

De priester van Elea. Recontextualisering van het leerdicht van Parmenides

Steven COESEMANS

Abstract

The author challenges the traditional interpretation of Parmenides as a cerebral logician and metaphysicist by a recontextualizing view. He makes an attempt to restore Parmenides in his quality as an important religious icon of his community. Based on epigraphical evidence, the author re-interprets the Poem of Parmenides in a religious framework of known ritual practices, specifically as guidelines to the practice of so-called incubation. He argues that the text outlines incubation as a mental state which consists of a union of understanding and being.

1. INLEIDING

Het is nodig dat wat te zeggen en te denken is, is; want zijn is, en niets is niet; dát spoor ik u aan te bedenken.¹

Een dooddoener als bovenstaand citaat doet bij hedendaagse lezers al gauw (soms iets té gauw) het hoofd suizen. Het citaat is afkomstig van de presocratische filosoof Parmenides. De term “presocratisch” zegt reeds voldoende over het perspectief waarin we deze abstruse denkers graag plaatsen, nl. als een noodzakelijke voorwaarde om bij de échte filosofen uit te komen: Socrates, Plato en Aristoteles. De term suggereert dat deze denkers alleen het bestuderen waard zijn in functie van hun waarde voor de latere filosofen, wat ons interpretatiekader beperkt en hun gedachten moeilijk grijpbaar maakt. We krijgen, mede door het fragmentarisch karakter van de overgeleverde teksten, de indruk van een cryptische, moeilijk te vatten visie op de werkelijkheid, die zeer sterk in contrast is met ons eigen wereldbeeld. We zijn dan ook snel geneigd om het eens te zijn met Plato, die in zijn *Theaetetus* het volgende beweert:

Parmenides schijnt mij, om het met Homerus te zeggen, “eerbiedwaardig” en tegelijkertijd “ontzaglijk” (δεινός) (...) Ik vrees dus dat we zijn woorden niet begrijpen, en dat we nog veel minder weten welk inzicht hij verkondigde.²

Om deze denkers zelfstandig tot hun recht te laten komen, is echter een andere visie noodzakelijk. We proberen dan ook in deze bijdrage een geloofwaardige boodschap uit Parmenides’ fragmenten te halen. Zo zullen we hem trachten te

¹ Parmenides, fr. B6, 1-2.

² Plato, *Theaetetus*, 183E-184A.

rehabiliteren als denker die zelfs voor de ‘goddelijke Plato’ δεινός was, eerder dan een denker die we vlotjes opzij kunnen schuiven eens we klaar zijn voor de ‘echte filosofen’.³

Onze methodologie daarbij zal de volgende zijn. Eerst schetsen we kort enkele historische contextuele gegevens m.b.t. het leven van Parmenides, en meer bepaald zijn functie in de lokale religieuze gemeenschap. Vanuit die historische context gaan we dan kijken of we tot een samenhangende interpretatie van Parmenides’ fragmenten kunnen komen.

Met name voor de presocratische filosofen hebben dergelijke (zgn. externe) interpretaties de laatste decennia aan krediet gewonnen. De denkers uit deze tijdsperiode (de tweede helft van de zesde eeuw v.C.), lijken veel minder vatbaar voor een bepaald onderscheid dat we voor latere periodes wel kunnen toepassen. Het gaat hier met name over het onderscheid tussen filosofie enerzijds en religie anderzijds. De verschillende maatschappelijke gebieden die te maken hebben met de plaats van de mens in zijn maatschappij of in de wereld als zodanig, zijn eigenlijk voor deze periode amper of niet van elkaar te onderscheiden. Op die manier moeten we deze denkers eerder zien als centrale figuren in hun maatschappij, in intense dialoog met het wereldbeeld dat die maatschappij aanhangt; dit in contrast met het beeld van de filosoof die zich in de marge van de dagelijkse realiteit bezighoudt met abstracte metafysica of natuurfilosofie.⁴

Theorie is weinig waard zonder praktijk. In de onderhavige studie zullen we deze invalshoek dan ook toetsen aan de concrete fragmenten, en zien of we er een geloofwaardige boodschap uit kunnen halen, die Parmenides tot zijn recht doet komen als zelfstandig denker, zonder daarbij in absurde interpretaties (zoals bv. de ontkenning van beweging) te vervallen. De geciteerde fragmenten volgen de nummering van de standaardeditie van Diels en Kranz. Vertalingen uit het Grieks zijn steeds van de auteur.

2. HISTORISCHE CONTEXT

Parmenides was afkomstig uit Elea in Zuid-Italië. Uit lokaal epigrafisch materiaal, ontdekt in 1962, springen volgende biografische gegevens naar voren.⁵

³ Kingsley (1999), 36 gaat zelfs zo ver om (met een knipoog naar Whitehead (1929), 39) te zeggen dat heel Plato’s filosofie bestaat uit een reeks voetnoten bij Parmenides. Dit drijft de zaken wellicht wat op de spits.

⁴ Cf. Curd (2002), 130: “[We should] treat the Presocratics primarily as law-givers, healers, and poets, deeply engaged in discussion with their poetic forebears, and only secondarily as philosophers (in the sense of the traditional interpretation), interested in explaining the world around them and in questions that we would today call epistemological or metaphysical.”

⁵ Uitgegeven in Vecchio (2003), nrs. 21-24. Opgenomen bij de andere Parmenidesfragmenten en -testimonia als fr. 2 in de ordening van Gemelli (2009).

Parmenides vervulde een priesterfunctie in de lokale Apolloverering, en zeer specifiek in de cultus van Apollo *Oulios*. Deze cultus was afkomstig uit het westen van Klein-Azië (o.a. Phocaea, de moederstad van waaruit Elea als kolonie gesticht is). Binnen deze cultus was er een bepaalde wijze van genezing gebruikelijk, waarbij men overnachtte in de tempel en daarbij in een soort van diepe trance kwam: dit noemt men incubatie. Gelijkaardige meditatieve trances vinden we heden ten dage nog in bepaalde vormen van Indische yoga.⁶

Men geloofde bovendien dat men door middel van deze trance contact had met het goddelijke. Het ging hier duidelijk om een godsdienstbeleving die verband hield met de onderwereld; hierop duiden terugkerende termen als ΦΩΛΑΡΧΟΣ, wat zoveel betekent als “Heer van het hol”. Een φωλέα is dan specifiek een hol waarin dieren hun winterslaap houden; een allerminst betekenisloos detail.⁷

Samengevat: Parmenides was actief in een Apollocultus, waarbij men op geregelde basis in diepe trance verkeerde en zo geloofde contact te hebben met chtonische godheden. Dit klinkt aanvankelijk nogal vergezocht, zeker voor iemand die we doorgaans associëren met abstracte bespiegelingen over het Zijn.

En toch. We hebben een aantal beschrijvingen uit de Oudheid, m.n. van Plutarchus⁸ en Iamblichus⁹, van zo een incubatie. Het gaat om een toestand die waken noch slapen is. Men ervaart de gehele werkelijkheid als één geheel, waarbij tijd en ruimte wegvallen. Bovendien zou men een bepaald geluid ervaren als men in deze trance komt, dat enigszins lijkt op het geluid van een σύριγξ (een type platte fluit). Leggen we hier het begin van Parmenides’ poëtische prooemium naast:

De merries die me brengen, zover hun geest reikt,
 begeleiden me, terwijl ze me op de beroemde weg van de godheid
 voerden, die de wetende mens over alle steden brengt;
 daarlangs werd ik gebracht, daarlangs immers voerden mij de bekende merries,
 de wagen trekkend, en meisjes leidden de weg.
 De as bracht in zijn naven het geluid van een pijp voort...¹⁰

We hebben in het kader van deze publicatie de ruimte niet om alle mogelijke argumenten voor onze interpretatie uit deze tekst te halen, laat staan uit het hele prooemium. Wel kunnen we dieper ingaan op het zesde vers. In het Grieks:

⁶ Kingsley (1999), 50-135.

⁷ Interessante parallellen zijn bv. te vinden in een heiligdom in Carië, vermeld bij Strabo, 14, 1, 44. Ook in Istria, naast Elea een andere dochterstad van Phocaea, was er een heiligdom voor Apollo φωλευτήριος.

⁸ Plutarchus, *De genio Socratis*, 590B.

⁹ Iamblichus, *De mysteriis*, 3, 2.

¹⁰ Parmenides, fr. B1, 1-6.

Ἄξων δ' ἐν χοίτησιν ἴ<ει> σύριγγος αὐτήν...

Als we weten dat het geluid van exact dit type blaasinstrument gebruikt wordt om de sensatie die men bij de incubatie ondergaat te typeren, lijkt deze auditiële impuls niet toevallig vermeld te zijn. Later in het prooemium wordt dit geluid bovendien nog eens letterlijk vermeld:

ταὶ δὲ θυρέτρων
 χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι, πολυχάλκους
 ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε...

[de poorten] vlogen open en lieten
 de gapende opening van de deurvleugels zien, en ze wentelden
 de met brons beslagen scharnieren na elkaar in de pijpen,
 voorzien van bouten en pinnen;¹¹

In de vertaling gaat de associatie van σύριγγιν, dat in eerste instantie de betekenis draagt van een muziekinstrument, en dat pas in veel latere instantie verwijst naar op dat muziekinstrument lijkende pijpen waarin scharnieren kunnen gevat zijn, enigszins verloren.¹² In het Grieks is ze echter zeer markant aanwezig: de ongewone woordkeuze evoceert duidelijk het geluid; een hoge, schelle klank, die zowel een gefluit als een gepiep van scharnieren kan zijn.

Dit is niet het enige dat we uit de inscripties kunnen afleiden. Een andere terugkomende term is *Iatromantis*, ziener-heler. Een ziener was dan ook niet in de eerste plaats iemand die de toekomst kon voorspellen, maar wel iemand die een buitengewoon inzicht had in verleden, heden en toekomst. Om het met de woorden van Peter Kingsley te zeggen:

It all had to do with being able to contact and then talk from another level of consciousness. The greatest prophets in ancient Greece were as famous for looking into the past and into the present day as they were for looking into the future (...) Healers known as Iatromantis worked in the same way. For them the prophecy was what came first (...) The healing followed as a matter of course.¹³

De zieners waren ziener omdat ze een specifiek soort kennis hadden die gewone mensen niet hadden, en die kennis verkregen ze door incubatie.

¹¹ Parmenides, fr. B1, 17-20.

¹² Liddell-Scott-Jones (1940), 1731, voor de grondbetekenis van de σύριγγις als muziekinstrument of de klank van dat instrument. Slechts in afgeleide zin kunnen ook voorwerpen in de vorm van zo'n pijp of fluit bedoeld worden.

¹³ Kingsley (1999), 108-109.

In wat volgt zien we of en hoe dit beeld van Parmenides te rijmen valt met de concrete fragmenten. Deze worden dus niet begrepen als een cerebrale constructie die men als zelfstandig metafysisch systeem kan bestuderen, maar eerder als een soort van bovenmenselijk weten dat we niet meer kunnen begrijpen in de termen waarin we de filosofie vandaag de dag zien. Parmenides staat, zoals zovele antieke filosofen, voor een manier van leven, eerder dan voor een theoretische beschouwing. Hierop wijst ook een antieke getuigenis, die ons vertelt over

(...) een vreemdeling, een verstandig man, ontzaglijk in zijn wijsheid, die in woord en daad de Pythagoreïsche en Parmenideïsche levenswijze nastreefde (...).¹⁴

3. HET LEERDICHT

3.1. *Het prooemium*

Het bewaarde tekstcorpus van Parmenides is eerder beperkt. Eén van de langste en meest mysterieuze fragmenten is het prooemium van het leerdicht (fr. B1), waarvan het begin hogerop reeds geciteerd werd.

In dit prooemium maakt de ik-persona een reis mee in een door merries getrokken wagen. Hij wordt begeleid door “dochteren van de Zon” (Ἡλιάδες κοῦραι, fr. B1, 9).¹⁵ Ze brengen hem naar het Huis van de Nacht. Eenmaal aangekomen aan de poorten van Dag en Nacht overreden de dochters van de Zon de godin Dike om hen door te laten. Vervolgens komt Parmenides aan bij “de godin”.¹⁶

Opvallend is dat de godin pas voor het eerst vernoemd wordt op vers 22 in een prooemium dat in totaal 32 verzen telt. Een opvallend groot gedeelte van de tekst behandelt dus enkel de reis naar de godin, zonder zelfs melding te maken van het doel ervan. De reis is duidelijk waardevol genoeg om op zichzelf beschreven te worden. In onze interpretatie: de incubatie waarin Parmenides komt, is *an sich* belangrijk genoeg om het onderwerp van het grootste deel van de tekst te zijn. Pas daarna wordt melding gemaakt van de openbaring die Parmenides in zijn trance van de godin krijgt.¹⁷

Daarenboven moeten we in gedachten houden dat we in teksten van deze periode en dit genre de gebruikte beelden niet mogen zien als uitwisselbare uitdrukkingsvormen van iets dat even goed op een andere, evt. meer rationele, manier uitgedrukt had kunnen worden.¹⁸ We mogen deze reis, de wagen, de

¹⁴ *Tabula Ceбетis*, 2.

¹⁵ Deze wagen kunnen we overigens met grote waarschijnlijkheid identificeren met de zonnwagen, zoals Guthrie (1965), 2, 7 overtuigend argumenteert op basis van o.a. een parallel met Lucretius.

¹⁶ De godin valt dan weer te identificeren met Persephone. Cf. Gemelli (2009), 57sqq.

¹⁷ Robbiano (2006), 10.

¹⁸ Robbiano (2006), 21; Gemelli (2009), 54-56.

dochteren van de Zon, en al wat er bij komt kijken niet afdoen als louter metafoor voor een opstijgen tot een hogere waarheid: we dienen deze reis integendeel letterlijker als reis op te vatten, compleet met visuele en auditieve impulsen die de ik-persona beleeft. Het verhoogde bewustzijn ziet en hoort zaken die Parmenides, wanneer hij teruggekeerd is tot het wakende bewustzijn, uitdrukt in termen van onze wakende zintuigen, bij gebrek aan woorden om exact uit te drukken wat hij voelt en ziet. Hij ondergaat iets dat vergelijkbaar is met een door de goden gezonden droom. In plaats van een normale slaap hebben we echter te maken met een "slaap" die een hogere bewustzijnstoestand teweegbrengt, m.n. de incubatiepraktijk in het kader van Parmenides' ambt als Iatromantis. Het lijkt dan ook logisch dat het feit dat men tot voor kort zo een kader ontbeerde, de voornaamste reden is dat vele geleerden het prooemium tot nog toe als een (volgens sommigen zelfs weinig geslaagde) literaire inkleding hebben beschouwd, of als een allegorie voor de tocht van onwetendheid naar kennis.¹⁹ Deze godin spreekt hem na deze reis als volgt toe:

Jongeling, verbonden met de onsterfelijke wagenmensters,
 Die met de merries die u voeren, ons huis bereikt,
 Gegroet! Want geen boos lot zond u vooruit, om deze weg
 Te gaan (hij ligt immers ver verwijderd van het pad der mensen),
 Maar Wet en Recht. Het is nodig dat u alles verwerft,
 Het ongeschokte hart van de sterk overtuigende Waarheid,
 En de meningen van de stervelingen, waarin geen ware overtuiging zit.²⁰

We zullen dan ook in de volgende fragmenten een openbaring van de godin krijgen over bepaalde aspecten van de werkelijkheid, die men doorgaans als de metafysica van Parmenides beschouwt.

De context van incubatie is voorlopig de enige interpretatie die dit prooemium meer waarde geeft dan een louter esthetische inkleding van Parmenides' ontologische bespiegelingen. Dit is al een zeer sterk argument vóór deze interpretatie, zeker als we zien welke functie een prooemium normaliter in dit soort werken heeft. In een prooemium worden de regels vastgelegd aan de hand waarvan het publiek de tekst kan, moet, en waarschijnlijk ook zal interprete-

¹⁹ De voorbeelden zijn legio, en bestrijken zelfs het merendeel van de westerse interpretatieve traditie tot voor het laatste kwart van de twintigste eeuw. Zie bv. voor de Oudheid Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, 112-114. Deze interpretatie is echter weinig samenhangend en zeker niet overtuigend, zoals ook Mansfeld (1964), 223 meent. Voor moderne allegorische interpretaties, zie Bowra (1937), 98 ("But Parmenides is plainly allegorizing. The allegory may of course be based on something akin to a mystical experience, but it is nonetheless an allegory."); Nestle (1949), 1554; Guthrie (1965), 2, 11-13. Een terugkerend argument bij zulk een allegorische interpretatie is het feit dat Parmenides al een εἰδὸς φῶς, een wetende mens, is op het moment dat hij zijn reis aanvat, en dat een niet-allegorische interpretatie dus een *contradictio in terminis* zou zijn. Men gaat er dan zonder vragen van uit dat de kennis die Parmenides al bezit, overeenkomt met wat de godin hem leert.

²⁰ Parmenides, fr. B1, 26-32.

ren. Het proemium is als het ware een brug tussen de wereld van de luisteraar en de wereld van het gedicht.

Wat betreft het feit dat de rest van het leerdicht uit de mond van de godin komt, moeten we in deze interpretatie ook dat niet meer als esthetische inkleiding beschouwen. De rest van het gedicht heeft het statuut van goddelijke openbaring, en niet van logische beargumentering. Dit is de kennis die de godin aan Parmenides meedeelt in zijn trance: de kennis heeft een sacraal, apodictisch karakter, eerder dan een set hypothesen te zijn waarover gediscussieerd kan worden. Dit verklaart dat alle bespiegelingen die we in het gedicht vinden, de logica van het Zijn, de wegen van onderzoek, de bepaling van de materie, alleen maar te beargumenteren zijn op basis van de postulaten van de godin in het leergedicht.²¹ Met Mansfeld: “(...) *nehmen wir an, daß nicht die Logik die Offenbarung, sondern umgekehrt die Offenbarung die Logik bestimmt. Damit fällt das Primat der Offenbarung und der diese Offenbarung verkündenden Göttin zu.*”²² De waarheid wordt dan ook εὔπειθής, goed overtuigend, genoemd (fr. B1, 29);²³ ze komt van een goddelijke bron en is niet te betwijfelen: goden liegen immers niet.²⁴

Op het einde van het proemium reikt de godin Parmenides het doel aan dat hij moet verwerven. Ze noemt dit *het ongeschokte hart van de sterk overtuigende Waarheid* (fr. B1, 29). De waarheid is hier iets dat men met moeite moet verwerven; het is geen voorwerp van denken, of toch niet in eerste instantie, maar eerder een *state of mind*²⁵. In de latere Stoa vinden we hieromtrent een uitgewerkte doctrine²⁶, en het is mogelijk dat een kiem daarvan zich al manifesteerde in het denken van Parmenides. Ἀλήθεια wordt dan (voor de Stoa in contrast met τὸ ἀληθές), eerder een mentale staat die ervoor zorgt dat de opvattingen van iemand over de werkelijkheid effectief overeenstemmen met de werkelijkheid (kortom: de waarheid is kennis van het ware). Het is een inzicht in de realiteit die focust op de essentie, zonder zich te verliezen in schijnbare verschillen tussen de dingen²⁷. Het is ook in letterlijke zin een uitsluiten van het vergeten van de essentie, en is in die zin ook eerder van toepassing op mensen, kennende subjecten, dan op zaken die voorwerp van kennen zijn: “(...)

²¹ Zie doorheen het leerdicht: fr. B2, 1; B2, 6-8; B6, 1-3 (zeker als we op v. 3 de conjectuur εἶργω van Diels volgen); B7, 2; B8, 7; B8, 50.

²² Mansfeld (1964), 260.

²³ De lezing εὔπειθός is weliswaar problematisch. Diels (1966), 230 leest εὐκυκλός met Simplicius; Gemelli (2009), 12 maakt echter in haar apparaat duidelijk dat Sextus Empiricus, Plutarchus, Clemens, en Diogenes Laertius allen εὔπειθός lezen, wat bij Diels in het apparaat handig weggemoffeld is onder “Sext. u.a.”.

²⁴ Robbiano (2006), 84.

²⁵ Robbiano (2006), 50-59.

²⁶ Vooral bekend door de weerlegging van Sextus Empiricus: *Adversus mathematicos*, 7, 38-40; *Pyrrhoniae institutiones*, 2, 80-83.

²⁷ Robbiano (2006), 56.

the λήθη excluded by ἀ-λήθεια is something found in persons rather than things: forgetfulness rather than hiddenness or being forgotten."²⁸

3.2. Verschillende wegen

Komen we dan aan bij de volgende fragmenten van Parmenides. Volgens de godin zijn er twee wegen tot deze waarheid als mentale toestand:

Kom dan, ik zal zeggen, en u moet het verhaal doorgeven na het te horen, welke wegen van onderzoek er alleen zijn tot het denken: de ene dat het is, en dat het niet mogelijk is dat het niet is, is het pad van de Overtuiging (haar volgt immers de Waarheid), en de andere dat het niet is, en dat het nodig is dat het niet is, die, zeg ik u, is een pad waarlangs men helemaal niets te weten kan komen; wat niet is kan men immers niet denken – want dat is niet doenbaar – of niet uitzeggen.²⁹

We zien al meteen dat een fragment als dit eigenlijk niet vertaalbaar is. Het ἔστιν dat in zijn verschillende vormen voorkomt, vraagt in onze moderne talen steeds om een onderwerp, wat voor het Grieks niet het geval is. We zouden kunnen zeggen dat het werkwoord hier onpersoonlijk gebruikt wordt, maar het lijkt Parmenides en het Griekse taaleigen meer recht te doen te veronderstellen dat we hier zelfs niet noodzakelijk een onderscheid moeten maken tussen een interpretatie met een verondersteld onderwerp en een onpersoonlijke interpretatie. Deze laatste lijkt hier weliswaar van toepassing (en in die zin zouden we de gedachte kunnen weergeven met “*er is*”, of iets in die aard), maar in feite is het noodzakelijk voor het begrip van de tekst dat we daarnaast ook “zijn” *tout court* als verondersteld onderwerp kunnen lezen, vooral aangezien we later zullen zien dat inzicht van het zijn gelijkstaat aan zijn (fr. B3), en in die zin het denkend subject, en het denken *an sich*, hoe dan ook verondersteld onderwerp is.

Het ‘zijn’ in Parmenides’ taal kan op verschillende manieren geïnterpreteerd worden. Zijn kan predicatief zijn (A is B); existentieel (A is = A bestaat), of kan waarheid uitzeggen³⁰ (A is = A is waar). Uit de tekst valt geen aanwijzing te halen dat Parmenides deze verschillende ladingen van zijn zelf zou onderscheiden. Onze interpretatie houdt overigens stand bij elk van deze invullingen. Predicatief zijn: de waarheid als mentale houding prediceert alleen op positieve wijze (dat het is), en nooit op Derridaanse *ex negativo* (dat het niet is); existentieel zijn: de waarheid bestaat, en het is dus *eo ipso* niet mogelijk dat ze niet bestaat; waar zijn: de waarheid is uiteraard waar en kan

²⁸ Cole (1983), 7-8.

²⁹ Parmenides, fr. B2.

³⁰ Robbiano (2006), 80.

niet onwaar zijn. Het mag duidelijk zijn dat Parmenides' gebruik van 'zijn' deze drie 'wijzen van zijn' overstijgt.

Zoals dan deze manieren van zijn elkaar overlappen en overstijgen, zo zal onze interpretatie het niveau van een persoonlijk en onpersoonlijk gebruik van het werkwoord overstijgen. Het is onwaarschijnlijk dat Parmenides in zijn tijd al bewust zo een grammaticaal onderscheid aanbracht, en dus lijkt het redelijk om te veronderstellen dat dit onderscheid ook niet van toepassing is op een tekst die dit niveau van abstractie vertoont.

Het doel van deze wegen, nl. de waarheid als mentale houding, werd in fragment B2 (zie *supra*) ook gepreciseerd als 'denken' (νοεῖν). Het volgende is wellicht het meest beruchte Parmenidesfragment, en gaat over dit νοεῖν:

Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Immers, te denken en te zijn is hetzelfde.³¹

Deze nogal radicale stelling wordt soms afgezwakt door een alternatieve vertaling (de zgn. Anglo-Amerikaanse lezing): *It is the same thing that can be thought and can be.*³² Deze interpretatie is enerzijds grammaticaal niet de meest evidente, en levert anderzijds ook een vrij hard zeugma op: het onderwerp van zijn wordt het voorwerp van denken, eerder dan het onderwerp van denken.

Blijven we dus bij de gegeven vertaling. 'Denken' is hier in het Grieks νοεῖν, en het is belangrijk om ons de specifieke betekenis van dit woord voor ogen te houden. Νοεῖν betekent denken in de zin van 'kennend begrijpen', niet onderzoekend nadenken/reflecteren³³. Het doel van de reis is dus kennend begrijpen, en dit wordt gelijkgesteld met zijn. Bovendien beantwoordt dit ook aan de beschrijving die we zo-even gaven van de waarheid als mentale toestand.

Het kennende begrijpen is dus het doel van de weg volgens de godin³⁴. Dit betekent dat het verwerven van het ware inzicht in de dingen de ultieme opgang is naar de trance waarin de ik-persona (Parmenides) zich zal bevinden: het is het doel van de reisweg om zich met dit inzicht in de dingen te vereenzelvigen. Wanneer men dan dit inzicht verworven heeft, wordt het bewustzijn

³¹ Parmenides, fr. B3.

³² Guthrie (1965), 2, 17.

³³ Robbiano (2006), 90, en ook later, 128sqq.

³⁴ Aangezien de tweede weg, van het niet-zijn, sowieso niet te denken is, kunnen de wegen niet het voorwerp van denken zijn, maar moeten ze er het doel van zijn. In die zin is ook de vertaling van Gemelli (2009), 15 van fr. B2 eerder onnauwkeurig: "*Wohlan, ich werde sagen – du aber nimm die Rede mit, nachdem du sie gehört hast -, / welche Wege der Forschung allein zu denken sind.*". Beter ware geweest: *welche Wege der Forschung allein zum Denken leiten*. Er zijn nog sterke argumenten voor deze interpretatie, maar dat valt buiten het veld van deze publicatie.

één met het zijn *tout court*. Denken we in dat kader ook aan het volgende fragment:

Hetzelfde is te begrijpen en waartoe er begrip is:
immers, zonder het zijnde, waarin het uitgezegd is,
zal men het begrijpen niet vinden; er is of zal nooit iets
anders zijn buiten het zijnde, (...) ³⁵

Met andere woorden, kennend begrijpen van het zijn leidt tot een inzicht in de eenheid van zijn en bewustzijn (nl. op het moment dat het begrijpende inzicht, het *voεiv*, het gehele bewustzijn omvat). Het denken stijgt zo uit naar een ongedifferentieerd niveau, op een manier die zeer sterk lijkt op de ervaring van het Ene zoals Plotinus die beschrijft, of de sutra's die we in de vroege Indische yoga vinden. Deze meditatieve ervaring moet zeer religieus hebben aangevoeld. Wanneer er dan weer andere zaken, buiten dit begrijpende inzicht van het zijn, het bewustzijn binnendringen, wordt de eenheid doorbroken, ontwaakt het lichaam uit de trance, en bevindt men zich weer in de sterfelijke wereld, weg van de goden.

Deze gedachte kunnen we bekronen met een ander kort fragment:

Het is nodig dat wat te zeggen en te denken is, is; want zijn is,
en niets is niet; dat spoor ik u aan te duiden. ³⁶

Met andere woorden: alles wat gezegd wordt en gedacht wordt, is zelf subject van zijn, anders zou het niet kunnen gezegd en gedacht worden. Zowel de gedachte als het woord hebben dus een ontologisch statuut, ze 'zijn' in zekere zin. Ze behoren in elk geval tot het domein waaraan de godin de waarde van 'zijn' toekent.

Voor het eerst wordt hier overigens expliciet gezegd dat "niets niet is". Het οὐκ ἔστιν krijgt hiermee een expliciet onderwerp, en hier verlaten we het terrein van de deduceerbare logica. Er valt namelijk niets te vernemen over het οὐκ ἔστιν: hoe kunnen we dan weten dat niets niet is? De gevolgtrekking is dat we dat niet kunnen, en Parmenides moet, als hij de weg die de godin aanwijst wil bewandelen (en dat wil hij, want dat is de enige die naar waarheid leidt), de godin vertrouwen als openbaringsbron. Ons eigen bewustzijn, dat zich zoals we zagen op het niveau van "zijn" bevindt, kan immers niets uitzeggen over wat niet is. We hebben zelf een ontologisch statuut, net als ons bewustzijn, en dus kunnen we niet spreken over een non-ontologie. Dit kan geen voorwerp zijn van ons denken, omdat het denken moet kunnen samenvallen met zijn voorwerp. Daarom is ook de tweede weg, "dat het niet is, en dat het

³⁵ Parmenides, fr. B8, 34-37.

³⁶ Parmenides, fr. B6, 1-2.

nodig is dat het niet is”, voor een menselijk verstand, dat zelf wel is, ontoegankelijk. De enige weg tot de waarheid is dus de weg via het zijn.

Er bestaat overigens naast deze twee nog een derde weg, maar die leidt niet naar de waarheid. Het is die weg,

Die de stervelingen, die niets weten,
 Verzinnen in hun dubbelhoofdigheid; radeloosheid in hun
 Borst stuurt immers hun dwalende geest; ze worden meegesleept,
 Doof, blind, en verbijsterd, als stammen zonder onderscheid,
 Die denken dat zijn en niet zijn hetzelfde is
 En niet hetzelfde; ze hebben allen een pad dat steeds op zichzelf terugkeert.³⁷

Vanaf het moment dat we denken aan het niet-zijn, verliezen we de weg naar de waarheid, m.a.w. wordt onze meditatie doorbroken. Slechts als we het volle zijn ons ongedifferentieerd en ononderbroken voor ogen houden, kunnen we tot de waarheid, d.i. tot de ongedifferentieerde ervaring van het zijn, komen. Om dat te kunnen doen, moeten we natuurlijk het verschil duidelijk kennen tussen zijn en niet-zijn.

Het mag ondertussen wel duidelijk zijn dat het onderscheid tussen zijn en niet-zijn kennen, onvoldoende is om daadwerkelijk tot de waarheid te komen. Zij maken slechts deel uit van “de weg”, en zijn als zodanig slechts een methodologische vereiste om de waarheid, de eenheid van denken en zijn, te bereiken.

3.3. *De ware weg*

Het hoofdfragment van Parmenides’ leerdicht, het beruchte fr. B8, beschrijft de tocht langs de weg van het zijn. In onze interpretatie valt deze tocht te lezen als een reeks aanwijzingen om de mentale ascese te bereiken die vereist is om de meditatieve trance die we incubatie genoemd hebben, te bereiken.

Vooraleer we tot de interpretatie van dit hoofdfragment overgaan, zullen we eerst kort overlopen wat we vooralsnog kunnen besluiten uit het voorgaande. In het prooemium wordt op zeer suggestieve wijze een meditatieve trance beschreven met visuele en auditieve impulsen. Deze zorgt ervoor dat Parmenides’ bewustzijn op een goddelijk niveau komt, en dat hij openbaring kan ontvangen van de godin m.b.t. de weg naar de waarheid (mentale eenwording met het zijn, eenheid van kennend begrijpen en zijn).

De godin is bijzonder belangrijk. Haar karakter als bron van openbaring stuurt Parmenides’ tocht naar waarheid op een zeer bepalende manier. Het gevolg van dit openbarend karakter is de centrale plaats van vertrouwen ($\pi\epsilon\iota\theta\acute{\omega}$) in de waarheid van de uitspraken van de godin (die *a priori* vaststaat),

³⁷ Parmenides, fr. B6.

omdat daarmee de tocht staat of valt. Parmenides is gebonden aan zijn religieuze ambt, en de logische en/of metafysische uitlatingen van het gedicht kunnen daar onmogelijk van losgekoppeld worden.

Gaan we dan over naar de tekst van het fragment. Volgens Parmenides (bij monde van de godin) zijn er vier “tekens langs de weg”; aanwijzingen van de aard van het zijn die ervoor zorgen dat men op de weg blijft. We overlopen ze:

Langs de weg zijn er zeer vele
 Teken, dat het zijnde (1) zonder oorsprong en zonder einde is,
 (2) Geheel, homogeen, (3) onbewogen; en (4) onvolledig
 Was het nooit of zal het nooit zijn, aangezien het nu in zijn volledigheid één is,
 En samenhangend; (...)

Ten eerste is het zijnde onvergankelijk en eeuwig. De godin daagt Parmenides uit om een oorsprong of einde te vinden zonder van de weg van het zijnde af te wijken naar het niet-zijn³⁸; dat laatste is immers niet inzichtelijk en doorbreekt de trance.

In de traditionele interpretatie gaat het hier over de ontkenning van enige werkelijkheidswaarde van niet-zijn.³⁹ Dat zou echter een argumentatieve zwakte van Parmenides impliceren: eerder is al gezegd dat niet-zijn onkenbaar is. Daaruit volgt nog niet dat het geen werkelijkheidswaarde heeft. Het is alleen epistemologisch van ons afgesloten. En net omwille van deze epistemologische afsluiting ligt het niet op de weg die naar de volledige waarheid, naar de ongedifferentieerde ervaring van de werkelijkheid, leidt: deze is namelijk, zoals we al eerder zagen: de weg dat het is, en dat het niet mogelijk is dat het niet is.

M.b.t. dit eerste teken (de onvergankelijkheid van het zijn), is er een zeer veelzeggend vers:

Τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
 Zo is ontstaan uitgeblust en is vergaan ongehoord.⁴⁰

De Griekse woorden die hier gebruikt worden, drukken eerder op het verbanen uit de geest dan op het werkelijk niet-bestaan van ontstaan en vergaan. Echter, zoals we in alle beschrijvingen van incubatie zien, bereikt het bewustzijn op het moment van de trance een tijdloos niveau van inzicht en zijn.

³⁸ Robbiano (2006), 111.

³⁹ Bos (1996), 83. Sommige geleerden gaan zelfs nog een stap verder in deze (naar onze interpretatie) dwaling: Nestle (1949), 1555 beweert dat het zgn. ontkennen van de mogelijkhedenvoorwaarde van het niet-zijn (wat Parmenides volgens ons dus *niet* doet) een correctie is op het Pythagorisme, dat de lege ruimte erkent (zoals hij het ἄπειρον van Philolaus interpreteert). We vermelden dit omdat het een veelvoorkomende misvatting is het niet-zijn van Parmenides met lege ruimte gelijk te stellen: een logisch gevolg van de ondenkbaarheid van non-ontologie.

⁴⁰ Parmenides, fr. B8, 21.

Daarin ligt dan ook de sleutel voor de interpretatie van deze onvergankelijkheid: *door het wegvallen van tijd en ruimte valt ook elk ontstaan en vergaan weg uit de geest*. Het ‘nu’ van Parmenides wordt een *zeitlose Gegenwart*.⁴¹ Wanneer we ontstaan en vergaan onze geest weer laten binnen dringen, vallen we uit de trance.

Het tweede “teken” heeft betrekking op de enkelvoudigheid van het Zijn. Ook dit wordt niet logisch sluitend beargumenteerd, maar als openbaring geponeerd door de godin. Parmenides bedoelt uiteraard niet dat er geen differentiatie in de werkelijkheid kan bestaan; deze manifest absurde conclusie is nochtans eeuwenlang aan hem toegeschreven. Eerder lijkt het te gaan om een perspectief op de werkelijkheid: slechts door het zijn als één geheel te denken, kunnen we op een ongedifferentieerd niveau komen en in trance geraken, en zo tot het goddelijke opstijgen.⁴²

Het derde teken, dan, gaat over de onveranderlijkheid en onbeweeglijkheid van het Zijn. Hier is het verbluffend dat een zeer groot deel van de hermeneutische traditie dit interpreteert als effectieve onbeweeglijkheid van de fysieke realiteit, terwijl dit manifest absurd is. Wat wél onbeweeglijk is, is de gedachte aan het zijn van de mediterende priester die in trance geraakt. Zolang er geen verandering in zijn gedachte komt, zolang hij vrij is van niet-zijn, bevindt hij zich mentaal in tijdloze, complete stilstand: in incubatie. Anders gezegd: zijn beweegt of verandert niet in zijn ontologisch statuut, en een geest die het ware voëiv bereikt, is zelf ook volledig bewegingsloos, aangezien hij zich identificeert met dit zijn. Pas wanneer we uit deze trance ontwaken, differentiëren we weer in onze geest, en krijgt ons verstand weer een discursief karakter, omdat we ons niet meer volledig op de weg van Zijn bevinden.

Dit derde teken is één van de sterkste argumenten voor onze interpretatie. De geest bevindt zich in volkomen onveranderlijke stilstand. Vergelijken we met de desbetreffende yoga-sutra’s van Patañjali:⁴³

Yoga is the restriction of the fluctuations of consciousness.
Then the seer [i.e. the Self] abides in [its] essence.

The restriction of these [fluctuations] [is achieved] through practice and dispassion.

Thus by this the reflexive and the ultra-reflexive are explained; [these have] subtle objects [as props for concentration].

And the subtle objects terminate in the Undifferentiate.

These [kinds of coincidence] verily [belong to the class of] ecstasy (samādhi) with seed.

⁴¹ Zoals treffend verwoord door Gemelli (2009), 65.

⁴² Robbiano (2006), 138.

⁴³ De Indiase auteur op wiens naam de sūtra’s zijn overgeleverd die de basis vormen van raja-yoga; hij valt te situeren in de 2^e eeuw v.C. De geciteerde sūtra’s zijn respectievelijk 1, 2-3; 1, 12 en 1, 44-45, met vertaling van Feuerstein (1979).

Vooral opmerkelijk zijn enerzijds de parallel met de ascese die men moet oefenen om de mentale staat van incubatie (of *samādhi*) te bereiken, en anderzijds de beschrijving van het “ongedifferentieerde” waartoe het bannen van mentale schommelingen leidt. Zoals het zijn van Parmenides één is, zo is de *samādhi* van Patañjali ongedifferentieerd: zoals het zijnde onbeweeglijk is, zo houden in de *samādhi* de schommelingen van de geest op. Met enige zin voor overdrijving zouden we kunnen zeggen dat Parmenides een yogi *avant la lettre* was: zoals hij de weg wijst naar het ἀτρεμὲς ἦτορ, het ongeschokte hart van de waarheid en de werkelijkheid⁴⁴, zo wijst Patañjali, en wijzen alle grote yogi’s na hem, de weg naar de transcendente kern van het universum.⁴⁵

Het vierde teken gaat over de volledigheid of volmaaktheid van het zijn. Dit slaat vooral op de homogene vereniging van inzicht en zijn; van, om zo te zeggen, het epistemologische en het ontologische niveau. Als het zijn geen inzicht zou bevatten, zou het immers niet volledig zijn. Echter, om deze eenheid te actualiseren, moeten we onze aandacht naar dit inzicht wenden, en van het niet-zijn af: dan komen we in de reeds zo dikwijls genoemde trance.

Voor dit fragment kunnen we stellen dat de godin hier werkelijk vanuit haar goddelijke autoriteit een aantal herkenningstekens heeft gegeven, die de mediterende moeten helpen niet af te wijken naar de gedachten over niet-zijn bij hun ascese die de incubatie voorbereidt. Deze herkenningstekens benadrukken elk apart nog eens de eenheid tussen inzicht en het ware zijn, dat we slechts in deze bewustzijnstoestand percipiëren. Wanneer de *Iatromantis* door een externe impuls uit deze trance wordt gehaald, wordt zijn bewustzijn weer gevuld met gedachten omtrent niet-zijn: hij verlaat weer gedeeltelijk de weg van het zijn en komt op de *veelbetreden paden der stervelingen*.

4. BESLUIT

Tot besluit het volgende. Verschillende argumenten, enerzijds van epigrafische aard, en anderzijds binnen het leerdicht, hebben ons gewezen op de context waarin we Parmenides moeten lezen. We zagen dat hij op epigrafische basis in verbinding gebracht kan worden met een eerder chthonisch ingestelde cultus. Deze cultus bevatte een gebruik van incubatie, een soort roerloze trance waarin het bewustzijn zich in ondeelbare éénheid met het zijn *tout court* verenigt. Voor dit gebruik hebben we parallellen aangehaald, die niet allemaal religieus zijn: denken we bv. aan Plotinus’ mystieke eenwording met het Ene, of Patañjali’s *samādhi*. We lijken hier te stoten op een bepaalde algemeen-menselijke ervaring, waarvan we de spirituele aard in deze uiteenzetting niet zullen en kunnen uitspreken.

⁴⁴ Parmenides, fr. B1, 29.

⁴⁵ Feuerstein (1979), 55.

We hebben deze aanwijzingen consequent in het achterhoofd gehouden bij onze lectuur van het leerdicht, en hebben in de verschillende delen gezien dat bepaalde hermeneutische problemen waarmee het traditionele onderzoek worstelde, opgelost werden wanneer we Parmenides' verzen terugkoppelen aan hun oorspronkelijke religieuze context.

In de lectuur van het leerdicht stelden we vast dat de beroemde weg van het zijn een perspectief op de werkelijkheid is dat leidt tot ἀλήθεια: de eenheid tussen kennend inzicht (νοεῖν) en zijn (εἶναι). Niet-zijn is niet denkbaar in de menselijke geest, die zelf uiteraard is, met andere woorden: non-ontologie is niet denkbaar voor een bewustzijn met een ontologisch statuut. Op een niveau dat ontologie overschrijdt, valt niets te zeggen over niet-zijn, ten gevolge van de epistemologische onmogelijkheid.

Een aantal vragen blijven onopgelost. Hoe verbinden we de helende functie die we duidelijk zien in het woord *Iatro-mantis* met deze nieuwe benadering van Parmenides' gedicht? Hoeveel van de Ouden konden Parmenides adequaat interpreteren?

Op een aantal van deze vragen zullen we wellicht, bij uitblijven van verder epigrafisch materiaal of verdere tekstgetuigen van Parmenides, het antwoord nooit volledig kennen.

We hopen desniettemin een overtuigende recontextualisering van Parmenides te hebben voorgesteld. We sluiten deze uiteenzetting af met deze hoop, en in de overtuiging dat we door aandacht te schenken aan een schromelijk onderbelicht aspect van deze man, begrip en inzicht hebben bijgebracht in één van de meest *eerbiedwaardige en ontzaglijke*⁴⁶ filosofen uit de Oudheid.

BIBLIOGRAFIE

- BOS, A.P., *Geboeid door Plato*, Kampen, 1996.
- BOWRA, C.M., "The Proem of Parmenides", *Classical Philology* 2 (1932), 97-112.
- COLE, T., "Archaic Truth", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 13 (1983), 7-28.
- CURD, P., "The Presocratics as Philosophers", in LAKS, A., LOUGUET, C. (eds.), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?*, Villeneuve d'Ascq, 2002.
- DIELS, H., KRANZ, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/Zürich, 1966.
- FEUERSTEIN, G., *The Yoga-Sūtra of Patañjali. A New Translation and Commentary*, Kent, 1979.
- GEMELLI, M.L. (ed.), *Die Vorsokratiker. Band 2: Parmenides, Zenon, Empedokles*, Düsseldorf, 2009.
- GUTHRIE, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Cambridge, 1965.

⁴⁶ Plato, Theaetetus, 183E.

- KINGSLEY, P., *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, 1999.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S., *A Greek-English Lexicon*, Oxford, 1940.
- MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.
- NESTLE, W., "Parmenides", in WISSOWA G. et al. (eds.), *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, 1893-1970, 18 (4), 1553-1559.
- ROBBIANO, C., *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Sankt Augustin, 2006.
- VECCHIO, L., *Le iscrizioni greche di Velia*, Vienna, 2003.
- WHITEHEAD, A.N., *Process and Reality: an Essay in Cosmology*, Cambridge, 1929.