijk in Plato's *Theaetetus*. Doordat Theaetetus en Theodorus de naam vonden voor vierkantsgetallen, verschenen verschillende dingen in een bepaald licht. Maar dat is niet iets dat door hen wordt bewerkstelligd. Als Theaetetus en Theodorus het vele onder één noemer brengen, worden ze van te voren al gestuurd door een eenheid die dankzij het woord verschijnt: ‘Het eigenaardige van de taal als onthullingsoperator: alleen wanneer ik al verzameld geraakt ben valt er voor mij iets te verzamelen of te verenigen.’<sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, p. 30: “Die Sprache spricht. Der mensch spricht, insofern er der Sprache entspricht.”

<sup>47</sup> Oudemans, *EF*, p. 254: “De prosodie is ritme, toonhoogte, accent en frasering. In deze eigenlijke prosodie, die niet zangerig is, spelen identificatie en scheiding zich af.”

<sup>48</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 49

<sup>49</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 51

Taal is onthullend. Dankzij het woord “vierkantsgetal” verschijnt een verschil tussen de vierkante en de overige getallen. Het woord onthult een semantisch verschil in de wereld. Maar dit is nog geen filosofie. Een woord is *filosofisch* wanneer het geen ding in de wereld benoemt, maar onze *verhouding* tot de werkelijkheid betreft. Waarheid is zo’n woord. Het woord waarheid heeft een veel grotere reikwijdte dan een woord als “vierkantsgetal”. Het tekent *zowel* de manier waarop we met de dingen omgaan *als* de manier waarop wij denken. Heidegger spreekt hier van *grondwoord*.<sup>50</sup> Grondwoorden benoemen geen dingen, maar markeren het tussengebied tussen ons en de wereld: “De grondbegrippen zijn geen algemeenheden, geen formules voor algemene eigenschappen van een onderzoeksgebied, maar zij zijn begrippen van een eigenaardige aard. Ze begrijpen steeds het geheel (*das Ganze*) in zich, ze zijn *in-begrippen*.”<sup>51</sup> Grondwoorden zijn in-begrippen. Zij tekenen de horizon waarbinnen wij spreken en denken.

### **Filosofie en methode**

Inmiddels moet duidelijk zijn dat taal tweeledig is: aan de ene kant kunnen we haar als een instrument zien dat we gebruiken om mee te communiceren. Tegelijkertijd hebben we erop gewezen dat taal sturend is voor datzelfde spreken. De opvatting van taal is bepalend voor de toegang die er mogelijk is tot filosofische teksten. Enerzijds hebben we te maken met de reductie van de gedachte aan zelfstandige auteurs van teksten. Als woorden groter zijn dan jij kan overzien, kan je niet meer veronderstellen dat een auteur overziet wat hij zegt. Anderzijds hebben we te maken met de reductie van de gedachte dat er lezers zijn die een tekst definitief kunnen overzien. De tekst is immers getekend door woorden die groter zijn dan hun auteurs en lezers. Er is geen subject meer dat tegenover de tekst staat, omdat je als lezer bent inbegrepen in de taal.

Dit betekent weer niet dat er geen toegang zou zijn tot een filosofische tekst.

---

<sup>50</sup> GA 54, p. 17: “Jeder Versuch einer “wörtlichen” Übersetzung solcher Grundworte wie “Wahrheit”, “Sein”, “Schein” u.a. [...]”

<sup>51</sup> GA 29/30 p. 13: “[...] die Grundbegriffe nicht Allgemeinheiten, keine Formeln für allgemeine Eigenschaften eines Gegenstandsfeldes (...), sonder sie sind Begriffe eigentümlicher Art. Sie begreifen je das Ganze in sich, sie sind *In-begriffe*.”

Dit toegangsvraagstuk zullen we bespreken aan de hand van Oudemans' stuk *Wat is waar?* Hierin wijst Oudemans erop, dat de eerste reductie van Carnap bepalend is voor het methodische probleem waar de filosofie mee te kampen heeft. Het is voor filosofen onduidelijk hoe zij moeten spreken. Ten eerste hebben we ermee dat te maken dat sinds Carnap filosofische beweringen taalkaders betreffen die alleen op hun nut kunnen worden beoordeeld maar niet op de waarheid ervan.<sup>52</sup>

Oudemans wijst op nog een ander aspect van de eerste reductie. De reductie heeft gevolgen voor de geschiedenis van de filosofie. De historische geschiedschrijving bestaat uit het *spreeken over* wat een andere filosoof heeft beweerd. Daarin is de historische geschiedschrijving *wetenschappelijk*. Het is alleen niet duidelijk wat er *filosofisch* is aan de geschiedenis van de filosofie: "Als de geschiedenis van de filosofie wetenschappelijke geschiedschrijving is, dan is ze filosofisch irrelevant, allereerst omdat zij niet filosofisch is en vervolgens omdat zij iets beschrijft wat voorbij is, zoiets als de geschiedenis van de riek of het heksenproces."<sup>53</sup>

In het volgende zullen we hier nader op ingaan. Eerst bespreken we de wetenschappelijke methode van geschiedschrijving. We zullen zien dat de wetenschappelijke methode is gebaseerd op een aantal veronderstellingen. De wetenschappelijke benadering veronderstelt dat taal een doorgankelijk communicatie-instrument is. Als taal inderdaad een doorgankelijk medium is, heb je in principe toegang tot iedere tekst. Hierbij zijn interpretatieproblemen nooit onoverkomelijk. Een voorbeeld hiervan vinden we bij de Aristoteles-interpretatie *De Rijk*. Wat ons aan zijn interpretatie over Aristoteles interesseert, is in eerste instantie niet *wat* hij over Aristoteles te zeggen heeft. Primair gaat het erom te zien *op welke manier De Rijk Aristoteles leest*. Is het wetenschappelijk wat hij doet of is het filosofisch? We zullen zien dat *De Rijk* een historicus is van de filosofie. Hij spreekt wetenschappelijk over Aristoteles.<sup>54</sup> Hij veronderstelt met andere woorden dat hij via de taal een probleemloze toegang heeft tot Aristoteles.

---

<sup>52</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 1-2

<sup>53</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 2

<sup>54</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 2: "De Rijk is een historicus pur sang. Hij is wetenschappelijk."

Voordat De Rijk ingaat op Aristoteles' werk en studie, werpt hij in zijn boek *Aristotle Semantics and Ontology* de vraag op hoe hij moet spreken over Aristoteles. Hij vraagt naar zijn toegang tot Aristoteles.

Volgens De Rijk is er geen fundamenteel bezwaar om hedendaagse opvattingen en concepten toe te laten bij de bespreking van Aristoteles' filosofische prestaties.<sup>55</sup> De Rijk meent dat zo'n benadering zelfs kan bijdragen aan een betrouwbaar historisch begrip over Aristoteles. Maar hij waarschuwt er wel voor, dat wij daarbij niet blind moeten zijn voor de instrumenten en technieken die de bestudeerde filosoof *zelf* hanteerde om zijn filosofische vraagstukken op te lossen. Hier ligt volgens De Rijk een wezenlijk probleem van hedendaagse interpretaties over Aristoteles. De Rijk:

“Naar ik geloof, ontbeert veel van de kritiek over bepaalde inzichten van Aristoteles, daarbij inbegrepen de manieren waarop hij bepaalde problemen en bedachte oplossingen (voor *zijn* problemen) opwierp, goede gronden als een resultaat van het aanspreken van Aristoteles en *zijn* problemen, terwijl daarbij de fundamentele leerstellingen van post-Aristotelische semantiek gebruikt worden.”<sup>56</sup>

Om aan deze valkuil te ontkomen, volgt De Rijk de *golden rule of interpretation*.<sup>57</sup> Deze *gouden regel* houdt in, dat alles wat over Aristoteles wordt gezegd de test moet doorstaan met wat de bestudeerde filosoof zelf heeft gezegd.

---

<sup>55</sup> De Rijk, *ASO*, p. 2: “There is surely no harm in letting in modern thoughts and concepts when we are discussing Aristotle’s philosophical achievements. On occasion, such an approach may even contribute to a sound historical understanding of Aristotle as well. However, we really should feel guilty if the stirring modern weapons we use to deal with an Ancient philosopher were to blind us to the effectiveness of the author’s own tools and techniques as applied to *his* comprehension of philosophical problems at hand. If so, anachronism will jeopardize both a purely historical understanding of the author and any meaningful engagement with him.”

<sup>56</sup> De Rijk, *ASO*, p. 3: “To my mind, much of the criticism of some of Aristotle’s views, including the ways in which he raised certain problems and devised solutions (to *his* problems), lacks good grounds as a result of addressing Aristotle and *his* problems using the basis tenets of post-Aristotelian (e.g. Ammonian-Boethian) semantics.”

<sup>57</sup> De Rijk, *ASO*, p. 9: “Therefore we should always abide by the golden rule of interpretation: our overall remarks about an author must continually stand the test of confrontation with what our author himself has to say.”

“Daarom moeten we ons altijd aan de gouden interpretatieregels houden: onze algemene opmerkingen over een auteur moeten voortdurend de test van de confrontatie doorstaan met datgene wat de auteur zelf te zeggen heeft.”

Wat betekent deze confrontatie concreet? We hebben in het eerste hoofdstuk gezien dat filosofie bij de Grieken ontologie was. Zij was op zoek naar wezensinzichten. De Rijk spreekt in dit verband van Aristoteles' doctrine van 'being *qua* being' (*to on hêi on*).<sup>58</sup> De Rijk gaat er niet vanuit dat hij de ontologie van de Grieken zomaar kan bespreken. Hij erkent namelijk een verschil tussen moderne taalkundigen en Aristoteles. Moderne taalkundigen zijn geïnteresseerd in de taal zelf; Aristoteles is geïnteresseerd in het onthullen van een extra-linguïstische 'realiteit'.<sup>59</sup>

Het lijkt erop dat De Rijk een toegangsprobleem heeft met betrekking tot Aristoteles. Het is voor hem niet duidelijk hoe Aristoteles spreekt. Voor ons is hierbij de vraag: *hoe spreekt De Rijk?* We hebben gezegd, dat de Grieken dachten dat ze via naamgeving iets konden zeggen over de werkelijkheid. We hebben laten zien, dat het voor ons niet mogelijk is om te denken dat taal iets zegt over de werkelijkheid. Deze gedachte is sinds Carnap weg gereduceerd. Carnap maakt duidelijk dat het niet mogelijk is om buiten de taal om te kijken naar de werkelijkheid. We zullen zien dat ook De Rijk zich in deze pragmatische reductie van taal bevindt. Voor De Rijk is semantiek niet anders dan pragmatiek. Volgens De Rijk lijkt het wel alsof Plato en Aristoteles zich bezighouden met de verhouding tussen taal en werkelijkheid, maar wat ze eigenlijk doen betreft iets semantisch: ze zeggen alleen iets over tendensen in de taal.

“Dus we merken dat filosofen als Plato en Aristoteles, in hun zoektocht naar de ware aard der dingen, verschillende pogingen doen om bepaalde taaltendensen te presenteren in rationele beklèdingen.”<sup>60</sup>

---

<sup>58</sup> De Rijk, *ASO*, p.11

<sup>59</sup> De Rijk, *ASO*, p. 15: “Unlike modern linguistics, they were not so much interested in language itself, but concentrated on the ways in which linguistic expressions are representative of thinking and, by the same token, somehow disclose the diverse features of extra-linguistic ‘reality’.”

<sup>60</sup> De Rijk, *ASO*, p. 16: “Thus we find philosophers such as Plato and Aristotle, in their search for the true nature of things, making various attempts to present certain linguistic tendencies in rational garments.”



Binnen de pragmatische reductie bespreekt De Rijk Aristoteles. Wij zien, dat het De Rijk daarmee niet lukt om het ontologische aspect van taal serieus te nemen. “Wat voor Plato en Aristoteles de kern was van hun ontologie, naamgeving als onthulling van wat er is, dat is voor De Rijk quatsch. Hij vindt dat *zuiver semantisch gezien, het waarheidskarakter van een denotatie er in beginsel niet toe doet. Vanuit semantisch oogpunt is alleen interessant hoe een object ter sprake gebracht kan worden.*”<sup>61</sup>

De interpretatieregels van De Rijk doet wel alsof je toegang hebt tot een filosofische tekst. Eventuele interpretatieproblemen zijn hier volgens De Rijk mee op te lossen. Maar je kan helemaal niet buiten je eigen taal om kijken naar wat ‘een auteur zelf te zeggen heeft’. De gouden interpretatieregels van De Rijk werkt niet. ‘Zijn *golden rule* is een schijnmanoeuvre.’<sup>62</sup> De Rijk bespreekt Aristoteles helemaal niet in de semantiek van Aristoteles zelf.

Wanneer we zeggen, dat het De Rijk niet lukt om Aristoteles volgens zijn eigen *golden rule* te bespreken, is dat geen verwijt onzerzijds. Zonder De Rijk op een fout te willen betrappen, blijkt dat de wetenschappelijke manier waarop De Rijk spreekt niet overeenstemt met hoe Aristoteles spreekt. In *Wat is waar?* merkt Oudemans dat zijn manier van spreken niet geschikt is: “Maar dan kan ik niet langer naïeverwijze in *proposities* spreken over *hun* waarheid die alleen blijkt in *naamgeving*, terwijl *ik* tot een dergelijke filosofische naamgeving niet in staat ben.”<sup>63</sup>

We hebben gezien dat het wetenschappelijk interpreteren een doorgankelijke communicatieruimte veronderstelt tot het onderwerp. Je doet alsof je met Aristoteles aan een tafel zit en met hem in gesprek kan treden over de tijden heen. Je gaat ervan uit dat Aristoteles en jij probleemloos toegankelijk zijn voor elkaar: “Je zit aan een grote transtijdelijke tafel en wisselt opinies uit met Plato, Descartes – zonder een gedachte te hoeven wijden aan de meest fundamentele woorden die tijdperken voor elkaar ontoegankelijk maken...”<sup>64</sup> Dit levert een correcte wetenschappelijke interpretatie op,

---

<sup>61</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 7

<sup>62</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 6

<sup>63</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 6

<sup>64</sup> Oudemans, *EF*, p. 54

maar zij is niet *filosofisch*. We zullen zien dat het dankzij de tweede omwending mogelijk is om een *filosofische* geschiedenis van de filosofie te geven.

Wij hebben erop gewezen, dat niet de mens spreekt, maar *de taal spreekt*. Wij zijn niet in staat om te bepalen welke betekenis of zeggingskracht een woord heeft. De woorden die wij gebruiken hebben een lange geschiedenis. Woorden als ‘wezen’, ‘zijn’ en ‘identiteit’ gebruikten de Grieken ook. Deze woorden zijn van betekenis veranderd - zonder dat iemand dat heeft bewerkstelligd of bedacht. Zij hebben hun zeggingskracht verloren. Toch is de rol die deze woorden in het Griekendom speelden nog steeds bepalend voor hun gebruiksmogelijkheden vandaag de dag. Om dit te begrijpen moet duidelijk zijn wat taal is.

Binnen de tweede omwending verschijnt taal niet langer als een geestelijk verschijnsel, maar kan zij worden verklaard vanuit het evolutionaire denken. Daarbinnen bestaat taal als vermenigvuldiging. Dit laat Deacon zien in *The Symbolic Species*. Volgens Deacon moeten we de taal als een parasitair organisme opvatten waarbij de mens de gastheer is.<sup>65</sup> Die verhouding tussen parasiet en gastheer kan het best worden beschreven vanuit de wijze waarop een virus werkt.<sup>66</sup> De taal bestaat uit niet-levende artefacten, geluidspatronen, maar ook het gekriebel op klei en schrift. Wanneer zij de mens gaan bezetten, komen ze tot leven om zich via hun gastheer te vermenigvuldigen. Dat laat zien dat de mens geen taalgebruiker is, maar het is omgekeerd: wij worden door de taal gemanipuleerd.<sup>67</sup> Taal is niet van ons, maar vormt – zoals hierboven al gezegd – onze omgeving. Bij Heidegger bleef onduidelijk waarom dat zo is. Binnen de tweede omwending wordt dit wel duidelijk: de elementen van de taal blijken niet naar objecten

---

<sup>65</sup> Deacon, *The symbolic species*, p. 112: “By imagining language as a parasitic organism, we can come to appreciate the potential for conflicting reproductive interests, where some language features might occur at the expense of the host’s adaptation...”

<sup>66</sup> Deacon, *The symbolic species*, p. 112: “Of course, languages are entirely dependent on humans, and are not separate physical organisms, replete with their own metabolic processes and reproductive systems. And yet their very different form obscures deep similarities to living processes. They might better be compared to viruses. [...] From this perspective it is not so far-fetched to think of languages a bit as we think of viruses. Languages are inanimate artifacts, patterns of sounds and scribbles on clay or paper, that happen to get insinuated into the activities of human brains which replicate their parts, assemble them into systems, and pass them on.”

<sup>67</sup> Deacon, *The symbolic species*, p. 436: “We are not just a species that uses symbols. The symbolic universe has ensnared us in an inescapable web. Like a “mind-virus, the symbolic adaptation has infected us, and now [...] we have become the means by which it unceremoniously propagates itself throughout the world.”

buiten de taal te verwijzen, maar verwijzen naar elkaar en vormen zo een gestructureerd, semantisch geheel.<sup>68</sup> Wij staan daarmee niet buiten de taal, maar taal als dit geheel vormt een *betekeniswereld* waarbinnen wij denken en spreken.

In *Echte Filosofie* bespreekt Oudemans de taal als een sporenkolonie. Daarbinnen werken de sporen werken als een virus.<sup>69</sup> Van een virus weten we dat dit zich als een razende gaat vermenigvuldigen wanneer het een organisme bezet. Dit geldt ook voor taal als spoor. Woorden kunnen een brein bezetten. Wanneer woorden een brein bezetten, gaan ze zich onmiddellijk repliceren. Sterker gezegd: woorden bestaan alleen als ze worden herhaald.<sup>70</sup> Doordat een woord alsmaar wordt herhaald, krijgt het betekenis: ‘Dat houdt in dat het gebruik van taal altijd bestaat als de herhaling *van een al bestaand sporenpatroon*: wat er behouden is gebleven van taalgebruik uit het verleden.’<sup>71</sup>

Dit is weer een aanwijzing dat niet wij woorden gebruiken en betekenis geven. Steeds wanneer wij woorden gebruiken, hebben we te maken met de sporenkolonie die ouder is dan ons actuele gebruik.

“De taalgebruiker voegt zich in een patroon van sporen die wijd vertakt zijn en hem grotendeels onbekend blijven. Hij beweegt misschien het topje van deze ijsberg waarin hij zelf is ingesneeuwd.”<sup>72</sup>

Terwijl wij spreken en woorden gebruiken, hebben we dus voortdurend te maken met taal die ergens behouden is gebleven. De sporen van het taalgebruik uit het verleden zijn helemaal niet verdwenen maar liggen overal opgeslagen – denk maar aan bibliotheken, in de archeologie, in de geologie maar ook in ons geheugen. Dit betekent, dat de woorden waarvan we dachten dat wij die gebruikten, een lange geschiedenis kennen die *groter* is

---

<sup>68</sup> Deacon, *The symbolic species*, p. 99: “In summary, then, symbols cannot be understood as an unstructured collection of tokens that map to a collection of referents because symbols don’t just represent things in the world, they also represent each other. Because symbols do not directly refer to things in the world, but indirectly refer to them by virtue of referring to other symbols, they are implicitly combinatorial entities whose referential powers are derived by virtue of occupying determinate positions in an organized system of other symbols.”

<sup>69</sup> Oudemans, *EF*, p. 241-243

<sup>70</sup> Oudemans, *EF*, p. 242: “Woorden zijn er alleen als de herhaling ervan.”

<sup>71</sup> Oudemans *Wat is waar?*, p. 7

<sup>72</sup> Oudemans, *EF*, p. 244

en *verder reikt* dan door ons is te overzien: ‘Wanneer ik denk iets te bedenken, dan word ik tevoren gestuurd door de taal als sporenkolonie die ik niet overzie.’<sup>73</sup>

Dit heeft gevolgen voor de toegang die je hebt tot een filosofische tekst. Je kan niet meer veronderstellen dat er een auteur is die een tekst heeft geschreven. Je hebt als lezer ook geen directe toegang tot de betekenis van de woorden. Als taal groter is dan jouw enkele gebruik ervan, dan is een tekst getekend door taal. Als lezer sta je dan niet meer als een subject tegenover de tekst maar ben je inbegrepen in die tekentaal. Deze tekentaal kun je niet present voor je neus krijgen, omdat taal altijd groter is dan jouw woordgebruik.

We zien dat het onmogelijk is om een historisch-wetenschappelijk overzicht van de geschiedenis van de taal te geven. De taal bevindt zich immers niet tegenover ons, maar bevindt zich *tussen* ons en het onderwerp. Ook een historisch overzicht wordt van achter z’n rug om gestuurd door dezelfde taal. Dit is alleen geen manco of gebrek. Het opent juist de mogelijkheid voor een *filosofische* geschiedenis van de filosofie in plaats van een *wetenschappelijke* geschiedenis.<sup>74</sup> Juist doordat taal ons spreken een bepaalde kant op stuurt, kunnen we merken dat wij, terwijl we spreken, van elders worden gestuurd. Hoe? We hebben gezien dat de Grieken bepaalde woorden anders gebruikten dan wij. Maar zowel de Grieken als ons eigen spreken zijn omgeven door dezelfde taal – zij het niet op identieke wijze.<sup>75</sup> In de confrontatie met de Grieken worden wij op onze *eigen* semantiek aangesproken. Hierdoor kan eventueel blijken dat de als vanzelfsprekend aangenomen toegang tot de Grieken in de wetenschappelijke interpretaties *er niet is*.<sup>76</sup> De confrontatie die wij hier bedoelen, houdt dus niet in dat wij ons tegenover de Grieken plaatsen. Het betreft een over en weer waarin de ruimte van taal *tussen* ons kan opkomen.

In het tweede gedeelte van deze scriptie zal het woord *alêtheia* bij Parmenides ter sprake komen. We zullen zien dat dit woord normaalgesproken wordt vertaald met *waarheid*. Bij Parmenides blijkt het echter iets anders te betekenen. In de wetenschap wordt dan gezegd

---

<sup>73</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 7

<sup>74</sup> Zie hiervoor Oudemans, *Wat is waar?*, p. 8

<sup>75</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 8: “Dezelfde woorden die mij nu omgeven waren er, al dan niet vertaald, al bij het begin van het filosofisch nadenken. Maar diezelfde woorden (bij voorbeeld *archè*, *on/zijnd*, *logos*, *waarheid*) spraken toentertijd *anders* dan nu.”

<sup>76</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 8

dat Parmenides een andere ‘conceptie’ van waarheid had. Maar als mensen niet de gebruikers zijn van hun woorden, kunnen we *alêtheia* en waarheid niet zomaar als alternatieve opvattingen van waarheid tegen elkaar uitspelen. Als taal omgevend is, dan heeft tussen ons en Parmenides een omslag *in het woord* waarheid plaatsgevonden. In die omslag is misschien iets teruggebleven dat ons nog steeds kan aanspreken.

Als het woord “methode” zin heeft in verband met filosofie, dan is het omdat er het Griekse woord “weg” (*hodos*) in zit. Het denken van Heidegger is het begaan van een weg. Heidegger geeft wel de aanwijzing om op de weg te letten en niet enkel op uitspraken.<sup>77</sup> Deze weg, die een denkweg is, ligt niet al klaar. Het begaan van de weg is het banen van die weg. Deze weg is ook niet een middel om van A naar B te komen.<sup>78</sup> Deze weg voert door de taal. Maar hierbij gaat het niet zozeer om de weg zelf, maar om de taal: de open ruimte waardoorheen de weg loopt. ‘Echte’ filosofie gaat over deze taal die het denken altijd al stuurt en op weg heeft gebracht.

---

<sup>77</sup> GA 7 p. 7: “Im folgenden *fragen* wir nach der Technik. Das Fragen baut an einem Weg. Darum ist es ratsam, vor allem auf den Weg zu achten und nicht an einzelnen Sätzen und Titeln hängenzubleiben. Der weg ist ein Weg des Denkens. Alle Denkwege führen, mehr oder weniger vernehmbar, auf eine ungewöhnliche Weise durch die Sprache.”

<sup>78</sup> GA 54 p. 87: “Weg” ist nicht die Strecke im Sinne einer Entfernung und des Abstandes zwischen zwei Punkten und so selbst eine Punktmannigfaltigkeit.”

## Hoofdstuk 3

### Samenvatting en vooruitblik

Aan de hand van Carnap en Heidegger is in het eerste gedeelte het volgende besproken.

1. We zagen dat bij Carnap een reductie plaatsvindt van taal tot een instrument waar de mens over kan beschikken. Tegelijkertijd zagen we dat Carnap niet alleen over de reductie schrijft, maar dat zijn spreken doortrokken is van de reductie waar hij het over heeft.

2. Ten aanzien van de gedachte dat taal een instrument is, hebben we meteen gezegd dat taal nooit tot een instrument in mensenhanden kan worden gereduceerd, omdat taal groter is dan door ons kan worden overzien. We hebben in dit verband de uitdrukking van Heidegger besproken: *die Sprache spricht*. Daarmee wordt aangegeven dat ieder taalgebruik al is aangesproken door taal – zonder dat iemand dat hoeft te weten. Bij Carnap zagen we dat hij weliswaar denkt dat hij woorden gebruikt, maar dat dit niet het geval is: hij is achter z'n rug om al aangesproken door woorden die de zijne niet zijn. De tekst van Carnap is niet willekeurig gekozen. Carnap is bepalend voor het methodische probleem dat filosofen niet weten hoe zij vandaag de dag moeten spreken. Dit probleem hangt samen met de loskoppeling van waarheid en betekenis. Sinds Carnap is waarheid louter voorbehouden aan uitspraken: alleen uitspraken kunnen waar of onwaar zijn. Het is evenwel de vraag of de door Carnap bevestigde band tussen waarheid en uitspraken altijd opgeld heeft gedaan. Als woorden niet onze gebruiksinstrumenten zijn, maar ons gebruik van woorden slechts het topje van de ijsberg is, dan is het mogelijk dat in woorden een “verborgen” betekenis ligt besloten, dat wil zeggen dat in woorden een niet-actuele betekenis behouden is. Dit zou wel eens het geval kunnen zijn met het woord *waarheid*.

Aan de hand van Parmenides zullen we hier langer bij deze vraag stilstaan. Ook Parmenides is niet willekeurig gekozen. Het Griekse woord voor waarheid is *alêtheia*. Dit woord komt een aantal keer voor in de tekst van Parmenides. Toch betekent dit woord bij

Parmenides iets anders dan wat wij onder waarheid verstaan. *Alêtheia* heeft, zoals we zullen zien, bij Parmenides niets met de correctheid van uitspraken te maken. Daarom zullen we hier bekijken wat waarheid voor Parmenides behelst.

### **Toegangsvraag**

Voordat we echter gaan kijken naar Parmenides en zijn gebruik van het woord *alêtheia* vragen we ons eerst af hoe wij dit onderwerp moeten aansnijden. Wij willen hier immers geen informatie verkrijgen over de filosofie van Parmenides, maar wij willen zicht krijgen op wat ons altijd al aangaat, de vanzelfsprekende woorden waarbinnen wij spreken. Hiervoor zullen we een andere weg moeten volgen dan de wetenschappelijke methode. Wij hebben immers niet te maken met woorden die als een object voor ons liggen, maar woorden die *zowel* ons *als* Parmenides omgeven. Als Parmenides het woord *alêtheia* gebruikt, dan is daarmee nog niet alles gezegd over het woord *alêtheia*, omdat het woord groter is dan Parmenides kan overzien. Voor ons is Parmenides wel een aanwijzing, omdat bij Parmenides duidelijk wordt dat hij gebruik heeft gemaakt van deze mogelijkheden. Wanneer taal niet van ons is, dan gebruikt Parmenides het woord *alêtheia* immers niet, maar is hij daardoor aangesproken. Op deze wijze zou Parmenides de herkomst kunnen zijn van iets wat ons nog altijd aangaat, wat nog altijd op ons toekomt en niet als een indifferent historisch object tegenover ons ligt.

Wij willen deze aanname op de volgende wijze toetsen. Wij bespreken eerst het boek van Coxon over Parmenides, *The Fragments of Parmenides*. Daarnaast zullen ook andere wetenschappelijke interpretaties aan bod komen. Vervolgens bespreken we Heidegger over Parmenides. Heidegger heeft over Parmenides een college gegeven. De tekst van dit college is onder de naam *Parmenides* in band 54 van de *Gesamtausgabe* verschenen. We gebruiken deze filosofen, omdat wij bij hen de aanwijzing vinden dat voor Parmenides waarheid nog niet propositioneel is.

Wanneer we het over *alêtheia* bij Parmenides hebben, zien we dat het woord op verschillende manieren vertaald wordt. We zullen hieronder de vertalingen van Coxon en

Heidegger bekijken. Daarbij gaat het vooral om de methodische vraag *hoe* zij tot hun vertaling van *alêtheia* komen.

In de tekst van Parmenides staat het volgende:

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμέσ ἦτορ ἡδὲ βροτῶν  
δοξας, τῆς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης

Vertaald staat er:

“Het is nodig dat jij over alles wordt geïnformeerd, zowel het niet trillende hart van de *alêtheia*, die welomcirkelend is als ook de wijze van verschijnen der stervelingen waarin geen waar geloof is.”<sup>79</sup>

Coxon zegt in zijn commentaar hierover:

“P. (*Parmenides* curs. van mij) gebruikt het woord *alêtheia* drie keer in de overgeleverde fragmenten; in elk geval laat de context zien dat het geen waarheid als een attribuut van gedachte of taal aanwijst, maar objectieve werkelijkheid (*reality*), [...].”<sup>80</sup>

In eerste instantie hadden wij verwacht dat Coxon het woord *alêtheia* met *truth* zou vertalen. Dit is immers de gangbare vertaling. In plaats daarvan vertaalt Coxon het woord *alêtheia* met werkelijkheid (*reality*). Volgens Coxon kunnen daarmee ook dingen die geen uitspraken zijn voor Parmenides waar zijn. Voor Parmenides is waarheid dan *niet* onlosmakelijk verbonden met de propositie.

Bij Heidegger lezen we iets anders. Heidegger vertaalt het woord *alêtheia* met onverborgenheid (*Unverborgenheit*):

---

<sup>79</sup> Deze vertaling is afkomstig uit de colleges over Parmenides.

<sup>80</sup> Coxon, *FP*, p. 168: “P. uses the word *alêtheia* thrice in the extant fragments (...). In each case the context shows that it denotes not truth as an attribute of thought or language but objective reality.”



‘Vertalen wij het Griekse woord evenwel “woordelijk” dan betekent het “onverborgenheid”.’<sup>81</sup>

We zien, dat ook volgens Heidegger voor Parmenides waarheid niets met ons begrip van waarheid van doen heeft.

Het heeft er alle schijn van, dat wij Coxon en Heidegger hier tegenover elkaar plaatsen en dat er een strijd zou kunnen ontbranden tussen verschillende vertalingen van het woord van Parmenides. Wij zijn alleen niet primair geïnteresseerd in *wat* beiden over Parmenides zeggen, maar *hoe* zij spreken. Hoe spreekt Coxon over Parmenides? Hoe spreekt Heidegger over Parmenides? Allebei beweren ze, dat voor Parmenides waarheid niet propositioneel is. Maar wanneer je aan de ene kant zegt dat waarheid niet propositioneel is, maar jijzelf aan de andere kant propositioneel spreekt over je onderwerp, komt dit spreken niet overeen met het onderwerp. Op deze wijze is de confrontatie tussen Coxon en Heidegger niet daarin gelegen dat zij in een discussie over het gedicht van Parmenides verwickeld zijn. Het gaat ons uitsluitend om de manier waarop zij zich tot Parmenides verhouden.

### **Wetenschappelijke interpretatie van Parmenides**

In dit hoofdstuk zullen we eerst concreet maken hoe Coxon Parmenides leest. In het volgende hoofdstuk zullen we vervolgens naar Heidegger terugkeren. We zullen laten zien, dat Coxon *wetenschappelijk* leest. Hij doet objectieve uitspraken over Parmenides. Daarmee spreekt Coxon – net als Carnap – binnen het onderscheid tussen waarheid en betekenis. Verder gaat Coxon ervan uit dat Parmenides zelf ook filosofisch-wetenschappelijke uitspraken over de werkelijkheid doet. Coxon veronderstelt daarin dat taal een instrument is om mee te communiceren, waardoor hij een probleemloze toegang heeft tot Parmenides. We zullen zien dat deze veronderstelling problematischer is dan Coxon denkt.

---

<sup>81</sup> GA 54, p. 16: “Übersetzen wir das griechische Wort jedoch “wörtlich”, dann sagt es “Unverborgenheit”.

Van de tekst van Parmenides zijn een aantal versregels bewaard gebleven (om precies te zijn: 150), die in fragmenten zijn onderverdeeld. Hier bespreken we met name het eerste gedeelte van het eerste fragment, de proloog. Parmenides vertelt in de proloog van een jonge man die in een wagen, voortgetrokken door paarden, op een weg is gezet die ‘ver verwijderd is van het pad der mensen’.<sup>82</sup> Langs deze weg, de *hodos poluphêmos daimonos*, die leidt door de poorten van Dag en Nacht, wordt hij naar de godin (*thea*) gebracht. Als hij bij de godin is aangekomen spreekt zij hem toe. De godin vertelt hem welke wegen van onderzoek (*hodoi diksêsios*) hij kan vernemen. Enerzijds kan hij de weg vernemen ‘dat is en het is niet zo dat niet is’.<sup>83</sup> Dit is de reis van overtuiging (*peithous keleuthos*). Anderzijds kan hij de weg vernemen ‘dat niet is en dat het noodzakelijk is dat niet is’.<sup>84</sup> De godin geeft aan dat er voor hem - om verschillende redenen - op deze tweede weg geen kennis mogelijk is. Zo zegt de godin onder andere dat hij niet kan weten wat niet is, en kan hij er niet over vertellen.

In de filologie wordt wel gesproken over het ‘leerdicht van Parmenides’. Enerzijds gaat het om een gedicht. Anderzijds verkondigt de tekst een filosofische leer.<sup>85</sup> Dit laatste is voor Coxon de hoofdzaak. We zullen zien, dat hij in Parmenides het begin van de wetenschappelijke manier van denken herkent. Tegelijkertijd zitten er in Parmenides’ gedicht allerlei elementen die niet wetenschappelijk zijn. Coxon kan deze in zijn interpretatie opnemen door ze als mythische resten of dichterlijke opsmuk te begrijpen. Maar wat is de status van zo’n onderscheid? Deze vraag zullen we aan de hand van Coxon’s interpretatie van het gedicht bespreken. Daarbij moeten we in het achterhoofd houden dat het ons hierbij primair gaat om Coxon’s *toegang* tot Parmenides.

Coxon vindt in Parmenides de voorloper van het huidige wetenschappelijke denken.

---

<sup>82</sup> Parmenides fragment 1 regel 27

<sup>83</sup> Parmenides fragment 3 regel 3

<sup>84</sup> Parmenides fragment 3 regel 5

<sup>85</sup> GA 54, p. 3: “Die Worte des Parmenides haben die sprachliche Gestalt von Versen und Versfolgen. Sie geben sich wie ein “Gedicht”. Da jedoch die Worte eine “philosophische Lehre” darstellen, spricht man vom “Lehrgedicht” des Parmenides.”

Het wetenschappelijke dat Coxon bij Parmenides vindt, is de formulering van de beginselen van contradictie en uitgesloten derde.<sup>86</sup> In Parmenides' derde fragment lezen we dat er een weg is en dat die weg zodanig is dat er zoiets is als 'is' en dat er niet zoiets is als 'niet-zijn'.<sup>87</sup> Hiermee spreekt Parmenides volgens Coxon als eerste de disjunctie uit tussen zijn en niet zijn.<sup>88</sup> Daarmee vond hij de wetenschappelijke methode uit: 'P.'s idee van de filosoof die langs een voorgeschreven weg reist, overleeft in het idee van de filosofische en wetenschappelijke 'methode', die hij in feite creëerde.'<sup>89</sup>

Coxon ziet Parmenides daarmee als een subject dat zelf spreekt en uitspraken doet over de werkelijkheid. Deze gedachte wordt bevestigd in het volgende citaat: '...het is onwaarschijnlijk dat Parmenides zijn werk überhaupt in versvorm zou hebben gepubliceerd, als het niet het verslag van de persoonlijke ontmoeting met de hoogste intelligentie zou beschrijven in de zintuiglijke wereld.'<sup>90</sup>

Parmenides is een subject dat een persoonlijke ontmoeting heeft met de godin. De ontmoeting met de godin betreft geen wetenschappelijk punt, maar een subjectieve ervaring. Geen wonder dus, dat deze ontmoeting dichterlijk wordt beschreven. Maar wanneer Parmenides een wetenschappelijk onderwerp aansnijdt, gaat hij weer over op proza.<sup>91</sup> Parmenides spreekt dus, ondanks allerlei dichterlijke invloeden op zijn stijl, in wezen in proza.

We doen hier een stap terug en vragen wat Coxon's toegang is tot Parmenides. We zien dat Coxon denkt, dat Parmenides heen en weer gaat tussen een wetenschappelijk en (wat

---

<sup>86</sup> Coxon, *FP*, p. 178: "[...] P. (Parmenides) adumbrates for the first time the axioms that the same subject cannot both be s and not be s and must either be s or not be s, i.e. the law of contradiction and the law of the excluded middle."

<sup>87</sup> Coxon, *FP*, p. 52: "Come now, I will tell you (...) about those ways of enquiry which are alone conceivable. The one, that a thing is, and that it is not for not being, (...); the other, that a thing is not and that it must need not be..."

<sup>88</sup> In de filologie wordt verschillend gedacht waar Parmenides het beginsel van contradictie zegt. Zo beweert Stewart dat Parmenides als eerste het beginsel van contradictie wanneer hij verwijst naar diegenen voor wie 'is' en 'niet-zijn' als hetzelfde en niet hetzelfde beschouwen (fr. 5).

<sup>89</sup> Coxon, *FP*, p. 173: "P.'s conception of the philosopher as travelling along a prescribed way survives in the notion of philosophical and scientific 'method', which he in effect created."

<sup>90</sup> Coxon, *FP*, p. 17: "...it is unlikely that Parmenides would have published his work in verse at all, if it were not the report of the personal encounter it describes with the supreme intelligence in the phenomenal world."

<sup>91</sup> Coxon, *FP*, p. 9: "Otherwise he departs from his Homeric and Hesiodic patterns only where his subject pushes him in the direction of a prose diction (...) or in order to make een scientific point."

daar het tegendeel van is) een dichterlijk spreken. Maar de vraag blijft: *hoe spreekt Coxon zelf?* We zullen zien, dat Coxon zelf spreekt binnen dit zelfde verschil tussen wetenschappelijk denken en het andere ervan. In ieder geval moet al wel duidelijk zijn geworden dat Coxon - ondanks dat hij aangeeft dat hij het gedicht obscuur vindt - een probleemloze toegang heeft tot de tekst van Parmenides.<sup>92</sup> Hij weet precies wat Parmenides bedoelt en waarom Parmenides spreekt zoals hij doet. Dit kan alleen als je er van uitgaat dat taal een instrument is waarmee informatie kan worden uitgewisseld. Daardoor is het mogelijk om – door de eeuwen heen – nog steeds te begrijpen wat Parmenides heeft gezegd. In het vervolg van Coxon's interpretatie zal dit verder bevestigd worden.

### **De betekenis van de reis**

In de wetenschappelijke literatuur over Parmenides is een discussie gaande omtrent de betekenis van de weg en de reis die in het eerste fragment wordt afgelegd. Bij Coxon lezen we, dat de reis naar de godin door de Stoïci werd gezien als de theoretische studie van filosofie.<sup>93</sup> Deze gedachte is gebaseerd op de identificatie van de *hodos poluphêmos daimonos* met de *peithous keleuthos*.

Coxon neemt stelling tegen deze hypothese. Coxon meent dat deze identificatie incorrect is, omdat zij de vorm van het gedicht schendt. Zij veronderstelt namelijk, dat Parmenides door de godin wordt verteld welke weg hij moet afleggen, nadat hij deze werkelijk heeft afgelegd.<sup>94</sup> Volgens Coxon gaat de reis naar de poorten vooraf aan het onderzoek dat de godin beschrijft. Dit concludeert hij op grond van de verschillende tijdsvormen die Parmenides gebruikt: “De tegenwoordige tijd *pherousin* geeft aan dat Parmenides zichzelf zo beschouwt, dat hij nog steeds door de paarden wordt voortgetrokken, terwijl

---

<sup>92</sup> Coxon, *FP*, p. 1: “Considering its obscurity, the text of what remains of Parmenides’ poem is remarkably well preserved.”

<sup>93</sup> Coxon, *FP*, p. 12: “This journey was identified by the Stoic writer, [...], with the theoretical study of Philosophy. The correctness of this identification of the journey along the *hodon poluphemon daimonos* with the *peithous keleuthos* described by the goddess has commonly taken for granted;”

<sup>94</sup> Coxon, *FP*, p. 12: “Nevertheless it flagrantly violates the form of the poem, for it assumes that Parmenides is told by the goddess what way he is to follow, after he has actually traversed it.”

de reis naar de godin voorbij is.”<sup>95</sup> Hierdoor maakt Parmenides volgens hem een duidelijk onderscheid tussen a) het op weg gezet zijn door de paarden naar de godin; b) het getrokken worden langs de weg, door de poorten; c) het horen van de godin over de mogelijke wegen van onderzoek (*hodoi diksêsios*) die voor hem liggen.<sup>96</sup>

Dit is niet zomaar een interessante uiteenzetting van verschillende gedachtes omtrent de manier waarop wij de beide wegen zouden moeten begrijpen. Volgens Coxon heeft de interpretatie gevolgen voor de *manier waarop de rest van het gedicht moet worden gelezen*. Zo lezen we bij hem, dat zowel in de Oudheid als in de Moderne Tijd de identificatie van beide wegen werd geassocieerd met de overtuiging dat de proloog een *allegorie* is.<sup>97</sup> Men is er steeds van uit gegaan, dat in de proloog een authentieke betekenis verborgen is, die door Parmenides in andere termen werd uitgedrukt.<sup>98</sup> Op grond hiervan nam men bijvoorbeeld aan, dat de paarden en de *Heliaden* bewust gekozen symbolen zijn voor aspecten van de individualiteit van de dichter.<sup>99</sup> Op deze wijze kan het hele eerste fragment worden gedeut. Zie het onderstaande schema.

<i>tekst</i>		<i>allegorie</i>
poorten	-	obstakels van mens en waarheid
regionen van duisternis en licht	-	condities van kennis en onwetendheid
wielen van de wagen	-	oren
dochteren van de zon	-	ogen

<sup>95</sup> Coxon, *FP*, p. 157: “The present *pherousin* indicates that P. regards himself as still drawn by the mares, though the journey to the goddess is past.”

<sup>96</sup> Coxon, *FP*, p. 12: “By his careful use of tenses in the prologue Parmenides distinguishes clearly between 1) being set on the road to the goddess by the mares 2) being drawn along this road and through the gates, to which it leads, by the mares under the guidance of the Heliades 3) hearing from the goddess about the possible *hodoi diksêsios* [...] which lies before him.”

<sup>97</sup> Coxon, *FP*, p. 13: “In both ancient and modern times the identification of Parmenides’ journey to the goddess with the ‘genuine way of enquiry’ or ‘journey of persuasion’ has been most generally associated with the belief that the prologue is an allegory, [...]”.

<sup>98</sup> Coxon, *FP*, p. 16: “In genuine allegory the figurative dress can be removed and the authentic sense be expressed in other terms.”

<sup>99</sup> Coxon, *FP*, p. 13: “...in which the mares and the Heliades are consciously chosen symbols for aspects of the poet’s individuality, the gates are the obstacles between men and the truth, and the regions of darkness and light are the conditions of ignorance and knowledge. The Stoic interpreter whom Sextus quotes went further”

Volgens andere interpreten is de proloog weliswaar een allegorie, maar is het niet duidelijk waarover de proloog een allegorie is.<sup>100</sup> Een interpreet vraagt zich af of het Homerische motief van een zoektocht als een metafoor dient voor Parmenides' eigen intellectuele doeleinden.<sup>101</sup> In een andere lezing wordt voorgesteld dat de proloog een boodschap bevat, ten behoeve waarvan de verwijzingen naar *Hesiodus' Theogonie* en Homerus' *Odysseus* doelbewust door Parmenides worden gemaakt.<sup>102</sup>

Coxon meent dat de tekst niet volledig in termen van een allegorie valt te verklaren. Parmenides maakt volgens Coxon gebruik van symbolische elementen die voor iets anders staan: "Inzoverre Parmenides' verhaal niet zomaar kan worden ontdaan van zijn figuurlijke uitdrukkingen, wordt zijn karakter het meest correct niet als allegorie beschouwd, maar als symbolisch en mythisch."<sup>103</sup>

De beelden die Parmenides gebruikt staan symbool voor datgene wat Parmenides *eigenlijk* wilde zeggen. Parmenides' taalgebruik is metaforisch opgesmukt. In het gedicht zijn bovendien nog mythische overblijfselen bewaard gebleven.

<sup>100</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 70: "Still, there is a considerable debate over *what* the proem is an allegory. To quote Patricia Curd, "It seems clear that de proem has an allegorical aspect, but it is not clear what the allegory is *about*."

<sup>101</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 70: "Alexander Mourelatos, for one, wonders whether the Homeric motif of a "quest" that is introduced in the proem serves as a metaphor for Parmenides' own, more intellectual, purpose."

<sup>102</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 70: "Eric Havelock suggests that Parmenides' proem intentionally alludes to Hesiod's *Theogony* and Homer's *Odyssey*, and these allusions are significant to the message of the proem."

Joanna Valentine interpreteert in haar proefschrift *The archeology of Parmenides: Philosophy, poetry and ritual in fifth-century Campania* het gedicht in de context van die tijd. Zij geeft aan dat algemeen wordt aangenomen dat er sprake is van een homogene Griekse geschiedenis, waarbinnen Parmenides van Elea als onderdeel wordt gezien van een homogene Griekse cultuur. Elea was evenwel een deel van een heterogene culturele omgeving samengesteld uit immigranten als de Etrusken en de Phoeniciërs. In deze context moet het gedicht geïnterpreteerd worden. Ten aanzien van de reis is het volgens Valentine niet langer zinvol de betekenis daarvan als iets symbolisch te interpreteren, zoals Coxon doet. Zij laat zien dat de reis die Parmenides beschrijft de ervaring of zelfs Parmenides' deelname weerspiegelt aan lokale culturele rituelen (p.61). Ook beweert zij dat op basis van archeologisch onderzoek kan worden betwijfeld of je Parmenides "gedicht" moet begrijpen in de zin dat Parmenides daar als eerste een metafysica inaugureert. Daarnaast identificeert Valentine verschillende godinnen in het gedicht. Deze moeten we niet allegorisch begrijpen. Op basis van archeologische onderzoek heeft zij verschillende heilige plaatsen gevonden en heilige beeldjes die zijn gewijd aan de godinnen uit die tijd die verrassende overeenkomsten vertonen met de godinnen die Parmenides beschrijft (p.124).

<sup>103</sup> Coxon, *FP*, p. 15: "Inasmuch as Parmenides' narrative cannot be simply divested of its figurative expressions, its character is most properly considered not as allegorical but as symbolical and mythical."

De weg die Parmenides aflegt staat symbool voor zijn ziel.<sup>104</sup> Dit leidt Coxon af uit de beschrijving die Parmenides verderop in de tekst geeft over de poorten van Dag en Nacht. Dit wordt door Parmenides zodanig beschreven ‘als dat waardoor zielen passeren op weg van hun menselijke wereld naar de goddelijke wereld’.<sup>105</sup> En, redeneert Coxon verder, dit symbolisme is ook in Plato’s *Phaedrus* te vinden. ‘En aangezien er bewijs is dat Plato’s onderscheid van de irrationele en rationele faculteiten is afgeleid van de vroege Pythagoreërs waarmee Parmenides wordt geassocieerd, is het natuurlijk te veronderstellen dat de Heliaden staan voor zijn intellect en dat de godin een personificatie is van de *aithêr*’.<sup>106</sup> Als we dit in een schema plaatsen krijgen we de volgende interpretatie:

<i>tekst</i>		<i>symbool</i>
Parmenides’ beschrijving		
van zichzelf in de wagen	-	ziel
paarden	-	<i>thumos</i>
Heliaden	-	intellect
godin	-	personificatie van de <i>aither</i>

Volgens Coxon is de tweede reis die Parmenides aflegt juist *niet* symbolisch te duiden. Bij de tweede reis zou het volgens Coxon namelijk gaan om de reis van de ziel (van Parmenides) weg van de aarde naar een ver verwijderd gebied. Hierin ligt een *kosmologisch* element besloten dat niet te reduceren valt tot een ander element.<sup>107</sup> Bij Coxon kunnen we dan het volgende lezen: “Het lijkt erop, dat de proloog is bedoeld als een verklaring, symbolisch in detail maar kosmologisch qua setting, van een reis van de

<sup>104</sup> Coxon, *FP*, p. 14: “This suggests that Parmenides’ representation of himself in the chariot is a symbol for his soul [...]”

<sup>105</sup> Coxon, *FP*, p. 14: “Now the gateway between the regions of night and day [...], was described in the Beliefs of Mortals as that through which souls pass on their way from the human to the divine world.”

<sup>106</sup> Coxon, *FP*, p. 14: “Since there is evidence that Plato’s distinction of the irrational and rational faculties of the soul derives from the early Pythagoreans (...) with whom Parmenides is known to have associated, it is natural to suppose that, (...), the Heliades stand in the narrative for his intellect, as the charioteer symbolises the intellect in Plato’s myth.”

<sup>107</sup> Coxon, *FP*, p. 16: “[...], which have not only a psychological but also an irreducibly cosmic sense.”

ziel van de aarde naar een ver verwijderd gebied dat wordt beschreven als het huis van de goden.”<sup>108</sup>

Tot slot vraagt Coxon of hij de proloog als een verklaring van een openbaring moet lezen of dat het gaat om een bewust verkregen verbeelding. Coxon:

“Het is waar, dat de symbolische elementen in het verhaal een indruk van vindingrijkheid geven en zij zouden in bepaalde mate kunnen zijn afgeleid van apocalyptische gedichten die al aanwezig waren in de Pythagoreïsche kringen. De elementen zijn echter samengesmolten in een dichterlijke eenheid die zowel aantrekkelijk is voor de verbeelding als voor het intellect, en het is onwaarschijnlijk dat Parmenides zijn werk überhaupt in versvorm zou hebben geschreven als het niet het verslag zou beschrijven van een persoonlijke ontmoeting met de hoogste intelligentie in de fenomenale wereld. Het is redelijk om te veronderstellen, dat zijn eerste conceptie van wat als een metafysisch monisme kan worden gekarakteriseerd in oppositie tot een fysisch monisme hem inviel met een visionaire kracht.”<sup>109</sup>

We hebben in het bovenstaande laten zien wat Coxon over Parmenides' proloog zegt. Het gaat er nu om te zien wat Coxon doet als hij Parmenides interpreteert. Als we kijken naar de woorden waarbinnen Coxon Parmenides leest, dan blijkt dat hij zich beweegt binnen de oppositie tussen redelijkheid en het tegendeel ervan. Omdat deze oppositie niet in elke

---

<sup>108</sup> Coxon, *FP*, p. 15: “It seems then that the prologue is intended as an account, symbolic in detail but cosmological in its setting, of a journey of the soul from earth to a remote region described as the home of the gods.”

<sup>109</sup> Coxon, *FP*, p. 17: “A further question remains, whether the prologue should be read as an account of a revelation or whether its imagery is consciously contrived. It is true that the symbolic elements in the narrative give an impression of contrivance and they may derive in some measure, [...] from apocalyptic poems already current in Pythagorean circles. The elements are however fused into a poetic unity which appeals to the imagination as well as to the intellect, and it is unlikely that Parmenides would have published his work in verse at all, if it were not the report of the personal encounter it describes with the supreme intelligence in the phenomenal world. It is reasonable to suppose that his first conception of what may be characterised as a metaphysical as opposed to a physical monism was borne in on him with a visionary force.”



zin geëxpliciteerd wordt maar wel speelt, is in het onderstaande schema schuin gedrukt het ontbrekende gedeelte opgenomen.

bewust bedacht	-	visioen
<i>proza</i>	-	poëzie
<i>denken</i>	-	dichten
verstand	-	verbeelding
redelijk	-	<i>onredelijk</i>

We zien dat Coxon's spreken en denken is doortrokken van verschillende opposities. De woordopposities betreffen de vanzelfsprekende toegang waarbinnen Coxon het gedicht van Parmenides leest. Ten aanzien van Coxon's omgang met Parmenides hebben we steeds aangegeven dat die is gebaseerd op de veronderstelling dat taal een instrument is. Hij gaat er vanzelfsprekend van uit, dat wat Parmenides zegt voor hem present te stellen is. Die veronderstelling tekent Coxon's *verhouding* tot Parmenides. Hierdoor verschijnt Parmenides als een toegankelijk object van onderzoek. Omdat Coxon Parmenides binnen dit licht benadert, krijgt hij zijn manier van denken vanuit Parmenides teruggespiegeld. Wanneer hij de proloog als een reisbeschrijving opvat, projecteert hij de onderscheidingen waarbinnen *hijzelf* spreekt op het gedicht. Tegenover het dichterlijke spreken staat de wetenschappelijke manier van spreken en die blijven tegengesteld: het verschijnen van de godin is niets anders dan een dichterlijke opsmuk.<sup>110</sup>

We hebben verder gezien dat Coxon *over* het gedicht van Parmenides spreekt. Daarmee spreekt hij *binnen* de semantiek van waarheid en betekenis. Dat wil zeggen dat voor Coxon waarheid aan de correctheid is gebonden: alleen uitspraken kunnen waar zijn; iets anders niet. Dit wordt weerspiegeld in Coxon's vertaling van het woord *alêtheia*. We hebben eerder gezegd dat Coxon ziet, dat voor Parmenides waarheid niet propositioneel is. Coxon vertaalt *alêtheia* dan ook niet met waarheid, maar met werkelijkheid (*reality*). Daarmee legt Coxon de betekenis van het woord *alêtheia* in plaats van aan de

---

<sup>110</sup> GA 54 p. 15: "Wenn wir ohne Beweis vorwegnehmen, dass die Göttin 'Alêtheia' im "Lehrgedicht" des Parmenides nicht nur zum Zweck der "poetischen" Ausschmückung erscheint..."

subjectzijde aan de objectzijde. Hij verwisselt zo alleen maar de bordjes: hij maakt het woord *alêtheia* tot object en vertaalt het met *reality*. Dat impliceert, dat voor Coxon waarheid nog altijd is gebonden aan de propositie. Coxon kan de gedachte dat voor Parmenides waarheid niet aan de uitspraak is gebonden, niet serieus nemen. Coxon doet een uitspraak over de betekenis van het woord waarheid die eventueel incorrect kan blijken te zijn.

### Een andere toegang

We zien dat het niet zinvol is om Parmenides te bespreken binnen het semantische onderscheid denken en dichten. De consequentie is dat je denkt dat de proloog niets anders is dan een allegorie. De interpretatiewijze van Wilkinson leest Parmenides niet automatisch binnen het onderscheid denken en dichten. Zij heeft een andere toegang tot de tekst van Parmenides. Zij wijst er op dat de bestempeling van de proloog als een allegorie met zich meebrengt dat we ons niet wetenschappelijk met de proloog zouden hoeven bezig te houden; daar valt immers wetenschappelijk niets te halen.

Zij analyseert dat het onderscheid tussen denken en dichten voortkomt uit het post-Platoonse onderscheid tussen filosofie (*logos*) en dichten (*muthos*).<sup>111</sup> Tijdens de Griekse periode ontstaat er filosofie als *logos* vanuit de ‘verzameling van verhalen’ die Aristoteles *muthos* noemt. Omdat *logos* een andere manier van spreken en denken betreft, wordt het onderscheiden van *muthos*; degene die *logos* spreekt, de *sophos*, wordt respectievelijk onderscheiden van degene die *muthos* spreekt, de dichter. Wilkinson analyseert verder dat als de proloog de mythische of dichterlijke dimensie van Parmenides’ werk weerspiegelt, het correct is om te concluderen dat in de proloog een andere manier van spreken en denken gaande is.<sup>112</sup> De proloog zou volgens Wilkinson van de aard van een

---

<sup>111</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 71: “Conford’s suggestion that we “need not linger” over the proem most likely derives from a post-Platonic distinction between philosophy and poetry, or in archaic terms, between *logos* and *muthos*. During the Greek archaic period philosophy as *logos* begins to emerge from that “collection of tales” Aristotle retrospectively calls *muthos*. Since *logos* represents a different way of speaking and thinking, *logos* is distinguished from *muthos*, and the one who speaks *logos*, the *sophos*, is distinguished from the one who speaks *muthos*, the poet.”

<sup>112</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 71: “If the poem represents the mythical or poetic dimension of Parmenides’ work, then it is correct to conclude that the proem represents a different way of speaking and thinking from the *logos* of other fragments.”

spreken zijn dat *muthos* is; de rest van het gedicht betreft de overgang naar een spreken dat *logos* is.

Volgens Wilkinson is het niet zinvol om Parmenides te interpreteren binnen de oppositie filosofie (*muthos*) en dichten (*logos*).<sup>113</sup> In de eerste plaats wordt de vermeende strijd tussen filosofie en dichten die wij in de tekst van Parmenides vinden *niet* door Parmenides' tekst ondersteund. Coxon heeft al laten zien, dat er slechts een aantal termen in het woordgebruik van Parmenides zijn die *niet Homerisch* zijn.<sup>114</sup> Daarmee is zijn spreken dichterlijk. Een tweede argument volgt uit een tekstanalyse ten aanzien van de begrippen *muthos* en *logos*: deze begrippen komen maar een aantal keer in de tekst.<sup>115</sup> Zo zegt de godin in fragment 2 regel 1: "Come now, I will tell you (and do you preserve my story (*muthos*), when you have heard it, about those ways of enquiry which are alone conceivable." En in fragment 8 regel 1 herhaalt zij dit nogmaals doordat zij zegt dat er nog maar één verhaal (*muthos*) van de weg over is.<sup>116</sup> In fragment 5 komt onder meer het woord *logos* voor. Daarin zegt de godin tegen Parmenides: het is nodig te zeggen (*legein*) en te vernemen, dat dit *eon* is.<sup>117</sup>

Tot slot wijst Wilkinson erop dat de godin *zowel* in het fragment 2 *als* in fragment 8 naar haar eigen manier van spreken verwijst als *muthos*, terwijl daarin juist de overgang zichtbaar zou moeten zijn van een spreken dat *muthos* is naar een spreken dat *logos* is.<sup>118</sup> Dit laat zien dat een analyse van Parmenides volgens Wilkinson binnen de oppositie dichten (*muthos*) en filosofie (*logos*) niet geschikt is om de proloog te duiden.

---

<sup>113</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 72: "When attempting to understand Parmenides' poem, then, is it correct to assume a distinction between *muthos* and *logos*?"

<sup>114</sup> Coxon, *FP*, p. 9: "Yet it can be shown with reasonable probability that Parmenides drew for much of his phraseology and imagery directly on the *Iliad* and *Odessey*. This is true not only for the more strictly philosophical and scientific parts of the poem but (in spite of the contrary opinion of Diels) also for the prologue." En Wilkinson p. 71: "A. H. Coxon shows that only five terms in the vocabulary of the fragments we possess of Parmenides' poem are not *Homeric* [...]"

<sup>115</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 71: "Hence, the terms we use to characterize different parts of Parmenides' poem are scarce within the poem [...]"

<sup>116</sup> Coxon, *FP*, p. 60: "Only one story of the way is still left."

<sup>117</sup> Coxon, *FP*, p. 54: "It is necessary to assert and conceive that this is Being."

<sup>118</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 71: "Also, the goddess refers to her speaking twice in the "Way of Truth" (B2-B8)." En voegt zij hieraan toe: "The goddess, then, does not refer to her speech as *logos* in the part of the poem we deem representative of a transition from *muthos* to *logos*."

Wilkinson beweert dus dat we Parmenides maar niet zo vanuit onze veronderstellingen kunnen lezen. Om iets over Parmenides te kunnen zeggen vergt dit *een heroverweging van onze opvattingen over taal*. Zoals eerder aangegeven gaan wij er van uit dat taal verwijst naar iets in de werkelijkheid. Volgens Wilkinson zitten er in de proloog en de rest van het gedicht elementen die niet verwijzen naar iets in de werkelijkheid.<sup>119</sup> Om Parmenides op correcte wijze te kunnen duiden moeten wij dit volgens haar wel in onze interpretatie meenemen. Dat vergt evenwel in eerste instantie een heroverweging van onze heersende opvattingen van taal.<sup>120</sup> En voegt Wilkinson hieraan toe: wanneer we onze heersende opvatting over taal moeten herzien, moeten we ook onze heersende opvattingen over waarheid herzien.<sup>121</sup>

Met deze methodische opmerkingen lijkt Wilkinson een toegangsprobleem te hebben tot Parmenides. Zij erkent immers een verschil in opvatting ten aanzien van taal tussen ons en Parmenides. Eerder analyseerden we dat de interpreter De Rijk ook een toegangsprobleem leek te hebben ten aanzien van de door hem bestudeerde filosoof Aristoteles. Ook hij veronderstelde een verschil in opvatting qua taal tussen ons en de Grieken. We zagen evenwel dat voor De Rijk taal een instrument bleef, waardoor het hem niet lukte het ontologische aspect van taal zoals dit voor de Grieken speelt, serieus te nemen.<sup>122</sup> De vraag is nu voor ons: ontkomt Wilkinson aan deze valkuil. Ofwel: *hoe spreekt Wilkinson?* We zullen zien dat Wilkinson een historicus is van de filosofie. Zij spreekt wetenschappelijk over Parmenides. Ze veronderstelt daarmee dat ze een probleemloze toegang heeft tot Parmenides.

---

<sup>119</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 82: “Yet, since ancient Greek *semata* function as x and as y rather than signs about x and about y, stories composed of *semata* are not of or about anything....”

<sup>120</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 82: “And so, judgments about Parmenides’ poem and poetic skills must take into consideration the nonrepresentational elements of *muthos* and *logos* appropriate to Parmenides’ time. Doing this, however, initially requires a reconsideration of our prevailing views of language....”

<sup>121</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 82: “Moreover, of our prevailing views of language need to be reexamined, so too might our prevailing views about truth ill fit ancient Greek *aletheia*.”

<sup>122</sup> Ook Wilkinson komt tot de conclusie dat de huidige filologen de neiging hebben om taalfuncties te deontologiseren. Zij komt tot deze conclusie op basis van een analyse van het woord *logos*. Zij wijst erop dat voor de Grieken *logos* het fundament is van taal. Post-klassieke interpretaties over waarheid reduceren evenwel *logos* tot iets semantisch. (Zie hiervoor p. 85)

Voor haar interpretatie sluit Wilkinson aan bij Heidegger, omdat hij er volgens Wilkinson van doordrongen is dat wij onze opvattingen over taal en over waarheid moeten herzien, alvorens we ons met Parmenides kunnen bezighouden.<sup>123</sup> Volgens Wilkinson beweert Heidegger dat de godin waarheid is. Waarheid is in Parmenides' gedicht een godin.<sup>124</sup> Volgens Wilkinson wordt daardoor "de waarheid" van het gedicht gepersonaliseerd. Wilkinson lijkt dus in eerste instantie een toegangsprobleem te hebben met betrekking tot Parmenides: zij weet niet hoe Parmenides spreekt. Zij zegt alleen nergens wat zij dan wel doet. Wanneer ze nu evenwel beweert dat voor Parmenides waarheid een godin is, spreekt zij objectiverend over Parmenides: zij maakt van waarheid een subject waar ze het over kan hebben.<sup>125</sup> Haar spreken is, net als we bij Coxon zagen, getekend door de veronderstelling dat er een doorgankelijke communicatieruimte is tussen haar en Parmenides, waardoor ze datgene wat Parmenides zegt present kan stellen.

### **De betekenis van de weg**

Wanneer we over Coxon zeggen dat hij wetenschappelijk spreekt, is dat geen kritiek. De kern van het wetenschappelijk spreken is juist dat het helderheid verlangt.<sup>126</sup> Alles moet wetenschappelijk (propositioneel) kenbaar en helder te krijgen zijn. Dit veronderstelt een probleemloze toegang tot de dingen. En die is er. Maar kenner en gekende komen elkaar tegen in een bepaald licht. Wij kennen licht als het zintuiglijk waarneembare licht van de zon. Maar de zon is ook nog wat anders. De zon is niet alleen de waarneembare zon aan de hemel. 'Ze geeft ook het licht waarin de zichtbare dingen – waaronder de zon zelf – en jij tot elkander komen. De zon heeft een dubbelrol.'<sup>127</sup> Licht is dus niet alleen het fysieke

---

<sup>123</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 82: "Along these lines and among recent accounts of Parmenides' philosophical-poem, Martin Heidegger's is particularly sensitive to the possibility that our prevailing views of language need to be reexamined and reevaluated if we are to begin to "hear" what the ancients tell us."

<sup>124</sup> Wilkinson, *Parmenides and to eon: reconsidering muthos and logos*, p. 87: "Moreover, it is not just the speech of the goddess that is said to be *alethes* – "truth"- but, according to Heidegger, the goddess is "truth". Or truth is, in Parmenides' poem, a goddess."

<sup>125</sup> Voor de volledigheid zij hier opgemerkt dat Wilkinson niet als Coxon denkt dat Parmenides een persoonlijke ontmoeting met de godin heeft. Volgens Wilkinson is een dichter net zo weinig in staat 'to call the gods down' als hij in staat is om een regenboog te laten verschijnen (Wilkinson p. 89).

<sup>126</sup> Oudemans, *EF*, p. 54: "De filosofologische *teaparty* leeft van de principiële doorzichtigheid van communicatieve inhouden door de tijden heen, gestuurd door een verlangen naar doorzichtigheid..."

<sup>127</sup> Oudemans, *EF*, p. 19

licht, maar licht is tegelijkertijd ook betekenisruimte waarbinnen wij en de dingen tegenover elkaar staan. Dit licht betreft onze *verhouding* tot de dingen. En juist dit licht wordt door de wetenschapper Coxon over het hoofd gezien.

We hebben gezien dat Coxon Parmenides ziet als iemand die inzicht bereikt. Daarmee is hij voor Coxon een voorloper van de wetenschap. Als Coxon gelijk heeft, is er weinig filosofisch aan Parmenides' gedicht. Maar *Gloria Ferrari* heeft in het boek *Alcam and the Cosmos of Sparta* daarentegen laten zien, dat bij Parmenides zijn *verhouding* tot de wereld in het geding is. Als dat zo is, hebben we een aanwijzing dat waarheid bij Parmenides niet tot het tegendeel van de wetenschappelijke waarheid gereduceerd kan worden. Dan zou *alêtheia* bij Parmenides ook die verhouding kunnen betreffen.

Coxon en Ferrari verschillen in hun interpretatie van de betekenis van de weg bij Parmenides. In de eerste drie regels van het gedicht wordt Parmenides door paarden op de weg van de godin gebracht. In het Grieks staat er:

ἴηοι, ταῖ με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμῷ ἱκάνοι πέμπον, ἐηεὶ  
μ' ἐσ' ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄζουσαι δαίμονος, ἢ κατα πάντ' ἀ<v>τη<v> φέρει  
εἶδοτα ζῶτα

Hier staat bij Parmenides de zinsnede *eidota phôta*. Normaalgesproken wordt dit vertaald met: degene die weet.<sup>128</sup> Dit is precies hoe Coxon de zinsnede heeft vertaald:

“The mares that carry me kept conveying me as far as ever my spirit reached, once they had taken and set me on the goddess way of much discourse, which carries through every stage straight onwards a man of understanding (*eidota phôta*).”<sup>129</sup>

---

<sup>128</sup> Ferrari, ACS, p. 44: “The role that *eidota phôta* – “the one who knows”, as the phrase is generally translated – plays in this context is the thorniest problem.”

<sup>129</sup> Coxon, FP, p. 44.

Coxon vertaalt *ho phôs* als man, sterveling. Ferrari brengt het echter in verband met *phaos* (licht), in de dubbele betekenis van juk tussen jou en de dingen. Ferrari vertaalt de eerste regels van Parmenides' gedicht als volgt:

“The mares, which carry me as far as my spirit might reach,  
sped me on, after the brought me and placed me upon the *daimon*'s road  
of many sounds, which stretched over the world carries all knowing lights (*eidota phôta*).”<sup>130</sup>

Volgens Ferrari kan het woord *phôta*, op het moment dat het wordt begrepen als ‘man’, ‘sterveling’, alleen maar verwijzen naar de jonge verteller. De godin zegt immers verderop in de proloog over deze weg, dat deze inderdaad ver verwijderd is van het pad der mensen. Maar, vraagt zij zich retorisch af, hoe kan de verteller zichzelf als *eidota* (iemand die weet) beschrijven als hij juist op weg is om kennis te vergaren?<sup>131</sup>

Volgens Ferrari kan *eidota phôta* naast ‘degene die weet’ ook slaan op: stralen, lichten. In de eerste betekenis is de frase afgeleid van *ho eidôs phôs* (accusativus, mannelijk meervoud), de man die weet; in de tweede betekenis is zij afgeleid van *to eidôs phôs* (accusativus, onzijdig meervoud), wat een samengestelde vorm is van *phaos*.<sup>132</sup>

Op grond hiervan vertaalt Ferrari de frase *eidota phôta* met ‘the knowing lights’.<sup>133</sup>

---

<sup>130</sup> Ferrari, ACS, p. 43. Hierbij zei opgemerkt dat Ferrari *eidota phôta* vertaalt met *the witness lights*. We zullen evenwel duidelijk maken dat Ferrari met de frase *eidota phôta* wil aangeven dat het ‘the knowing lights’ betekent. Om verwarring te voorkomen, gebruik ik deze laatste betekenis.

<sup>131</sup> Ferrari, ACS, p. 44: “If *phôta* is understood to mean “man”, “mortal”, it can refer only to the young narrator, since we learn later (1.27) from the goddess that this road is “far removed indeed from the step of men.” But how can the narrator describe himself as *eidota*, “one who knows”, when he is just on his way to receiving that knowledge.”

<sup>132</sup> Ibid p. 44: “Lexically and grammatically, *eidota phôta*, may be two different things. It is either the masculine accusative singular of *ho eidôs phôs*, “the man who knows”, or the neuter accusative plural of *to eidôs phôs*, the contracted form of the Ionic an epic *phaos*. The latter means “light” in general as well as “ray” of the sun or the moon, yielding in this case “the knowing lights.”

<sup>133</sup> Met deze interpretatie nemen wij ook afstand van de alternatieve interpretatie van Cosgrove. Ons bezwaar tegen Cosgrove is dat hij voor de betekenis van *eidota phôta* buiten Parmenides een verklaring zoekt voor wat Parmenides te zeggen heeft, namelijk bij Heraclitus. In zijn artikel *The Unknown ‘Knowing Man’* beweert Cosgrove dat Parmenides met de uitdrukking *eidota phôta* niet de jongeman op het oog heeft, die na de toespraak van de godin “kennis” heeft vergaard en die de godin later als *kouros* begroet, in de filologie ook wel bekend als de ‘Parmenidean initiatee’; de *eidota phôta* betreft volgens Cosgrove de traditionele man van de *histori*, de Ionische kosmoloog (Heraclitus B35). Cosgrove baseert zich ten aanzien van zijn “inzicht” enerzijds op de dubbele betekenis van het woord *phôs*: zowel man als licht. Anderzijds beweert Cosgrove dat het woord *eidota* etymologisch verwant is met *eidēnai* (weten) en daarom moet

Ferrari laat zien, dat Parmenides bezig is met zijn *verhouding* tot de dingen. Aan de hand van de dubbele betekenis van *phôs* maakt ze duidelijk dat het bij Parmenides enerzijds gaat om de zon waarmee wij kunnen zien; anderzijds gaat het om de zon als het licht waarin wij kennen.<sup>134</sup>

Ferrari identificeert in de frase *hodos daimonos* de zon dan als de *daimôn*.<sup>135</sup> Dat wil zeggen: de *daimôn* is het ‘tussen’, het licht waarbinnen de mens en de dingen elkaar kennen. Hiermee gaat zij in tegen Coxon’s interpretatie. Coxon identificeert in de *daimôn* de godin: ‘Het is onmogelijk om te twijfelen dat het verwijst naar de *thea* van regel 22 die, wanneer de weg naar het huis van de goden haar toebehoort, verheven is tussen hen’, aldus Coxon.<sup>136</sup> In de frase *hodos daimonos* leest Coxon de genitivus als een bezitsrelatie: de weg is volgens Coxon de weg van de godin.<sup>137</sup>

Wanneer we de frase *hodos daimonos* (*daimon’s road*) in het licht van Ferrari lezen, blijkt dat er sprake is van iets anders. De weg is het licht van de zon als het juk tussen de mens en de dingen.<sup>138</sup> De weg als het licht waarbinnen wij kennen is niet iets menselijks en is ook niet iets van de mensen.<sup>139</sup> Wanneer mensen kennen zijn ze allang door dit licht

---

worden opgevat in de zin van ‘heeft gezien’. Deze stelling wordt ondersteund door aanwijzingen in de tekst. Daarin wordt *eidonai* in verband wordt gebracht met zien: de *eidota ouden* worden als niet-ziend (*tuphloi*) bestempeld (fr. 5); ook gebruikt Parmenides het woord om vertrouwd te raken met visueel gebonden *doksai*. Cosgrove identificeert op grond hiervan een tegenstelling tussen *eidota phôta* aan de ene kant met de woorden *nous* en *noein* die de godin gebruikt, waardoor inzicht wordt verkregen aan de andere kant. Deze gedachte wordt volgens Cosgrove versterkt door de voorafgaande zinsnede *kata pant’ a<s>tê*. Dat betekent volgens Cosgrove: door alle steden. Voor deze betekenis grijpt Cosgrove naar de uitdrukking die eerder in Homerus’ *Odyssee* wordt gebruikt.

<sup>134</sup> Ferrari, ACS, p. 47: “The wordplay that *phôs* allows enables the expression *eidota phôta* to signify both the Sun’s power of vision, which resides in his rays, and his role as quintessential witness.”

<sup>135</sup> Ferrari, ACS, p. 47 voetnoot 78.

<sup>136</sup> Coxon, FP, p. 157: “...but it is impossible to doubt that it refers to the *thea* of 1.22, who will, if the road to the habitation of the gods belongs to her, be pre-eminent among them.”

<sup>137</sup> Coxon, FP, p. 157: “...: the genitive is possessive; the way ‘belongs to’ the goddess.”

<sup>138</sup> Ferrari, ACS, p. 47: “In the proem, the relative clause *ê kata pan tatê pherei eidota phôta* (3) - at once “carries the rays that witness” and “carries the one who knows” – specifies the sense in which the road belongs to the *daimon*: it is the road he travels with his light.”

<sup>139</sup> Ook volgens Cosgrove heeft de *daimon* noch te maken heeft met de godin die later verschijnt; noch verwijst het zelfstandig naamwoord *hê* naar *daimonos*, maar naar *hodos*. Volgens Cosgrove kan de *daimon* worden geïdentificeerd met de zon in de dubbele betekenis: zowel het licht waarin wij zien als het licht waarin wij kennen. Volgens Cosgrove staat er dan bij Parmenides het volgende: de *phôs eidôs* wordt gedragen op de weg van de *daimôn* die als de zon in de dubbele betekenis, het licht geeft over alle steden van de mens. Wanneer we de proloog in het licht van Cosgrove lezen, dan verschijnt de *kouros* in eerste instantie als een beginneling in de *historie*. Hij raakt op de een of andere manier van dit pad en wordt een ander persoon wanneer hij de godin hoort, hij ondergaat een transformatie, zodanig dat de *kouros* die de godin begroet het tegendeel is van de *eidota phôta*. Ons bezwaar tegen deze interpretatie is dat bij



getekend. Dit licht waarbinnen wij ons tot de dingen verhouden kan niet gekend worden. Het blijft voor het wetenschappelijke kennen ontoegankelijk.

---

Cosgrove niet duidelijk wordt wat het filosofische is bij Parmenides. Wij beweren dat Parmenides bezig is met zijn verhouding tot de dingen. Dat kan alleen maar wanneer je je niet op het pad der mensen begeeft, maar daarbuiten. Dat is precies wat Parmenides in het eerste fragment ook zegt.

## Hoofdstuk 4

### Samenvatting en vooruitblik

In het vorige hoofdstuk hebben we het volgende besproken:

1. We hebben bekeken hoe de wetenschapsbeoefenaar Coxon Parmenides leest. We hebben gezien dat Coxon een historicus van de filosofie is die de tekst van Parmenides op wetenschappelijke wijze bespreekt. De wetenschappelijke lezing wordt bepaald door de gedachte dat taal een instrument is. Deze veronderstelling tekent Coxon's *verhouding* tot Parmenides.

2. We zagen ook dat Coxon weliswaar beweert dat voor Parmenides waarheid niet propositioneel is, maar dat hij dit niet ernstig kan nemen. Coxon spreekt namelijk zo, dat waarheid voor hem nog altijd is gekoppeld aan de propositie.

In dit hoofdstuk bespreken we Heidegger. We hebben al gezien dat Heidegger een andere opvatting over taal heeft. Hij gaat ervan uit dat niet de mens spreekt, maar dat *die Sprache spricht*. Hier gaan we na wat deze gedachte methodisch betekent voor het lezen van Parmenides. We zullen zien dat Heidegger *filosofisch* leest. Hij vraagt naar zijn vanzelfsprekende verhouding tot Parmenides.

### Heidegger en toegang

We hebben er steeds op gewezen dat de opvatting van taal bepalend is voor de toegang die mogelijk is tot teksten. Aan de ene kant is er de wetenschappelijke toegang waarbij een tekst als een object wordt bekeken. Hoewel een wetenschappelijke interpretatie zeer informatief is, bevindt zij zich al binnen een vanzelfsprekende verhouding tot het object van onderzoek. Bij Coxon zagen we echter, dat zolang iemand wetenschappelijk blijft spreken, verborgen blijft op welke wijze zijn spreken is gestuurd. De vraag *hoe* hij toegang heeft tot Parmenides wordt door Coxon niet gesteld. Maar zolang wij daar niet bij stil staan, is het alleen mogelijk om het over de opinies en uitingen van een filosoof uit

een ander tijdperk te hebben. Het is dan uitgesloten, dat Parmenides ons nog iets te zeggen zou hebben - anders dan als een historisch figuur.

Heidegger is niet geïnteresseerd in de filosofie van Parmenides. Het is hem alleen om de taal te doen die Parmenides in zijn spreken tekent en ook ons nog tekent.<sup>140</sup> Primair gaat het Heidegger er daarom dan ook niet om wat Parmenides zegt, maar hoe hij zich tot Parmenides verhoudt.<sup>141</sup> Dit vraagt een andere toegang dan de wetenschappelijke. Heidegger zegt in dit verband het volgende:

“Het is niet zinvol om naar Parmenides terug te keren. Niet meer is vereist dan ons Parmenides toe te wenden.”<sup>142</sup>

Coxon is een historicus van de filosofie en keert als zodanig terug naar Parmenides. Hij krijgt daarin alles wat Parmenides heeft gezegd present. Hij doet zo of hij buiten de taal staat en een overzicht van de taal kan geven. Een historisch-wetenschappelijke interpretatie van Parmenides heeft volgens Heidegger evenwel geen zin. De woorden die wij gebruiken kennen een lange geschiedenis *die voor ons niet is te overzien*:

‘Fundamentele woorden en onderdelen daarvan zijn oud, duizenden jaren. Zij zijn de top van een ijsberg *die geen enkele taalgebruiker overziet*.’<sup>143</sup> Wij zijn niet in staat om taal te overzien, omdat taal zich niet tegenover ons bevindt; zij bepaalt wat wij denken en hoe wij spreken. Ook een historisch overzicht van de taal is al bepaald door de taal. Daarom zal het nooit lukken om een historisch overzicht over de geschiedenis van de taal te geven, omdat het achter zijn rug om door diezelfde taal wordt gestuurd. Dit zagen we bij Coxon. Volgens Heidegger moeten wij daarom niet terugkeren naar Parmenides, maar moeten wij ons Parmenides *toewenden (zukehren)*. Wat dit betekent blijkt uit het volgende.

---

<sup>140</sup> GA 54 p. 4: “Doch weder die Übersetzung noch die Erläuterung haben ein Gewicht, solange uns das im Wort des Parmenides Gedachte selbst nicht anspricht. Alles liegt daran, dass wir auf den Anspruch achten, der aus dem denkenden Wort kommt.”

<sup>141</sup> GA 54 p. 2: “Dazu ist nötig, dass wir erst zu diesen anfänglichen Denkern in einen echten Bezug gelangen.”

<sup>142</sup> GA 15.394: “Es kommt nicht darauf an, *zu* Parmenides zurückzukehren. Nicht mehr ist erforderlich, als sich Parmenides *zuzukehren*.”

<sup>143</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 8

Wanneer Heidegger het gedicht van Parmenides leest, veronderstelt hij niet dat Parmenides proposities uit. In tegenstelling tot Coxon leest hij Parmenides niet automatisch binnen de oppositie tussen wetenschap en dichten:

“Misschien gaat het noch om een gedicht in de zin van poëzie, noch om een leer. Hoe hier de woorden zijn gezegd en hoe het gezegde is gedacht, laat zich toch alleen maar duidelijk maken, wanneer wij eerst weten wat hier wordt gedacht en wat ter sprake moet komen. Hier wordt in een unieke wijze het woord gesproken en een spreuk geveld. [...] De spreuk betekent het geheel van hun zeggen - niet alleen enkele zinnen en uitspraken.”<sup>144</sup>

Heidegger is hier weg van de gedachte dat het bij Parmenides om een reisbeschrijving zou gaan van de ontmoeting van Parmenides met de godin. Methodisch is dit voor ons van belang. Hoe interessant dit ook is, voor ons is daar *filosofisch* niets te zoeken. Wel is er is de mogelijkheid dat Parmenides zo spreekt, dat zijn spreken de verhouding betreft tot waar hij het over heeft. Als toegang tot wat omgevend is kan het nooit betekenen dat Parmenides iets tegenover zich stelt en zo present krijgt.<sup>145</sup> Die verhouding is getekend door een taal, die altijd eerder is dan zijn spreken erover. Het is deze taal, die het menselijk spreken altijd al omgeeft en stuurt.<sup>146</sup>

Wat Heidegger doet noemt hij ook wel een *Rückkehr zum Anfang*.<sup>147</sup> Het woord *Rückkehr* duidt hier niet op een benadering van het begin van de filosofie zoals dit gebeurt in de filologie, maar betreft het toekeren naar de verhouding tot hem. *Anfang* is hier niet het beginpunt in chronologische zin. Het betreft hier ook geen stand van zaken in de

---

<sup>144</sup> GA 54 p. 3: “Vielleicht aber handelt es sich weder um ein “Gedicht” im Sinne der “Poesie” noch um eine “Lehre”. Wie hier die Worte gesagt sind und wie das Gesagte gedacht ist, das lässt sich doch wohl nur deutlich machen, wenn wir erst wissen, was hier gedacht wird und was zum Wort kommen muss. Hier wird in einer einzigen Weise das Wort gesprochen und ein Spruch gefällt. “Der Spruch” meint das Ganze ihres Sagens, nicht nur einzelne Sätze und Aussprüche.”

<sup>145</sup> GA 54 p. 10: “Gesetzt, dass sich das Denken der Denker vom Erkennen der “Wissenschaften” und jeder Art der praktischen Kenntnisse nach allen Hinsichten unterscheidet, dann ist auch der Bezug des Denkens zu seinem Gedachten ein wesentlich anderer als das Verhältnis des gewöhnlichen “technisch-praktischen” und “moralisch-praktischen” Denkens zu dem, was es denkt.”

<sup>146</sup> GA 54 p. 5: “Das wesentliche “Wissen” meistert nicht das von ihm zu Wissende, sondern wird von diesem angegangen.”

<sup>147</sup> GA 15 p. 394

werkelijkheid, het is geen ding, maar betekenis die het spreken stuurt en leidt.<sup>148</sup> Het is ook niet iets wat Parmenides zegt en is ook niet het resultaat van zijn filosofische inspanningen.<sup>149</sup> *Anfang* duidt op een concentratie.<sup>150</sup>

De *Anfang* is datgene wat Parmenides' spreken verzamelt, concentreert. Parmenides is dan geen subject meer dat zelf spreekt, maar een concentratiepunt van taal. Wanneer Parmenides inderdaad niet louter iemand is die opinies uit maar daarin gestuurd wordt door de woorden die hij gebruikt, bestaat de mogelijkheid dat diezelfde woorden ook ons aan kunnen gaan.

Wij zullen hier concreet bij het woord *alêtheia* stil blijven staan. Zoals we bij Coxon zagen, *lijkt* Parmenides de voorloper van het moderne wetenschappelijke kennen. Maar we zagen dat Parmenides' gebruik van het woord waarheid niet als propositionele waarheid kon worden vertaald. Coxon moet *alêtheia* met *reality* vertalen.

*Alêtheia* is bovendien niet zomaar een woord. We weten inmiddels dat een woord geen ding is dat ergens in de werkelijkheid aan te treffen is of een instrument dat wij op kunnen pakken. Dankzij woorden lichten de dingen pas op. "Waarheid" is geen eigenschap van objecten, maar duidt op onze verhouding tot de dingen. Die verhouding *kan* wetenschappelijk zijn, wanneer waarheid als correctheid wordt opgevat. Maar dat hoeft niet. Parmenides gebruikt het woord op een andere manier. Daarom kan het zinvol zijn ons met Parmenides bezig te houden en te zien of in zijn taalgebruik nog ongebruikte mogelijkheden verborgen liggen.

### **Alêtheia als toegang**

---

<sup>148</sup> GA 54 p. 10: "Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte. Das hört sich so an, als sei "der Anfang" dergleichen wie ein "Gegenstand", den die Denker sich vornehmen, um ihn durchzudenken. Aber es hiess schon allgemein von dem Denken der Denker, es sei ein Zurücktreten vor dem Sein."

<sup>149</sup> GA 54 p. 11: "Denn diese Denker "nehmen" sich den Anfang nicht so vor, wie ein Forscher seine Sache "in Angriff nimmt". Diese Denker denken sich den Anfang auch nicht aus wie ein selbstgemachtes Gedankengebilde. Der Anfang ist nicht etwas von Gnaden dieser Denker, womit sie so und so verfahren, sonder umgekehrt...."

<sup>150</sup> GA 54 p. 11: "Der Anfang ist dasjenige, was mit diesen Denkern etwas anfängt, weil es sie dergestalt in den Anspruch nimmt, dass von ihnen ein äusserstes Zurücktreten vor dem Sein gefordert wird. Die Denker sind die vom *An-fang An-gefangenen*, von ihm in ihn Eingeholten und auf ihn Versammelten."

We zien dat Heidegger niet rechtstreeks ingaat op het gedicht van Parmenides. Hij is er niet op uit om ideeën of opinies van de dichter te achterhalen.<sup>151</sup> Ook ziet hij af van alles wat er historisch of taalanalytisch gezegd kan worden over de dichter en de tekst.

Heidegger vraagt niet naar wat Parmenides allemaal beweert, maar op welke wijze hij is bewogen in zijn spreken. Om de tekening van het gedicht te laten verschijnen, luistert Heidegger naar de toon waarop wordt gesproken.

“Het letterlijk genomen woord moeten wij zo horen dat wij luisteren naar de aanwijzingen die naar het woord wijzen. Bij een dergelijk luisteren luistert ons vernemen naar dat, wat het woord zegt.”<sup>152</sup>

Dit is methodisch van belang. Het wetenschappelijke spreken is er op uit, om zich het onderwerp eigen te maken en te beheersen.<sup>153</sup> Maar de horizon van woorden die het wetenschappelijk spreken draagt, kan niet present worden gesteld. De horizon wijkt, wanneer je hem rechtstreeks benadert. Het denken als luisteren ziet af van de wil om te weten en zo de dingen in de hand te hebben.<sup>154</sup> Pas in het denken dat luistert naar de toon waarop wordt gesproken, kan blijken dat de taal jou al is toebeschikt.

Wat dit ‘luisteren’ in concreto inhoudt, blijkt uit het volgende. Wanneer Heidegger zich met Parmenides bezighoudt, projecteert hij niet zijn eigen semantiek op Parmenides - zoals we bij Coxon zagen. Heidegger doet een stap terug en vraagt wat waarheid bij de Grieken betekent.<sup>155</sup> Daarmee bedoelt hij niet de vraag naar de *betekenis* van het woord

---

<sup>151</sup> GA 54, p. 4: “Die beigegebene Übersetzung enthält schon die Auslegung des Textes. Diese Auslegung bedarf allerdings der Erläuterung. Doch weder die Übersetzung noch die Erläuterung haben ein Gewicht, solange uns das im Wort des Parmenides Gedachte selbst nicht anspricht.”

<sup>152</sup> GA 54 p. 22: “Das wörtlich genommene Wort müssen wir so hören, dass wir auf die Weisungen horchen, die zum Wort hinzeigen. Bei solchem Horchen gehorcht dann unser Vernehmen dem, was das Wort sagt. Es übt die Achtsamkeit. Es wird ein Denken.”

<sup>153</sup> GA 54 p. 4: “Was man gewöhnlich wissen nennt, ist das Sichauskennen in einer Sache und ihren Sachverhalten. Kraft dieser Kenntnisse “meistern” wir Sachen.”

<sup>154</sup> GA 54 p. 4: “Ganz anderer Art ist das wesentliche Wissen. (...). Das wesentliche “Wissen” meistert nicht das von ihm zu Wissende, sondern wird von diesen angegangen.”

<sup>155</sup> GA 54 p. 18: “Damit wir in den Stand kommen, in den Bereich des griechischen Wortes *alêtheia* überzusetzen und so dieses Wort fortan denkend zu sagen, müssen wir erst aufwachen und der Weisung folgen, die uns zunächst das übersetzende Wort “Unverborgenheit” gibt.”

*alêtheia* in de geschriften van de Griekse schrijvers. Hij vraagt naar de *tekening* die in het woord *alêtheia* verborgen zit.<sup>156</sup>

We hebben aan de hand van Plato gezien, dat voor de Grieken waarheid verbonden is met namen. Aan de hand van het voorbeeld van de weefspoel uit de *Cratylus* zagen we dat er een filosofisch spreken mogelijk is dat een waarheid van *namen* kent, niet van uitspraken. De waarheid van de naam is het *tonen* van het benoemde. Namen maken duidelijk wat iets *is*. In *Wat is waar?* wijst Oudemans erop dat ‘Heidegger zegt: het onthullen als *dêloun*, dat *is* waarheid in Griekse zin, *alêtheia*.’<sup>157</sup>

Dit is ook wat Heidegger ‘hoort’ in het woord *alêtheia*. Heidegger ziet dat het woord *alêtheia* een samengesteld spoor is, dat is opgebouwd uit een *alpha privans* en *lêthê* – onverborgenheid. Enerzijds ‘hoort’ Heidegger in het woord *alêtheia* onverborgenheid.<sup>158</sup> Tegelijkertijd ‘hoort’ hij daarin ook verborgenheid en verbergen.<sup>159</sup>

Waarheid als onverborgenheid hangt samen met de Griekse gedachte van spreken als onthullen, duidelijk maken. Maar de privatieve ‘a’ die in het woord *alêtheia* zit, wijst erop dat deze waarheid een *ontrovng* aan de verborgenheid is.<sup>160</sup> Voor de Grieken is waarheid iets negatiefs: het is *tegen* de verborgenheid.<sup>161</sup>

Hiermee laat Heidegger zien dat waarheid bij de Grieken is getekend door een strijd tegen duisternis en verborgenheid. Het betreft een strijd tussen waarheid in de zin van onthullen of duidelijk maken (onverborgenheid), die gekant is tegen de verborgenheid.

---

<sup>156</sup> GA 54 p. 31: “Doch wenn wir bei unserem Fragen auf die Grundbedeutung hindenken, bleibt eine ganz andere Auffassung des Wortes und der Sprache leitend. Zu meinen, wir betrieben eine sogenannte ‘Wortphilosophie’, die alles aus blossen Wortbedeutungen herausklabt, ist freilich eine sehr bequeme Meinung, aber auch eine oberflächliche, dass sie nicht einmal mehr als falsche Meinung bezeichnet werden kann. Was wir die Grundbedeutung nennen, ist ihr Anfängliches, was nicht zuerst, sondern zuletzt erscheint, und auch dann nie als ein abgelöstes und präpariertes Gebilde, das wir für sich vorstellen könnten. Die sogenannte Grundbedeutung waltet verhüllt in allen Sageweisen der jeweiligen Worten.”

<sup>157</sup> Oudemans, *Wat is waar?*, p. 47

<sup>158</sup> GA 54 p. 22: “Die beiden zuerst zu nennenden Weisungen lassen sich durch die verschiedene Betonung des Wortes “Unverborgenheit” anzeigen und festhalten: Un-*verborgenheit*, und Un-*verborgenheit*.”

<sup>159</sup> GA 54 p. 22: “Wo Verborgenheit ist, muss sich Verbergung ereignen oder ereignet haben.”

<sup>160</sup> GA 54: p. 20: “Die vorsilbe “Un” entspricht dem griechischen a-, das man grammatisch “a privativum” nennt. Von welcher Art jeweils die privatio, die Beraubung und Wegnahme ist in dem, was die privativen Wortbildungen benennen, das muss jedesmal im Hinblick darauf umgrenzt werden, was einer Beraubung und Beeinträchtigung ausgesetzt ist.”

<sup>161</sup> GA 54 p. 23: “Deutlich sehen wir vorerst nur dieses, dass das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit in irgendeiner Weise der Verborgenheit entgegen ist. Die Unverborgenheit liegt, so scheint es doch, mit der Verborgenheit in einem “Streit”, dessen Wesen strittig bleibt.”

Daarmee is de verborgenheid *niet* weg. De tekening die in het woord *alêtheia* speelt – de strijd tussen verborgenheid en onverborgenheid – is iets wat voor de Grieken alleen zelf niet verschijnt: ‘... ongevraagd blijft het over de verborgenheid aangeduide ook en juist bij de Grieken.’<sup>162</sup> Zij ervaren *de alêtheia niet zelf (eigens)* en noemen in het woord alleen de onverborgenheid.

Is er aanleiding om waarheid als een strijd tegen de verborgenheid te lezen? Kan dit aan de hand van Parmenides concreet gemaakt worden? Speelt deze strijd in Parmenides gebruik van het woord *alêtheia*? Het woord *alêtheia* komt meteen al in het eerste fragment van Parmenides voor:

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι, ἡμὲν ἀληθειῆς εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἤτορ  
ἠδὲ βροτῶν δοξας, τῆς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.  
ἀλλ’ ἐμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃσι ὡς τὰ δοκεῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Het is nodig dat jij over alles wordt geïnformeerd, zowel het niet trillende hart van de *alêtheia*, die welomcirkelend is alsook de wijze van verschijnen der stervelingen waarin geen waar geloof is. Maar toch zal je dit leren, dat de dingen die zaak zijn van *doxas*, het nodig is dat deze *dokimôs* zijn.<sup>163</sup>

Als we naar het woordgebruik van Parmenides kijken, dan beweegt zijn spreken zich tussen de woordoppositie *alêtheia* en *doxa*.

Coxon vertaalt deze passage op de volgende wijze: ‘You must be informed of everything, both of the unmoved heart of persuasive reality and of the beliefs of mortals which comprise no genuine conviction; nevertheless you shall learn these also, how it was necessary that the things that are believed to be should have their being in general acceptance.’<sup>164</sup>

---

<sup>162</sup> GA 54 p. 19: “unbestimmt und sogar ungefragt bleibt das über die Verborgenheit Angedeutete auch und gerade bei den Griechen. Sie erfahren eigens und nennen im Wort nur die Unverborgenheit.”

<sup>163</sup> Voor deze vertaling en interpretatie maak ik gebruik van de colleges over Parmenides.

<sup>164</sup> Coxon, *FP*, p. 50



Zo voorgesteld, beschrijft deze passage het verschil tussen enerzijds *alêtheia*, datgene wat echt waar is en anderzijds opinie (*doxa*), datgene wat niet echt waar is.<sup>165</sup>

Wat Coxon hier doet is niet verkeerd. Hij geeft een correcte vertaling van *doxa*.

Heidegger vraagt alleen niet naar de betekenis van Parmenides' woordgebruik, maar naar de tekening ervan. Wanneer we deze passage lezen in het licht van het voorgaande, blijkt er iets anders aan de hand. Volgens Heidegger hebben beide opposita van het onderscheid tussen *alêtheia* en *doxa* te maken met *alêtheia* als onverborgenheid. Van *alêtheia* hebben we hierboven kunnen zien hoe hierin sprake is van verbergen en toch duidelijk maken. Maar dit onderscheid speelt ook in de zogenaamde tegenhanger van *alêtheia*, de *doxa*.

In het aangehaalde citaat zien we de woorden *dokeonta* en *dokimôs*. Deze woorden hebben dezelfde stam als *doxa*. Maar als we dit met "mening" vertalen, is de verwantschap tussen de verschillende woorden (*doxa*, *dokeonta* en *dokimôs*) weg. In de vertaling van Coxon is dit helemaal weggefallen. Wij stellen voor om beide woorden in verband te brengen met andere betekenissen van het woord *doxa*. *Doxa* betekent naast mening ook: schijn, aanzien.<sup>166</sup> Daarmee heeft *doxa* te maken met schijnen. Ook het woord *doxa* is dus zo bepaald door de gedachte aan het onthullen.

Tegelijkertijd is duidelijk, dat *doxa* het moet afleggen tegen de *alêtheia*. Het schijnen van *doxa* is onhelder. Het gaat hier niet om echte, onveranderlijke kennis, maar om veranderlijk geloof. Wanneer we het aangehaalde citaat zo lezen, staat er het volgende: de dingen waarvan je denkt dat het alleen maar opinie is, moeten weldegelijk schijnen.<sup>167</sup>

Coxon heeft het over de betekenis van *alêtheia*, dat een oppositie vormt met *doxa*.

Heidegger laat echter zien dat Parmenides in zijn gebruik van het woord *alêtheia* getekend is door een strijd tussen helderheid en onhelderheid. Deze tekening van het woord *alêtheia* speelt aan beide kanten van de oppositie *alêtheia* – *doxa*. Beide hebben met helderheid en schijnen te maken. De tekening van het woord *alêtheia* is primair ten opzichte van elk gebruik ervan. Parmenides is getekend door de strijd tussen enerzijds

---

<sup>165</sup> Beknopt Grieks-Nederlands woordenboek door F. Muller en J.H. Thiel, J.B. Wolters' uitgeverijmaatschappij Groningen, tweede druk

<sup>166</sup> Beknopt Grieks-Nederlands woordenboek door F. Muller en J.H. Thiel, J.B. Wolters' uitgeverijmaatschappij Groningen, tweede druk

<sup>167</sup> Let op. Dit is geen letterlijke vertaling van het citaat, maar geeft aan wat het citaat betekent.

duidelijk maken en anderzijds verbergen. Parmenides is getekend door een strijd die bij hem niet op de voorgrond treedt. Zo gezien, heeft Coxon gelijk wanneer hij beweert dat Parmenides de voorloper is van het wetenschappelijke kennen. Parmenides is voor kennis en tegen geloof. Parmenides is voor helderheid en tegen de duisternis. Daarin is hij een voorloper van de wetenschap. Bij hem begint het wetenschappelijke denken dat uit is op presentie. Maar dit is *secundair* ten opzichte van de strijd tegen duisternis, die zowel in *alêtheia* als in *doxa* speelt. Die strijd speelt niet alleen bij Parmenides, maar tekent het wetenschappelijke kennen nog altijd. We hebben bij Coxon gezien, dat zijn kennen is getekend door een zucht naar helderheid. Dit tekent zijn verhouding tot Parmenides. Tegelijkertijd zagen we, dat die verhouding is getekend door een taal die voor het wetenschappelijk spreken verborgen blijft. Als dit zo is, moeten we zeggen dat de wetenschappelijk verhouding *tegen* de ontoegankelijkheid van de taal is die zich tussen ons en Parmenides bevindt. Zij is afgekeerd van de duisternis van de taal die ons omgeeft.

*Alêtheia* krijgt nu een ander gewicht. Het onderscheid tussen *alêtheia* en *doxa* wordt in het eerste fragment niet *beschreven* door Parmenides. We hebben laten zien dat Parmenides niet spreekt *over alêtheia*, maar van achter z'n rug om aangesproken blijkt te zijn door datgene waar hij het over heeft. Parmenides is niet iemand die *zelf* spreekt. Hij is geen subject dat zelf denkt. Dit is overeenkomstig datgene wat Parmenides zelf zegt. In het eerste fragment staat: “en de godin ontving me hartelijk en terwijl ze mijn rechterhand in de hare pakte sprak zij als volgt en sprak mij toe...”<sup>168</sup>

Hier is Parmenides niet degene die spreekt, maar het is andersom: “Alles wat de denker in de volgende stukken van het leergedicht zegt is daarom het woord van deze godin. Letten we hier op en houden wij dat goed en streng in gedachte, dan staan wij voortaan onder de aanwijzing langzaam te erkennen dat de spreuk van de denker spreekt, doordat hij het woord van deze godin ter sprake brengt.”<sup>169</sup>

---

<sup>168</sup> Deze vertaling is gebaseerd op de vertaling van Coxon. Coxon, *FP*, p. 48

<sup>169</sup> GA 54 p. 6: “Beachten wir dies im voraus und behalten wir das gut und streng im Gedächtnis, dann stehen wir fortan unter der Anweisung, langsam zu erkennen, dass der Spruch des Denkers spricht, indem er das Wort dieser Göttin zur Sprache bringt.”

Parmenides' spreken is aangesproken. Daarom is Parmenides niet een subject, dat een bepaald onderwerp bespreekt. Zijn spreken is niet *zijn* spreken. Of, om met de woorden van Heidegger te spreken: *die Sprache spricht*.

Parmenides spreekt niet *over alêtheia*, maar is aangesproken. Hier ligt een aanwijzing voor een filosofisch spreken dat niet is gebonden aan het wetenschappelijke presentstellen. Parmenides' gedicht geeft daarvoor een aanwijzing: zo spreken dat het spreken zich laat aanspreken door datgene waar het schijnbaar over gaat. Dat is wat Heidegger doet. Hij heeft het niet over de inhoud van het gedicht, noch over het woordgebruik van Parmenides maar hij luistert naar de taal, zodat blijkt dat zijn spreken al is aangesproken. Op deze wijze is Parmenides niet het begin van de wetenschappelijkheid maar een *Anfang*.

### **Filosofische waarheid**

Aan het begin stelden we de vraag naar de aard van een filosofisch spreken vandaag de dag. We hebben erop gewezen dat dit spreken niet wetenschappelijk kan zijn, omdat de filosofie dan meteen te maken krijgt met het toetsingsprobleem. Niettemin dient dit spreken op de een of andere manier wel waar te zijn.

Van oudsher is de filosofie getekend door de zoektocht naar waarheid. Bij Plato vonden we de aanwijzing dat filosofische waarheid niet propositioneel is. Plato dacht dat hij via een direct inzicht iets kon zeggen over de werkelijkheid. Als hij een ware naam gevonden heeft, is dat spreken waar.<sup>170</sup> Volgens Heidegger is dat de waarheid in Griekse zin.<sup>171</sup> Wij kunnen alleen niet zomaar de filosofische waarheid van Plato overhevelen naar onze tijd. De gedachte aan een filosofische waarheid van namen die volgens Plato direct inzichtelijk zou zijn, is onhoudbaar wanneer de taal de omgeving is waarbinnen elk denken en spreken zich altijd al ophoudt. Niet de mens spreekt, maar taal.

---

<sup>170</sup> Oudemans, *EF*, p. 258: "Hij vindt voortdurend namen die niet voldoen, tot hij de ware gevonden heeft. *Dan* is sprake van waar spreken, *aleethee legein*."

<sup>171</sup> Heidegger, *Parmenides*, p. 212. In *Wat is waar?* laat Oudemans ook zien dat waarheid voor de Grieken verbonden is met *dêloun*. Zie hiervoor p. 27.

Wij gaan er vandaag de dag vanuit, dat waarheid toekomt aan uitspraken en dat woorden willekeurige tekens zijn waaraan geen waarheid toekomt. Vanuit Plato krijgen we evenwel de aanwijzing dat woorden in zekere zin waar kunnen zijn. Niet doordat een woord correct is, maar doordat een woord onthullend is. Een woord onthult een betekeniswereld: het maakt duidelijk binnen welke grammatica wij altijd al spreken en denken. Dit hebben we onder andere gezien bij Coxon. Coxon bekijkt Parmenides als een studieobject. Het is evident dat hij daarin zijn toegang tot de denker als onproblematisch heeft aangenomen.

Wanneer we hier over Coxon zeggen dat hij propositioneel spreekt, is dat geen kritiek. Juist omdat Coxon een wetenschapper is moet hij uitspraken doen en kan hij iets corrects zeggen. Tegelijkertijd hebben we ook gezien dat taal een schaduwzijde heeft. Die omgeeft het menselijk spreken en blijft daar ontoegankelijk voor.

Dat betekent dat Coxon's denken niet *zijn* denken kan zijn. Hij is een getekende. Hij moet wel terugkeren naar de Grieken. Maar er is niet iemand of iets die hem daartoe dwingt. Dit 'moeten' is een dwang die het propositionele spreken omgeeft en stuurt. Dat betekent dat in het wetenschappelijke spreken een ontoegankelijkheid tussen Coxon en zijn onderwerp niet kan opkomen.

Heidegger is geen wetenschapper, maar een filosoof. Voor hem is 'het moeten' dat het wetenschappelijk spreken tekent aanleiding om zich van Parmenides weg te wenden naar zijn verhouding daartoe. De manier waarop Heidegger Parmenides leest is *filosofisch* en niet wetenschappelijk-historisch. Als Heidegger Parmenides leest, dan is dat omdat wat bij Parmenides speelt alles te maken heeft met zijn methode. Heidegger laat zien dat Parmenides niet spreekt *over alêtheia* maar in zijn spreken daardoor is aangesproken. Zijn spreken is getekend. Alleen, wat de tekst van Parmenides tekent, treedt naar voren in het denken van Heidegger. Parmenides zegt het woord *alêtheia* waarin een betekeniswereld zich onthulde en tegelijkertijd ook verborg: wat *alêtheia* inhoudt zegt Parmenides namelijk niet.<sup>172</sup> Het woord *alêtheia* blijft in het donker gehuld. Heidegger

---

<sup>172</sup> Heidegger, *Parmenides*, p. 2: "Zuerst freilich, an seinem Beginn, erscheint der Anfang in einer eigentümlichen Verhüllung."

laat *juist* datgene wat zich niet laat zien, aan het licht treden. Maar niet zo, dat er licht is aan het eind van de tunnel. Het woord *alêtheia* blijft het denken ontwijken en zo tekenen. Als dit gebeurt is het spreken waar.

## Hoofdstuk 5

### Samenvatting en vooruitblik

In het vorige hoofdstuk hebben we het volgende besproken

1. We hebben bekeken hoe Heidegger Parmenides leest. We hebben gezien dat Heidegger *filosofisch* leest. Heidegger gaat niet rechtstreeks in op de tekst van Parmenides. Hij wendt zich naar zijn *verhouding* tot Parmenides.

2. Heidegger staat stil bij het woord *alêtheia*. Hij gaat er niet vanuit dat Parmenides woorden gebruikt, maar dat hij is aangesproken door taal. Heidegger vraagt dan ook niet naar de *betekenis* van het woord *alêtheia* om een correcte vertaling te geven, maar hij vraagt naar de *tekening* ervan. Heidegger laat zien dat Parmenides is getekend door de strijd tussen verborgenheid en onverborgenheid die in het woord *alêtheia* speelt.

In het vorige hoofdstuk zijn we uitvoerig ingegaan op de proloog van Parmenides. Zoals we hebben laten zien, is Parmenides niet bezig met wetenschap maar met filosofie: Parmenides wendt zich naar zijn verhouding tot de dingen. Hij houdt zich bezig met de *identiteit* tussen zijn en denken. Het Griekse woord voor de identiteit is het woord *eon* (zijnd). Wanneer we het over het woord *eon* bij Parmenides hebben, zien we dat het woord op verschillende manieren wordt vertaald.

We zullen hieronder de vertalingen van Coxon en Heidegger bekijken. We hebben kunnen zien dat Coxon Parmenides als een historisch wetenschappelijk traktaat leest. Als Coxon het woord *eon* vertaalt, dan is hij erop uit om een correcte vertaling van het woord te geven. Heidegger leest Parmenides daarentegen filosofisch. Hij vraagt niet naar de betekenis van het woord *eon* maar vraagt naar de tekening die in het woord *eon* speelt. Het gaat ons dus vooral om de *methodische* vraag *hoe* Coxon en Heidegger tot hun vertaling komen. Wij zijn hier niet primair geïnteresseerd in *wat* beiden over Parmenides zeggen, maar *hoe* zij spreken.

Eerst zullen we nagaan hoe Coxon de fragmenten 3 tot 8 leest. We zullen laten zien dat Coxon Parmenides wetenschappelijk leest. In het wetenschappelijke denken wordt de identiteit van zijn en denken als een onproblematische toegang opgevat. Voor Coxon is de verhouding tussen zijn en denken *doorgankelijk*: wat er is, kan ook gekend worden. In de wetenschappelijke benadering vallen de identiteit tussen zijn en denken samen, zij zijn identiek aan elkaar.

We zullen verder zien, dat Coxon bij Parmenides het begin van wetenschap vindt. Coxon gaat er daarin als vanzelfsprekend vanuit, dat er ook voor Parmenides geen verschil is tussen wat er is en wat gekend kan worden. We zullen zien, dat de veronderstelling van Coxon niet uit de lucht komt vallen. Deze tendens is al zichtbaar bij de neoplatonici. Voordat we hier echter verder op zullen ingaan, geven we eerst kort aan waar de fragmenten 3 tot 8 van Parmenides over gaan. Dit doen we aan de hand van Coxon's eigen parafrasering van de tekstfragmenten.

“It is all one to me whence I begin, for I shall come back to that point again. I shall tell you about the only ways of enquiry which reason can conceive: the one, that a thing is and is not for not being, is the journey of persuasion, for persuasion attends reality; the other, that it is not and must needs not be, is a wholly incommunicable path, inasmuch as you can neither recognise nor tell of what is not (fr. 3), since the same thing is for conceiving as is for being (fr. 4). You must assert and conceive that this thing is Being, for it is for being. But Nothing is not. This is the first way of enquiry from which I keep you. The second is that on which uncomprehending mortals stray, two-headed, since bewilderment in their own hearts directs their reason astray; bemused they are borne on, deaf and blind alike, people without judgment, by whom this thing had been supposed to be and not to be the same and not the same, and for all of whom their journey turns back upon itself (fr. 5). Contemplate even absent things steadily with your reason as present; for reason will not sever what is from holding fast to what is, either as dispersing in every direction in every way in regular order or as condensing... (fr. 6). For this principle will never be overthrown, so as to allow things to be that are not, but do *you* keep your reason from this way of enquiry;

neither let habit do violence to you on the empirical way of exercising an unseeing eye and noisy ear and tongue, but judge by discourse the controversial test by me prescribed (fr. 7). The only story of the way still left is that a thing *is* (fr. 8).”<sup>173</sup>

### **Coxon over *eon***

Het lijkt erop dat de overgeleverde tekstfragmenten van Parmenides een willekeurige samenraapsel vormen. Coxon laat juist zien dat de fragmenten 3 tot 8 niet bestaan als een aantal losse fragmenten, maar een doorlopend geheel vormen.<sup>174</sup> Vanaf fragment 8 begint volgens Coxon dan een nieuw gedeelte. We willen hier nagaan hoe deze fragmenten bij elkaar horen.

In fragment 3 vertelt de godin aan Parmenides welke wegen van onderzoek er te bedenken zijn. De ene weg wordt geformuleerd door de uitdrukking: ‘*hopôs estin te kai hês ouk esti mê einai*: dat is en dat niet is niet-zijn’. De tweede weg schrijft voor: ‘*hês ouk estin te kai hês chreôn esti mê einai*: dat niet is en dat noodzakelijk is dat niet is’.<sup>175</sup> Over deze tweede weg wordt gezegd dat deze weg totaal niet overtuigend is. In de laatste zin van fragment 3 lezen we waarom deze weg niet overtuigend is: ‘*oute gar an gnoiês to ge mê eon, ou gar anuston, oute phrasais*’. Vertaald staat er: ‘want je kan het niet-zijnd niet weten, je kan het niet bereiken en je kan het niet zeggen’.<sup>176</sup>

Hier vinden we een *eerste* argument waarom de tweede weg voor Parmenides niet begaanbaar is. Er is voor Parmenides daar geen kennis mogelijk.

Volgens Coxon staat in fragment 4 een *tweede* argument. Daar zegt Parmenides: ‘*to gar auto noein estin kai einai*’. Coxon vertaalt dit zo: ‘for the same thing is for conceiving as is for being’.<sup>177</sup>

Het onderwerp is hier de *verhouding* tussen zijn en denken, de identiteit ervan. De neoplatonici beweren dat Parmenides hier zijn identificeert met denken: zijn is hetzelfde

---

<sup>173</sup> Coxon, *FP*, p. 173

<sup>174</sup> Coxon, *FP*, p. 172: “Fragments 3,4,5,6,7 form a recognisably continuous argument, which, though some lines are evidently missing, can be considered as a whole. A close paraphrase of what survives from the poem between the end of the prologue and the beginning of fr. 8 reveals an almost unbroken thread.”

<sup>175</sup> Coxon, *FP*, p. 52. Fragment 3, regel 3 en 5

<sup>176</sup> Coxon, *FP*, p. 52. Fragment 3

<sup>177</sup> Coxon, *FP*, p. 54



als denken.<sup>178</sup> Volgens Coxon is dit incorrect, omdat er in het Grieks staat: het zelfde (*to auto*) immers is er met betrekking tot *noein* als met betrekking tot *einai*.<sup>179</sup>

Coxon legt dit zo uit, dat alleen datgene wat van de aard is dat het er is (*essential being*), een identiteit heeft die kan worden gekend.<sup>180</sup> Doordat Coxon het fragment zo leest, vormt het een argument om de tweede weg af te wijzen.

“Deze bewering vult aan dat in fragment 3 regel 7 en 8 geen kennis mogelijk is over iets wat niet iets is. De contextuele en metrische geschiktheid maken het redelijk om te veronderstellen, dat fragment 4 de aanvulling vormt op de laatste regel van fragment 3. [...]. Als dit correct is, dan vormt fragment 4 een deel van het argument om de tweede weg af te wijzen.”<sup>181</sup>

Zowel de neoplatonici als Coxon vatten als vanzelfsprekend *to auto* als toegankelijkheid van zijn voor het denken op: wat er is kan gekend worden. Daarmee gaan zij ervan uit dat *to auto* identiek-zijn betekent: zijn en denken zijn identiek.<sup>182</sup> Heidegger wijst erop, dat *to auto* niet als identiek-zijn kan worden begrepen. Het Griekse woord voor het gelijke in de zin van identiek-zijn is *homoion*, niet *to auto*.<sup>183</sup> Wat dit betekent zullen we in het vervolg nog zien.

Tot nu toe gebruikt Parmenides als vanzelfsprekend het woord *einai* (being), maar geeft hij nergens aan wat *einai* betekent.<sup>184</sup> Coxon laat zien dat in fragment 5 een antwoord is

---

<sup>178</sup> Coxon, *FP*, p. 179: “Clement, Plotinus and Proclus, our sole sources for this fragment, all understood it as asserting the identity of conceiving or knowing with being.”

<sup>179</sup> Coxon, *FP*, p. 180: “It is clear however from 3.2 and the illustrations cited in the note there that the Greek means ‘for the same thing is for conceiving as is for being’.”

<sup>180</sup> Coxon, *FP*, p. 180: “Fragment 4 thus asserts that only what is such as to have essential being has an identity which can be apprehended by reason.”

<sup>181</sup> Coxon, *FP*, p. 180: “This assertion complements that in fr. 3, 7-8 that there can be no knowledge of what is not anything. The contextual and metrical aptness makes it reasonable to suppose that fr. 4 is the completion of the last line of fr. 3. If this is correct, fr. 4 forms part of the argument for rejecting the second way.”

<sup>182</sup> Coxon, *FP*, p. 180: “what can be conceived is identical with what is something essentially.”

<sup>183</sup> Heidegger, *Was heisst Denken*, p. 147: “Aber das Gleiche heisst im Griechischen *homoion*, nicht *to auto*.”

<sup>184</sup> Finkelberg, A., *Being, Truth and Opinion in Parmenides*, p. 1: “Parmenides poem does not contain an explicit definition of Being [...]”

te vinden op de vraag wat *einai* bij Parmenides betekent. Daar verandert Parmenides het werkwoord *einai* in het zelfstandig naamwoord *to eon*.<sup>185</sup>

Aan het begin van fragment 5 zien we het woordje *eon* staan. Daar zegt Parmenides: ‘*Chrê to legein te noein t’ eon emmenai*’. Volgens Coxon moet het woordje *to* begrepen worden als onderwerp van de infinitief *emmenai* en moet het niet als lidwoord bij *legein te noein te* worden gelezen.<sup>186</sup> Dan staat er: ‘het is nodig om te zeggen en te bedenken dat dit *eon* is’.

Coxon wijst er vervolgens op, dat ‘dit’ (*to*) een aanwijzend voornaamwoord is, dat verwijst naar *to auto* in fragment vier. Als dit zo is, dan is duidelijk wat *eon* is, namelijk het zelfde (*to auto*). *Eon* is de naam voor de verhouding tussen zijn en denken. Het betreft datgene wat zijn en denken gemeen hebben, ze zijn “het zelfde” waarbij het zelfde niet perse het identieke of gelijke behelst.

Het gaat ons steeds om de vraag *hoe* Coxon Parmenides leest. We kijken dan ook wat Coxon aan het doen is als hij Parmenides interpreteert. Coxon heeft een onproblematische toegang tot Parmenides. Coxon laat zien dat het Parmenides gaat om de identiteit van zijn en denken. Parmenides wendt zich naar zijn verhouding tot de dingen. Coxon maakt van de identiteit die in het geding is een zelfstandig naamwoord en maakt er *to eon* van. Hij doet alsof identiteit een object is waar hij de betekenis van vastlegt. Hij gaat er daarin vanuit, dat hij een onproblematische toegang heeft tot wat zich tegenover hem bevindt en dat identiteit voor hem present te stellen is. Maar als het zo is, dat Parmenides zich wendt tot zijn verhouding tot de dingen, kan “het zelfde” nooit inhouden dat zijn en denken identiek zijn aan elkaar. Het zelfde *omvat* zijn en denken en *reikt daarmee verder dan zijn of denken*. Het is dan niet mogelijk om je tegenover identiteit te stellen en zo present te krijgen.

---

<sup>185</sup> Coxon, *FP*, p. 181: “Thus far P. has given no indication of what he understands by ‘being’. He deals with this question in fr. 5, 1-2 by converting the verb to a noun expression (*eon*)...”

<sup>186</sup> Coxon, *FP*, p. 182: “*To* must be understood as a pronoun referring to *to...auto* in fr. 4 and as subject of the infinitive *emmenai* (not as article with *legein te noein te*).”

## Heidegger over *eon*

We hebben gezien dat bij Parmenides in fragment 4 het volgende staat: er is een identiteit van zijn en denken. Coxon leest dit zo, dat zijn en denken identiek zijn: wat je denkt is identiek aan wat er is. Coxon heeft daarmee als vanzelfsprekend aangenomen dat voor Parmenides zijn identiek is aan denken. Hij begrijpt identiteit als gelijkheid. We hebben er echter meteen op gewezen dat het nog maar de vraag is wat identiteit hier betekent. Heidegger keert de zaak om. Volgens hem moeten we zijn en denken niet opvatten als identiek-zijn, maar is er sprake van een identiteit die zijn en denken omvat.

“Parmenides zegt: het zijn hoort in een identiteit.”<sup>187</sup>

Het Griekse woord voor de identiteit dat zijn en denken omvat is “*eon*”. Heidegger wijst erop, dat dit geen zelfstandig naamwoord is, maar een participium. Participia delen *zowel* in het nominale gebruik (zijnd) *als* in het verbale (zijn) gebruik.<sup>188</sup> Wat betekent het dat Heidegger *eon* als een participium leest?

Normaalgesproken wordt *eon* vertaald met zijnde.<sup>189</sup> Van het woord *eon* wordt een object gemaakt: ‘het zijnde’- zoals we bij Coxon hebben gezien. *Eon* wordt zo tot een ding gemaakt. Het woord zijnd moeten we volgens Heidegger evenwel in verband brengen met woorden als ‘bloeiend’, ‘glanzend’. ‘Bloeiend’ is het participium van het werkwoord bloeien.<sup>190</sup> Bloeiend kan twee dingen betekenen: enerzijds dat een stokroos bloeit. Hier noemt het participium een zijnde dat bloeit. Het wordt in de nominale betekenis gebruikt. Anderzijds betekent het ook: terwijl de stokroos bloeit (bloeiende). Hier wordt het participium in de verbale betekenis gebruikt. Het benoemt geen objectieve eigenschap van de stokroos maar het zegt iets over hoe de roos zich ten opzichte van jou verhoudt. Dat is ook geen subjectieve ervaring, maar betreft de verhouding tussen jou en de roos.

---

<sup>187</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 36: “Parmenides sagt: Das Sein gehört in eine Identität.”

<sup>188</sup> Heidegger, *Was heisst Denken*, p. 133: “Die Partizipien nehmen zugleich an der nominalen und an der verbalen Bedeutung teil.”

<sup>189</sup> Heidegger, *Was heisst Denken*, p. 130: “Es lautet: *eon*. Man übersetzt es durch “Seiendes”. [...] Wir übersetzten *eon* nicht durch “das Seiende”, weil der Artikel fehlt.”

<sup>190</sup> Heidegger, *Was heisst Denken*, p. 133: “Doch weshalb sind die Partizipien zweideutig? Weil sie an zweierlei Bedeutungen teilhaben. Nein, sonder diese Wörter sind Partizipien, weil ihr Sagen auf solches bezogen bleibt, das in sich zwiefältig ist. Blühendes in der nominalen Bedeutung nennt ein Seiendes, das blüht. Blühend in der verbalen Bedeutung nennt “blühend-sein”.”

We hebben gezien dat in de traditie de identiteit van zijn en denken als een onproblematische toegang wordt opgevat: wat is kan ook gekend worden. Daarmee is een beslissing gevallen over wat *eon* is. Maar in het participium “zijnd” is juist sprake van een onbeslistheid. Een participium kan immers *zowel* nominaal *als* verbaal gelezen worden. Doordat Heidegger *eon* als een participium leest, legt hij alle nadruk op deze onbeslistheid. Dat neemt niet weg, dat er – ook al bij Parmenides – een tendens is om *eon* nominaal te begrijpen en er zo een ding van te maken. Vanaf fragment 8 wordt duidelijk, dat *eon* bij Parmenides een zijnde wordt. Bij Coxon lezen we:

“Only one story of the way is still left: that a thing is. On this way there are very many signs: that Being is ungenerated and imperishable, entire, unique, unmoved and perfect; it never was nor will be, since it is now all together, one, indivisible.”<sup>191</sup>

In dit citaat wordt duidelijk dat bij Parmenides *eon* een bol wordt, een mathematische entiteit.<sup>192</sup> Parmenides zelf begrijpt identiteit als een object dat tegenover hem ligt. Zo gezien, is het niet fout dat Coxon in Parmenides het begin van wetenschap ziet. *Eon* verschijnt bij Parmenides als een ding. Bij Parmenides lijkt de strijd beslecht: vanaf Parmenides begrijpen wij allen vandaag de dag identiteit als iets waar we over kunnen spreken. Daarin is er geen verschil tussen wat er is en wat wij denken. Tegelijkertijd blijkt bij Parmenides iets anders. Heidegger laat zien, dat het niet vanzelfsprekend is dat “het zelfde” als identiek-zijn wordt opgevat. Parmenides is getekend door de onbeslistheid die in het participium *eon* speelt.

We hebben gezien, dat het er in eerste instantie op lijkt dat de onbeslistheid in het woord *eon* bij Parmenides is opgelost en een beslissing is gevallen. Het participium *zijnd* wordt nominaal opgevat. Parmenides schrijft er allerlei eigenschappen aan toe: zijnd is niet-beweeglijk, het trilt niet, heeft een oorsprong.<sup>193</sup> Zijnd is voor Parmenides onschokbaar.

---

<sup>191</sup> Coxon, *FP*, p. 60

<sup>192</sup> Coxon, *FP*, p. 74: “Since now its limit is ultimate, Being is in a state of perfection from every eyepoint, like the volume of a spherical ball, and equally poised in every direction from its centre.”

<sup>193</sup> Coxon, *FP*, p. 60

Maar als het woord *eon* de naam is voor de identiteit, dan gaat het hier over de verhouding tussen ons en de dingen. De identiteit die hier in het geding is betreft *een identiteit* die onschokbaar is. De dingen verschijnen bij Parmenides in het licht van bestendigheid. Dit licht is niet zomaar licht, maar is het juk tussen ons en de dingen. Als dit juk, is het licht de betekenisruimte waarbinnen jij en de dingen niet tegenoverelkaar staan maar *samenhoren*.<sup>194</sup> Daarmee zit er altijd iets *tussen* jou en de dingen wat je niet voor je neus kan krijgen. Het is een saamhorigheid waarin jij en het andere niet samenvallen en toch bij elkaar horen. In dit licht betekent *to auto*, het zelfde, niet gelijkvormigheid maar saamhorigheid. De identiteit van zijn en denken vallen niet met elkaar samen, maar blijven juist daarbinnen onderscheiden.

Is er aanleiding om identiteit niet als samenvallen, een identiek-zijn van zijn en denken te lezen? Kan dit aan de hand van de tekst van Parmenides concreet gemaakt worden? We hebben eerder gezien dat de godin in het derde fragment tegen Parmenides zegt, dat hij de weg van niet-zijn moet mijden en de weg van zijn moet afleggen. Parmenides is daarmee *voor* zijn en *tegen* niet-zijn. Hij is *voor* helderheid en *tegen* duisternis. Bij Parmenides is dus een voortdurende strijd gaande tussen zijn en niet-zijn, waarbij het duidelijk is dat Parmenides voor zijn is en tegen niet-zijn. Maar daarmee krijgt Parmenides het niet-zijn nog niet weg. Parmenides krijgt datgene waar hij tegen is niet weg. Dit wordt expliciet in fragment 5 regel 1 tot 3. Daar lezen we:

ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. τά σ' ἐγὼ φράξεσθαι ἀνωγα.  
 πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος, <εἰργω>,

Bij Coxon lezen we:

“For it is for being, but Nothing is not. These things I command you to heed.  
 From this way of enquiry I keep you first of all.”<sup>195</sup>

<sup>194</sup> Heidegger, *Identität und Differenz*, p. 36: “Wir müssen anerkennen: in der Frühzeit des Denkens spricht, längst bevor es zu einem Satz der Identität kommt, die Identität selber en zwar in einem Spruch, der verfügt: Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen.”

<sup>195</sup> Coxon, *FP*, p. 54

Het lijkt erop dat de strijd die gaande is tussen zijn en niet-zijn ten gunste van zijn wordt beslecht. Maar intussen blijkt de nietigheid tekenend voor het spreken en denken van Parmenides. Parmenides krijgt namelijk niet-zijn helemaal niet weg. Dit blijkt ook uit het citaat. Daar staat het griekse woord *eirgô*, dat betekent: ik weer af. Dat wijst erop dat er *nog altijd* sprake is van een nietigheid die Parmenides moet afweren.<sup>196</sup> Je hoeft immers alleen maar iets af te weren als datgene wat je weg wilt hebben er nog is. Als dit zo is, dan kunnen zijn en denken bij Parmenides nooit identiek zijn aan elkaar, want er zit altijd iets tussen. Ondanks dat Parmenides tegen nietigheid is, tegen duisternis, is de nietigheid onderdeel van de identiteit.

### **De verhouding *alêtheia* - *eon***

We hebben hierboven gezegd dat het participium *eon* te maken heeft met de *verhouding* tussen zijn en denken, de identiteit ervan. Voor Parmenides betrof de identiteit iets onschokbaars. We zagen dat Parmenides in fragment 8 verschillende eigenschappen toeschreef aan *eon*: zijnd is niet-beweeglijk, heeft geen oorsprong. In fragment 1 regel 29 noemt Parmenides nog een eigenschap die duidt op deze onschokbaarheid. In die zin staat *alêtheiês atremes êtor*: het niet-trillende hart van de *alêtheia*. In zijn tekst zegt Parmenides nergens wat dit niet-trillende hart kan zijn. Coxon wijst er in zijn commentaar op dat het ‘niet-trillende’ een verwijzing is naar wat Parmenides in fragment 8 heeft gezegd over *eon*: “Het bijvoeglijk naamwoord is een voorafschaduwning van de beschrijving van *Being* in fragment 8 als niet-trillend (*atremes*) en onbewogen (*akinêton*).”<sup>197</sup> Coxon laat hiermee zien dat *eon* het niet-trillende hart van de *alêtheia* is.

---

<sup>196</sup> Met deze lezing nemen we stelling tegen de interpretatie van Thanassas die betoogt dat voor Parmenides de ambiguïteit die speelt in het participium *eon*, niet aan de hand is. In zijn artikel *The Ontological Difference in Parmenides* beweert Thanassas dat Parmenides slechts wil reflecteren over het verschil tussen het ontische en het ontologische, waarbij Parmenides volgens Thanassas het participium alleen in de verbale betekenis gebruikt. Volgens Thanassas kan het participium *eon* zelfs nooit nominaal worden opgevat, omdat Parmenides zelf zegt dat *eon* noch een uniek groot ding is, noch een collectieve uitdrukking is dat het geheel van alle dingen benoemt. Thanassas wijst erop dat de Grieken daarvoor het woord *ta onta* gebruiken. Wij hebben evenwel laten zien dat dit niet het punt is voor Heidegger. Heidegger laat zien dat in Parmenides’ gebruik van het participium *eon* sprake is van een onbeslistheid: het participium *eon* kan zowel nominaal als verbaal worden opgevat; vanaf fragment 8 maakt Parmenides van *eon* een zijnde en daarmee wordt het verder in de nominale betekenis gebruikt.

<sup>197</sup> Coxon, *FP*, p. 168: “The adjective foreshadows the description of Being in fr. 8 as *atremes* en

Hoe vehouden *eon* en *alêtheia* zich tot elkaar? We hebben gezegd dat *eon* de naam is voor de identiteit. Daarmee gaat het over de verhouding tussen ons en de dingen. Die verhouding is getekend door de tekentaal. Deze taal is omgevend voor het menselijk spreken en kan je niet present stellen. We hebben eerder ook al laten zien dat het spreken van Parmenides is getekend is door *het woord alêtheia*: Parmenides zegt het woord *alêtheia*, maar daarin bleek dat een betekeniswereld zich onthulde en tegelijkertijd weer verborg. Het woord *alêtheia* is zo gezegd het ‘tussengebied’, het bereik waarbinnen Parmenides’ spreken plaatsvindt.<sup>198</sup> Daarbinnen verschijnen *zowel* de dingen *als* het menselijk spreken in een bepaald licht.

De naam voor dit licht – de verhouding tussen mij en de dingen – is bij Parmenides *eon*. Binnen de *alêtheia* verschijnt ook altijd al *eon*, maar dat is niet voor jou bestemd. Hoe kan iets verschijnen terwijl het niet op jou is aangelegd? Normaalgesproken denk je dat een ding aan jou verschijnt. Volgens Heidegger maak je van een ding dan een abstractum. Primair is het verschijnen van een ding dat het van zich blijk geeft.<sup>199</sup> Over een berg kun je bijvoorbeeld zeggen dat hij op een bepaald moment is ontstaan en weer zal verdwijnen; parallel daaraan kun je zeggen dat de berg van zich blijk geeft. Hij laat zich zien *als* berg, hij verschijnt als een bepaalde eenheid in de tijd. Dit betekent niet dat hij aan jou verschijnt. De berg geeft niet *aan jou* van zich blijk als berg, want het kan heel goed dat die berg tegenover een rivier ligt en in die constellatie al *als* berg van zich blijk geeft.

We zien: de berg is berg binnen het landschap waarin hij ligt. Hiervoor is geen mens nodig. De berg krijgt reliëf tegen de achtergrond van bergen. Dit is methodisch van belang, want dat laat zien dat het van zich blijk geven gebeurt *binnen een ruimte die zelf dimensionerend is*. Het is niet door mij dat de bergen zich op een bepaalde wijze tegen elkaar afzetten; de ruimte zelf is dimensionerend.

Dit is voor ons de aanwijzing hoe we de verhouding tussen het omgrenzende *alêtheia* en het daarbinnen verschijnende *eon* moeten zien. De manier waarop de dingen jou verschijnen is niet van jou afhankelijk. Die manier van verschijnen wordt je

---

*akinèton.*”

<sup>198</sup> Heidegger, *Vier Seminare*, p. 398: “Die *alêtheia* ist keine leere Offenheit, kein unbewegliches Klaffen. Sie ist zu denken als die Entbergung, das das *eon* schicklich umkreist.”

<sup>199</sup> Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 33: “Phänomen – das Sich-an-ihm-selbst-zeigen – bedeutet eine ausgezeichnete Begegnisart von etwas.”

toebedeeld.<sup>200</sup> Dit is precies wat we ook steeds gezegd hebben over de taal. Voordat je begint te spreken is er al sprake van een betekeniswereld waarbinnen jij en de dingen elkaar tegenkomen. Niet de mens bewerkstelligt dit, maar taal zelf opent deze betekenisruimte.

Is er aanleiding om de verhouding tussen *alêtheia* en *eon* bij Parmenides op deze wijze te begrijpen? Als *eon* de verhouding tussen mij en de dingen betreft die van zich blijkt geeft, maar niet aan jou, moet dit ook bij Parmenides blijken. Het kan dan niet meer zijn, dat hij het *over* die verhouding heeft. We hebben steeds gezegd dat je de verhouding tussen jou en de dingen niet propositioneel kan bespreken. Je spreken moet inbegrepen zijn in datgene wat je bespreekt. Deze gedachte is in overeenstemming met wat Parmenides zelf zegt. In fragment 8 regel 35 zegt Parmenides:

οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφρατισμενον ἔστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν

Daar staat: want niet zonder het *eon*, waarin het gezegd is, zul je het vernemen.<sup>201</sup> Parmenides zegt hier niet *waarover* het gezegd is, maar *waarin* het gezegd is: het vernemen is gezegd *in het eon*. Dat laat zien dat Parmenides' spreken is inbegrepen in datgene waar hij over spreekt.

### **Identiteit vandaag de dag**

Wij hebben gezien dat in de wetenschap een vanzelfsprekende toegang wordt aangenomen tussen subject (kenner) en object (gekende). Subject en object zijn in het wetenschappelijk kennen in elkaar ingebouwd: "Een object is er wanneer het zichzelf presenteert, zich voorstelt - aan een subject. Omgekeerd bestaat het subject als voorstellen van het object."<sup>202</sup> Hier valt geen speld tussen te krijgen.

---

<sup>200</sup> Dat Heidegger de verhouding tussen *alêtheia* en *eon* als een over en weer begrijpt, zegt hij in *Vier Seminare*, p. 398: "Dies, das Anwesend-Anwesen durchstimmt die schicklich es entbergend umkreisende Unverborgenheit."

<sup>201</sup> Deze vertaling heb ik overgenomen uit de collegereeks die door Oudemans gegeven is over Parmenides.

<sup>202</sup> Oudemans, *EF*, p. 95/96



Wij hebben er echter steeds op gewezen dat subject en object elkaar tegenkomen in een bepaald licht. Dit licht als het juk tussen kenner en gekende is taal. Er is een gebied waar kenner (subject) doorheen moet om bij het gekende (object) te komen. Dat gebied betreft in onze tijd het *woord voorstellen*. Als dit zo is, dan vallen subject en object niet samen. Zij zijn niet in elkaar ingebouwd. Er is namelijk steeds een open ruimte van taal tussen subject en object waar beide in *samenhoren*.

We hebben er steeds op gewezen dat hier Heideggers methodische probleem als filosoof ligt. Een filosoof vraagt niet naar de dingen, maar naar zijn verhouding tot de dingen. Deze verhouding kan niet present worden gesteld. Je verhouding tot de dingen krijg je niet voor je voorstellende blik. Voorstellen is een *woord* dat groter is dan jouw voorstellen. Daarom is het niet zinvol om op dezelfde manier voort te gaan met spreken. Steeds wanneer je de taal wilt voorstellen, blijkt zij al weer van achter je rug om je spreken te sturen. Hoe hier te spreken? Vanuit Parmenides krijgt Heidegger een aanwijzing. Bij Parmenides wordt duidelijk dat de *Selbigkeit* van *eon* nooit identiek-zijn betekent, maar te maken heeft met hoe zijn en denken samen horen. Dat betekent dat Parmenides nooit kan spreken *over* zijn verhouding. Hij is inbegrepen in datgene waar hij over spreekt. Als dit zo is, spreekt Parmenides niet *over* de identiteit van zijn en denken, maar is hij daardoor aangesproken. Dit is wat we de hele tijd hebben gezegd: niet de mens spreekt maar de taal spreekt. Wij zijn nooit in staat om de betekenis van het woord te bepalen, want ons spreken is daardoor aangesproken. Dat is de aanwijzing die Heidegger krijgt van Parmenides. Juist wanneer je niet probeert je verhouding tot de dingen present te stellen, kan blijken dat je spreken van achter je rug om al is aangesproken.

## De confrontatie

Centraal in deze scriptie staat de vraag wat de mogelijkheid is van een filosofisch spreken binnen de verwetenschappelijkte wereld dat niet propositioneel is, maar nientetmin waar. We doen dit door middel van een confrontatie tussen het denken van Parmenides en de filosoof Heidegger. Eerst hebben we verschillende filosofisch-wetenschappelijke interpretaties bekeken. We hebben gezien dat de wetenschappers en de filosoof Heidegger verschillend over Parmenides' fragmenten spreken. Het lijkt er op dat we hen in deze scriptie naast elkaar plaatsen, met het oog om ze met elkaar te vergelijken. Als dat onze opzet is, doen we evenwel alsof de wetenschapper en de filosoof aan elkaar gelijk zijn. Daarmee zouden wij op onze beurt weer wetenschappelijk bezig zijn. Wat ons evenwel aan de wetenschapper en de filosoof interesseert, is niet *wat* ze te zeggen hebben over Parmenides, maar *hoe* ze spreken: hoe spreekt de wetenschapper en hoe spreekt de filosoof? De confrontatie in deze scriptie houdt dus niet in dat de wetenschapper en de filosoof in een discussie over Parmenides verwickeld zijn; het gaat ons uitsluitend om de manier waarop zij zich tot Parmenides verhouden. We hebben gezegd dat die verhouding is getekend door een taal die voorafgaat aan het spreken over Parmenides. Taal is niet in de actualiteit van het voorstellen op te nemen. Deze taal is niet de taal van de mensen. Deze taal is omgevend voor *zowel* ons spreken *als* dat van Parmenides.

We hebben gezien dat het wetenschappelijke kennen is getekend door een zucht naar helderheid. Deze helderheid verlangt dat alles wetenschappelijk c.q. propositioneel kenbaar is. Dit veronderstelt een probleemloze toegang tot het onderwerp. We hebben gezien dat de wetenschapper Coxon Parmenides als een object van onderzoek beschouwt. Coxon vindt in Parmenides de voorloper vindt van het wetenschappelijke kennen. We hebben gezien dat deze interpretatie niet vreemd is. Parmenides bleek voor kennis en tegen geloof; Parmenides bleek voor helderheid en tegen duisternis. Daarin is hij een voorloper van de wetenschap. Bij hem begint het wetenschappelijke denken dat uit is op presentie. Wij hebben er evenwel meteen op gewezen dat taal een schaduwzijde heeft. Taal omgeeft het menselijk spreken. Taal als betekenishorizon kan niet worden voorgesteld. Zij blijft voor het wetenschappelijk spreken duister. Het wetenschappelijke

spreken is *tegen de ontoegankelijkheid van de taal is*. Dit ‘tegen’ tekent de verhouding van het wetenschappelijk spreken ten opzichte van zijn onderwerp.

In tegenstelling tot de wetenschapper wendt de filosoof Heidegger zich naar zijn verhouding tot Parmenides. Hij houdt zich bezig met de taal die beide omgeven. Vanuit de gedachte van de taal als betekenis horizon verschijnt Parmenides niet als een subject dat zelf spreekt, maar als een concentratiepunt van taal. Hierdoor kan Parmenides Heidegger iets zeggen over de manier waarop een filosoof in onze tijd van verwetenschappelijking filosofisch kan spreken. Bij Parmenides bleek een aanwijzing te vinden met betrekking tot toegang: Parmenides spreekt niet propositioneel, maar spreekt zo dat zijn verhouding tot de wereld in zijn spreken blijkt. Dit is voor Heidegger de aanwijzing voor zijn methode: niet spreken over, maar je zo op weg laten brengen in je woorden door datgene waar die woorden schijnbaar over gaan. Heidegger valt dus niet samen met Parmenides; ook eigent hij zich Parmenides niet toe. Heidegger wendt zich naar zijn verhouding tot Parmenides, waardoor de ruimte van taal tussen hen beide kan opkomen. Dit is de ‘echte’ filosofische methode.

## Bibliografie

Carnap, R., *Empiricism, Semantics, and Ontology*, in: *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950): 20-40. Reprinted in the Supplement to *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, enlarged edition (University of Chicago Press, 1956) Publicatie van internet: [www.ditext.com](http://www.ditext.com)

Cosgrove, M.R., *The Unknown 'Knowing man': Parmenides*, B1.3. *The Classical Quarterly* (New Series), 61, pp. 28-47, Mei 2011

Coxon, A.H., *The fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen/Maastricht, 1986

Ferrari, G., *Alcman and the Cosmos of Sparta*, The University Press Chicago and London 2008 pp. 41-50

Deacon, T.W., *The Symbolic Species*, W.W. Norton & Company Inc., New York 1997

De Rijk, L.M., *Aristotle Semantics and Ontology*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2002 vol. 1

Finkelberg, A., *Being, Truth and Opinion in Parmenides*, *Archiv für Gesch. d. Philosophie* 81, Bd., S233-248 Walter de Gruyter 1999

Heidegger, M., *Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1982

Heidegger, M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992

Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1985

- Martin Heidegger – Eugen Fink: *Heraklit*, Seminar semester 1966/1967, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970
- Heidegger, M., *Identität und Differenz*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2006
- Heidegger, M., *Was heisst Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1961
- Oudemans, Th.C.W., *Wat is waar?*, gepubliceerd als Wallenbeeks Nieuwsbrief 15 op [www.filosofie.info](http://www.filosofie.info)
- Oudemans, Th.C.W., *Echte filosofie*, Bert Bakker, Amsterdam 2007
- Stewart, D., *Contradiction and the Ways of Truth and Seeming*, Apeiron. Volume 14, Issue 1, pp. 1–14, Maart 2011
- Suyver, E., *Waarheid in het Cybernetisch tijdperk, Heidegger in gesprek met de Grieken*, proefschrift gepubliceerd op [www.filosofie.info](http://www.filosofie.info)
- Thanassas, P., *The Ontological Difference in Parmenides*, Philosophical Inquiry, Volume XXX No. 5-6, 2008
- Valentine, J., *The archeology of Parmenides: Philosophy, Poetry and Ritual in Fifth-Century Campania*, ProQuest LLC 2011
- Wilkinson, L.A., *Parmenides and To Eon: Reconsidering muthos and logos*, Continuum Studies in Ancient Philosophy, London and New York 2009
- Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt Am Main 1984