

Résumé II: Dr B. Schomakers: “Het Metafysisch Moment bij Parmenides” (Deventer, 1 maart 2010)

Men kan zich de vraag stellen of er sprake is van een aanwijsbaar begin van de metafysica. Of er sprake is van een eerste metafysicus en daarmee het begin van een metafysische ontwikkeling? Tegelijk doet zich daarbij dan de vraag voor hoe deze ontwikkelingsgang, deze veranderlijkheid zich verhoudt tot de pretentie van universaliteit die aan de metafysica nu eenmaal wordt toegekend.

Misschien dat we de periode van de 6^{de} en de 5^{de} eeuw voor Christus niet als een werkelijk begin kunnen bestempelen, toch is er sprake van omstandigheden die een belangrijke impuls vormen bij de totstandkoming van de metafysica. Dit moment in de geschiedenis kan men weergeven als het werkelijkheidsmoment of wellicht zelfs beter als het onwerkelijkheidsmoment. De metafysica in dit licht bezien kan men zich dan denken als het streven om de werkelijkheid weer naar zich toe te trekken. Juist in die periode kan men bijvoorbeeld bij verschillende dichters de pijn, die het ervaren van de onwerkelijkheid met zich meebrengt, goed waarnemen.

Ook bij Parmenides en Heraclitus, die meer met elkaar verwant zijn dan veel wordt aangenomen, kan men dit zien. De laatste spreekt over het wakende tegenover het slapende, het geen oog hebben voor de werkelijkheid. Parmenides plaatst de begrippen *doxa* en *aletheia* tegenover elkaar. Met *doxa* bedoelt hij een mate van stomphed, een passieve houding waarmee we de dagelijksheid, de onmiddellijkheid op ons af laten komen. Omdat volstrekt passief leven een feitelijke onmogelijkheid is, is het wellicht beter om te spreken van niet intentioneel actief. Bij *aletheia* gaat het juist om een alertheid, een activiteit die deze inerteid overwint en die ons de ogen opent voor het zijnde en niets dan het zijnde. Het gaat bij hem om twee manieren van kennen, twee perspectieven die nadrukkelijk complementair zijn, waarbij het alledaagse als het ware wordt opgezogen in het zijnde. Er is, daarover zijn vrijwel alle interpretatoren het eens, sprake van één wereld met twee perspectieven.

Daarbij zijn twee aantekeningen te maken. In de eerste plaats, als het gaat om twee perspectieven veronderstellen deze een kennend “iets”, dat niet alleen een registrerende functie heeft, maar dat zich daarvan ook bewust is. Het gaat om een “iets” dat zo uitzicht krijgt op de werkelijkheid. Hoewel Parmenides het begrip niet gebruikt, kunnen we dit “het subject” noemen. Dit subjectieve perspectief wordt bij de Grieken nog niet volledig toegelaten. Parmenides’ filosofisch project zouden we kunnen omschrijven als het onderzoek naar de vraag wat het betekent om een kennend mens te zijn.

In de tweede plaats, als we spreken over “het zijnde” hebben we het over iets dat ongewis en ongewoon is. Dit zijnde is voor Parmenides weliswaar homogeen, maar zet zich niet af tegen de beweeglijkheid. Het is voor ons niet mogelijk om de totaliteit

van dit zijnde, waarin alle zijnden besloten zitten, te kennen, dit bevindt zich buiten het menselijk perspectief (ons perspectief is immers – Parmenides gebruikt deze vergelijking – niet goddelijk). Er is echter sprake van een verbindende samenhang die zich bevindt achter onze indrukken. Door ons bewust te worden van deze samenhang kunnen we komen tot begrip van het zijnde en overstijgen daarmee onze passiviteit. En een stap verder, op deze wijze leert men ook het niet aanwezig zijnde kennen, reden waarom men de filosofie van Parmenides wel eens de filosofie van de afwezigheid of de ontheemdheid heeft genoemd.

Waar het om gaat, is dat op deze wijze onze betrokkenheid op de werkelijkheid geëxpliciteerd wordt. Het door ons successief ervaren zijnde wordt zo een veranderlijkheid waarin alle momenten en plaatsen bij elkaar komen. Het hier en nu worden zo overstegen en zo ontstaat het inzicht in het toen en het straks en ook in het elders.

Zowel Heraclitus als Parmenides neemt de onwerkelijkheid als uitgangspunt om tot begrip van de werkelijkheid te komen. Dit is wat men het onwerkelijkheidsmoment zou kunnen noemen, waarbij de vraag centraal staat hoe te kunnen komen tot het betere zien, dat ons in staat stelt de onwerkelijkheid te verdrijven. Dit “betere zien” is te beschouwen als de rode draad die door de geschiedenis van de metafysica loopt. Het gaat om het streven om naar de werkelijkheid terug te keren, waarmee de werkelijkheid zelf tot object geworden is. Om te kunnen spreken van onwerkelijkheid moet er een begrip zijn van de werkelijkheid, moet er sprake zijn van een bepaalde maat die men hanteert.

Wat gebeurt er als we de onwerkelijkheid ervaren? Het lijkt alsof de werkelijkheid wegvalt, desondanks is er wel degelijk sprake van een aanwezigheid van de werkelijkheid, waarbij deze nog kracht en kleur heeft. Hierbij speelt ook onze herinnering van de werkelijkheid een rol, zodat vastgesteld kan worden dat het subject, dat zich dit immers bewust is, nog in tact is. In de afwezigheid (van de werkelijkheid) blijft het subject aanwezig. Het lijkt alsof er tussen de werkelijkheid en het subject in iets verandert. Dit is wat men het oog voor de samenhang, het perspectief, zou kunnen noemen. Dit “oog”, dat strikt gebonden is aan het individu, ontwikkelt zich gedurende een heel mensenleven. Juist deze particulariteit van dit “oog”, waarbij sprake is van een geheel eigen constructie van de samenhang van het zijnde, is een element dat door de filosofie, die immers geneigd is om te spreken in abstracties en universaliteiten, - overigens niet geheel onbegrijpelijk - veronachtzaamd wordt.

Dit “oog” op de werkelijkheid ontwikkelt zich van binnenuit en hoort bij ons. Het is dan ook niet te beschouwen als een neutraal venster op de werkelijkheid, maar als een strikt persoonlijk verlangen om de werkelijkheid te kennen en de onwerkelijkheid te verdringen. Het gaat daarbij om een openheid in dubbel opzicht. In de eerste plaats naar het eigen subject toe, het toelaten van een mate van ruimte voor externe en interne indrukken. En in de tweede plaats een open gerichtheid op de perspectieven van anderen en deze niet als bedreigend te ervaren maar mede een plaats te geven.

Het metafysisch moment

Beschouwingen over het begin van de metafysica

1. Het begin

Een begin of geen begin, dat is een vraag. Lang heb ik erover gepeinsd of dat wat we metafysica noemen ergens in de tijd en op een bepaalde plaats begonnen zou zijn, en wat ik met het antwoord op die vraag aan kunnen. Als een historicus ontkom je er natuurlijk niet aan: er moet een eerste metafysicus geweest zijn, in het westen of in het oosten, iemand die we niet kennen of juist iemand die we goed kennen, van naam of zelfs uit geschriften of uit die altijd riskante overgeleverde berichten. Het doet er niet toe. In de eindige tijd moet iemand de eerste geweest zijn.

Maar als systematicus heb ik me door die gedachte altijd laten verontrusten. Want van iets dat op een bepaalde plaats en op een bepaald moment begint laat zich niet zonder meer verwachten dat het universele pretenties heeft, of misschien nog wel dat het die heeft, maar niet dat het die ook kan waarmaken. En dat is toch waarvan we bij metafysica willen uitgaan, dat ze iets laat zien, eventueel ook bereikbaar maakt, dat niet aan ingegeven en gedefinieerd is door een specifieke omstandigheid maar in het algemeen geldt, zo niet voor de werkelijkheid in het algemeen, dan toch wel voor metafysische gerichtheid of behoefte van de mens. Metafysica moet tenminste in de humaniteit geborgd zijn.

In plaats van die verlangde onafhankelijkheid laat de metafysica niet alleen een begin zien, waar en wanneer dan ook, maar na dat begin ook een geschiedenis die nogal warrig is en waarin ze voortdurend van aard verandert. En nee, die verandering is in eerste instantie zelden een correctie waarvan iedereen de noodzaak inziet, maar meestal een totale omkering van zaken of een nieuwe poging,

mogelijk gemaakt door een amnesie van het voorafgaande, of door de globale herinnering die zich tegen de hele metafysica keert en haar van binnen uit laat exploderen. Waar wetenschap het recht heeft op geleidelijke groei en precisering en ontwikkeling, blijft dat recht aan de metafysica ontzegd, en wordt er van haar geëist dat ze haar spoor in een keer uitzet. Natuurlijk mag dat spoor hier en daar wel enigszins verlegd worden en kunnen de taal en de symbolen van de markeringsen in de loop van de tijd en onder invloed van de omgeving aangepast worden, maar metafysica, als ze iets over het wezen van de werkelijkheid en de mens te zeggen heeft, en daarvoor vertrouwen vraagt, mag niet telkens met een ander plan en andere mogelijkheden komen. Het gaat er bij haar niet alleen om ze effectief is, maar ook of ze in het algemeen geldig zou zijn.

En dus stemt het feit dat de metafysica begint, en dat ze op dat moment of vlak daarna niet in een keer een massieve en heldere gestalte krijgt maar in een soms heldere, soms troebele geschiedenis wegstroomt, verbreedt, versmalt, versnelt, wegsijpelt, weer naar het oppervlak komt, op de zee van misvatting aanstuurt of daarheen geleid wordt, niet gerust over haar algemeenheid, haar standvastigheid en zelfs haar zin. Eigenlijk zou ze niet begonnen moeten zijn, maar in wezen onveranderlijk altijd bestaan hebben. Maar dat is niet het geval. En dus komt de metafysica onder druk te staan.

Gelukkig hoef ik niet te kiezen of de metafysica een begin heeft, en ligt haar lot in die zin niet bij mijn overpeinzingen en wensen. Eigenlijk hoef ik alleen maar goed, en ook een beetje creatief te kijken. Want natuurlijk begint de metafysica dus ooit en ergens, misschien is het niet precies vast te stellen wanneer dan en waar dan, maar het is in ieder geval niet zinloos te kijken naar de Griekse 5de eeuw vC, want zelfs als het feitelijke begin zich niet daar is, manifesteert zich er wel een overgang van het reflectie en denken

naar metafysica die als exemplarisch beschouwd kan worden. Wat zich daar heeft afgespeeld neemt niet de achterdocht weg die wel moet ontstaan bij het niet heel heldere schijnsel dat haar tijdelijkheid op de metafysica laat schijnen, maar geeft wel de gelegenheid om de impuls waaruit de metafysica is voortgekomen te herkennen en die te vrijwaren van de feitelijke omstandigheden die wel greep hebben op de metafysica en van de verwarrende dialectiek waarin zij zichzelf begeeft en verliest. Het blijkt zo te zijn dat aan het nerveuze zoeken van de metafysica een moment voorafgaat, of een situatie of een punt, waarna een metafysische weg begaan kan worden, en ook begaan is, terwijl er ook een andere mogelijkheid bestaat.

Als het punt vanuit de metafysica opnieuw bezocht wordt, kan zij het als een metafysisch moment of een metafysisch punt voor zich opeisen zolang ze niet beseft dat eigenlijk de alternatieve weg die in de dynamiek van het moment besloten lag begaan had moeten worden. Ik wil dat moment, met het oog op de filosofen uit de oudheid die ik straks als de eerste doelgerichte onderzoekers ervan ga beschrijven, het werkelijkheidsmoment of eigenlijk beter het onwerkelijkheidsmoment noemen. De redenen daarvoor zullen in het vervolg duidelijk worden, maar hun kern bestaat in de vaststelling dat die vroegste filosofen zich geconfronteerd zagen met een werkelijkheid die in het geding kwam, niet omdat iemand het in zijn spitsvondige hoofd gehaald zou hebben haar bestaan in twijfel te trekken of haar in tijden die druisten van de klievende boegen van oorlogsschepen en van brons dat op brons klinkt, voor een onleefbare plaats zouden verklaren, maar omdat de werkelijkheid zich soms niet als werkelijk liet ervaren en dreigde weg te wankelen naar een voor de ervaring grijs gebied van onwerkelijkheid. En daarmee konden de eerste filosofen niet leven. Het besef van de onwerkelijkheid valt samen met het besef van en het gehoor geven aan de impuls de werkelijkheid te herstellen en een manier te zoeken de werkelijkheid

haar - werkelijkheid terug te geven. Die impuls lijkt aan de metafysica vooraf te gaan.

Misschien is er inderdaad een weg die naar de werkelijkheid van de werkelijkheid leidt, en die ontspringt in de ervaring van de onwerkelijkheid, waar aan de andere kant de metafysica ongeduldig en zonder het alternatief te onderzoeken haar eigen baan gaat. Metafysica kan hier omschreven worden als de poging werkelijkheid terug te krijgen door te grijpen, in de een of andere zin en met het een of andere instrument, naar iets dat niet noodzakelijk deel uitmaakt van de werkelijkheid die ervaarbaar is – en hier hoeft ervaarbaar niet in de engste zin te worden opgevat: er is precieze ervaring en er is diffuse ervaring, er is zintuiglijke ervaring en er is intuïtieve of zelfs intellectuele ervaring, er is directe ervaring en er is indirecte ervaring waarbij vanuit tekens naar een oorsprong gededuceerd wordt. Ze verwacht dan de werkelijkheid te herstellen door de werkelijkheid, die in die ruime zin te ervaren is, achter zich te laten en zich toe te vertrouwen aan iets dan tot die werkelijkheid zelf behoort. Gevolg is dan natuurlijk de beruchte competitie van werkelijkheden, een echte en een niet echte.

Maar die competitie wil ik, als ik nadenk over metafysica, liefst maar vermijden door haar voor te blijven. Wie zich op de weg van metafysica begeeft merkt daar onmiddellijk dat hij niet langer vrijelijk kan spreken en zich hoe dan ook in het geroezemoes mengt, zelfs als hij de oren dichtstopt, gebonden aan een mast en zwiingend duidelijk maakt dat hij hierop niet ingaat, zodat hij onder fluitend en sissend gehoon als ontkenner toegesnauwd en bij de metafysica ingelijfd zal worden. De dwaas die in zijn hart zegt dat er geen god is bewijst dat er een god is. Er is geen ontkomen aan.

Dus ik wil terug, zoals dat soms moet als je onzeker wordt over het heil van een ingeslagen pad en je de uren zon telt die er nog resten, terug naar het moment van de onwerkelijkheid, natuurlijk, we

vergeten nooit waar we geweest zijn, met de echo's van de stemmen langs het metafysische pad ergens daar als een dreinende toon nog bij ons. Want was die impuls niet bedoeld om een andere weg te gaan? Die abstractie van de metafysica is niet alleen noodzakelijk om feitelijk naar dat punt te kunnen terugkeren, maar ook om daar goed te kunnen kijken. Ik wil dat punt namelijk niet helemaal denkbeeldig laten zijn, met het risico dat het als een moraal die toch het gevolg van de metafysica zelf is opgevat en betwijfeld zou kunnen worden, maar er een historische concreetheid aan geven die bestaan heeft voor er sprake was van metafysica. Parmenides en Heraclitus zijn de twee filosofen bij wie ik het moment van de onwerkelijkheid wil observeren, tijdgenoten hoogstwaarschijnlijk, die elkaar niet in persoon gekend hebben maar wel gerucht van elkaar kregen en misschien ook elkaars werk kenden, al las maar een de ander, en de ander de een weer niet. En zijn staan beiden als metafysici bekend.

Over Parmenides gaat het zo goed als algemeen overgenomen bericht dat hij de aartsvader, of, minder welwillend, de aanstichter van de metafysica geweest is. En toch klopt dat niet, hier op voorhand gezegd, en onder verwijzing naar een studie waarin ik hem in een heel andere zin heb proberen te lezen en het metafysisch misverstand heb teruggevoerd juist op de metafysische verwachting. Parmenides is in een blik terug vanaf de metafysische weg gezocht door de onzekere betreders ervan die gejaagd op zoek waren naar bevestiging. Tenslotte had hij ze ooit die kant opgestuurd. Voor Heraclitus geldt iets dergelijks, al hebben zijn opzettelijk duistere, metaforische, ontwijkende bewoordingen ervoor gezorgd dat de overtuiging hier met een geboren metafysicus van doen te hebben minder stellig is geweest.

Het moment van de onwerkelijkheid wil ik bij hen vinden, en een omgang daarmee, gegeven de pijnlijkheid en onverdraaglijkheid ervan misschien liever een remedie daarvoor, die de werkelijkheid

zelf restaureert en niet overtroeft en vervangt. Met dat vermoeden keer ik terug naar het eind van de 6de eeuw vC, misschien zelfs iets minder ver, naar het begin van de 5de, want toen, ongeveer, leefden en schreven Parmenides en Heraclitus, ver uit elkaar: de een behoorde tot de eerste generatie Griekse pioniers die zich in Elea, even onder Napels vestigden, de andere was geboren in Efese, Klein-Azië, dat wil dus zeggen in Turkije. Het gaat me daarbij om de historische tastbaarheid van dit filosofische moment, maar niet om iets als een unieke gebeurtenis, een plotseling besef, dat zonder deze filosofen in de geschiedenis van de filosofie uitgebleven zou zijn. Enkel het feit dat zij in dezelfde periode hetzelfde moment, hetzelfde nukkige gedrag van de werkelijkheid, of natuurlijk dat van de mens tegenover de werkelijkheid tot thema maakten, is daarvoor een indicatie. Maar dat Parmenides en Heraclitus niet een volstrekt persoonlijke ervaring en onrust tot filosofisch probleem maakten, om, volgens een beproefd sinister recept van filosofen, ook de anderen daarmee te infecteren, en daarbij intussen met een harde analyse klaar te staan, blijkt uit zinspelingen op tijdgenoten die in hun werken voorkomen en die ook door die tijdgenoten bevestigd worden: Parmenides citeert lyrische dichters die erover mopperen dat de ze geen greep op de werkelijkheid en op hun leven in de werkelijkheid hebben. De pijn om de onwerkelijkheid was een verschijnsel van die tijd.

Van die tijd in het bijzonder, maar natuurlijk niet alleen van die tijd. Want de ervaring van de onwerkelijkheid, zeker als die nog niet in woorden gevat hoeft te zijn maar aan woorden voorafgaat of mag wachten op woorden die helemaal niet hoeven te komen, lijkt me een ervaring van alle tijden, die niet ooit begonnen is en ooit weer zal wegebben of oplossen. Misschien is niet iedereen er ontvankelijk voor en zijn er mensen die het gevoel dat de werkelijkheid wegvalt, wat dat dan ook precies mag betekenen, niet kennen, maar er zijn er

velen die er wel door geplaagd zijn, kortstondig, om weer over te gaan tot de orde van de dag, in vlagen, of permanent. Ze lijkt me in beginsel menselijk en universeel, al zijn er zeker periodes en omgevingen waarin ze met groter gemak tot stand komen - situaties van oorlog bijvoorbeeld, of van emigratie en vestiging in den vreemde, confrontatie van culturen, maar ook fases van het individuele leven, de overgang van de jeugd naar de volwassenheid of die van de laatste volwassenheid naar de ouderdom. En zeker is het zo dat het feit dat een dichter of een filosoof haar verwoordt, die ervaring ook bij degenen die haar niet vermoedden of bij wie ze sluimerde, tot leven gewekt kan worden, werkelijk of in imitatie, als een bliksem die het erdoor getroffen leven voorgoed verandert of als een wonderlijke, even grommende rimpeling in de overigens onverstoorbare stroom van het leven. De mens heeft vele natuurlijke mogelijkheden, ook een handvol hardnekkige gerichtheden en verlangens, maar die komen niet allemaal en zeker niet allemaal met dezelfde intensiteit naar de oppervlakte, en soms is er een aanraking nodig. Bijvoorbeeld van een filosoof. Die het over de onwerkelijkheid heeft.

2. Parmenides: de eerste filosoof van het tweede perspectief

De terugkeer naar dat oorspronkelijke moment van onwerkelijkheid, voorafgaand aan de metafysica - aan de filosofie zelfs, want het gaat om een ervaring - verloopt via Parmenides en Heraclitus, daar wil ik zoeken, maar helemaal rechtstreeks is ze toch ook niet. Want zowel bij Parmenides als bij Heraclitus ligt, in ieder geval in de brokstukken van de teksten die er van hen bewaard zijn, de nadruk eerder op de remedie van de onwerkelijkheid dan op een uitvoerige analyse ervan. Ze zijn filosofen in een niet elitaire omgeving en maakten deel uit van een gemeenschap die ze wilden toespreken en op een spoor zetten en niet met abstracte analyses zouden verbijsteren. Een arts moet liever

niet de theorie van de longontsteking uitleggen maar vooral de goede antibiotica voorschrijven en enkele leefregels geven. Filosofen in die vroege periode van de oudheid waren ook vaak artsen, en het feit dat een buste van Parmenides in de medische school van Elea kan als als een aanwijzing worden opgevat dat hij in zijn stad een helende rol had. Dat hun teksten vooral de remedie bespreken en daar ook wel enige evocatieve rechtvaardiging voor geven, impliceert dat hun analyse van de ervaring zelf vooral uit de praktische en systematische context moet worden afgeleid.

Parmenides dan, dat staat overal te lezen en is onbetwistbaar, is de filosoof van het zijnde, en dat het zijnde in zijn opvatting nogal ongewoon en zelfs in allerlei opzichten onwerkelijk is, volgt zonder meer uit zijn beschrijving ervan. Of eigenlijk uit de beschrijving ervan die hij in de mond van een godin legt, alsof hij wil suggereren dat de menselijke toegang tot dat zijnde niet vanzelfsprekend is en zelfs een zekere ongewisheid behoudt. In ieder geval is dat zijnde dus één, bezit het een samenhang zonder grenzen of voegen, is het volstrekt homogeen, vertoont het geen spoor van beweging of welke verandering dan ook en kent het ontstaan noch vergaan. (B8) En zoiets spoort niet met de werkelijkheid, en het lijkt er dan even op dat Parmenides met zijn aanbeveling de aandacht op het zijnde te richten een greep doet naar iets dat geen deel uitmaakt van de ervaarbare werkelijkheid, en als hij bij dat reiken betrappt wordt, niets minder dan een metafysicus blijkt. Op heterdaad. Want het gaat hem om iets dat belangrijker is dan de werkelijkheid zelf.

Zo is Parmenides dan ook gelezen. De onverzoenlijkheid van het zijnde en de werkelijkheid heeft zelfs zo schrijnend geleken dat over Parmenides ter vergoelijking een verhaal verteld is waarin hij zijn experimentele en zonder voorbeeld geleverde inspanningen om de eerste metafysicus te worden heeft moeten bekopen met wat niet eens voor een veronachtzaming van de werkelijkheid maar voor het

verlies daarvan gehouden moet worden. Het zijnde lijkt nergens op, en wie wil dat iedereen zijn beste en waarachtige aandacht daar maar op richt, neemt het kennelijk voor lief dat wat er niet op lijkt verpakt en omwonden als een hinderlijk lijk over boord te zetten. En wat niet op het zijnde lijkt, is hier de werkelijkheid.

Toch heb ik dit verhaal, dat in feite een slordige amateur in het denken aanwijst als de uitvinder van de metafysica, nooit kunnen geloven. Er is een overtuigender interpretatie mogelijk, die beter past bij alle gegevens die Parmenides verstrekt en die het zijnde, zonder dat het die wonderlijke gestalte hoeft af te leggen, in de werkelijkheid houdt.

Ze gaat uit van een geheimzinnig contrast dat Parmenides met onmiskenbare nadruk aanbrengt, herhaaldelijk zelfs, maar dat hij niet uitlegt. Tegenover elkaar staan bij hem telkens, op z'n Grieks gezegd, aan de ene kant *doxa* en aan de andere *alètheia*, die wat mij betreft elk het best elk als een subjectief perspectief op de werkelijkheid opgevat kunnen worden. Het ene perspectief, dat van de *doxa*, wordt door een zekere passiviteit en ontvankelijkheid bepaald en neemt *indrucken* - een van de mogelijke vertalingen van het woord *doxa* aan - indrukken van de werkelijkheid, zonder dat er daarbij nog met inzet of concentratie een initiatief tot het vinden van samenhang en het aanbrengen van synthese ondernomen wordt. Vanuit dit perspectief ontvang je indrukken, de een na de ander, en elk op zich correct en betrouwbaar, maar ze komen in een stroom waarin geen andere patronen dan die aan de oppervlakte gevonden worden.

Het tweede perspectief is dat van de *alètheia*. Als dat woord hier op de gebruikelijke manier vertaald wordt, als *waarheid*, lijkt het niet om iets als een subjectief perspectief te kunnen gaan. Waarheid is in ieder geval in het moderne gevoelen ofwel de overeenstemming tussen een uitspraak (of een besef dat in een uitspraak kan worden omgezet) en een werkelijkheid, ofwel een werkelijkheid zelf, die dan

meestal met onwerkelijkheid vergeleken wordt en triomfeert. Er zijn allerlei situaties waarin die vertaling wel werkt, al is het dan bijna altijd ook zo dat de aanwezigheid van het subject in het woord en dus de betrokkenheid van het kennende subject bij de waarheid gecamoufleerd wordt. Het wordt ook niet beter als we, de parafraze volgend waarop Heidegger een patent heeft genomen nadat hij die eerst zwijgend gestolen had, denken dat het hier om *onverborgenheid* moet gaan, want wat dat ook precies mag zijn, het karakteriseert de toestand van een object, weliswaar ten opzichte van een subject: verborgen is iets nooit op zichzelf, maar altijd voor iets waaraan het zich onttrekt, en de windsels en sluiers van de verberging worden alleen afgelegd of weggenomen als er een subject is dat daardoor vrij uitzicht krijgt. Maar de *onverborgenheid* geeft geen aanwijzing voor de dispositie van het subject hierbij, terwijl die in het Griekse woord geïmpliceerd is.

In zijn uitleg van de vooral onder filosofen invloedrijke verklaring heeft Heidegger wel beseft dat *alètheia* etymologisch is opgebouwd rond de stam *lèth-**, maar niet dat die stam niet de toestand van een object aangeeft, dat in *nevel* of in *duister* gehuld gaat, maar van het subject, dat als het door *lèthè* overmeesterd is verstoken is van aandacht en zich niet op iets richt. De verduistering vindt niet buiten plaats maar bestaat binnen. Natuurlijk, wie niet kijkt, ziet ook niets, en het gevolg van het gebrek aan aandacht is dus ook dat het object onopgemerkt blijft. Maar de oorzaak daarvan ligt in de slome, wazige blik die niet weet waarop hij zich moet richten. Mooi. Want in het woord *alètheia*, die zogenaamde waarheid, wordt die toestand juist ontkend, zodat *alètheia* per definitie bestaat als het subject in actie is gekomen en zijn passieve troebelheid heeft verdreven met alerte en gerichte aandacht.

Vergeef me dus deze nog tamelijk brute filologische escapade, ze is niet bedoeld om de het onwerkelijkheidsmoment toe te dekken

en onzichtbaar te maken, maar om dat juist dichterbij te brengen, langs een omweg, zoals beloofd. Parmenides typeert met het woord *doxa* een perspectief dat overwegend passief is en wezenlijk in het gadeslaan van de voorbijtrekkende indrukken bestaat; het komt dan in de buurt van die door gebrek aan aandacht getypeerde toestand die in het andere perspectief, dat van de *alètheia*, dus juist verdrongen en overwonnen wordt. Waarheid, in het Grieks en zoals Parmenides het bedoelt, is geconcentreerde, wakkere gerichtheid.

Nu zet Parmenides deze perspectieven wel tegenover elkaar, maar hij laat na ze uitdrukkelijk te verbinden. Er is geen twijfel over dat het zijnde, dat volstrekt onalledaagse dat nergens op lijkt, het object van de *alètheia* is. Wie scherp oplet en zijn aandacht mobiliseert vindt het zijnde. Maar hoe verhoudt dit ware perspectief zich dan dat wat meer uitgebluste, en hoe verhoudt het zijnde zich tot het object van die passieve registratie? Er zijn in principe twee mogelijkheden, afhankelijk van het object van elk van beide. Want als de *alètheia* zich op het zijnde richt en het zijnde ziet en niets dan het zijnde, onbeweeglijk en onveranderlijk, één en homogeen, zonder grenzen en onbegonnen en eindeloos, en ze het subject in de waan van de waarheid brengt, dan heeft de *doxa*, met die permanent beweeglijke stroom van losse en afzonderlijke indrukken ofwel een geheel ander object, een dat dan onmiddellijk onder druk gezet wordt door het zijnde en als iets van de tweede rang getolereerd wordt, of zelfs dat niet, want naast het zijnde lijkt niets anders te kunnen zijn; of anders heeft de *doxa* in het geheel geen object maar is ze niets dan een illusie, die dan toch met een zekere consistentie vervaardigd lijkt, dat moet de passieve ontvanger van de indrukken, die nu geen oorsprong meer hebben, wel nagegeven worden.

Deze beide mogelijkheden, toch de dominante interpretaties van Parmenides, zijn beide filosofisch niet comfortabel. De gedachte bijvoorbeeld dat alleen het onbeweeglijke zijnde bestaat en als er iets

anders is dat wel een millimeter opschuift of een graad van kleur of warmte, dat er alleen maar lijkt te zijn - en of niet is of illusie is - staat in zekere zin al op gespannen voet met de constatering die de impuls en de voorwaarde van Parmenides' denken is, namelijk dat er een passieve houding is die kan veranderen, ik zou zeggen dankzij een innerlijke beweging, tot een houding van alerte aandacht. Parmenides zelf beweegt in zijn denken, en hij moet, met de verbaasde uitroep van Simplicius die de eenheid van het zijnde aan het beschrijven was, toch beseft hebben dat hij twee voeten bezat. En, voeg ik toe, dat alleen zijn bewegende handen de waarheid konden opschrijven.

Er is een andere mogelijkheid, die meer voor de hand ligt, al houdt ze ook wel een theoretisch probleem in, die het menselijk leven niet opsluit in de onwerkelijkheid van illusie en als uitweg daarvoor ook niet de dubbelzinnige troost van een oponthoud in een roerloos zijnde aanwijst. Het zijnde is dat wat er is. Goed. Maar Parmenides geeft, als je precies leest, voldoende aanwijzingen om daarin geen agressie tegenover het beweeglijke en alledaagse te vermoeden, alsof dat niet zou mogen zijn, terwijl het zijnde zich zelf dwingend op het pedestaal van de aandacht positioneert. Eerder lijkt het alledaagse ook zijnde te zijn, of juist zijnde te zijn, zodat het in het zijnde opgezogen wordt en daarvan deel gaat uitmaken.

Of anders gezegd: de twee perspectieven *doxa* en *alètheia* tonen elk wel iets dat niet op dat van het andere lijkt, maar hebben in feite hetzelfde object. Wat vanuit het perspectief van de indrukken een veranderlijke werkelijkheid is, blijkt vanuit dat van de allergrootste aandacht een roerloos zijnde. Dat tweede perspectief, dat van de waarheid in die bijzondere zin, wordt door Parmenides toebedeeld aan een vorm van kijken met een intellectueel en synthetiserend moment. Wie, plat gezegd, door de werkelijkheid heen kijkt en haar tot een eenheid verbindt, vindt de eenheid van het onbeweeglijke zijnde.

Maar daartoe is dat andere perspectief onvermijdelijk, dat hoe dan ook beter past bij de dimensie waarin het leven zich ontwikkelt en in stand houdt: zonder veelheid, veranderlijkheid, onderlinge afgrenzing van de zijnden, wordt er niet gegeten, geademd, klopt er geen hart en bestaat er geen liefde, en die veronderstellen allemaal de passiviteit van de indrukken die zich niet subiet en frenetiek een weg naar het zijnde als zodanig zoekt, naar de onbeweeglijkheid, maar de veelheid en de wereld laat ontstaan en even ongemoeid laat. Maar ook dat andere perspectief is noodzakelijk, niet als filosofisch surplus, dat altijd twijfelachtig is, maar omdat het leven niet alleen bij eten en drinken en liefde bestaat maar ook een hogere oriëntatie en ethiek nodig heeft, een van verbondenheid en waarheid en werkelijkheid.

Een en hetzelfde object - dat omdat het moet zijn op de eerste plaats het zijnde genoemd kan worden - is vanuit twee verschillende houdingen, vanuit twee verschillende subjectieve perspectieven te ervaren. De passieve ontvankelijkheid laat het als een voortdurend veranderende stroom van indrukken verschijnen, de actieve aandacht herkent daarin het zijnde. Het gaat om meer dan een haastige intuïtie van Parmenides, die op een mooi en verheven gevoel afgegaan zou zijn en zich niet ook het hoofd gebroken heeft over het ontologische probleem opgeroepen door de bewering dat een en hetzelfde vanuit twee verschillende hoeken bekeken radicaal en onverzoenlijk anders verschijnt. Vermoedelijk is bij Parmenides aan de theorie van de twee perspectieven zelfs het scherp doordachte visioen van het ene dat ook veel en het vele dat tegelijk wezenlijk één is voorafgegaan. Heel kort gezegd: het is mogelijk alle gebeurtenissen en constellaties ergens en ooit die samen de veranderlijke werkelijkheid vormen op filosofisch zinnige manier op te vatten als een eenheid, als een gegeven geheel dat als geheel niet verandert omdat het de tijd al in zichzelf omvat.

Preciezer wil ik het hier niet uitleggen. Maar een evocatie van de antropologische stemming achter het onderscheid, in feite een

verlevendiging van het moment van de onwerkelijkheid dat zich in de confrontatie met het zijnde kan voordoen, is wel opportuun. Want de levensnoodzakelijke passieve ontvangst van de indrukken heeft het wel in zich, niet *per se* maar wel als een gereed vermogen, degene waardoor zij aangenomen worden te binden aan, zelfs gevangen te houden in het perspectief van de veelheid, waarvan elk moment, elk fragment om een zekere aandacht bedelt, zodat die aandacht het spoor bijster raakt en zich wanhopig, als een lichtzinnige en onvoorzichtige tovenaarsleerling, van het naar het ander en het ander haast, tot ze moe en moedeloos wordt en in een ultiem vaag initiatief dat het begin van de vervreemding is de passerende momenten een tikje op de schouder geeft en ze zwak sommeert door te lopen en plaats te maken voor andere.

De overgave aan het perspectief van de veelheid sluit af voor het mogelijke besef van verbondenheid van de momenten onderling en van het subject met de werkelijkheid, en dus voor ethiek, voor de ontwikkeling van de subjectiviteit en ook voor de werkelijkheid zelf. Want die vormt aan de andere kant een geheel waarin alle momenten uit het verleden en uit de toekomst en alle gebeurtenissen van elders samen aanwezig zijn, zodat die zich ook weerspiegelen in het kleinste detail van de werkelijkheid en dat bepalen en daaruit voortvloeien. De ervaring van de veranderlijke werkelijkheid als ingebed in het zijnde, het gevolg van de wisseling van perspectief, geeft elk moment en elke gebeurtenis een zich tot in onafzienbare verten uitstreckende omgeving en daardoor ook een tastbaarheid en betekenis.

Parmenides, zoon van een uit Klein-Azië verdreven kolonist die zich aan die verre Italische kust vestigde, cultiveert bijvoorbeeld het contact met de afwezigen, de achtergeblevenen, en ook met de overledenen. In het zijnde, dat door het perspectief van de waarheid vanuit de werkelijkheid toegankelijk is, hebben zij een permanente plaats en zijn ze bereikbaar, niet als zodanig, want Parmenides lijkt

geen filosoof van kristallen helderziendheid, maar wel als de verankering en de volheid van het moment, dat door het verleden gevoed wordt en de toekomst in zijn longen heeft en uitademt.

De aandacht voor het afwezige beschouwt Parmenides niet als een persoonlijke voorkeur of misschien zelfs afwijking, in de zin dat hij de arbeid van de rouw niet zou hebben willen leveren en tegen zich en het leven in aan dat wat er niet meer is blijft vasthouden, of zich in een dromerige begoocheling richt op dat wat er nog niet is. Het eerste passieve perspectief, daar is op zich nog niets mis mee, het is zelfs onvermijdelijk. Maar de mens verlangt als mens ook naar iets anders. Parmenides gebruikt hiervoor het Griekse woord *dizèsis*, en dat staat voor een sterk betrokken zoeken naar iets waarvan iemand wel ongeveer weet wat het is en dat hij ook zou herkennen als hij het ergens ontmoette, maar waarvan hij niet weet waar het zich bevindt en waar hij er precies naar moet zoeken. Die *dizèsis* is niet het gevolg van een toevallig incident, maar bestaat op grond van de menselijke natuur. De mens heeft dat verlangen nu eenmaal. En in de analyse die Parmenides ervan geeft blijkt het aangelegd te zijn op, precies, het zijnde, dat dan ook nog eens zichtbaar wordt vanuit het tweede perspectief, dat van de *alètheia* en de buitengewone aandacht. En dus verlangt de mens eigenlijk naar het aandachtige zien van het zijnde.

Dat verklaart ook de wat meewarige blik van Parmenides op sommige van tijdgenoten, van wie hij vaststelt, niet bitter of met veroordeling, want hij leent vooral hun eigen woorden, dat ze aan het dolen geraakt zijn en niet weten welke koers ze moeten kiezen. Ze worden geplaagd door het verlangen dat op het zijnde gericht is en dat de werkelijkheid die zich aan hen voordoet daarmee vergelijkt en in zekere zin afwijst en als onwerkelijk onverdraaglijk maakt. Er is een drang naar elders, maar de plaats en zelfs de aard van dat elders zijn niet duidelijk. Dat wil zeggen zolang het perspectief passief blijft en het volhoudt om indrukken, telkens nieuwe te registreren, die

aldoor onderzocht en ontoereikend bevonden zullen worden. De onwerkelijkheid neemt toe en verdringt op den duur de verwachting dat er iets dat wel werkelijk is kan bestaan. Klemmen de handen van de verlangenden zich om het perspectief van de *doxa*, dat wezenlijk passief is, al valt dat bij alle verbijstering en koppigheid niet op, dan is het onmogelijk de werkelijkheid los te laten en te transcenderen, zodat ze werkelijkheid wordt.

Want Parmenides bekommert zich als een filosoof om de onwerkelijkheid van de werkelijkheid in het besef dat die zich niet laat herstellen of compenseren door een uitwijkmanoeuvre naar een zijnde, het zijnde, dat niets met die ervaarbare werkelijkheid, de onwerkelijke werkelijkheid dus, te maken heeft en daarvoor dan maar een alternatief met een betere belofte biedt. Maar zo'n zijnde zou op zijn best een kortstondig soelaas kunnen bieden, als iemand voor even in de nieuwe dimensie opgaat, waar hij niet kan eten of bewegen en het hart stil moet staan. De terugkeer naar de werkelijkheid van het vele volgt vanzelf en is des te pijnlijker als het zijnde echt dat vervangende alternatief voor de werkelijkheid zou hebben geboden. Ze zou als de treurige maar gedwongen terugkeer naar de onwerkelijkheid gevoeld kunnen worden. Alle metafysische of religieuze aansporingen ten spijt, een verblijf aan gene zijde heft deze werkelijkheid niet op en maakt die andere zijde ook niet echter.

Het antwoord op de onwerkelijkheid bestaat niet in een luxe gids voor een nieuwe werkelijkheid maar in de zachte aanwijzing, een vinger en een aanmoedigende blik, naar de werkelijkheid van de werkelijkheid zelf. Die werkelijkheid van de werkelijkheid laat zich ervaren, lijkt Parmenides te zeggen, vanuit het tweede perspectief, dat van het betere zien, niet van een andere werkelijkheid, maar van dezelfde, maar met andere ogen en een onverwachte aandacht. Het tweede perspectief dat naar het zijnde zoekt, is er niet op uit om dat dan in een extatisch besef dat dit het zijnde te verheerlijken, zodat de

glorie van het feit dat de werkelijkheid *is* die werkelijkheid zelf toch nog uit het oog kan verliezen, maar plaatst de als onwerkelijk gevoelde werkelijkheid in het geheel van het zijnde, in het geheel dat in feite uit de hele werkelijkheid overal en ooit bestaat.

De dingen, daar gaat het in de werkelijkheid ook om, krijgen substantie als ze niet de losse, niet aan enige omgeving gebonden, willekeurige rimpelingen in de stroom van de indrukken blijken te zijn waarvoor ze gehouden worden vanuit het eerste perspectief als dat eenmaal afgemat en ongericht is, maar stevig, in een nabije en ver verwijderde omgevingen geborgde delen van het zijnde zijn. In elk detail, elk zijnde spiegelt zich het verleden, de toekomst, en alles wat elders is.

Wie zo naar de werkelijkheid kan kijken, de veranderlijkheid transparant laat worden en haar basis in het onbeweeglijke zijnde ziet, heeft niet alleen geen reden meer om aan de werkelijkheid te twijfelen, maar beseft onmiddellijk de vanzelfsprekende ethiek die van de samenhang van de zijnden uitgaat en in ieder geval om te beginnen een appel op de aandacht doet die samenhang ook te herkennen, te behouden en zo een handelen in overeenstemming daarmee mogelijk te maken. Het is de werkelijkheid van de werkelijkheid die Parmenides probeert te redden omdat het niet in zijn hoofd opkwam het onwerkelijkheidsmoment tot een metafysisch moment te maken. Die route ging hij in ieder geval niet.

3. Het waken van Heraclitus

Deze interpretatie van Parmenides wijkt wel af van de gangbare en is misschien ook gewaagd. Dat ze geen anachronisme is wordt duidelijk op grond van het filosofische project van zijn tijdgenoot Heraclitus, die, toegegeven, aan de andere kant van de Middellandse Zee leefde, maar wel vertrouwd was met dezelfde literatuur en cultuur en daarin verwoorde of erdoor bepaalde problemen. Hij werd geconfronteerd

met – of stelde vast - dezelfde klachten over desoriëntatie, gebrek aan houvast en de pijn van de vluchtigheid, als Parmenides, en achtte die ook in strijd met de manier waarop een mens zich zou kunnen en zou moeten gedragen, en probeerde een oplossing aan te reiken, met fel en bitter commentaar, die in een andere, meer aandachtige omgang met de werkelijkheid moest bestaan.

Het is lastig om uit de teksten van Heraclitus een filosofische doctrine te destilleren. Op de eerste plaats natuurlijk omdat hij geen traktaat of samenhangend betoog van enige lengte geschreven heeft, maar een verzameling korte tekstjes die op aforismen lijken en die beeldend zijn, maar ook, naar het schijnt met opzet en weloverwogen, geheimzinnig en impliciet. Hij prikkelt en prikt, maar presenteert geen systeem en biedt amper argumenten. En op de tweede plaats lijkt hij zo'n precies uitgedacht systeem vaak van minder belang te vinden dan zijn boosheid en polemische drift, en dan het principiële verlangen naar waarheid dat hij niet bespeurt bij al degenen die hij in zijn teksten samenvoegt en als stuurloos kaf uitfoetert. Hij moppert en hij gromt op bijna alle mensen, op die ene in de tienduizend na, (B49) en ze verdienen zijn hoon, omdat ze niet weten, niets begrijpen van de wereld waardoor ze omgeven worden en die ze alle dagen ervaren, en ook geen inzicht hebben in hun positie daarin.

Keer op keer werpt hij ze voor de voeten, dat zij, bijvoorbeeld, geen inzicht hebben in de dingen waarmee ze in aanraking komen – letterlijk: waarop ze botsen – en in plaats van die te kennen of te begrijpen zich maar een indruk vormen: inderdaad, het woord dat Heraclitus nu gebruikt is nauw verwant met de *doxa* van Parmenides. (B17) En ze begrijpen niet wat ze zien en wat ze horen, niet omdat ogen en oren bedrieglijk en geen weg naar de werkelijkheid zouden zijn, integendeel, want Heraclitus prijst die telkens aan als de beste getuigen en de meest betrouwbare bron van informatie, (B55) maar hij is wel beducht voor het menselijk onvermogen er adequaat mee

om te gaan en ze te interpreteren. Klanken en kleuren zeggen nog weinig zolang de ziel niet in staat is die te duiden en in een verhaal te voegen, en dat is het geval als de ziel, in het dubbelzinnige Grieks van Heraclitus, *barbaars* is, letterlijk: als zij de taal van ogen en oren niet spreekt, metaforisch natuurlijk: als ze daarvoor niet gecultiveerd en te boers is. (B107) Ook in religieuze situaties, waarover Heraclitus zich niet zonder meer, vanuit een vermeende verlichte positie ergert, ervaren ze de werkelijkheid niet zoals dat eigenlijk zou moeten, en bidden ze bijvoorbeeld tot gebouwen en beelden van steen zonder dat ze op een levendige manier begrijpen wie of wat de goden zijn tot wie ze zich wenden. Stomp adresseren ze de werkelijkheid als steen en openen ze hun ziel en inzicht niet voor die werkelijkheid.

In feite heeft Heraclitus deze vervreemde houding tegenover de werkelijkheid al samengevat en getypeerd in een tekst die volgens Sextus Empiricus in het begin van zijn boek thuishoort. (B1) Want de mensen die officieel wel *wakker* verklaard moeten worden, hebben niet in de gaten wat ze aan het doen zijn en wat ze gadeslaan, en zijn, volgens het oordeel van de filosofische rechtbank waarvan Heraclitus zich als woordvoerder aanbiedt, in feite, in de hogere, zeg filosofische zin toch *slapend*. Ze slapen voor de werkelijkheid, waar ze eigenlijk wakker voor haar moeten zijn. Niet terzijde gezegd hier: het Griekse woord dat zoëven vertaald is als *niet in de gaten hebben* is opgebouwd rond dezelfde stam als dat woord voor *waarheid* en *alerte aandacht*, dat in het gedicht van Parmenides het tweede, ongewone maar vitale perspectief op het zijnde aangeeft. Parmenides verdrijft er het gebrek aan aandacht mee, dat Heraclitus juist bij al die mensen vaststelt. En met die vaststelling schaaft Heraclitus zich op de tribune vanwaar de cultuur en het menselijk gedrag aanschouwd worden naast Parmenides. Ze hebben oog voor dezelfde slapende en van aandacht verstoken subjectieve afsluiting voor de werkelijkheid.

De metafoor voor het menselijk bestaan als een slaap waarvan

we niet beseffen dat we hem slapen en die in de filosofische ogen van Heraclitus afgelopen zou moeten omdat de werkelijkheid wakker tegemoet getreden wil worden, komt ook in andere teksten van Heraclitus voor (B21, B89) en is om begrijpelijke redenen een van zijn favorieten. Ze is treffend en pijnlijk en evocatief. En ze is de sleutel tot Heraclitus' filosofische uitleg van een kennelijke zegswijze in zijn tijd, een direct aansprekende maar toch geheimzinnige: want mensen kunnen *hoewel aanwezig toch afwezig zijn*, (B34) namelijk *als ze niet begrijpen wat ze horen*, als de klanken niet meer dan klanken zijn en zich niet tot woorden of zinnen voegen en tot het verhaal van de werkelijkheid dat Heraclitus de *logos* noemt. Want dan horen ze vlagen en gedruis en klappen en gefluister, al dat wat Parmenides de indrukken zou noemen, maar blijven ze daarbij doof. In biologische zin wakker, in feitelijke zin aanwezig bij de werkelijkheid, zijn ze in epistemologische zin slapend en in filosofische zin afwezig.

Ook bij Heraclitus is er sprake van twee subjectieve houdingen met verschillende intensiteiten en in zekere zin ook met verschillende waardigheden, en die houdingen zijn ook perspectieven, naar het lijkt op een en hetzelfde. Ook als het nog niet duidelijk is welk alternatief Heraclitus voor dat tweede perspectief in gedachten heeft en wat er vandaar uit zichtbaar moet worden, is het wel voelbaar dat het met de werkelijkheid zelf verbonden is, zoals het zijnde van Parmenides niet een wereld op zichzelf is. Heraclitus doet ook niet denigrerend over de waarneembare werkelijkheid, in tegendeel, hij *verkiest ogen en oren* boven alle ingewikkelde gedachten die mensen *in hun privé werelden* vormen maar waardoor ze van de werkelijkheid vervreemd raken. (B2) Filosofische voorwaarde voor de uiteindelijke waardering van die ogen en oren is dan wel dat ze met inzicht geïnterpreteerd worden.

Dat Heraclitus de werkelijkheid niet door een metafysisch substituuut wil vervangen waaraan het tweede perspectief zich dan

met overgave zou moeten hechten, volgt uit een wel weer enigszins ambigue tekst waarin Heraclitus klaagt dat hij goed geluisterd heeft naar alle filosofen die beweren dat *het wijze*, en dat is hier het object van het tweede perspectief, *van alle dingen gescheiden zou moeten bestaan*, dus transcendent en metafysisch is, *maar dat niemand erin geslaagd is uit te leggen wat dat wijze dan is*. (B108) Hij zingt hier niet met hen de lof van de negatieve theologie, maar tart hen en ontmaskert ze – als munters van woorden die op de markt van het denken tegen niets dat waarde of substantie heeft in te wisselen zijn. Dat ze hem geen informatie over de aard van dat afzonderlijke wijze geven betekent dat het wijze niet afzonderlijk maar immanent is. Het behoort tot de werkelijkheid.

Aan de andere kant vertelt Heraclitus niet precies wat dat wijze dan is, behalve dat het niet ver weg te zoeken is, en wat dus het object van het tweede perspectief en al dat door hem vereiste waken en goed luisteren is. Hij contrasteert wel het particuliere, het slecht vernemen vanuit een beperkt perspectief, met het algemene of gemeenschappelijke, dat voor ieder bereikbaar is en waarin mensen elkaar kunnen vinden, letterlijk of omdat ze er hetzelfde zien en denken. Maar wie slapend opereert, hoe effectief ook, sluit zich voor dat algemene af.

Maar dan toch weer, wat is dat algemene? Het lijkt erop dat Heraclitus het identificeert met dat wat hij met de meest technische filosofische term in heel zijn werk als de *logos* aanduidt. Alleen schieten we daar weer weinig mee, want dit gewone Griekse woord, het betekent zoiets als *uitspraak* of een *betogende zin*, krijgt van Heraclitus een specifieke filosofische betekenis: maar die legt hij niet uit en ze is allesbehalve helder. En dat wist hij ook. Hij verstopt de belofte van het tweede perspectief met opzet in een gewoon woord dat hij met allerlei retorische guirlandes omhangt en bijzonder maakt maar tegelijk toch verborgen houdt. Hij gaat niet zeggen wat mensen

die wakker worden moeten zien en denken. Laat ze maar zien en denken.

Stellig gezegd dan op deze plaats: ik heb de neiging die *logos* niet uitsluitend subjectief op te vatten als de woorden en het betoog die Heraclitus zelf uitspreekt en ordent, misschien wel met het oog op een uitwendig object dat ze houvast geeft en ze waar maakt, maar misschien ook enkel in vertrouwen op zijn eigen intellectuele vermogens en zonder verdere ijking. Maar ze zijn ook niet uitsluitend objectief, alsof de *logos* een metafysisch beginsel zou zijn dat de wereld doortrekt en ordent en in alle details in een greep houdt: zo werkt de *logos* misschien bij de late Stoïci en bij de Neoplatonisten, dat wil zeggen 700 of 800 jaar later, maar van die loodzware betekenis is in de verre omgeving van Heraclitus geen spoor te bekennen: wie hem er dan toch van verdenkt, belast hem met een anachronisme.

De *logos* van Heraclitus lijkt tussen deze uitersten in te bestaan en bedoeld te zijn als de verwoording van wat hij opvangt wanneer hij aandachtig probeert te luisteren naar iets als het ritme van de werkelijkheid. Hij verwoordt het ritme van de werkelijkheid, dat hij misschien zelf ook als een metaforische uitspraak van een immanente god voorstelt, want er is een god die tekens geeft en zich op de cruciale momenten manifesteert. (B93) Die manifestatie zou ook een *logos* kunnen zijn, zodat Heraclitus dan in feite de *logos* van de *logos* uitspreekt, en in zijn ogen het volste recht heeft om te verklaren dat mensen als ze naar hem luisteren eigenlijk niet naar hem luisteren maar naar de *logos*, zijn woorden, het woord van het beginsel van de werkelijkheid.

Dat wat ik hier het ritme van de werkelijkheid noemt verdient nauwkeuriger aandacht dan ik er op dit moment aan kan schenken, maar helemaal onopgehelderd kan het niet blijven. Heraclitus denkt dus niet aan een ritme dat alle constellaties en gebeurtenissen volledig bepaalt en verklaarbaar maakt, maar heeft oog voor de fases

en momenten van transitie, voor vergaan en ontstaan, voor de overgang van de ene toestand in de andere, van de ene vorm van zijn in de andere, voor die geleidelijke of schokkende existentiële momenten waarin stadia van een leven met elkaar elkaar raken en uit elkaar volgen, en waarin de dingen met elkaar verbonden worden en elkaar spiegelen en dragen en baren. Heraclitus wil de ogenschijnlijke scheiding en vervanging die op deze momenten plaatsvindt beschouwen als continue overgangen en dus als knooppunten in de samenhang van de werkelijkheid. Verborgene harmonie en polemische samenhang zijn de sleutels die hij aanreikt om het door de *logos* verwoorde ritme inzichtelijk te maken. (B53, 54, 67, 80)

Dan blijkt in radicaal onderscheid van wat in de handboeken te lezen staat, als een te gemakkelijke echo van de oppositie die Plato tussen beide creëerde, Heraclitus dus niet de onvermurwbare antipode van Parmenides te zijn, maar zijn inzet en zelfs zijn strategie met hem gemeen te hebben. De werkelijkheid is onwerkelijk, niet noodzakelijk, maar zoals zij door slaperigen en hulpelozen beleefd wordt, en dat vinden ze beide geen plezierig gezicht. En dus zoekt Heraclitus net als Parmenides naar een tweede, beter perspectief op dezelfde werkelijkheid, dat bij hem, weer net als bij Parmenides, op een oog voor samenhang en het vervloeien van grenzen neerkomt, en dus op een besef dat alles, ook dingen op afstand van elkaar, niet los staan en verabsoluteerd mogen worden, omdat ze elkaar spiegelen en bepalen en vormen.

Ook Heraclitus roept op om de werkelijkheid te redden, om de innige samenhang van de dingen onder ogen te zien en als een leidraad bij de ordening van en de reflectie op het leven te aanvaarden. Natuurlijk zijn er verschillen, zoals de aard van de blik op de samenhang, die in het ene geval een dynamisch proces ziet maar in het andere een onbeweeglijk zijnde. Maar die tegenstelling lijkt te overbruggen, omdat in het algemeen het tweede perspectief op

meer dan een manier gericht kan worden zonder dat het daarbij in een competitie over echtheid of betrouwbaarheid met aan ander tweede perspectief verwickeld hoeft te raken. Het zijnde van Parmenides sluit dynamiek niet uit maar juist in, en zij is met een oog dat de indrukken niet kwijtraakt maar ook naar het zijnde zoekt ook als zodanig te ervaren.

Een ander verschil is dat Heraclitus zijn ergernis over de gedweë berusting in de onwerkelijkheid niet rechtvaardigt met een beroep op een uitdrukkelijke analyse van het menselijk verlangen. Hij begint gewoon te foeteren en slaperigheid en doofheid als evident misplaatste houdingen in het leven te laken. Deze indruk kan met het ongelukkig toeval te maken hebben dat teksten waarin Heraclitus wel een theoretische antropologisch argument voor zijn irritatie en felle oproep gegeven zou hebben misschien verloren gegaan zijn. Dat hij de afkeer van onwerkelijkheid en het verlangen naar werkelijkheid ook met de aard van de mens verbindt en dus niet met een filosofisch verwijt een persoonlijke irritatie en malheur op alle anderen projecteert, is weer wel duidelijk. Heraclitus heeft een idee van een menselijke waardigheid en verankert dat idee in een opvatting van de werkelijkheid als geheel. Maar misschien dacht dat hij door daarover te zwijgen retorisch krachtiger en effectiever te kunnen zijn, omdat het verwrongen spiegelbeeld dat hij al die anderen wilde voorhouden een schok teweeg kon brengen waartoe een subtieler argument niet in staat geweest zou zijn. Dat is mogelijk.

Een Heraclitus en Parmenides verschillen op een punt dat niet direct betrekking heeft op hun ergernis over de onwerkelijkheid en hun poging een remedie te vinden, maar dat ik toch noem, omdat het voor het ontstaan en het niet-ontstaan van de metafysica van belang zal blijken. Anders dan Parmenides toont Heraclitus zich bewust van zijn eigen individuele subjectiviteit, dat wil zeggen niet van het feit dat hij een subject is en de werkelijkheid vanuit verschillende

perspectieven kan benaderen, hoewel dat ook zo is, maar van de individuele aard van zichzelf als mens en van de dynamiek tussen iets in hem dat hij als blijvend ervaart en de verschijningsvormen daarvan, met hun eigen logica, en de toestanden die als vreemd aan beide ervaren moeten worden. Heraclitus beseft dat hij een ziel is die blijvend en tegelijk veranderlijk is en dat beide eigenschappen hem uitmaken.

De teksten zijn waarin hij dat besef toont zijn erg kryptisch maar toch pertinent genoeg. Erg mooi is de reflectie op de kern van zichzelf als een niet aflatend geweten of en een onvermoeibaar rechter die alles wat er met het subject gebeurt gadeslaat, gedooft, onthoudt en misschien ook veroordeelt en wreekt, want *aan de aandacht van dat wat nooit ondergaat kan niets ontsnappen*. (B17) En ook het heel beroemde, maar misschien niet authentieke tekstje, dat zegt dat *de natuur van iemand, of van iets, zich het liefst verbergt*, laat zich als een beschrijving van de subjectiviteit uitleggen. Er zijn wel tekens en verschijningen, en dat blijvende subject heeft misschien wel een plaats in de dynamiek van de ziel, maar het laat zich niet vinden of beschrijven. Want *de grenzen van de ziel, ik citeer weer, kan niemand ooit vinden, al besluit hij om de hele weg te gaan*. (B45)

4. Het onwerkelijkheidsmoment

Ik wil nu langzaam vanuit deze historische beschrijving de aandacht verschuiven naar het onwerkelijkheidsmoment in het algemeen, het moment dat Parmenides en Heraclitus als eerste tot thema en impuls van hun filosofie gemaakt hebben, maar zich niet hun omgeving voor het eerst voordeed en dat nadat het hun behandeling ondergaan had ook niet voorgoed zou uitblijven. Eerst nog ter samenvatting: het moment dat de werkelijkheid onwerkelijk wordt is in die vroege periode, bij deze eerste filosofische signalering, niet gebruikt als een gelegenheid een metafysica te stichten, tijdens een expeditie naar een

werkelijkheid elders. Parmenides en Heraclitus vluchten niet van de onwerkelijke werkelijkheid weg maar kijken er juist met concentratie naar, oefenen zich in het betere zien, zodat de werkelijkheid zich anders toont, onverwacht, massiever, en zonder dat zij daarbij in haar concrete gedaante opgeheven wordt.

Het betere zien vindt, doordat het zich vestigt op het zijnde of op het ritme van de werkelijkheid, de samenhang die aan elk detail gewicht geeft en er de willekeurigheid aan ontnemt. En besef van willekeur verglijdt licht tot een stemming van onwerkelijkheid. Die samenhang vervult het moment ook met een bepaaldheid door alles dat elders is en bindt het daaraan. Als onwerkelijkheid ook met een gebrek aan houvast voor iemand die we werkelijkheid wil kennen te maken heeft, bezit de samenhang een vanzelfsprekend vermogen de onwerkelijkheid te verdrijven. Hij hoeft er niets voor te doen behalve zich te laten opmerken.

Daaruit volgt van alles, rechtstreeks of als verscholen motief, zoals een ethiek die samenhang als leidraad heeft en dus voorschrijft dat de aandacht uit de kooi van het moment moet breken en naar elders beweegt, naar de afwezigen, naar de doden, naar dat wat in elk detail aanwezig is, en daarmee ook zorgvuldig omgaat, als drager van die rijkdom, sinister of glanzend en vermoedelijk beide tegelijk. En zowel bij Parmenides als bij Heraclitus hebben de rusteloosheid om voortdurend in de werkelijkheid in te grijpen en die naar de hand te zetten, en de vormen van idealisme die aan de werkelijkheid voorbijgaan en in feite individuele gedachten en verlangens zijn geen plaats. De samenhang laat zich niet verbreken en verdraagt het alleen beschouwd en verkend en dan pas ook praktisch benut te worden. De samenhang tempert ongebonden fantasie, soms misschien wel mooi, maar steeds ook riskant en met een vermogen te ontwrichten.

Er volgt ook iets anders, dat al iets laat zien van het ontstaan van de metafysica. Want wanneer metafysica als een mogelijke en in

zekere zin logische reactie op het onwerkelijkheidsmoment ontstaat (logisch wil hier zeggen *begrijpelijk* maar niet per se ook *adequaat*) omdat ze een route naar een werkelijkheid maakt die van de onwerkelijkheid wegleidt, dan ontspringt zij dus aan het ongemak over de onwerkelijkheid en niet bijvoorbeeld aan een eschatologische behoefte. Metafysica ontstaat noch als historische gebeurtenis noch als patroon in het denken uit angst of als een vlucht naar iets beters of dankzij een krampachtig verlangen naar niet niet zijn, na dit leven, in dit leven. Ze begint eerder door een misschien wat slordige bezinning op het moment dat de werkelijkheid haar werkelijkheid verloren lijkt te hebben en dat een niet te verdragen gegeven is voor het denken en het leven. Er moet een reparatie plaatsvinden. Als door een nerveuze haast het betere zien dat de werkelijkheid naderbij kan brengen de werkelijkheid niet als zijn beginpunt en zijn eindpunt herkent, neemt het de vrijheid naar elders te kijken en daar de metafysica te vestigen.

Maar kan het ook anders? En wat is het werkelijkheidsmoment in feite? En is de aangeprezen uitweg van het betere zien misschien een van overtuiging vervuld vermoeden dat ook zelf het moment miskent? Wat is, om te beginnen de rechtvaardiging voor de typering van het moment als een van onwerkelijkheid? Want als er hoe dan ook geen werkelijkheid mogelijk zou zijn, dat wil zeggen een die een einde aan de onwerkelijkheid maakt, zou die typering misleidend of pervers zijn. Mensen bevinden zich dan gezamenlijk in een situatie waaruit geen ontsnapping mogelijk is en die dan toch onwerkelijk is. Maar een situatie die mensen met elkaar delen kan, in ieder geval in een bepaalde zin, al als een werkelijkheid omschreven worden, en als dat niet mag is de perverse consequentie dat mensen zonder uitweg tot onwerkelijkheid gedoemd zijn.

Maar dat lijkt niet het geval, al sinds het eerste verslag van de onwerkelijkheid zoals dat door Parmenides en Heraclitus gegeven is. Niet alleen omdat het tweede deel van hun verslag aan de overgang

van onwerkelijkheid naar werkelijkheid gewijd is, want dat zou door bluf, in de beste zin van het woord, ingegeven kunnen zijn, of door filosofische blindheid en overmoed. Maar in feite maakt de weg die ze aanprijzen de logica van het concept onwerkelijkheid duidelijk. Want het lijkt logisch ingewikkeld iets als onwerkelijk te beschouwen als er niet een maat is waarmee het op zo'n manier moet contrasteren dat het contrast het een voor onwerkelijk en het ander dus juist voor werkelijk verklaart. Het concept van een onwerkelijkheid lijkt al een werkelijk alternatief te impliceren, dat wanneer de onwerkelijkheid ervaren wordt werkzaam en in ieder geval in die zin al bereikbaar moet zijn. Wie onwerkelijkheid ervaart heeft ook een idee, precies of diffuus, van werkelijkheid. Aanwijzingen voor de weg daarheen zijn misschien overmoedig of niet accuraat, maar ze zijn niet willekeurig of niets dan bluf.

Het is natuurlijk wel de vraag waar de onwerkelijkheid nu ontstaat. Laten we eerst iets als een verwarde geestestoestand, al dan niet onder invloed van het een of ander, al dan niet pathologisch, uitsluiten als de echte en structurele oorzaak van de ervaring van de onwerkelijkheid. Het komt voor, het gevoel dat al het vertrouwde onwerkelijk is, nadat er LSD gebruikt is, of drank, of omdat er even een kortsluiting in de hersenen plaatsvindt, en sommigen alten daardoor ook het vervolg van het leven bepalen. Misschien lijkt dat gevoel ook wel op de ervaring van onwerkelijkheid waarover het hier gaat en waarmee Parmenides en Heraclitus kampten (ik heb wel eens interpretaties van Parmenides gelezen die hem in verband brachten met zwavelhoudende dampen die er rond Elea vrijgekomen zouden zijn, maar waarvan de bron natuurlijk nooit gevonden is). Maar het verschilt van die ervaring toch omdat het zijn eigen horizon gaat vormen en de werkelijkheid aan haar eigen grenzen op laat houden, zodat de werkelijkheid zelf verdwijnt en alleen de onwerkelijkheid overblijft. Er vindt geen vergelijking meer plaats, maar de ruimte van

de aandacht wordt ingenomen door angst of door extase.

Het gaat dus niet om een pathologie of een verwarring. Maar wat gebeurt er dan als de werkelijkheid onwerkelijk wordt? De frase is niet alleen prikkelend maar heeft ook een vanzelfsprekendheid, waarvan, moet ik bekennen, ik zelf wel eens het slachtoffer geworden ben. Toen ik haar tijdens een lezing over Parmenides gebruikte en er eigenlijk vanuit ging dat ze geproefd, aangenomen en als kostelijk geslikt zou worden, bleken de meesten inderdaad bereid dat te doen, of anders dan toch te verhelen dat ze die bereidheid niet hadden, maar er was iemand die het gebaar niet wilde maken of veinzen, en me scherp en kritisch vroeg wat ik daar nu eigenlijk mee bedoelde. En toen viel het me niet makkelijk daar de woorden voor te vinden, ik week uit naar pogingen de ervaring te beschrijven als het wegvallen van de werkelijkheid en haar verlies aan substantie, maar de juiste woorden om de scepsis van het gelaat weg te nemen had ik niet. Ik laat in het midden of dat op dat moment kwam doordat de situatie eigenlijk te complex is om zich in een klein terzijde uit te laten leggen of omdat ik haar niet voldoende doordacht had.

In ieder geval besef ik sindsdien dat de vanzelfsprekendheid een retorisch middel is dat ik hier niet zou mogen gebruiken en er heel nauwkeurig moet worden nagegaan wat er in feite gebeurt. Ja, de werkelijkheid valt weg, dat is een goed uitgangspunt, het laat zich met Parmenides en Heraclitus in verband brengen en met verblufte bekentenissen van schrijvers en filosofen door de eeuwen heen: voor Schopenhauer is de ervaring van het wegvallen van de werkelijkheid en het besef dat zij onwerkelijk is zelfs het criterium om iemand een filosoof te noemen: wie die ervaring niet kent, kan in zijn ogen geen filosoof zijn. Ook Heidegger duidt de ervaring als een wegvallen aan, al lijkt hij daarin maar matig geïnteresseerd. Maar wat valt er nu eigenlijk weg als de werkelijkheid wegvalt?

Het is, dunkt me, onzinnig het initiatief tot en zelfs het feit van

het wegvallen van de werkelijkheid aan die werkelijkheid zelf toe te schrijven, al spreken we zo en voelen we het zo. We zeggen niet: wij vallen van de werkelijkheid weg of we kijken op zo'n manier naar de werkelijkheid dat zij voor ons wegvalt, maar doen in eerste instantie alsof zij het is die ons in de steek laat. Maar ook een weggefallen werkelijkheid blijkt massa en temperatuur en zelfs kleur te hebben en dat betekent dat ze weggefallen en al nog mogelijkheden en krachten heeft, verleidelijke en dreigende: want wie midden op straat roept dat de werkelijkheid onwerkelijk is geworden en is weggefallen, kan die woorden geïllustreerd zien door een auto die hem doet wegvallen.

Het is dus niet zo dat de werkelijkheid zelf wegvalt, en omdat wij als bewust subject de wegvallende werkelijkheid nog steeds gadeslaan en ervan vaststellen dat ze verandert en minder werkelijk wordt, blijft ook het subject kennelijk intact. Er moet iets tussen het bewuste subject en de werkelijkheid zelf in zijn dat aan het wankelen raakt en stilletjes wegtrekt en die aftocht, al in gang gezet, misschien zelfs al voltooid, kenbaar maakt doordat de werkelijkheid er anders is gaan uitzien. Dat iets hoort eerder bij ons dan bij de werkelijkheid.

Ik heb de neiging het met een metafoor te omschrijven als het oog voor de samenhang. Dat oog is dan niet een kennend oog, een onderdeel van het alledaagse epistemische instrumentarium, dat naar vrije behoefte opgepakt en gehanteerd of genegeerd en vergeten kan worden: wie roept, zie de samenhang, kan de samenhang zien. Zo is het met die wankele factor, deze manifestatie van de subjectiviteit niet gesteld. Eerder gaat het om een perspectief op de werkelijkheid dat in staat is om naar samenhang te zoeken, die te ervaren, en die pas uiteindelijk, als dat interessant is of als het moet, omdat er twijfel ontstaat of er een correctie en nieuwe instellingen noodzakelijk zijn, eventueel te benoemen en te beschrijven. Aan het vermogen om de samenhang te zien, zoals Parmenides en Heraclitus willen, lijkt me een fundamentele dispositie daartoe vooraf te gaan.

En die dispositie is vermoedelijk niet met het leven en met het bezitten, het ontvangen van de ziel gegeven (natuurlijk weer wel de mogelijkheid of de dispositie tot die dispositie), maar ontwikkelt zich in de loop van de tijd en van een leven, van een subject, niet van het subject in het algemeen, maar van een individueel subject. Want er zijn zo veel verschillende samenhangen zichtbaar en denkbaar, maar wie ze allemaal wil zien, ziet er geen enkele meer. Ontvankelijkheid voor de samenhang veronderstelt een natuurlijke en niet spontane beperking tot een of enkele perspectieven op die samenhang. En die beperking vindt plaats, bij uitzondering, als iemand een mysterieus en van god gegeven talent heeft, zonder inspanning en verovering, maar in de regel pas geleidelijk in het leven of in een fase van een leven. Het oog voor de samenhang is een individuele oriëntatie op de samenhang van de werkelijkheid, die bij een bepaald subject hoort, rondom dat subject ontstaan en gegroeid is maar er niet met vurige dwingende slagen door gesmeed is. Het verricht zijn werk gestadig en meestal onopgemerkt.

Als de werkelijkheid wegvalt is het oog voor de samenhang toegegaan, zodat de werkelijkheid voor het subject desintegreert in de losse delen die elkaar niet meer beïnvloeden en dragen. En omdat het subject samenhang gewend is als het effect van het stil werkzame oog voor die samenhang, blijft het subject nog verwachten dat het die terugvindt, impliciet meestal, expliciet een enkele keer, tot de dingen opeens hun betekenis in het geheel verloren blijken te zijn en de werkelijkheid onwerkelijk wordt. Het perspectief op de samenhang werkt niet meer, om de een of andere reden laat het subject het voortaan niet tot stand komen, en het vindt zichzelf daarbij terug als afwezig in de aanwezigheid, in de woorden van Heraclitus, als vooral passief en ontvangend en zonder ware aandacht voor de samenhang.

Over de oorzaak van het toegaan van dat oog is veel te zeggen, en als het perspectief in de loop van het leven zelf ontwikkeld wordt

en past bij een bijzonder subject kan bijvoorbeeld de uiteindelijk niet vruchtbaar blijkende verhouding van het subject tot het perspectief een rol spelen, en ook de veranderingen van de omgeving, eng, wijd, hebben het vermogen een perspectief te obstrueren en het oog zijn vanzelfsprekende en scherpe zicht op de samenhang te ontnemen en het, zoals Parmenides zegt, doelloos te maken, ongericht, en het te laten tranen om het verlies. Zonder oriëntatie en met een floers voor het oog zien we de werkelijkheid dof en onwerkelijk. Deze evidente biografische of antropologische factoren werken en irriteren het oog. Maar er lijkt op nog een andere, meer filosofische, zelfs in zekere zin meer metafysische manier druk op het functioneren van het oog voor de samenhang te worden uitgeoefend.

Want het besef van de onwerkelijkheid ontstaat aanvankelijk als een pijn, misschien zelfs een paniek, die zich voordoen als de bij gebrek aan perspectief dof geworden, passieve ervaring van de werkelijkheid vergeleken wordt met een maat waarin een andere ervaring van de werkelijkheid geïmpliceerd is, iets als een beeld van juist een levendige en werkelijke ervaring van de werkelijkheid. Maar wat is die maat dan? Natuurlijk, hij kan in de herinnering bestaan, een herinnering aan een fase van het leven waarin het oog voor de samenhang nog wel functioneerde, een fase vóór de crisis, of aan de naïeve vanzelfsprekendheid van de jeugd, of aan het onmogelijke leven voor dit leven, de ideale ondubbelzinnige omsluiting van een individuele oertijd, in de baarmoeder of waar dan ook. Dat is een mogelijkheid.

Soms verschijnt het inzicht in onze onwerkelijkheid door de confrontatie met het leven van een ander, dat heel erg aandachtig voor de samenhang lijkt en daardoor ook vruchtbaar is. Zo moet het, en niet zoals wij het doen. Het beeld van de werkelijkheid wordt afgekeken en verinnerlijkt, wat natuurlijk niet lukt als er niet ook een sluimerend verlangen daarnaar is en een ontvankelijkheid voor dat

beeld. De maat is dan misschien toch weer binnen, maar anders, nog niet werkzaam, nog niet getransformeerd tot een perspectief. Het oog is nog geloken.

Toch moet er ook een andere maat in het geding zijn. Er kan misschien een aanwijzing ontleend worden aan het feit dat de vroege bevechters van de onwerkelijkheid bij hun therapeutisch advies van het tweede perspectief geen rekening houden, althans zo lijkt het, met de individuele aard van het oog voor de samenhang, maar het betere zien aanreiken als een manier om samenhang van de werkelijkheid in haar geheel terug te vinden. En dat geldt in het algemeen: filosofische pleidooien voor het betere zien richten zich niet op het individuele oog en het perspectief op de samenhang dat daarbij hoort, maar gaan uit van een vermogen tot kennis dat alle mensen delen en dat maar op het werkelijke, bijvoorbeeld het zijnde of het ritme, gericht hoeft te worden om de samenhang van de werkelijkheid weer te vinden. Dat die samenhang wel eens te groot, te oneindig kan zijn, om zich zo te laten vatten, wordt bij die oproep meestal verzwegen.

Maar dat wil zeggen dat die radicale oproepen eigenlijk leiden naar en vragen om iets dat niet werkelijk kan zijn en voor de mens die oproept ook nooit werkelijk geweest is. Het beeld van een oneindige samenhang berust niet op herinnering of herkenning en moet dus ergens anders vandaan komen. De oorsprong ervan is vermoedelijk een van de raadsels van de filosofie, een van de punten waar misschien de metafysica toch met recht in het denken kan inbreken, al hoeft dat niet per se, het is een mogelijkheid. Maar het effect ervan is niet afhankelijk van die oorsprong en bestaat niet alleen in de belofte van een alternatief voor de onwerkelijkheid maar ook in een schaduw die geworpen wordt over het eindige oog voor de samenhang, het individuele perspectief. De ene maat waarvan het gefluisterde woord het oog voor de samenhang doet sluiten, dreigt door de andere, oneindige maat overtroefd te worden, die de kracht

heeft niet alleen het ene oog te sluiten, maar alle ogen het vertrouwen in hun object te ontnemen en ze uiteindelijk van de samenhang in de werkelijkheid af te wenden en van die nog hogere samenhang maar aan te nemen dat ze een andere aard heeft en elders te vinden is. Waar dan ook.

Parmenides en Heraclitus waren zich niet bewust van deze duizelingwekkende implicatie van hun poging de aandacht van de werkelijkheid weer naar de werkelijkheid terug te leiden met in beide gevallen een onmiskenbaar vertrouwen dat de werkelijkheid zich opnieuw en nu als werkelijk zou laten vinden als de slapende mensen zich maar aandachtig en wakker op de samenhang in zijn geheel en op het algemene zouden richten. Parmenides spreekt over het zijnde, Heraclitus over het algemene of het gemeenschappelijke. Ze waren niet bang dat het niet op te heffen en vervreemdend verschil tussen die gehele samenhang en het individuele oog voor een bijzondere samenhang een voor de werkelijkheid verblindend effect zou kunnen hebben. De oneindige samenhang zien, stelden ze zich voor, is de werkelijkheid als werkelijkheid terugkrijgen. En daarin, op dat punt, hebben zij zich vergist, denk ik, en zijn zij tegen zichzelf in begonnen de werkelijkheid te verspelen.

Op het moment van de onwerkelijkheid en in de filosofische reflectie daarop wordt dus niet alleen de individuele herinnering of de individuele belofte gemobiliseerd, maar ook iets als een idee van een oneindige samenhang van de werkelijkheid, en allemaal drukken zij op het lid van het oog voor de samenhang, doen zij dat pijn, zodat het zich niet meer opent en de werkelijkheid onwerkelijk wordt. Als het oog, tussen het zuivere, kennende subject en de werkelijkheid in, zijn verworven aandacht voor de samenhang aan het kwijtraken is, al is die er lang geweest en was ze vruchtbaar, laat de dofheid waarmee de werkelijkheid nu beleefd wordt zich vergelijken met de fase van het leven waarin de werkelijkheid nog wel straalde en werkte, ooit,

ergens, in feite of in een droom of verwachting, en wordt het besef van de dofheid pijnlijk. De werkelijkheid is niet alleen dof maar onwerkelijk en onbereikbaar geworden.

Maar ook die oneindige idee van de samenhang, het oog voor alle samenhang, heeft het vermogen die pijn te veroorzaken, al is het dan de vraag of ze niet ook misleidt en een pijn veroorzaakt door een contrast te tonen met iets dat er niet alleen nooit geweest is, dat geldt ook voor een droom, maar iets dat er hoe dan ook nooit kan zijn. De structuur van de subjectiviteit en de verhouding van het subject tot de werkelijkheid is niet in staat op een werkelijke manier met de oneindigheid om te gaan. Dat goddelijk oog bezit zij niet.

Maar de idee heeft ook een ander riskant effect, want als zij zich in de sfeer die rondom de onwerkelijkheid verbreid wordt in de eerste geledingen posteert, en ze zich zodra zich onwerkelijkheid voordoet als redster daarvoor aanbiedt, dan zou het zou kunnen zijn dat ze als een sycofant van een erg soort niet alleen de pijn over de onwerkelijkheid veroorzaakt: de dofheid steekt schril af tegen haar levendige belofte. Maar dat zij dat matte aanslag op de werkelijkheid eerst zelf heeft helpen aanbrengen. Want het individuele oog voor de samenhang heeft, ook als het wel geopend is en zich aan samenhang oriënteert, te duchten van de stille, overkoepelende aanwezigheid van de idee van de oneindige samenhang. Die heeft het in zich het individuele perspectief als individueel te identificeren en daarmee te suggereren dat het willekeurig is en de samenhang die zij in het oog vat een eigen constructie is. Het algemene verdraagt het individuele maar zelden bekleed met waardige rechten.

Dat dit een valse boodschap is en het individuele perspectief niet alleen stand kan houden tegenover het algemene, maar dat zelfs ontsluit, is een thema dat ik hier niet verder uitwerk. Het gaat nu om de vragen en stemmen die de onwerkelijkheid bewerkstelligen en pijnlijk maken en gehoord en verstaan moeten worden om de

werkelijkheid weer terug te vinden.

5. De haast van het betere zien

Wat voor remedie is er dan voor de onwerkelijkheid die niet mag voortduren? Ze is langzaam in het subject geslopen omdat het oog voor de samenhang zich aan het sluiten was, en haar aanwezigheid werd met een schok als pijnlijk ervaren werd in de onverwachte vergelijking met het leven dat niet onwerkelijk is en dat ooit geleid werd, ooit geleid zal worden, maar nu nog droom of hoop is, of als de idee van de oneindige samenhang zich laat zien. En anders wordt het wel door een ander geleid die het beter weet en ons met ons falen confronteert en het laken van onze slapend bestaan trekt en ons daar naakt en weerloos onthult. De pijn, als die er nog is en niet al zelf dof geworden is en aan betekenis en aanmoedigende kracht verloren heeft (want aan pijn kunnen we wennen, ook als we dat beter toch maar niet zouden doen), de pijn spoort ons aan de onwerkelijkheid te verdrijven en naar de strategie daarvoor te zoeken.

Me dunkt, met een oog op de geschiedenis van de filosofie, dat er om de onwerkelijkheid te verdrijven drie manieren zijn, misschien liever twee als we de tactieken anders indelen en er twee als varianten van een opvatten Ze hebben met elkaar gemeen dat ze een vorm van het betere zien zijn. De onwerkelijkheid berust bij het tekort van het subject in zijn verhouding tot de werkelijkheid en vereist dus dat het subject die verhouding herstelt of verbetert, en dat blijkt erop neer te komen dat er een ander perspectief ingenomen wordt. Er moet anders gekeken worden, zo namelijk dat de werkelijkheid niet langer onwerkelijk is en er werkelijkheid gevonden wordt.

Maar als mijn uitleg van het onwerkelijkheidsmoment klopt, dan speelt daarin het sluiten van het individuele, subjectieve oog voor de samenhang een rol. Onwerkelijkheid verschijnt als dat oog de samenhang niet langer ziet, en dat wil zeggen dat voor de terugkeer

van de werkelijkheid het herstel van het gezichtsvermogen van dat oog een voorwaarde is. Als het niet een stil en gedurig perspectief op de samenhang kan innemen, vindt het subject de werkelijkheid niet terug. Maar dat perspectief laat zich niet onmiddellijk definiëren en omhelzen. Als het oog niet een epistemologische houding is waarvoor van het ene moment op het andere gekozen kan worden (al zou er ook dan oefening vereist zijn), maar eerder een vorm waarin het subject verschijnt, niet zomaar, niet willekeurig, niet als in een kostuum waartoe het zich op een mooie middag heeft laten verleiden en waarin het nu verder door het leven mag, maar een vorm die bij dat subject past, bij dat subject is gaan passen, een samenhangende uiting daarvan geworden is en zich in de praktijk van het leven, stil en uitdrukkelijk, bewezen heeft, dan moet het kennelijk enige tijd - een deel van een leven, een fase, misschien zelfs een heel leven - duren voordat het oog scherp is geworden, gebruikt kan worden en zonder aanwijzingen weet hoe het zich moet gedragen en welke samenhang het kan zien. Het oog ontwikkelt zich in de tijd tot het scherp is en vanzelf werkt, en dat gebeurt bij een bepaald subject.

Dat, individualiteit en tijdelijkheid, zijn de wezenlijke factoren voor de terugkeer naar de werkelijkheid, die in het abstracte, en voor zover dat mogelijk is van tijd ontdane en algemene, domein van de filosofie nooit goed tot hun recht gekomen zijn. En dus zijn ze niet voldoende betrokken bij de pogingen het onwerkelijkheidsmoment tot het begin van het betere zien om te vormen.

Het lijkt erop, om te beginnen, dat metafysica ontstaat vanuit het ongeduld over de noodzaak het oog langzaam opnieuw op de samenhang te oriënteren. Filosofie wil zien, denken, in een machtig centrum staan waarin het weet en overziet en aanspoort en ervaart. Daar is niets mis mee, ze kan er ook niets aan doen: denken verloopt nu eenmaal razendsnel, lijkt soms zelfs tijdloos, en ja, natuurlijk, het articuleren van de gedachte en het uitspreken daarvan roven wel

weer tijd. De pretentie een subiet antwoord te vinden is begrijpelijk, maar schaadt hier de natuurlijke gang en dus het resultaat. Het oog opent zich niet meteen maar geleidelijk. En dus blijft de samenhang lang uit zicht en wordt de werkelijkheid gedurende de ontwikkeling alleen soms al even werkelijkheid, en dan misschien ook meteen wel extatisch. Maar de verhouding tussen het subject en de werkelijkheid die de laatste weer werkelijk moet maken is dan nog niet tot stand gekomen.

Metafysica, zou de stelling kunnen zijn, ontstaat uit ongeduld omdat er wel naar een ander perspectief gevraagd en gezocht wordt en dat perspectief ook wel even de werkelijkheid mag aftasten, maar als het daar niet snel genoeg werkzaam blijkt te zijn wordt het door een ander vervangen. Alleen is dat dan niet langer een perspectief op de werkelijkheid, want de traagheid waarom die vraagt is vanuit het haastige verlangen naar werkelijkheid niet goed te verdragen, maar een perspectief met een ander object dat nu geen deel meer uitmaakt van de ervaarbare werkelijkheid en dus - metafysisch moet heten. De metafysica ontstaat als de poging de werkelijkheid te herstellen door op de een of andere manier, niet naar de werkelijkheid te grijpen, maar naar een alternatief, met een statuus die zowel door retorische als door verklarende en oorzakelijke modellen bepaald wordt, en met een bereikbaarheid die voorbehouden is aan onverwachte vermogens om te kennen, minder bijzondere, zoals intuïtief of redelijk denken, of heel bijzondere, zoals dat van een ervaring die anders dan alle andere is en ze transcendeert en soms *mystiek* genoemd wordt.

Er is natuurlijk niet één bepaald metafysisch object, specifiek of generiek, dat het ongeduld moet temperen, bijvoorbeeld een vorm, een vorm in het algemeen of een bijzondere vorm, bijvoorbeeld rechtvaardigheid of het goede, of een beginsel zonder meer, zoals het ene. Ze zijn voorgesteld als het object van de metafysica, zeker, en er worden ook wegen aangeduid die het subject naar dat object toe

moeten kunnen leiden, omdat het object niet op afstand mag blijven, want anders komt er van die werkelijkheid nog niets terecht en blijft ze onwerkelijk, op een enthousiaste vlag in de nabijheid van een belofte na. Maar het feit dat de metafysica sinds haar begin, misschien bij Plato, telkens van object verandert en ook de weg erheen verfijnt, soms zelfs voor onmogelijk en uiteindelijk onbegaanbaar verklaart, suggereert dat het gedefinieerde object nooit ten volle bereikt en in ogenschouw genomen is, of dat het, als het wel gezien zou zijn, onvrede heeft laten bestaan, omdat de werkelijkheid er niet opnieuw door tot leven is gekomen. Zodat er een ander object, een dat net iets beter past, bedacht en ook een andere weg aangelegd moest worden. Enzovoort. Zelfs tot zover dat het metafysisch object op een gegeven moment als *niets* ontmaskerd werd.

De ruimte achter het onwerkelijkheidsmoment wordt door de metafysica van het begin af aan gebruikt om van dat moment weg te gaan, dus om weg te gaan van de werkelijkheid waarvan de doofheid juist dat moment uitmaakt, naar een ruimte waarin de voeten die haar willen betreden en de ogen die er geweid willen worden geen houvast vinden, geen enkel, of misschien hier een daar een dat klein is en heel anders dan gedacht. Het goede, de vormen, het ene, het wat-was-er-te-zijn, om hier ook Aristoteles te noemen, zijn zeker geen arbitraire verzinselen die in een vacuum geprojecteerd worden, maar ze horen niet thuis in de vrije ruimte vermoed achter het moment van onwerkelijkheid. De miskennis van de subjectiviteit, kleiner dan de grote metafysische dromen, maar dichtbij en hoe dan ook het oog voor de samenhang van de werkelijkheid, stuurt nerveuze, vragende aandacht voor de werkelijkheid naar een mateloze, verre ruimte vanwaar ze met flauwe berichten terugkomt, die ze dan weer wel zo goed mogelijk vertelt, en vaak niet zonder tijdelijk succes.

Dit is een strategie om aan de onwerkelijkheid te ontsnappen, het ongenoegen om haar wel beleven, haar aard niet onderzoeken en

aan de plaats waar ze zich voordoet voorbijlopen om in het niet te definiëren duister daarachter een kampement te maken met uitzicht op de bergen en vulkanen van de metafysica, schitterend, zwijgend, dynamisch omhuld, maar niet te bereiken. In dat kampement wordt de metafysica geconcipieerd.

Maar er is een andere strategie mogelijk die er in het algemeen in bestaat dat de onwerkelijkheid wel even vreemd aangezien wordt - de schouders opgehaald, de ogen, de filosofische ogen hier nog, gefocust, het hoofd kort omgedraaid en dan aan de onwerkelijkheid voorbij gericht - maar vervolgens als het enige te overwegen object voor een tweede perspectief aanvaard wordt. De onwerkelijkheid moet oplossen als het doffe vlies dat op het oog is gaan liggen door nieuwe inspanningen en het betere zien uitdroogt en loslaat, zodat de passie voor de werkelijkheid het kan afschudden en de wind van de tijd het afvoert naar de gruiszige hoekjes van het verleden. Beter kijken naar dezelfde werkelijkheid zodat die voor wie haar ziet haar gewicht en werkelijkheid terugkrijgt.

Maar die algemene strategie blijkt op twee manieren te kunnen worden toegepast. Want als de subjectiviteit van het perspectief niet opgemerkt wordt, zal het advies radicaal en onbescheiden zijn, zoals Parmenides en Heraclitus demonstreren. Parmenides zwijgt over het standpunt in het geheel van het zijnde dat door een bijzonder subject wordt ingenomen en over de intrinsieke aard van dat subject, maar houdt daaraan, trouw aan de werkelijkheid en met al zijn aandacht geconcentreerd op het enige dat de werkelijkheid kan restaureren, die werkelijkheid zelf voor, het zijnde dat alles ooit en ergens omvat. En dat is bijna een overweldigend panorama voor iemand die zoëven nog maar pas begon te beseffen dat hij in de levenloze stomheid van de onwerkelijkheid zijn leven aan het verliezen was. Wie denkt, vindt het geheel van het zijnde, en kan daarin dan ook de afwezige, gemiste dingen vinden. Het recept van Parmenides is algemeen, maar hij lijkt

in die haast het concrete daarbij niet helemaal te vergeten.

Maar het werkt niet goed, het kan zelfs niet werken. Want het zijnde in zijn geheel, en ook het algemene waarvoor Heraclitus zijn slaperigen wil wekken, heeft een zekere oneindigheid, die niet met een perspectief of een manier van zien die voor mensen toegankelijk is overeenkomt. De oproep is mooi en ook begrijpelijk, omdat ze niet een toevallige, kleine onwerkelijkheid moet verhelpen, maar eerder de onwerkelijkheid van de hele werkelijkheid, want in zulke abstracte termen kijken en denken filosofen, onvermijdelijk trouwens. En als de inzet de hele werkelijkheid is, dan moet er ook een perspectief daarop gevonden worden, en niet bijvoorbeeld een bescheiden, individuele samenhang, al beidt die misschien een scheve toegang tot het geheel. Dat staat het ongeduld van de terugkeer naar de gehele werkelijkheid niet toe. Natuurlijk doen zich momenten voor waarop het lijkt dat de grote oproepen, zoals die van Parmenides en Heraclitus, wel degelijk in vervulling gaan en dat het zijnde of de algemene samenhang zich vanuit het betere zien laat zien, maar vermoedelijk wordt er dan in feite toch op een bescheidener wijze gekeken, vanuit een individueel perspectief, maar ontstaat er een extase omdat het gebeurt onder de noemer van de alles omvattende oproep. Als het tenminste niet zo is dat het besef van het reddende tweede perspectief een blijdschap en herkenning veroorzaakt die voor een werkelijke ervaring gehouden wordt maar dat natuurlijk niet zijn.

Maar critici van de terugkeer naar de werkelijkheid, onder wie Plato, hebben beseft dat Parmenides hier te luid roept en iets in het vooruitzicht stelt, de werkelijkheid in haar geheel, dat niet te bereiken is en voor het tweede perspectief verborgen moet blijven. Paradoxaal, onder invloed van een eigen programma dat al in beweging gezet is, zoekt Plato dan niet naar het overzichtelijker individuele perspectief dat dan toch een samenhang in de werkelijkheid vindt, maar legt hij de filosofische bescheidenheid af en trekt hij naar het domein dat de

werkelijkheid transcendeert en waartoe hij toegang meent te hebben. Het betere zien krijgt iets van een andere orde als object en moet zich daaraan aanpassen. Plato verdubbelt de onwaarschijnlijkheden, want zowel het object als het perspectief zelf worden in de vrije ruimte achter de werkelijkheid onnaspeurlijk, zodat de overdrijving van Parmenides die het gevolg is van zijn wil trouw te zijn aan de werkelijkheid, uiteindelijk die werkelijkheid niet behoedt maar een acceleratie in de ontwikkeling van de metafysica uitlokt.

Maar tot een terugkeer naar de werkelijkheid kan ook zonder overdrijving opgeroepen worden. Als het betere zien gehaast is en zijn object per se onmiddellijk wil vinden, stoot het door de grenzen van de werkelijkheid heen door naar het domein van de metafysica, of het formuleert een optimistische algemene aanwijzing waaraan niemand gehoor kan geven. Het vestigt zich niet, of alleen vluchtig, op de werkelijkheid, en herstelt het gewicht daarvan niet. Het moet dus traag tot stand komen en niet onder de subiete dwang die uitgaat van het besef dat de werkelijkheid onwerkelijk is geworden. Het ontstaat ook niet opzichtig, precies gedirigeerd en voor ons zelf en voor iedereen geëtaleerd, maar eerder stil, in de ruimte waar we wel de vitaliteit van het leven vinden maar waar we ons maar zelden met vrije aandacht ophouden, de ruimte tussen het kennend subject en de werkelijkheid. Want daar is, of liever groeit en ontwikkelt zich het oog voor de samenhang, het perspectief op de werkelijkheid, dat niet algemeen is maar bij een individueel subject hoort, niet toevallig, maar omdat dit subject zich nu eenmaal in deze gestalte uitdrukt, zo en niet anders.

Het subject maakt een eindig perspectief op de werkelijkheid, en vindt daarin samenhangen, stil, voortdurend, die niet alleen de werkelijkheid werkelijk laten zijn als een object van beschouwing, maar ook als een omgeving om in te leven, om dingen te doen en projecten uit te voeren, en voor een ethiek die met het oog op de

werkelijkheid ontstaat en niet een toepassing van uitwendig gegeven voorschriften en voornemens is. Als dit perspectief geleidelijk wordt ingesteld - want deze gestalte van het subject moet gezocht en geprobeerd en eigen worden - blijkt de gejaagde escapade naar de metafysica als alternatief voor de onwerkelijkheid overbodig. Aan de andere kant sluit het de metafysica ook weer niet uit maar geeft het die in zekere zin een nieuwe mogelijkheid, een betrouwbaarder plaats om te bestaan.

Ter afsluiting: het verlangen naar de werkelijkheid brengt de subjectiviteit in het geding, zelfs een verhouding van het subject tot zichzelf als zijn eigen gestalte, zijn oog, zijn oriëntatie, een gestalte die bij dit subject past. En dat wil zeggen dat het subject iets is, niet slechts een algemene en anonieme kennende instantie, maar een individu, dat anders is dan elk ander individu, van het begin af aan. Het is niet toevallig dat Heraclitus in de situatie waarin hij de onwerkelijkheid waaraan hij zich zo ergerde analyseerde ook zijn eigen subjectiviteit onderzocht en besepte dat zijn eigen bestaan, hij zelf in zekere zin, in een dynamiek van een blijvend maar niet kenbaar individueel subject, gestalten en manifestaties daarvan en aangeleerde en overgenomen houdingen verwickeld is. De mogelijkheid dat we een eigen gedurig werkzaam oog voor de werkelijkheid verwerven geeft ons een aanwijzing over het voor ervaring ontoegankelijke dat we altijd ook zijn. En dat, deze basis en bron voor de terugkeer naar de werkelijkheid, is nu wel een mooi begin voor een metafysica.

Ben Schomakers

Amsterdam-Antwerpen,

20-28 februari 2010