

Emma Cohen de Lara (red.)

Plato en de sofisten

Een spiegel voor onze tijd

Inhoud

EMMA COHEN DE LARA

Inleiding 7

ALBERT JOOSSE

Alcibiades 1: een spiegel van het socratische
gesprek 20

BAS VAN BOMMEL

Filosofen tegen redenaars. Een tijdloze strijd om de
vorming van de jeugd 35

JEROEN BONS

De *Phaedrus* van Plato en de retorica van Isocrates:
wat is waarheid? 55

JORDI WIERSMA

Protagoras: eerder professor dan praatjesmaker 72

EMMA COHEN DE LARA

Socrates versus Callicles over het bestaan van de
natuurlijke orde 86

BERT VAN DEN BERG

Woorden en dingen: Protagoras, Prodicus en de
Cratylus van Plato 100

DIEDERIK BURGERSDIJK

Waarheid en retorica in democratie. Plato's *Menexenos*
als reactie op Pericles' lijkrede bij Thucydides 115

OLAF TANS

De populistische politieke mythe in een platoons
perspectief 130

Samenvattingen 146

Over de auteurs 152

Plato en de sofisten: een spiegel voor onze tijd

INLEIDING

Enige tijd terug stond er een artikel in het *NRC* geschreven door Bas Heijne met de titel *We zijn beter te manipuleren dan ooit*.¹ Het stuk ging over de rol van de media in het *post-truth*-tijdperk, en zijn analyse was niet mals. Zijn bijdrage was deels gebaseerd op het denken van Michiko Kakutani, die in *The death of truth* stelt dat we ‘door-en-door narcistisch zijn geworden, aangemoedigd om onszelf als middelpunt van alles te zien (selfie-cultuur!). Waar is wat we voelen – en alles wat die waarheid in twijfel lijkt te trekken zien we als een leugen, of iets wat ons dwarsboomt’. Deze cultuur wordt volgens Heijne versterkt door een onbepaalde hoeveelheid informatie en abstracte kennis die tot ons komt en die zorgt voor een implosie in je hoofd, waardoor je terugvalt op gemakkelijk te verteren interpretaties van gebeurtenissen. Dit, zo stelt Heijne, maakt de burger onzeker, en er zijn verschillende types – ‘de stokers, de schaamteloze leugenaars, de intimiderende trollen’ – die van deze onzekerheid gretig misbruik maken.

De onzekerheid van de burger wordt ook op andere manieren versterkt. We lijken te leven in tijden waarin politici niet altijd meer betrouwbaar zijn, waarin debatten zijn gepolariseerd, en waarin grote vraagstukken zoals de milieukwestie de burger eerder bang dan verstandig maken. Het zijn ook tijden waarin oude zekerheden zoals de traditionele rol van het gezin, het vertrouwen in een capabele overheid, de hiërarchie op de werkvloer en het geloof in een God en Zijn geboden zijn losgelaten. Daarnaast biedt het onderwijs allang geen vastigheid meer. Onder het nom

van 'leerlingen en studenten moeten worden voorbereid op de éérentwintigste eeuw' is er een koortsachtige drang om het onderwijs voortdurend te vernieuwen. Karaktervorming, cultuuroverdracht en de zoektocht naar waarheid zijn vergeten onderwijsdoelen. Met het loslaten van traditionele zekerheden lijkt het steeds moeilijker om wat er om ons heen gebeurt te duiden en te bepalen hoe we ons ertoe willen verhouden. Aan de ene kant waarderen we het bevochten individualisme en de waardenvrijheid, maar tegelijkertijd voelen we ons erdoor overmand.

Interessant genoeg kende Athene, toen de grote Griekse filosoof Plato (427-347 v.Chr.) zijn dialogen schreef, óók een tijd van onzekerheid. De stadstaat Athene beleefde haar glorie dagen als cultuurdrager van de Griekse wereld in de zesde en vijfde eeuw voor Christus. De bloeitijd betrof de kunsten en wetenschappen – de dichtkunst, muziek, literatuur, architectuur, en (natuur)filosofie – en er was een sterk ontwikkeld besef van wat het betekende om lid te zijn van een democratische gemeenschap. Athene werd tot aan de nederlagen in de Peloponnesische Oorlog (431-404 v.Chr.) alom gezien als leider van de Griekse wereld en centrum van maritieme macht. De stadstaat was een baken van vrijheid en er was luxe en prestige. Om deze redenen trokken de verschillende sofisten juist naar Athene om hun koopwaar – hun onderwijs – te verkopen. Echter, rond het jaar 400 v.Chr. (Plato was dan 28), was de superioriteit van de stadstaat al enkele decennia aan het afbrokkelen door zowel externe als interne krachten. In 415 v.Chr. leed Athene grote verliezen tegen Sparta, en ze verloor de oorlog definitief in 404 v.Chr. De stadstaat, ooit zo trots op de wijze waarop ze zich als democratische gemeenschap gevormd had, werd vervolgens een jaar lang gedomineerd door machtsbeluste tirannen die met de steun van Sparta agressief de vrijheid van het woord, gelijkheid voor de wet, en de politieke participatie inperkten. De democratie herstelde zich, maar Athene had tegen die tijd haar glans en levenslust verloren. De gemeenschap be-

vond zich in staat van morele twijfel en onenigheid, waarbij het probleem van demagogie voor politieke instabiliteit zorgde. In dit klimaat werden de sofisten steeds verdachter. Ook Plato heeft kritiek en laat in verschillende van zijn dialogen zien dat de sofisten zich slecht verhouden met de Socratische zoektocht naar waarheid.

DE SOFISTEN

Wie waren de sofisten precies? Eigenlijk weten we niet veel over ze, omdat er maar weinig primaire teksten zijn overgeleverd. De literatuur levert dan ook niet meer dan een schets op, waarbij sommige schetsen duidelijker zijn dan andere. Daarnaast is het verleidelijk om te veel op Plato te leunen, die in meerdere van zijn dialogen een sofist opvoert in debat met Socrates. Dit gezegd hebbende kunnen we het volgende stellen. Het woord sofist (*sophistês*) had oorspronkelijk een positieve betekenis. Het komt van *sophos*, wat wijs betekent, en het was een term van respect waarmee dichters, wetenschappers, staatsmannen en experts werden aangeduid. Homerus en de grote Atheense staatsman Solon, bijvoorbeeld, werden *sophistai* genoemd. Via deze en andere wijze mannen had zich het Atheense karakter ontwikkeld van nobiliteit, opofferingsgezindheid, saamenhorigheid en deugzaamheid.

Echter in de tweede helft van de vijfde eeuw verkreeg het woord sofist steeds meer een negatieve lading. Een sofist was, in Plato's tijd, een denker en leraar die vaak uit het buitenland kwam – zoals Protagoras van Abdera, Hippias van Elis, Prodicus van Ceos, Gorgias van Leontini² – en naar Athene afreisde om daar tegen flinke betaling les te geven in de redekunst en levensvisie oftewel 'hoe je succesvol te gedragen'. Vóór de komst van de sofisten en retoricale leraren was er in Athene eigenlijk geen formeel onderwijs. De moraal werd overgedragen van vader op zoon en in het leven van de stadstaat door middel van de muziek en dichtkunst. Deze traditie werd door de sofisten doorbroken.

De sofisten waren professionele leraren en het feit dat deze leraren veel geld vroegen voor hun onderwijs maakte ze verdacht omdat het onderwijs daarmee niet onbaatzuchtig was. Plato stelde dat goed onderwijs bestond uit langzame en duurzame karaktervorming, waarbij de leraar zijn beloning niet zozeer in het geld vond maar in het feit dat hij deugdzaamere vrienden en medeburgers kreeg. Door het motief om wat aan het onderwijs te verdienen zou de sofist geneigd zijn om zijn leerling minder gauw de waarheid te zeggen en juist te vleien of te bevestigen in de meningen die deze toch al had. Daarnaast maakte het feit dat de sofisten vaak uit het buitenland kwamen hen ook verdacht, want hoe kon iemand de nieuwe elite van Athene onderwijzen in de Atheense cultuur als ze daar zelf niet vandaan kwamen? Een sofist werd dan ook steeds meer gezien als iemand die de morele orde niet versterkte maar juist ondermijnde.³

Tegelijkertijd maakten de sofisten grote indruk. Ze waren vaak heel charismatische figuren die zelfs beroemdheden kunnen worden genoemd. Plato beschrijft op beeldende wijze hoe de sofist Protagoras zijn volgelingen in een trance brengt met de goddelijke klank van zijn stem waarbij, als hij zich omdraait, het publiek zich als in een dans in tweeën deelt, om hem heen cirkelt en zich achter hem hergroepeert. Socrates zegt over het schouwspel dat het 'hoogst sierlijk' was (*Protagoras* 315b), wat ironisch is bedoeld. De sofisten oefenden in ieder geval een enorme aantrekkingskracht uit op ouders van goeie families die hun kinderen graag het onderwijs wilden geven dat hen zou toerusten om een vooraanstaande positie in het politieke leven van de stadstaat te bemachtigen.

In Plato's dialogen wordt duidelijk dat hij de culturele crisis van zijn stadstaat fundamenteel als een *morele* crisis duidt, en daarmee ook een pedagogische of onderwijskundige crisis. Naarmate de morele verloedering toenam werd de elite steeds vatbaarder voor de beloftes van de sofisten. Sofistiek was immers, in Plato's ogen, een vorm

van vleierij. In de *Gorgias* (463a-5a) vergelijkt hij sofistiek met de ‘opsmukkunst’. Allebei creëren slechts uiterlijke schijn: de sofistiek creëert de uiterlijke schijn van rechtvaardigheid en de cosmetica creëert de uiterlijke schijn van gezondheid. De ‘opsmukkunst [is] kwaadstichtend, misleidend, laag en slaafs; een bedriegerij door poses, make-up, epileren, kleren-opdirkerij. Vreemde schoonheid wordt bijgesleept, met het gevolg dat men de eigen natuurlijke schoonheid door de gymnastische kunst verkregen, gaat verwaarlozen’ (465b). De kracht van beiden ligt in de kunst van het verleiden. Net als de opsmukkunst je verleidt om iemand als gezond en aantrekkelijk te beschouwen, zo verleidt de sofist de massa om iets – een norm of een wetsvoorstel – als rechtvaardig te beschouwen. De sofistiek is echter, in Plato’s begrip, even leeg van kennis over wat goed is voor de mens en de gemeenschap als de opsmukkunst leeg van kennis is over wat goed is voor het lichaam. Alleen een volk dat zélf leeg is van kennis over goed en kwaad is vatbaar voor sluwe en loze beloftes. Zo’n volk laat zich maar al te gemakkelijk manipuleren.

DE SOFISTISCHE GEEST

Om een nog beter beeld te schetsen van de sofisten kunnen we zegen dat er twee kernaspecten zijn van de ‘sofistische geest’.⁴ In de eerste plaats werd het onderwijs van de sofisten steeds meer een trucjes-onderwijs. De retoricale leraren werden ervan beschuldigd dat ze simpelweg slim waren met woorden en een retoriek onderwezen waarmee je zwart wit kon maken, goed fout, en fout goed. Daarbij moeten we beseffen dat de retorica in het oude Athene een enorm belangrijk politiek instrument was. De Atheense democratie was een directe democratie, wat betekende dat de politieke besluitvorming, het bestuur en de rechtspraak in de handen lag van de leden van de stadstaat zelf. Er bestonden bijvoorbeeld geen advocaten. Als iemand een rechtszaak tegen je begon – en de Atheners waren dol

op rechtszaken – dan werd je dus geacht jezelf te verdedigen, en dan is het handig als je overtuigend kunt spreken. De nieuwe onderwijzers waren echter geneigd om de vorm los te weken van de inhoud, dat wil zeggen van morele vorming – de ontwikkeling van de deugd – en de vraag naar het goede. Plato verwierp dit omdat de retorica een machtsinstrument is en macht nooit uitgeoefend dient te worden zonder besef van het goede. Bovendien worden de leerlingen steeds verwaander. De kunst van de redevoering werd steeds meer een spel dat voor goede of kwade doelen kon worden ingezet. En met de liefde voor waarheid ging ook het geduld, de beleefdheid en de inhoudsvolle dialoog verloren.⁵ Taal werd steeds minder een instrument in een gezamenlijke zoektocht naar waarheid en steeds meer een instrument ter beïnvloeding.

Het tweede probleem was dat de sofisten kritisch waren op alle vormen van transcendente waarheid. Al voor de komst van de sofisten was het begrip van een goddelijke kosmologie, waarbij ongeschreven en eeuwige normen uitdrukken wat de goden van de mensen verlangen, al grotendeels vervangen door menselijke normstelling door wetgevers zoals Solon van Athene. In *Over de goden* stelde de sofist Protagoras expliciet dat als de goden al bestaan, de mens ze simpelweg niet kan kennen.⁶ Volgens Protagoras zijn het dan ook niet de goden of de natuur die normen verschaffen aan de mens. Niet de natuur maar *de mens*, zo stelde Protagoras in zijn *Over waarheid*, is de maat der dingen. Er was voor Protagoras en andere sofisten dan ook geen waarheid los van hoe de mens de werkelijkheid ziet. Alles is perceptie. Daarmee is alles subjectief en relatief, want perceptie is per mens verschillend en kan ook nog veranderen.⁷ Het werd daarmee onmogelijk om te zeggen dat iets *objectief waar* is. Iedere uitspraak, ook over bijvoorbeeld rechtvaardigheid, is slechts een mening of een gevoel.

Hierbij moet erop gewezen worden dat de twee aspecten van de sofistieke geest – de ontwikkelingen in de re-

torica en de filosofie van de sofisten – elkaar versterkten en in een wederzijdse afhankelijkheidsrelatie van elkaar stonden. Immers, als goed en fout niet bestaan – als *waarheid* niet bestaat – dan is het aan de taal om de werkelijkheid niet te duiden maar te creëren. Hoe beter je de kunst van het spreken beheerst, hoe groter je macht zal zijn. Taal werd dan ook steeds meer beschouwd als een magisch machtsmiddel.

PLATO'S ANTWOORD

De filosofieën van de sofisten leidden tot een onderwijs dat een generatie vormde die alles bevroegde maar nergens meer in geloofde. Volgens Plato waren de sofisten (onderwijs-)vernieuwers die traditionele waarheden ondermijnden zonder de weg te wijzen naar nieuwe morele waarheden. In zijn bekendste en belangrijkste dialoog de *Staat* stelt Plato tegenover het relativisme en subjectivisme – oftewel de schijnwerkelijkheid die de sofisten creëren – het bestaan van een *objectieve* metafysische zijnsorde. Dat het goede bestaat, en dat de mens een morele verplichting heeft om naar het goede te zoeken en pas zó volwaardig mens kan worden, staat vast (*Staat*, 517c). Met de bekende grotvergelijking (*Staat*, 514a-519a) nodigt Plato de lezer uit om de zoektocht naar de waarheid te begrijpen als een lange reis, waarbij de filosoof zich geleidelijk onttrekt aan de verraderlijke zintuigelijke waarnemingen en zich steeds meer, van binnenuit en in dialoog met anderen en zichzelf, richt op de objectieve werkelijkheid die kenbaar is door het intuïtieve intellect. Dit wordt ook wel het ‘innerlijk zien’ genoemd, welke beschreven wordt als het meest goddelijke deel van de menselijke ziel. Kennis van het goede ligt volgens Plato dus binnen menselijk bereik. De echte filosoof traint zijn vermogen om de dingen te zien zoals ze echt zijn, niet zoals ze lijken of verschijnen. En het echte zijn is tevens het *goede* zijn. Echte kennis is daarmee uiteindelijk kennis van goed en kwaad.

Onderwijskundig gezien waren onder andere de muziek en de wiskunde opstapjes naar het echte filosoferen. We ontwaren dan ook al in Plato's *Staat* de klassieke opvatting over onderwijs zoals deze wordt gedefinieerd als de vrije kunsten en wetenschappen (*liberal arts and sciences*). Ze zijn vrij omdat ze de mens vrij maken van schijnvoorstellingen en de tijdelijke en veranderlijke wereld van de zintuigen ten gunste van de vaste wereld van het intellect. En met kennis van de vaste wereld kan de veranderlijke wereld geduid worden als waar of onwaar, goed of slecht.⁸

Zijn wij, zelf en met onze kinderen, leerlingen, en studenten, bezig met de ontwikkeling van de deugd en de vraag naar het goede? Of zijn wij eigenlijk een beetje leeg geworden, net zoals de democratische mens in Plato's *Staat* (560b),⁹ dat wil zeggen leeg van kennis van goed en kwaad? En zijn we daarom zo gemakkelijk te manipuleren? Echte kennis, die traditioneel centraal stond in zowel de geesteswetenschappen als de natuurwetenschappen, wordt, zoals Josef Pieper dat mooi omschrijft, 'ontdekt' of 'ontsluierd'.¹⁰ De vrije kunsten en wetenschappen – literatuur, muziek, filosofie, en theoretische natuurwetenschappen – spelen hierbij een belangrijke rol. De nobele leerling laat zich leiden door een brandend verlangen de wereld te begrijpen en de waarheid te kennen. Is hier nog ruimte voor in een samenleving gedreven door individualisme en materialisme?

OVERZICHT

In deze bundel komen verschillende aspecten van Plato's relatie met de sofisten aan bod, waarbij de discussies over onderwijs als vanzelfsprekend veel ruimte krijgen. De bundel begint met het hoofdstuk van Albert Joosse over de *Alcibiades I* over Socrates' gesprek met de jonge en ambitieuze Alcibiades. In de dialoog doet Socrates een poging om Alcibiades over te halen tot het filosofische leven

waarin de zelfreflectie centraal staat. Joosse legt uit dat Socrates daarbij voorstelt om de rol van een ‘actief tegenover’ oftewel spiegel te spelen waardoor Alcibiades’ zelfreflectie mogelijk wordt. Tegelijkertijd weet de lezer dat de historische Alcibiades als generaal, staatsman en redenaar een desastreuze relatie met z’n eigen stadstaat zou ontwikkelen. De vraag rijst dan ook of Socrates wel aan zijn pedagogische verantwoordelijkheid als leraar heeft voldaan?

In het daaropvolgende hoofdstuk ontwaart Bas van Bommel in de strijd tussen Plato en de sofisten twee onderwijsperspectieven die beide van blijvende waarde zijn. Aan de ene kant is Plato’s oproep om jonge mensen te scholen in de zoektocht naar ware kennis en hen te leren deze van lagere vormen van kennis of fictie te onderscheiden juist nu belangrijk. Aan de andere kant is er een nijpende behoefte voor het ideaal van de sofisten om met hun onderwijs studenten uit te rusten met de intellectuele en morele vaardigheden die nodig zijn om vooraanstaande maatschappelijke posities op een succesvolle wijze te bekleden. Beide perspectieven, zo beargumenteert van Bommel, kunnen het beste als volwaardige alternatieven worden begrepen.

Jeroen Bons gaat vervolgens in op het onderwijsideaal van Isocrates (436-338 v.Chr.), iemand die expliciet afstand nam van de sofisten en die tegelijkertijd als een alternatief voor Plato’s opvattingen over onderwijs gezien kan worden. Bons maakt duidelijk dat Plato hem in de *Phaedrus* ziet als rivaal, zij het in bedekte termen. Isocrates had immers een school gesticht die als concurrent van Plato’s academie gezien kon worden. Bons kiest daarbij uitdrukkelijk de kant van Isocrates, die zijns inziens een realistische opvatting had over hoe mensen hun meningen en oordelen vormen, waarbij het goed kunnen spreken en goed kunnen denken hand-in-hand gaan.

Jordi Wiersma breekt vervolgens een lans voor de invloed van de sofist Protagoras (490-420 v.Chr.) op het onderwijs zoals dat vorm kreeg in de westerse traditie.

Wiersma beargumenteert dat Socrates, in de dialoog *Protagoras*, niet zo negatief over deze leraar was als wel wordt betoogd. In plaats daarvan, zo laat Wiersma zien, spreekt Socrates op verschillende momenten in de dialoog met respect tot en over Protagoras. En zijn er elementen in het onderwijs van Protagoras die over de eeuwen heen geïnstitutionaliseerd zijn en tot de dag van vandaag geldig zijn.

Emma Cohen de Lara gaat in op een specifiek thema in de filosofische strijd tussen Plato en de sofisten uit, namelijk de relatie tussen natuur of werkelijkheid (*phusis*), en recht, gebruik, en gewoontes (*nomoi*), zoals deze wordt uitgewerkt in de dialoog tussen Socrates en Callicles in Plato's *Gorgias*. Zij kiest hierbij de kant van Plato, die een natuurlijke orde propageert. Goede wetten en gebruiken zijn een afspiegeling daarvan op politiek niveau, terwijl de deugd van de verstandige gematigdheid een afspiegeling daarvan is op het niveau van de ziel. Cohen de Lara beargumenteert dat deze deugd ook in onze tijd een belangrijk ethisch fundament vormt.

In het volgende hoofdstuk zet Bert van den Berg de ideeën over taal van de sofist Prodicus uiteen, inclusief Socrates' reactie hierop, in Plato's dialoog de *Cratylus*. De vraag die centraal staat gaat over de relatie tussen taal en werkelijkheid. In de dialoog wordt de opvatting dat die relatie arbitrair is vertolkt door de sofist Protagoras, en de tegengestelde positie, dat die relatie natuurlijk is, door de sofist Prodicus. Van den Berg laat zien hoe Plato de opvattingen van Protagoras en Prodicus combineert tot één geheel. Hij wijst tenslotte op de relevantie van het antieke debat voor kwesties die de moderne samenleving verdelten, zoals immigratie en het milieuvraagstuk.

Diederik Burgersdijk neemt de politieke retorica onder de loep en richt zich op een analyse van Plato's *Menexenus*, waarin Socrates zijn toehoorder een parodie op de grafrede van Pericles verschaft. Pericles hield zijn grafrede met als doelen een oorlog voort te zetten, het Atheense imperium te verheerlijken en een lofzang op de Atheense

democratie te houden. De rede was een toonbeeld van de sturende kracht van retorica. Socrates voert echter een sterk overdreven versie van het genre grafrede op, om te laten zien hoe willekeurige argumenten in de retorica gekozen worden gekozen zonder de noodzakelijke waarheidsvinding. Ook vandaag wordt democratie vaak gebruikt als argument voor het bereiken van onbeschreven zaken, waarbij woorden belangrijker lijken te zijn dan waarheidsvinding.

Het slothoofdstuk, geschreven door Olaf Tans, handelt over het gebruik van grote verhalen oftewel mythes in het politieke discours. Het hoofdstuk bespreekt de veelgehoorde kritiek op de populistische stijl van politiek bedrijven waarbij men het volk probeert mee te slepen in grote verhalen. Tans laat zien dat Plato kritisch was over het populaire gebruik van verhalen maar tegelijkertijd zelf veel gebruik maakte van de verhaalvorm. Dit roept de vraag op wanneer een politieke mythe zuiver of onzuiver wordt gebruikt. De klassieke denker leert ons dat we alleen een positie kunnen bepalen in de mêlee van beelden en verhalen waar wij tegenwoordig mee te maken hebben door de filosofische confrontatie met de verbeeldingswereld aan te gaan.

SLOTSOM

Voordat de lezer wordt uitgenodigd om aan de hoofdstukken te beginnen, kan men zich afvragen wie in onze tijd de sofisten zijn. De sofisten waren een nieuw type intellectueel en professionele onderwijzers die, volgens Plato, meer te doen hadden met het creëren van een schijnwerkelijkheid dan met de echte werkelijkheid. In onze tijd kunnen we daarbij denken aan de drijvende krachten in de wereld van de commercie en de vermaak-industrie.¹¹ We kunnen ook denken aan de wereld van de sociale media, die een cultuur voeden van uiterlijkheden en oppervlakkigheden. Hebben de onderwijsvernieuwers die het onderwijs willen

vernieuwen ‘om het vernieuwen’ óók sofistishe trekjes? En wat te denken van de communicatiespecialisten die meer geïnteresseerd en getraind zijn in vorm en presentatie dan in morele inhoud. En dan de *big-data* en kunstmatige intelligentie-specialisten, met hun nieuwe technieken die nog te weinig zijn ingebed in een ethiek van goed handelen. Ik laat het bij deze verder aan de lezer om verder te reflecteren over de sofisten van onze tijd. Zoals Hegel schreef, ‘solistiek is niet zo ver weg als je denkt’.¹² Het is een fenomeen van alle tijden, net als de morele plicht om er weerstand tegen te ontwikkelen. Hopelijk helpt deze bundel hierbij, alsmede bij het zoeken naar een uitweg uit de toestand van onzekerheid waarin ‘de burger zich makkelijker laat manipuleren dan ooit’.

NOTEN

- 1 *NRC*, 15-16 september 2018. Het artikel was aanleiding voor een serie over ‘Leugen en Waarheid’. Zie ook Bas Heijne, Interview Peter Pomerantsev: Ideeën hebben plaatsgemaakt voor gevoelens, *NRC*, 28-29 september 2019; Bas Heijne, Het gaat helemaal niet om feiten. Het gaat om beleving, *NRC*, 21-22 december 2019;
- 2 In de literatuur worden de sofisten nog wel eens strikt onderscheiden van de retorica-leraren waarbij de sofisten de leraren zijn die nieuwe filosofieën onderwijzen en de retorica-leraren louter het overtuigend spreken onderwijzen. Plato heeft de neiging beide groepen in samenhang te beschouwen, zie *Gorgias* 520b.
- 3 We kunnen de omstreden positie van de sofisten in Plato’s tijd mede illustreren door erop te wijzen dat Socrates, die in 399 v.Chr. ter dood werd veroordeeld, ervan beschuldigd werd een sofist te zijn, Plato, *Apologie* 19b.
- 4 Jacqueline de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Clarendon Press 1988, 10.
- 5 Romilly, *The Great Sophists*, 81-82.

- 6 R. Bakker, Protagoras, in: *De Mens. Maat van alle dingen*. Kampen: Kok Agora 1986, 19-38.
- 7 Romilly, *The Great Sophists*, 84.
- 8 Voor een twintigste-eeuwse vertaling van het Platoonse onderwijsideaal, zie onder andere Josef Pieper, *What does "academic" mean? Two essays on the chances of the university*. South Bend: St. Augustine's Press 2015. Het is geen wonder dat Pieper in deze essays, geschreven in 1950, teruggreep naar Plato na het verwoestende regime van het Nationaal-Socialisme.
- 9 De democratische mens, die de discipline niet heeft om zich toe te leggen op de filosofie en iedere hiërarchie ontkent, is 'leeg aan kennis, aan schone gewoonten, aan ware leuzen' (*Staat* 560b).
- 10 Pieper, *What does "academic" mean?*
- 11 Zoals Josef Pieper betoogt in *Abuse of Language, Abuse of Power*. San Francisco: Ignatius Press 1995.
- 12 G.W. F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, Vol. 18, p. 424, cf. C. Machek, *Die Rückkehr zu den Ursprüngen der politischen Philosophie*. Paderborn: Ferdinand Schöningh 2012, 126.

ALBERT JOOSSE

Alcibiades 1: een spiegel van het socratische gesprek

Teksten uit de Griekse oudheid kunnen ons een spiegel voorhouden. Dat is het uitgangspunt van deze bundel. Een aanknopingspunt voor het gebruik van dit beeld van de spiegel in diezelfde oudheid vinden we in een Platoonse dialoog met de titel *Alcibiades 1*. Hier ondervraagt Socrates een jongeman, Alcibiades genaamd, over de Delfische spreuk 'ken jezelf':

Socrates: Begrijpen we die Delfische inscriptie die we net noemden dan niet, ook al zegt die het zo goed?

Alcibiades: Waar denk je aan als je dat zegt, Socrates?

Soc: Ik zal je zeggen wat ik vermoed dat die inscriptie zegt en ons aanbeveelt. Het zou namelijk best kunnen dat daar helemaal niet zoveel illustraties van zijn behalve op het gebied van het zien.

Alc: Wat bedoel je?

Soc: Onderzoek jij het ook maar. Stel, dat advies was aan ons oog gericht, als aan een mens, en het zei 'zie jezelf', wat en hoe zouden we dan denken dat het adviseert? Toch om daarnaar te kijken waarin het oog zichzelf ziet als het erin kijkt?

Alc: Dat is helder.

Soc: Laten we dan bedenken waarin, van alles wat er is, we zowel dat ding als onszelf kunnen zien.

Alc: Het lijkt me helder, Socrates, dat dat in spiegels is en dat soort dingen.

Soc: Dat zeg je goed. Is er in ons oog, waarmee we zien, niet ook zoiets?

Alc: Absoluut.

Soc: Ben je je er dan van bewust dat het gezicht van degene

die erin kijkt verschijnt in het zicht van de persoon ertegenover, wat we immers ook ‘pupil’ noemen en een beeld is van degene die erin kijkt?

Alc: Dat is waar.

Soc: Wanneer een oog dus een oog bekijkt, en in hetgene kijkt dat daarvan het beste is en waarmee het ziet, zal het zichzelf kunnen zien.

Alc: Zo lijkt het te zijn. [...]

Soc: Moet dan ook een ziel, beste Alcibiades, wil die zichzelf kennen, naar een ziel kijken, en vooral naar dat gebied ervan waar de kwaliteit van een ziel, wijsheid, tevoorschijn komt, en naar dat waarop dit lijkt?

Alc: Dat lijkt mij wel, Socrates.

(*Alcibiades I*, 132c9–133a8, b7–11)¹

Socrates gebruikt hier het beeld van de spiegel om aan Alcibiades uit te leggen hoe hij zichzelf kan leren kennen. Zoals een oog zichzelf niet kan zien maar een spiegel nodig heeft, zo heeft een ziel als het ware een spiegel nodig om zichzelf te kennen. (Waar Socrates van *psychê*, ‘ziel’ spreekt, zouden wij wellicht van ‘persoon’ of ‘de menselijke geest’ spreken.)

Het is echter niet een willekeurige spiegel waarvan Socrates het gebruik aanbeveelt. Hij wijst specifiek op de spiegelfunctie van het menselijke oog. Dat helpt hem om als beste vorm van spiegeling voor een mens niet een of ander passief oppervlak, maar de geest van een andere mens te presenteren: een actief tegenover.

Het beeld van de levende spiegel in deze passage is op meerdere niveaus toepasbaar:

1. Door hun gesprek spiegelt Alcibiades zich in Socrates’ ziel en leert hij zichzelf kennen.
2. Socrates benoemt deze spiegelfunctie expliciet en reflecteert op de manier waarop hij gesprekken voert. Dit maakt van de dialoog een spiegel van het Socratische gesprek in het algemeen.

3. De tekst zelf functioneert ook als een spiegel voor de lezer. Al lezende en nadenkende kan de lezer zichzelf beter begrijpen.
4. We kunnen het beeld ook gebruiken voor de leergerige belangstelling tussen culturen. Dit geldt in het bijzonder de duurzame verhouding tussen onze Westerse cultuur en die vreemde maar toch zo nabije cultuur van de Griekse oudheid.

In dit essay gebruik ik de laatste drie van deze spiegelfuncties. Ik breng Socrates' bespiegelingen over zijn eigen gesprekken naar voren in de verwachting dat die verhelderend kunnen werken voor onze situatie. Daarbij sta ik met name stil bij het thema van de verantwoordelijkheid van de denker voor de vorming van jonge mensen in een democratie. Dit is een centraal thema in de *Alcibiades 1* en tegelijk een duidelijk gedeelde zorg van klassiek Athene en onze samenleving.

Voor de *Alcibiades 1* geldt sterk dat de achtergrond beslissend is voor de betekenis ervan. De tekst presenteert namelijk een problematisch tweetal. Om dat duidelijk te maken geef ik straks eerst een kort portret van Alcibiades. Dan beschrijf ik het verloop van de *Alcibiades 1*, om vervolgens stil te staan bij Socrates' analyse van zijn gesprekken en bij de verdedigende tendens in deze dialoog.²

We moeten, dat zij hier voorop gesteld, voorzichtig zijn in ons gebruik van oude teksten als deze. Ja, er zijn belangrijke overeenkomsten tussen de Atheense democratie en haar zorgen en die van ons. Maar het blijft een vreemde cultuur. Er is daarom voor het omzichtig zelf lezen van de teksten geen alternatief. In onze omgang met antieke teksten moeten we ons hoeden voor te snelle blikken, waarmee we alleen iets van onszelf projecteren, zonder het spiegelende oog werkelijk te hebben bekeken. De klassieken zijn weerbarstig.

WIE WAS ALCIBIADES?

Socrates spreekt in deze dialoog met Alcibiades, een jongeman van een jaar of achttien. Hij is afkomstig uit een zeer prominente Atheense familie, verwant bijvoorbeeld met de staatsman Pericles. Hij vertegenwoordigt een nieuwe generatie, blijkt immens populair, is een invloedrijk politicus en briljant generaal. Ook andere Griekse teksten uit die periode schrijven veel over hem. De Atheense geschiedschrijver Thucydides wijdt bijvoorbeeld een behoorlijk gedeelte van zijn geschiedenis van de Peloponnesische oorlog (tussen Athene en Sparta, 431-404 v.Chr.) aan hem. Een terugkerend thema in alle beschrijvingen is zijn buitengewone talent, zijn schoonheid, en vooral zijn ambitie en mateloosheid.

Die ambitie was rampzalig voor Athene, zo oordeelden de generaties na hem. Alcibiades was het bijvoorbeeld die de Atheners halverwege de Peloponnesische oorlog ertoe aanzette om een grote vloot uit te rusten en naar Syracuse te sturen, de machtigste Griekse stad op Sicilië. Deze expeditie ver van huis zou de Atheense krachten beslissend breken en wordt door historici gezien als keerpunt in de oorlog: Sparta kon hierna de oorlog naar haar hand zetten en uiteindelijk Athene innemen.³ Bovendien werd Alcibiades, op het moment dat de vloot net weg was naar Syracuse, beschuldigd van religieuze misdaden, namelijk het ontwijden van de rituelen van de zogenaamde Eleusinische mysteriën en het verminken van Hermesbeelden die in de stad waren opgesteld. In een samenleving waarin religie en de publieke zaak eng verweven waren was dit brandgevaarlijk. Alcibiades wachtte het verloop van het onderzoek niet af, keerde niet terug naar Athene om zich te verantwoorden, maar vluchtte naar Sparta. Hij pleegde, in de ogen van de Atheners, landverraad. Hij hielp Sparta met goede raad, profiterend van zijn kennis van Atheense militaire zaken. Maar in Sparta ging het ook niet lang goed, want hij begon een affaire met de vrouw van de Spartaan-