

PLOTINOS, *Over schouwing en Tegen de Gnostici*. Ingeleid, vertaald en geannooteerd door dr. Th. G. Sinnige, Reeks "Dixit", Het Wereldvenster, Bussum 1981, 181 blz.

Gedurende de eerste vijf jaar van het bestaan van de reeks "Dixit", was de oud-Griekse wijsbegeerte erin vertegenwoordigd door een tekst van Aristoteles, die men, vanuit een bepaald opzicht, als de eerste ("echte") filosoof zou kunnen bestempelen. Toeval of niet, de tweede Griekse denker om door deze reeks geïntroduceerd te worden in het Nederlandse taalgebied, was de ontwerper van het "laatste grote denksysteem van de oudheid" (Sinnige, p. 19, m.o.): Plotinos (205–269).\*

Welke weg het Griekse wijsgerige denken in die vijf eeuwen afgelegd heeft, wordt snel duidelijk als we beider visie op de relatie tussen "theorie" en "praktijk" tegenover elkaar plaatsen. Voor de Stagiriet was *theoria* – dwz het geestelijk "schouwen" van de intelligiebele zijnsgronden – nog "een soort van *praxis*" (*Politica* VII, 1325b21). Voor Plotinos, daarentegen, heeft de verhouding zich omgedraaid: het menselijke handelen in het algemeen (zowel *praxis* als *poiesis*) "is schouwing" (*Over Schouwing*, kap. 3); of precieser: *praxis* is "een schaduw", een "verzwakte vorm", een "epifenomeen" van *theoria* (*ibid.*, kap. 4). Anders gezegd, terwijl bij Aristoteles, ondanks zijn ideaal van de *bios theoretikos*, toch nog een besef aanwezig was van de prioriteit van het handelen (de mens is

trouwens “van nature” niet enkel een *zoion logikon*, maar ook een *zoion politikon*), kunnen op Plotinos zonder enige restriktie de bekende woorden van Marx en Engels, in *Die Deutsche Ideologie*, worden toegepast, nl. dat in zijn denken “het bewustzijn zich wêrkelijk (is gaan) inbeelden, iets anders te zijn dan het bewustzijn van de bestaande praktijk, wêrkelijk iets voor te stellen zonder iets wêrkelijks voor te stellen” (p. 32 in de SUN-vertaling). Voor een “praktische filosofie” was er bij Plotinos dan ook geen theoretische ruimte meer. Terwijl bij Aristoteles de maatschappelijke en morele praxis een eigen finaliteit en rationaliteit bezat, en de eigenlijke inhoud van het “mens-zijn” uitmaakte (“*anthropeuesthai*”, *Eth. Nic.*, 1178b7), is ze bij Plotinos volledig ondergeschikt geraakt aan de individuele innerlijke zelfbeleving en, als zodanig, aan de theologie: “de morele voortreffelijkheid (*aretè*)... wijst de weg naar God” (*Tegen de Gnostici*, kap. 15, slot). Het plotiniaans “zelfbewustzijn” heeft inderdaad zijn fundament in een transcendente wereld, waarvan de aardse mens “vervreemd” is (cf. de “nederdaling” van de ziel), en waarmee hij zich enkel door askese, studie en geestelijke “schouwing” kan herenigen (het persoonlijk bewustzijn valt voor Plotinos derhalve samen met het religieus bewustzijn). Die ontologische vervreemding van de mens van zijn “ware zelf” wordt door de filosoof verabsoluteerd tot een universele kosmische wetmatigheid. De ganse natuurlijke werkelijkheid is in feite “vervreemd” van haar zijnsgrond — het Ene —, en heeft hieraan niet enkel haar fysisch bestaan te danken (cf. de “emanatie” van de verschillende zijnsniveau’s), maar ook haar functioneren: de werkzaamheid van de ganse natuur, van alle natuurlijke wezens, is niets anders dan een (pogen tot) “zich-herenigen” — elk op zijn niveau, met zijn middelen — met de Oergrond. Aangezien de exemplarische vorm waarin die hereniging plaats vindt, de *theoria* is, kan Plotinos stellen dat niet alleen de filosoof, en zelfs niet alleen de mens (met inbegrip van zijn praktische en producerende activiteiten, cf. supra), maar de ganse natuur, tot de stenen toe, aan “*theoria*” doet (*Over Schouwing*, kap. 1). De natuurlijke processen, m.a.w., worden door hem herleid tot processen van vergeestelijking. Het ondergeschikt-maken van de empirie aan de filosofische dialektiek, om tot kennis van de natuurlijke wereld te komen, is dan een logisch gevolg van deze visie: immers, “*panta eisô*”, “het universum is binnen in ons” (*Enn.*, VI.9, kap. 11).

Het ligt voor de hand om deze, tegelijk filosofische en ideologische ontwikkeling, tussen de “eerste” en de “laatste” filosoof van de oudheid, te verklaren vanuit de erg verschillende historisch-maatschappelijke context waarin elk van hen leefde en werkte. Nochtans zijn al te simplistische reducties hier uit den boze. Wat verklaard moet worden, immers, is veel méér dan zoiets als de “ultieme realisatie van de zuivere theorie”. Het gaat om de geleidelijke vestiging, vanaf de 2e eeuw vóór onze tijdrekening, van een nieuw geestelijk klimaat, bezield door wat E.R. Dodds, in zijn meesterlijke *The Greeks and the Irrational* (Berkeley 1951), “the fear of freedom” heeft genoemd. De stichting van het Lyceum, nochtans, had de definitieve triomf lijken in te luiden van het Griekse rationalisme (cf. ook de belangrijke ontwikkelingen op het vlak van de wetenschappen — matematika, astronomie, geografie, botanika, zoölogie, geneeskunde, filologie, mechanika, pneumatika, enz. — in Alexandrië). Maar in werkelijkheid stelt men, in de eeuwen die erop volgen, een “terugkeer van het irrationele” vast. De heersende klassen — in de klassieke periode de vaandeldragers van het rationalisme — werden steeds ontvankelijker voor de “irrationele”

attitudes en aspiraties die altijd waren blijven voortleven in de lagere klassen. Vanaf de 2e eeuw vK zouden astrologie, magie, okkultisme, e.d., een sociale "respektabiliteit" verwerven. Het individu – voorheen "burger", nu (vervreemd) onderaan van een wereldrijk onder een "goddelijk" alleenheerser – werd in toenemende mate gekweld door de "vertwijfeling over het eigen bestaan" (Sinnige, p. 23 en 37; zie E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965); hij ging zich in de allereerste plaats zorgen maken om zijn individuele zieleheil, zijn "verlossing". Ook de filosofie maakte "een bocht": het wetenschappelijke ideaal van de kennis om de kennis (Aristoteles) zowel als de overtuiging dat de mens door middel van zijn rede alléén de morele perfectie, en dus de complete autarkie, kan verwezenlijken (cf. Stoa, Epikureïsme, Skepsis), werden verlaten: in de plaats daarvan ging de filosofie, middels een toenemend synkretisme, zich opwerpen als de konkurrente van de vele mysterieën en verlossingsreligies die in deze periode "un succès fou" kenden. Daartoe moest de filosoof, behalve "genezer", ook "priester" en profeet worden; de filosofie moest tot een *mystiek* worden, die de mens (door studie, o.m. van de wiskunde) hielp opklimmen naar het supra-rationele, naar de *unio mystica* met het transcendente, naar de *visio Dei* (in het kader van dit "zoeken naar God" zou het Christendom zich dan kunnen opwerpen als de "ware filosofie"; zie bv. Augustinus).

Van deze komplekse mentaliteitsverandering – die kenmerkend is voor wat Geffcken de "Ausgang" (niét: "Untergang") heeft genoemd van het Hellenisme (cf. J. Geffcken, *Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums*, 2.Aufl., Heidelberg 1929), en die enkele gelijkenissen vertoont met het hedendaagse "doemdenken" – vinden we bij Plotinos de indrukwekkendste, in feite enige écht filosofische verwerking en expressie: "kind van zijn tijd", is hij tegelijkertijd de laatste verdediger van het Griekse rationalisme. Dr. Sinnige verdient dan ook onze bijzondere erkentelijkheid, omdat hij deze belangwekkende filosoof toegankelijk heeft gemaakt voor het Grieks-onkundige publiek in ons taalgebied. Zowel zijn inleiding als zijn vertaling van twee teksten uit de *Enneaden* getuigen van een grote vakkundigheid en vertrouwdheid met zijn onderwerp. De hierna volgende kritische bemerkingen willen in geen dele afbreuk doen aan deze deskundigheid. Ze betreffen veeleer *de mate waarin* dr. Sinnige erin geslaagd is om, in overeenstemming met de doelstellingen van de reeks, Plotinos inderdaad toegankelijk te maken "(niet) alleen voor vakmensen, maar ook voor een zo breed mogelijk publiek".

1. Wat de (lange) inleiding betreft, lijkt me de voornaamste tekortkoming te zijn, dat – met uitzondering van de hoger geciteerde, korte allusies op "de bestaansnood waarin geleefd werd in de eerste eeuwen van onze jaartelling" (p. 23) – elke historisch-maatschappelijke situering van het plotinische denken ontbreekt. Indien het dan al juist is dat, zoals de achterflap het stelt, "de analyse van (Plotinos') polemieken... ook voor onze tijd actueel (is)", dan kan toch niet betwist worden dat de moderne lezer de "aktualiteit" van deze vaak erg filosofisch-technische en, bij wijlen, nogal abstruse beschouwingen enkel kan appreciëren als ze hem gepresenteerd worden in hun samenhang met de historische kontekst die deze beschouwingen heeft voortgebracht. Nu bevat dr. Sinnige's inleiding wel een onderdeel met de titel "de historische context" (pp. 8–11), maar dat handelt uitsluitend over de filosofische bronnen van Plotinos, nl. Platoon, Aristoteles en de Stoa. Voor de rest behandelt de inleiding "Plotinos"

filosofische persoonlijkheid" (pp. 11–19), een "overzicht van het systeem" (pp. 19–23), "de menselijke persoon" (pp. 23–33) en "de gnosis" (pp. 34–48). Hoe goed verzorgd en instruktief deze onderdelen ook wezen, nergens krijgt de lezer enige historisch-kritische interpretatie aangeboden (tekenend is bv. ook het volledige ontbreken in de – uitvoerige – bibliografie van moderne werken die de algemene kontekst: politiek-maatschappelijk, cultureel, religieus..., van de Keizertijd belichten). Dr. Sinnige beperkt zich daarentegen grotendeels tot een geleerde (cf. de verwijzingen in de voetnoten) intern-doktrinale presentatie. Dat geeft aan het geheel een zekere "oubollige" toon, en belet dat de nodige "bruggen" worden geslagen naar het bewustzijn van de moderne lezer, niet-specialist. Kenmerkend voor deze aanpak, die een filosofisch systeem poogt te begrijpen, niet door middel van een historische "kritiek" ervan, maar door het opsporen en optellen van de doktrinale bronnen ervan, is de positieve aandacht die de auteur schenkt aan een mogelijke "Indische konnèktie" (indertijd verdedigd door Bréhier). Het feit dat het niet mogelijk blijkt álle componenten van Plotinos' filosofie te "herleiden" op oudere Griekse bronnen is z.i. een argument ten gunste van de hypothese van een Indische invloed (bv. p. 34) – alsof zulke mechanistische, scholastische aanpak tot een dieper begrip zou voeren van deze filosofie.

Ook als we de inleiding op haar eigen mérites beoordelen, moeten enkele tekortkomingen worden vastgesteld. Zo gaat de auteur volledig voorbij aan één van de belangrijkste, direkte bronnen van Plotinos, nl. het Neopythagorisme. Ook al kunnen de vertegenwoordigers ervan dikwijls slechts mits veel goodwill als "filosofen" worden bestempeld, het doktrinale materiaal dat door Plotinos filosofisch verwerkt is, was in de allereerste plaats van hen afkomstig. Dat geldt vooral voor Noumenios van Apamea (2e helft van de 2e eeuw), die vanuit doktrinaal oogpunt als de "wegbereider" van Plotinos en het Neoplatonisme wordt beschouwd.

De neiging van dr. Sinnige om de verklaringen liever "ver" dan "dichtbij" te zoeken, speelt hem ook op pp. 34–35 parten: hij brengt hier op een nogal ongelukkige, zelfs foutieve manier de Arabische filosoof Averroës (Ibn Rosjd, 1126–1198) ter sprake om een bepaalde "zienswijze in de Griekse filosofie vóór Plotinos (?) terug te vinden". In tegenstelling tot wat hij schrijft, is Averroës' *intellectus agens* niét het "actief begrijpen... in de mens" maar het kosmische "Aktieve Intellect", dat zorgt voor het in-akt-woorden van het "Materiële Intellect" (dit laatste is één voor de ganse menselijke soort, en maakt gebruik van de individuele voorstellingsbeelden in de menselijke zielen).

Tot slot, wat de inleiding betreft, nog twee kleine bemerkingen:

- i.t.t. wat dr. Sinnige schrijft op pp. 30–31, wordt de menselijke *nous* door Aristoteles nergens als "de god in ons" bestempeld (wél als "godelijk", maar dat is niet hetzelfde);
- de verwijzing naar *Phaedo*, 115CD, op p. 31, is voor de lezer op een onverstaanbare wijze geformuleerd.

2. De vertaling is, zoals al werd aangegeven, korrekt en, inhoudelijk, foutloos. Toch komt ze m.i. niet in voldoende mate tegemoet aan de handikaps van de Grieks-onkundige lezers. Ik denk hier in de eerste plaats aan de vertaling van de filosofische termen, die, behalve historisch korrekt, ook zo konsekwent en eenvormig mogelijk moet zijn. Alleen op die basis kan de lezer enig inzicht krijgen in de cultureel bepaalde denkstructuur van zijn auteur, en de tekst met een mini-

mum aan vertrouwen als een *filosofische tekst lezen en interpreteren*. Vanuit deze optiek lijkt dr. Sinnige's vertaling me op een aantal plaatsen niet: inkorrekt te zijn, maar te getuigen van een onvoldoende bekommernis om zijn lezers. Ik overloop enkele gevallen :

- p. 62 (kap. 3), wordt het Nederlandse woord "werkzaamheid" gebruikt voor he vertalen van het Griekse *praxis*, in een kontekst waarin *praxis* geopponeerd woedt aan *theoria*; p. 71 en 73 (kap. 5), echter, wordt hetzelfde woord "werkzaamheid" gebruikt als vertaling voor *energeia* (*praxis* wordt nu vertaald door "handelen"), zodat *theoria* nu ogenschijnlijk *vereenzelvigd* wordt met *praxis* ! - terloops: p. 73, in het midden, is de vraag "*poû gar ouchi ?*" (kap. 5, 1.31) niet vertaald;

- p. 73, wordt, in de laatste regel van kap. 5, "*theoremata kai theoria*" vertaald door "zien (?) en schouwen" (in de eerste regel van kap. 6, die er onmiddellijk op volgt, krijgen we in het Nederlands dezelfde volgorde, hoewel in de Griekse tekst de volgorde omgekeerd werd); overal elders wordt *theoremata* korrekert vertaald door "objekt van schouwing";

- p. 93 (kap. 11), wordt *opsis* vertaald door "intuïtie", nl. in "de Geest (is) een intuïtie, en wel een ziende intuïtie": waarom *opsis* niet lëtterlijk vertaald, nl. door "zien", of "zicht"? Zo zou de voor de Grieken paradigmatische funktie van het zicht m.b.t. het denken ondubbelzinnig tot haar recht komen, en ook beter de zin duidelijk worden van het pleonastische "*opsis horôsa*", "een zicht dat ziet" ("intuïtie" wordt gewoonlijk juist gebruikt om *nous* te vertalen").

- Ik heb nogal wat bezwaren tegen dr. Sinnige's behandeling van het (zeer komplekse) Griekse woord *logos*: het wordt door hem nu eens wél, dan weer niet in het Nederlands omgezet; in het eerste geval vertaalt hij het door "kiemzettende kracht" of "scheppend beginsel": deze vertaling overaksentueert m.i. de Stoiïcijnse inbreng, ten koste van de even belangrijke platonisch-pythagorische (*logos* als rationele diskursiviteit, "rede", én als mathematische proportie, "ratio"); de verklarende noot over *logos*, p. 62 n. 9, is absoluut onvoldoende.

- Voor *nous* zit ik met ongeveer dezelfde problemen: nu eens wordt het vertaald, dan weer gewoon getranskribeerd; in het eerste geval krijgen we behalve "Geest" ook "*scheppende Geest*", zonder dat dit aan een toevoeging in de Griekse tekst beantwoordt (van een "scheppende Geest" spreken is trouwens ook wat misleidend : 1) de *Nous* is geen Demiurg, hij *kontempleert* in de allereerste plaats; 2) het gaat hoedanook niet om "schepping" in de echte zin).

- In kap. 15 van de tekst "Tegen de Gnostici" wordt het Griekse *aretè* steevast vertaald door "karaktervorming" of "karaktervastheid", in plaats van door het vertrouwde "deugd", of door zoiets als "morele voortreffelijkheid". Dr. Sinnige's vertaling laat zich allicht argumenteren, maar het ware wenselijk geweest om in een noot de Griekse term te citeren (een *glossarium*, achteraan, van de belangrijkste termen met hun vertalingen zou van groot nut geweest zijn).

3. Ook de verklarende noten bij de tekst lijken mij wat te beperkt om de tekst werkelijk in al zijn onderdelen begrijpelijk te maken; behalve aan de vermelding van parallelpasussen bij Platoon en Aristoteles, en bij christelijke auteurs (over de gnostici), had de lezer hier behoefte aan uitleg over de doxografische achtergrond van Plotinos' filosofische argumentaties (cf. het Neopythagorisme).

Tenslotte meen ik dit gebrek aan voldoende bekommernis om de moeilijkheden waarvoor de Grieks-onkundige lezer geplaatst wordt, ook te moeten af-

leiden uit enkele, op zich minder belangrijke details, zoals: de inkonsequente schrijfwijze van de Griekse eigennamen ("Plotinos" maar "Porphyrius", "Filebos" maar "Phaidros", enz.); de onregelmatige en soms kurieuze spatieringen die de tekst in paragrafen lijken in te delen (ik doel niet op het uit-elkaar-rukken van de tekst in funktie van de noten): de vergelijking met de Griekse tekstuitgave leert dat dr. Sinnige hiermee, soms, de traditionele nummering-per-vijf van de regels van de Griekse kapittels heeft willen suggereren; maar het feit dat dit verre van systematisch en soms midden in een zin gebeurt, en, vooral, dat dit aan de lezer niet wordt meegedeeld, werkt erg verwarrend (waarom niet gewoon cijfers in de marge geplaatst? de bladspiegel zou er ook wat handzamer door geworden zijn!); ook de Griekse woorden die dr. Sinnige af en toe in Grieks alfabet citeert, zijn niet steeds vlekkeloos gedrukt...

Konkluderend zou ik willen stellen dat deze publikatie, die aan een grote leemte beantwoordt, zeer grote verdiensten heeft, en haar prijs meer dan waard is; weliswaar lijkt de kans die hier geboden werd om Plotinos vanwege een breder publiek de belangstelling te doen krijgen waarop hij als filosoof recht heeft, niet ten volle benut. Hopen we nu maar dat deze Plotinos niet al te vlug zijn voorganger Aristoteles zal volgen naar de ramsj.

Herman DE LEY

\*Deze bespreking is opgesteld vóór het verschijnen van de volledige Plotinos-vertaling van R. Ferwerda, bij Ambo, Baarn, en Athenaeum-Polak & Van Genneep, Amsterdam, 1984 (Baskerville Serie).