

DIE WAARHEIDSPROBLEMATIEK IN DIE
ONTOLOGIE VAN DIE VOORSOKRATICI

deur

JOHANNES JACOB VENTER (Honns.-B.A.)

Verhandeling voorgelê ter vervulling
van 'n gedeelte van die vereistes
vir die graad

MAGISTER ARTIUM

in die

WYSBEGEERTE

aan die

POTCHEFSTROOMSE UNIVERSITEIT
VIR
CHRISTELIKE HOÛR ONDERWYS

POTCHEFSTROOM

Desember 1971

LEIER: PROF. J.A.L. TALJAARD, D. PHIL.

HULPLEIER: PROF. J.H. GROBLER, D. LITT.

Jy vra my wat is waarheid?
Vriend, dink jy ek vergeet
Pilatus het dit ook gevra?
Hy het daarmee sy kop gepla
en tog dit nooit geweet.

Kan ék jou daarop antwoord?
Het ék die wysheid beet?
Onnosel gaan ek op my reis,
Onnosel word ek oud en grys
en sal dit nooit nie weet.

C. Louis Leipoldt

VOORWOORD

Bedankings

In ootmoed voor, en dankbaarheid teenoor Hom wat die genade tot arbeid gee, my innige dank aan die volgende persone en instansies wat by die totstandkoming van hierdie stuk betrokke was:

U, prof. J.A.L. Taljaard, leier vir hierdie verhandelings, het van u kant niks ontsien om onder moeilike omstandighede die stukke na te gaan, en my te forseer na die diepte van die wetenskaplike problematiek aan die orde nie. Belangriker nog: u het my telkens teruggewerp op die implikasies van die christelike geloof vir die leer verstaan van die wysbegeertegeskiedenis; u was vir lange jare my leermeester; u het my oortuig en oorrede om van christelike wysbegeerte 'n loopbaan te maak, dit as my eerste roeping te sien, en ek hoop van harte dat dit ons nog 'n lange tyd gegun mag word om met die ander lede van die Departement Wysbegeerte in Potchefstroom, voort te werk aan die uitbou van 'n Skrifgebonde, deur-en-deur reformatoriese filosofie.

U, prof. J.H. Grobler, hulpleier vir hierdie verhandelings, het, met u insig in die filosofiese probleme en die (on)moontlikhede van die filologie, my telkens teruggestuur om haastige konklusies te gaan motiveer of relativer, en so jeugdige voortvarendheid met christelik-wetenskaplike ervaring laat konfronteer.

Waarskynlik stel die uiteindelijke verhandeling in verskillende van u beide se wetenskaplike verwagtinge teleur. Weet dat die koppigheid of insigtekort waardeur u raad en kritiek nie altyd opgevolg is nie, niks afdoen aan my waardering van u beide se gevorderde christelik-wetenskaplikheid nie.

Drs. N.T. van der Merwe het, eers as christelike leermeester, en later as my senior kollega, groot invloed op my denke gehad. Mag daar in die toekoms dan ook besondere seën op u arbeid aan die groei van die christelike wetenskap wees.

Ek dink by die geleentheid nog graag terug aan die dae toe ek aan die wysgerige voete van proff. H.G. Stoker en P.G.W. du Plessis kon sit en geïnspireer word deur

hulle pogings om 'n geïntegreerde christelike wetenskap te bou, en aan hulle voortgaande vriendskapsblyke.

My vriende, Jan-At Kruger (en gesin) en Johan Snyman, het waardevolle en gewaardeerde hulp gebied in die moeilike situasie rondom ons vertrek uit Suid-Afrika op die moeilikste fase in die voltooiing van hierdie verhandeling - my hartlike dank.

Die Ferdinand Postma-biblioteek het my in verskillende opsigte skitterend gehelp - hartlike dank vir die bereidwilligheid en veral die geduld!

Die Potchefstroomse Universiteit vir C.H.O. het deur beurse en lenings vir my die weg tot studie in die sfeer van die christelike wetenskap help open, en dit vir my daarna moontlik gemaak om te kan meewerk aan hierdie ideaal en roeping. My dank aan almal aan die P.U. vir C.H.O. wat, in watter hoedanigheid ookal, my hierin gehelp het.

Die liefde van my skoonouers, prof. en mev. J.M. de Wet, was in die afgelope aantal jare vir my en my vrou 'n groot bemoediging.

Die opofferinge en liefde van my ouers, mnr. en mev. Z.C. Venter, om my 'n christelike opvoeding te gee, en te laat studeer, is nie te omskryf nie.

My waardering vir die bystand van my vrou, Heinricha, in die totstandkoming van hierdie verhandeling, en ten opsigte van my studies in die algemeen, durf ek nie verwoord nie.

Enkele tegniese gebruike

In die voetnote is, waar meer as een maal na 'n bepaalde geskrif verwys word, gebruik gemaak van 'n trefwoord uit die titel, saam met die naam van die skrywer, om verwysings te verkort. Afkortings soos „op. cit.“ of „a.w.“ is m.i. verwarrend. Om die leser te waarsku is by die eerste verwysing die volle besonderhede aangaande die geskrif gegee, met byvoeging van „... (hierna ,trefwoord') ...“.

Ten opsigte van artikels uit tydskrifte of versamelwerke is meesal die bladsynommers van die hele artikel bygegee. Waar daar verwys word na bepaalde bladsy(e) uit 'n artikel, is eers die bladsynommers van die hele artikel tussen hakies gegee, en daarna die

bladsynommers waarop die verwysing spesifiek betrekking het, bv. "... art. in Hermes, 67, 1946, (p. 146-166), p. 147".

Aanhalings is sover moontlik in die voetnote gehou, om lees van die teks te vergemaklik; s6 ook die filologiese probleme in Hoofstuk II.

Verder kan dit die lees vergemaklik as die leser kennis neem daarvan dat die verhandeling oorspronklik beplan was om op die patroon van Hoofstuk II, ook nog Empedokles, die Sofiste, Plato, Aristoteles, en die Skeptisisme in te sluit. Dat dit vanweë tydsgebrek nie gedoen kon word nie, het veral die integrasie tussen Hoofstuk I en II en tussen Hoofstuk II en III ernstig benadeel.

Afkortings: fr. - fragment
 r. - reël
 art. - artikel

J.J. VENTER

Zandvoort, 1971

Maar wanneer Hy die bloed sien aan die bo-drumpel en aan die twee deurposte, sal die HERE by die deur verbygaan en die verderwer nie toelaat om in julle huise in te gaan om te slaan nie.

En as die HERE jou in die land van die Kanaäniete bring, soos Hy aan jou en jou vaders met 'n eed beloof het, en Hy dit aan jou gee,

dan moet jy alles wat die moederskoot open, aan die HERE afgee; ook elke eersteling, die aanteel van vee, wat jy sal hê - wat manlik is, behoort aan die HERE.

Maar elke eersteling van 'n esel moet jy met 'n lam loskoop. En as jy dit nie loskoop nie, moet jy sy nek breek.

INHOUDSOPGAWE

INLEIDING: Probleemstellingen, voorveronderstellingen, opset, metode	1
1 Sistematiese analise van die verband tussen ontolo= gie en die waarheidsprobleem	1
2 Kritiese analise van twee benaderings tot die ge= skiedenis van die waarheidsprobleem	18
3 Motivering van die opset van die verhandeling	24
4 'n Kort uiteensetting van die metode gevolg in Hoofstuk II	27
<u>HOOFSTUK I: Semasiologiese studie van enkele woorde wat relevant is tot die waarheidsprobleem ,</u>	33
1 Inleidend: Waardebepaling en opset	33
2 Ἀληθεία	36
3 Ἀμαρτία	60
4 Κριτήριον	74
5 Μέτρον	96
6 Samevatting	104
<u>HOOFSTUK II: Die voorsokratiese filosofie en die waar= heidsprobleem</u>	109
A. Inleiding	109
B. Die vroeë mitologiserende subjektiwiste	109
1 Inleiding	109
2 Hesiodos van Askra	112
C. Kosmogonokosmologiese subjektiwisme	156
1 Inleiding	156
2 Herakleitos van Efese	158
D. Louterkosmologiese dualisme verbonde met objekti= wisme	202
1 Inleiding	202
2 Parmenides van Elea	204
E. Samevatting	264
1 Ontologie	264
2 Openbaring	264
3 Garansie	264
4 Kriterium	264
<u>HOOFSTUK III: Kritiese bespreking van die ruimte wat enkele historiografiese metodes bied om die ontolo= gieë en waarheidsbeskouings van die Voorsokratiki te</u>	

begryp	267
1 Inleiding	267
2 Aristoteles	269
3 Nietzsche	271
4 H. Dooyeweerd	276
5 G.W.F. Hegel (Ou Idealisme)	293
6 A. Comte (Positiwisme)	295
7 E. Zeller (Positiwisme)	299
8 W. Windelband (Neopositiwisme)	303
9 E. Cassirer (Neo-Idealisme)	309
10 Irrasionalisme	319
11 Samevatting	320
<u>HOOFSTUK IV: Finale samevatting en konklusies</u> . .	325
1 Kernsamevatting	325
2 Hoofstuk II in verband met die daaropvolgende geskiedenis van die waarheidsprobleem: hipoteses .	335
LITERATUURLYS	339

INLEIDING

PROBLEEMSTELLINGS, VOORVERSONDERSTELLINGS, OPSET,

METODE

1 Sistematiese analise van die verband tussen ontologie en die waarheidsprobleem

- 1.1 Vrae rondom die waarheidsprobleem is in aard ontologiese vrae en kry maar eers sekondêr betekenis vir die kenteorie en die logika. (1)

Om die ontologiese aard van waarheidsvrae duidelik na vore te bring, word die volgende vrae (wat normaalweg as relevant vir die waarheidsprobleem beskou word) geformuleer:

Bestaan waarheid? Indien wél, wat is die aard daarvan? Wat is die plek van waarheid in die kosmos, in die breë opset van die menselewe, in die diverse funksionele aspekte van die wêreld? Is waarheid 'n eenheid, of 'n veelheid? Wat is die waarheidsverskeidenheid, indien enige? Is waarheid onveranderlik of wordend? In watter verhouding staan waarheid tot die kosmiese wet, of is dit dalk ident met die kosmiese wet? Indien waarheid inderdaad 'n primêr kenteoretiese aangeleentheid is, watter verband hou dit

(1) Wat die waarheidsprobleem in die logika en kenteorie betref, moet ook gestel word dat op dieselfde (sekondêre) vlak ook die waarheidsvrae van die estetika, die etiek, ens. geleë is. M.a.w. ons moet die waarheidsvraag op die sekondêre, funksionele vlak nie beperk tot sake rondom die kennis nie.

dan met hom wat ken, dit wat geken word, en die wet wat vir kenner en kenbare ten opsigte van die leer ken geld?

Dit kan beweer word dat bogenoemde vrae bevooroordeeld geformuleer is; dat die vrae opsetlik in 'n ontologiese konteks geplaas is, of 'n ontologiese inhoud gegee is. Dit kan egter nie ontken word dat selfs diégene wat die waarheidsprobleem streng tot die kenteorie beperk (en in die wysbegeertegeskiedenis is hulle getalle sterk⁽²⁾), ten minste 'n skets moet gee van die verskillende „syndes" wat die pole van die kenrelasie uitmaak⁽³⁾, en dus sy waarheidsteorie aan 'n ontologiese raamwerk ophang, selfs al is hierdie raamwerk baie ernstig gereduseer.

Die ontologiese aard van die waarheidsprobleem in sy geheel moet ook blyk uit die antwoorde op die vrae, wat hier nie gegee word nie, omdat dit die navorsingsresultate in (veral) Hoofstuk II vooruitloop. Slegs die volgende: Wie wysgere se beskouings oor waarheid gaan nalees, kan op die volgende afkom:

- (a) Waarheid is ooreenstemming tussen denke en syn (Aristoteles).
- (b) Waarheid is alle sterk, duidelike

(2) Vgl. hiervoor Hoofstuk III, veral paragrawe 4.4.1 tot 4.10.

(3) Vgl. vir 'n konkrete geval paragraaf 1.2.1 hieronder.

bewussynsindrukke en afleidings
daaruit (Stoïsyne).

- (c) Waarheid is 'n wisselwerking tussen
goddelike openbaring en menslike
onderskeidingsvermoë as weermiddel
teen goddelike bedrog (Hesiodos).
- (d) Waarheid is slegs daardie teorie
waarmee die gang van sake effektief
verander kan word (Pragmatisme).

In (a) word 'n bepaalde relasie (nl. van ooreenstemming) tussen denke en syn as bestaande aanvaar, en implisiet veronderstel die definisie 'n sekere status van denke met betrekking tot syn, en 'n bepaalde visie op die bereikbaarheid van syn deur denke. Die definisie (in (a)) verskaf ook 'n maatstaf waarvolgens vasgestel kan word of 'n „gedagte” wêl waarheid is of nie, m.a.w. 'n wet vir waarheid. Al hierdie sake het sterk ontologiese implikasies.

Dit wil voorkom asof (b) waarheid wêl suiwer ken-teoreties kon definieer. In hierdie definisie is een van die vele vorme van die evidensieteorie verwerklik. Goed bekyk lewer die definisie egter talle probleme van dieselfde soort as (a) op: daar moet voorsien word in die bestaan van 'n relasie tussen die indrukbewerker en die indrukontvanger; indien eg. nie die objektiewe wêreld is nie (Stoa), dan wel 'n betroubare aksiomagewende

godheid (Descartes). Ook hier is die synsleer die grondliggende.

Daar die waarheidsbeskouing van Hesiodos in Hoofstuk III uitgebreid bespreek word, word (c) hier weggelaat.

Die Pragmatisme het (d) voortgebring. Die Pragmatisme is hoogs geïnteresseerd in die gang van sake soos dit vir die mens betekenisvol is. Waarheid bestaan slegs as teorie wat die gang van sake effektief kan bestuur, volgens die mens se verlangens. Kosmos en lewenspraktyk val saam. Laasgenoemde moet eksperimenteel geken word, en solank die resultate van die eksperiment die mens in die saal van die praktyk hou, sō lank is die resultate waar. Wie beweer dat waarheid hier tot die antropologie beperk is, hou nie rekening met die feit dat die beperkte ontologie van die Pragmatisme, m.a.w. die feit dat hulle verantwoording oor die werklikheid gebrekkig is, ook die waarheidsbeskouing benadeel nie. Om van 'n „beperkte ontologie” by die Pragmatisme te spreek, is sekerlik legitiem, omdat die beklemtoning van „lewenspraktyk” nie voltrek kan word sonder dat probleme soos dié van die verhouding natuur-kultuur, en by implikasie dié van die aard van natuur, beantwoord is nie. Daarmee is die wysgeer egter goeddeels versoonke in ontologiese problematiek.

Die westerse wysgerige denke, waarvan denke oor

waarheid deel uitmaak, het sy oorsprong in die griekse denke voor Sokrates. Sekere probleme wat reeds by hulle in die ontologie 'n rol gespeel het, bestaan vandag nog voort⁽⁴⁾, en beïnvloed ook die hedendaagse waarheidsbeskouings, bv. die wordingsprobleem, die eenheid-veelheid- en universeel-individueel-verhoudingsprobleme. 'n Studie van die rol wat die ontologie in die waarheidsbeskouings gespeel het reeds daar in die bakermat van die westerse filosofie kan dus groot verhelderinge meebring vir die verstaan van sekere aktuele aspekte in die hedendaagse waarheidsbeskouings.

- 1.2 'n Onderzoek van die waarheidsprobleem in die ontologie by die Voorsokratīci berus egter op bepaalde voorveronderstellings, waarvan die belangrikste die invloed van die eie ontologie op die metode van geskiedskrywing is. Hoe enger 'n historiograaf se eie ontologie, hoe enger sy geskiedenisbeskouing, en des te enger sy visie op 'n vroeëre denker⁽⁵⁾. Vir die waarheidsbeskouing beteken dit meermale dat die historiograaf met 'n (bv.) rasionalistiese kenteoreties-ver-smalde synsleer, 'n ewe kenteoreties-beperkte blik op waarheid het, en so slegs dié (kenteore=

(4) Elke tydvak het ook probleme van sy eie.

(5) Vgl. vir 'n motivering hiervan die uitgebreide studie oor die rol van metodologie van historiografie by die verstaan van die Griekse filosofie in Hoofstuk III.

tiese) probleme wat hyself as relevant ten opsigte van die waarheidsbeskouing ag, in aanmerking neem in 'n geskiedenis van die waarheidsprobleem. Soms word die vertalings van die primêre bronne té geredelik aangepas by die vooropgesette idees⁽⁶⁾ of die bestudeerde filosofie word tot die uiterste gespan om die gevraagde resultate te lewer.

Dat die sinsleer nie alleen die waarheidsbeskouing beïnvloed nie, maar ook die bestudering daarvan by ander denkers, maak 'n duidelike uiteensetting van (ontologiese) voorveronderstellings, soos hieronder volg, noodsaaklik.

- 1.3 Uit 'n ondersoek van D.H.Th. Vollenhoven blyk dat „waarheid” in die Heilige Skrif „standvastigheid, sekerheid, betroubaarheid” beteken⁽⁷⁾. Kittel⁽⁸⁾ ekspliseer die verskillende betekenis van „emet” en „alêtheia” in die Skrif soos volg: (a) Met betrekking tot God verwys die woorde na 'n werklikheid wat as „vas” beskou kan word, wat „eg” en „betroubaar” is; (b) met betrekking tot Gods Woord beteken hulle „die openbare”, die „ware leer” (teenoor „dwaalleer”);

(6) Talle sodanige gevalle is in Hoofstuk II aangedui.

(7) H. Dooyeweerd, *A New Critique of Theoretical Thought* (hierna „A.N.C.”), vert. deur D.H. Freeman en W.S. Young, Amsterdam, H.J. Paris, 1953, p.571.

(8) G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neue Testament*, I, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1933, S.V. Vgl. ook J.H. Vrielink, *Het Waarheidsbegrip*, Nijkerk, G.F. Callenbach, hoofstukke II en III.

(c) rakende die menselewe verkry die woorde (i) religieuse sin en beteken „ware geloof in gehoorsaming aan Gods wil“, (ii) „praktikale“ sin en verwys na „leef volgens norme“, „regskaapenheid“ van lewenswandel.

Opvallend is dat hierdie betekenisse al die uitendes van ons werklikheidsvisie (lewens- en wêreldbeskouing) wat insluit Godsidee, wetsidee en skeppingsidee, raak. Hierdie onderskeidings moet nie in die Skrif, as (voorwetenskaplike) geskrif vir die gewone gelowige gesoek word nie, maar dit beteken nie dat dit onbepaalbaar sou wees waarop die woordgebruik van die Skrif in die eerste plek betrekking het nie. Primêr is hierdie woord (waarheid) van toepassing op God self, as die betroubare wat sy beloftes hou, as die standvastige wat sy skepping in stand hou, as die toevlugsoord wat sekerheid bied aan sy kinders.

- 1.4 Betekenisvol is die beslag wat J.A.L. Taljaard aan hierdie Skrifidee gee ⁽⁹⁾ as hy die konsekwensie trek van die aanvaarding van drie werklikhede na drie waarhede, nl. waarheid as eenskap van God, sy wet, en die wetsonderdaan. Om dat hierdie drie werklikhede wortelverskillend is, is ook hulle waarhede wortelverskillend, wat meebring dat standvastigheid, sekerheid, betroubaar=

(9) J.A.L. Taljaard, art. in Immanuel, Jaarblad van die Admissiebond van Potchefstroom, 1948.

heid elk in drie verskillende betekenisse moet fungeer in die ontologie. Die drie waarhede sal wortelverskillend moet wees om geen spore van 'n analogieleer na te laat nie, omdat die analogia entisteorie die verskil tussen Skepper en skepsel relatieweer.

- 1.5 Die afwysing van analogie word juis deur die kern van hierdie synsidee gemotiveer: Die Onvergelyklike laat nie maatstawwe, standarde op sig aanleë nie, ook nie wat sy waarheid betref nie, want Hy is die Wetgewer, nie die onderdaan nie. Gods waarheid is bo-normatiewe waarheid, en daarmee is die einde van alle vraagtekens gegee.

Intussen is dit vir die gelowige betekenisvol dat God waarheid is. Hy is nie die wordende god van die mitologiserende denker (wat willekeurig verander) nie, maar 'n God wat sy Woord hou, sy wet handhaaf, en self daaraan getrou bly. Hy is nie die starre monargiese oorsaak van alles wat self ewig gedetermineerd en determinerend is nie, maar Een wat hom ontferm oor die mens in sonde, en sy liefde en waarheid openbaar in die vervulling van sy beloftes in Christus.

Dit is dan ook omdat Hy in genade sy Woordopenbaring geskenk het, waarin Hy homself aan die mens bekend stel, en ook sy wet en skepsel belig, dat die mens rigting vind. Die Woord is dan ook die finale maatstaf.

Hiermee het egter 'n heel belangrike probleem reeds in die bespreking betrokke geraak, nl. die probleem van die maatstaf, norm, kriterium van waarheid. Om te stel dat Gods waarheid bo-normatief is, impliseer die moontlikheid van 'n subnormatiewe (of genormeerde) waarheid maar ook dié van 'n normatiewe (of normsynde) waarheid.

- 1.6 Die subnormatiewe waarheid as waarheid van die wetsonderdaan, is in aard 'n waarheid waarvan beantwoording aan 'n maatstaf⁽¹⁰⁾ vereis mag word, sou dit as waarheid wou deurgaen. Die wetsonderdanige syn is standvastig, seker, betroubaar alleen solank dit aan sy wet gehoorsaam is. Word dit ongehoorsaam, degenereer dit, verloor sigself, is nie te vertrou vir wat dit voorgee om te wees nie. 'n „Skool" wat sy wet nie nakom nie, word 'n vervalsing van 'n skool. Hiermee ontkom dit nie aan die maatstaf vir skool-wees nie; dit staan juis onder die oordeel van daardie maatstaf. Ten opsigte van die individu qua individu impliseer dit die kern van sy religieuse subjektiwiteit. Die kern van religieus waaragtig- of afvallig-, wees, m.a.w. die kern van die mens-Godverhouding kom tot uitdrukking in die mens se houding teenoor God se wet. In hierdie siening val waarheid en dwaling saam met goed en kwaad. Wie hierin 'n moralisme sien,

(10) Op hierdie punt verskil ons benadering tog 'n weinig van vermelde artikel van Taljaard, aangesien in dié artikel die soeke na kriteria verwerp word.

het die aard van „syn“, „goed en kwaad“ en „mo= reel“ glad nie begryp nie.

Die gehoorsaamheidseis geld nie net vir die „wat-syn“ nie, maar ook vir die „hoe-syn“ van dinge, m.a.w. vir die funksionele. In die kenfunksie konkretiseer dit s6 dat kenaktiwiteit, kenbare, en kenresultaat die kenwet moet gehoorsaam om kenteoretiese waarheid te bereik, anders, geen kennis. Hiermee word die skeiding tussen teorie en praktyk as een wat korreleer met 'n skeiding tussen „syn“ en „behore“ en verder met „korrek - foutief“ teenoor „goed - kwaad“, die deur gewys. Kortaf ges6: Kenteoretiese dwalinge is nie net foute nie, maar sonde!

Voeg hierby dat waar die waarheidseis vir die „wat-syn“ nie nagekom word nie, die „hoe-syn“ noodwendig ook moet skade ly. Toe die mens by sy sondeval algeheel verdorwe geword het, het hy sy vermoë om kennis te kry, ook daarmee saam bederf⁽¹¹⁾. Weliswaar is hier die verskil tussen die „genormeerde“ in die sin van „ongehoorsaam=saambare“ en „natuurwetmatige“ in die sin van „onoortreebaar“ sinvol.

(11) Hierdie algehele verdorwenheid beteken 'n algehele breuk in die relasie mens - God, inklusief die kenrelasie. Daarom is die idee van die semen religionis by Calvin as 'n wysgerige erfenis wat moontlik van stofsinse oorsprong is, te verwerp veral omdat daarin die volkome afvalligheid en dwaling van die mens geloen word. Dit geld ook die verwerking wat Dooyeweerd met die idee van die „hart“ hieraan gee [vgl. Hoofstuk III, paragraaf 1.2].

Die onderskeiding tussen „natuurwet" en „norm" sover dit die wet betref, is aanvaarbaar; ewesoten opsigte van die kosmos dié van „natuur" en „kultuur". Maar dan moet daarby gestel word dat die tradisionele onderskeiding nie werklik reg laat geskied aan die breedste implikasies van wat tot „natuur" en „kultuur" (waarmee korreleer „wet vir die natuur" en „norm") behoort nie. Waar natuur (wet) en kultuur (norm) tradisioneel in terme van laer en hoër (benede-logiese en bo-psigiese) gesien is, word hier getrag aanvaarbaar te maak dat „natuur" oorsprongsgegewe is, waarby die oorspronklike gegewe „geestelike" funksies ingeslote is, en „kultuur" die menslike verwerking van natuur. Die wette van die „natuur" dwing sigself af, m.a.w. is nie oortreebaar nie, terwyl norme wél oortreebaar (mits „oortree" verstaan word as „ongehoorsaam") is. Konkreet gestel: Die mens kon (danksy Gods genade!), selfs na die sondeval nie vermy om sekere „natuurwette" vir die menslike fungering te gehoorsaam, en aldus mens te bly nie. So kon die mens wel daarin slaag om godsdienstig kwaad op te tree, maar nie ongodsdienstig nie, of logies kwaad, maar niealogies nie. Die gevolg is dat sekere dinge tot hom moet deurdring, waardeur die moontlikheid van logiese (e.a.) waarheidsmomente moontlik voorsienbaar sou word. Nogtans is die mens nou beeld van die aartsleuenaar wie se woord hy in die Paradys betroubaar geag het. Weliswaar vind funksionele ontsluiting plaas, maar dan in kwade sin,

en die produk 'n vervalsing. Ontsluitend sy gods= dienstige funksie, interpreteer hy wat wel tot hom deurdring in die raamwerk van sy godsdienstige verbeelding met mite as die produk. Ontsluit die mens sy regsfunksie, dan mag die effekte daar= van hom oorrompel sodat hy nie die ware status daarvan realiseer nie, en staatsabsolutisme volg. Word die moontlikhede van die mens se logiese funksie aan hom bekend, dan word die aanwending daarvan nie meer gedissiplineer nie, en die ana= lises van wat wél tot hom deurdring, is of te ver gevoer (bv. die mitologiserende denke), of te vroeg gestaak (bv. louterkosmologiese denke) waardeur die hele analise van die kosmos skeefge= trek word.

- 1.7 Resteer die vraag na die normatiewe waarheid, waarvan die aard bepaal word deur die synswyse van die wet, naamlik gelding. Standvastigheid, sekerheid, betroubaarheid van die wet lê juis in die voortgaande gelding daarvan. Hierdie feit maak dit moontlik om dit soggens uit die bed en saans na die bed toe te waag, omdat wet in sy ge= heel gehandhaaf bly, en die uitvoering daarvan in 'n sekere mate, anders sou alles rondom in= eenstort. Die waarheid van die wet lê presies daarin dat dit geld ten spyte van menslike dwa= ling, en as maatstaf alle handele, ook wetenskap= like handele, sal aanmerk as hier te kort of daar te lank.

Hierdie wyse van benadering beteken 'n baie sterke komplikasie in die uiteensetting van die kenverhouding wetsonderdaan tot wet. Maatstaf vir die waarheid van die kenne sal die wet vir die kenne in sy samehang met die verskeidenheid ander wette wees. Watter maatstaf bestaan daar nou vir die kennis van die wet? Daar bestaan geen direkte maatstaf nie, maar tenminste twee duidelike indirekte maatstawwe. In die eerste plek moet die wet só geanaliseer word dat die analise Skrifmatig is. In die tweede plek moet die analise van die wet self aan die wet beantwoord. Dit kan alleen geskied as die kenner gehoorsaam is aan die wet vir sover dit nou bekend is. Wetsgehoorsaming hou altyd seën in, dit sal ook vir die voortgang van die kennisverwerwing seën inhou. Die kontantwaarde daarvan is dit: Wie in Gods wêreld A as A erken, nie leuenagtige analyses maak nie, sy skepsele elk na eie aard in analise tot reg laat kom, gaan in sy analise geseënd voort. Wie hiermee willens bots, die benodig soms juis die gehoorsaming van die wet om sy ongehoorsaming te regverdig. Sou Herakleitos die „identiteit van die verandering" loën, sou sy filosofie sinloos word, maar juis omdat hy nie daar die identiteit durf loën nie, dit gebruik om sy verdere ongehoorsaamheid te borg, wreek dit sigself in sy filosofie daarin dat hy nooit volmaak kontra-diktoir kan wees nie.

Tot dusver is die terme „norm", „maatstaf", „krite-

rium" in 'n redelike mate oorvleuelend (sino=niem) gebruik, terwyl ook weer „wet" en „norm" nie onderskei is nie. Die rede hiervoor lê in die sinsverwysing wat dié terme in die konteks hier verkry, en in die gewone gebruik van die woorde. Die kern van die saak is dat die enigste maatstaf waaraan die wetsonderdaan te meet is (afgesien van die Skrif) die geldende sin is, dus die wet. Om enigiets anders as maatstaf te neem, kom daar=op neer dat die verskeidenheid in sin (geheel of gedeeltelik) geloën word. Hierdie stelling raak die kern van die waarheidskriteriumprobleem. As kriterium vir die (subnormatiewe) waarheid kan alleen die wet optree en dus moet alle pogings om die (waarheidskriterium) in (a) kenmerke (of eien=skappe), (b) evidensies of (c) ooreenstemmings te vind, as grondig foutief aangemerkt word.

Die laaste stelling sny diep en vereis dus (ten minste 'n graad van) motivering:

(a) Ten opsigte van kriterium as kenmerk die volgende: H.G. Hubbeling onderskei diverse kriteria vir die toets van wetenskaplike waarheid, met die hoofonderskeiding gegrond op die twee betekenisse wat die oorspronklike woord in die Grieks sou hê, nl. dié van kenmerk (met die oog of definisie) en dié van norm (maatstaf) ⁽¹²⁾.

(12) „Het woord criterium, dat oorspronkelijk uit het Grieks stamt, heeft twee betekenissen, t.w. kenmerk (om iets te definiëren) en toetsteen (maatstaf, norm).” H.G. Hubbeling, Criterium as kenmerk en norm, Inaugurale Rede, Groningen, 30 Jan. 1968, Assen, van Gorcum, 1968, p. 5-6.

Die kenmerk kan in meer as een verband as norm vir die waarheid dien, bv. waar die kenmerk van ewegetalle omskryf word as „deelbaarheid deur 2”, sal hierdie omskrywing as maatstaf of norm kan optree om te toets of getal 7 wel 'n ewegetal is, en die bewering „7 is ewegetal” vals bevind. ⁽¹³⁾

Wat Hubbeling dus hier doen, is om dié kenmerk van die ding wat gebruik kan word om 'n definisie van die ding te maak, dus wat Aristoteles die „essensie” (sinoniem met „definisie”) sou noem, in die lig te stel. „Essensie” omskryf egter niks anders as die wet vir die ding nie. Dié trek kry ons alreeds by Plato, wat die ware wese van alle dinge in die wetswêreld van universele ideë geplaas het. ⁽¹⁴⁾ Hierdie standpunt van Plato is deur Aristoteles bekritiseer ⁽¹⁵⁾, terwyl hyself die universele struktuur of essensie, wat by Plato reeds 'n wetskarakter verkry het, in die „ding” geplaas het ⁽¹⁶⁾. Sedert Aristoteles bestaan hierdie idee in gewysigde vorme by vele denkers voort.

Hubbeling verlaag op dié wyse wet tot kenmerk,

(13) 'n Soortgelyke benadering kry ons in die werk van J.W. Yolton, *Theory of Knowledge*, N.Y., MacMillan, 1965, p.11-12, waar hy onder opskrif „Normative Epistemology” die kriteriumprobleem behandel i.v.m. die probleem van kenmerke.

(14) Vgl. Plato, *Phaedo*, 74-75B. (Ook talle ander werke waaronder veral *Parmenides* en *Timaios*).

(15) Vgl. Aristoteles se kritiek op Plato in *Topika* 13^b3-13.

(16) Vgl. Aristoteles, (o.a.) *Metafisika* 1040b27-1041a5.

en verhef kenmerk self tot wet, met subjektiewis= tiese ⁽¹⁷⁾ resultaat tot gevolg.

(b) Die evidensieteorie is baie belangrik: Onder sy aanhangers tel denkers soos Chrysippos, Descartes, Malebranche, Geulincx, Leibniz, en talle ander. Pogings om die Heilige Skrif met sy „geloofswaarhede” as evident te sien, is in die Neo-Thomisme aangewend deur bekendes soos J. Balmes, D. Mercier ⁽¹⁸⁾, P. Jeanni  re ⁽¹⁹⁾, J. T. Beysens ⁽²⁰⁾. Onder dié wat daarteen gestry het dat die evidensie self kriterium sou wees, tel die naam van I. Kant. Eisler ⁽²¹⁾ gee ’n raak algemene tipering van die standpunt van die evidensiekriteriologie: Evidensie is „helderheid” of „duidelikheid” wat die kenner „inlig”, van sy „waarheid” bewus maak en oorreed om die „evidente” te aanvaar as korrek. As die evidensie daarby „onmiddellik” is, het ons met ’n apriori of aksioma te doen. Die klag teen die evidensieteorie is dat dit vir die „helderheid” en „duidelikheid” van ’n subjektiewe voorstelling die karakter van selfopenbaring op=

- (17) Subjektivisme is daardie wysbegeerte waarin die wet in die wetsonderdaan (subjek) met negering of degradering van die objektiewe kwaliteite geplaas word, terwyl die Objektivisme die wet in die hoedanighede as (objektiewe) kwaliteite van die wetsonderdaan plaas.
- (18) D. Mercier, *Criteriologie générale, ou, Théorie générale de la certitude*, Leuven, Institut Supérieur de Philosophie, 1900⁴.
- (19) P. Jeanni  re, *Criteriologia*, Parys, 1912.
- (20) J. T. Beysens, *Criteriologie*, of, *De Leer over Waarheid en Zekerheid*, Leiden, Theonville, 1903.
- (21) R. Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, Band I, Berlyn, E. S. Mittler und Sohn, 1927⁴, s.v.

eis (m.a.w. dié van openbaarder en openbaring gelyktydig). Die uiterse subjektiwisme hiervan is onaanvaarbaar. As daarby die Skrif nog verlaag word tot duidelike voorstelling dan word die gesag van God se Woord gedegradeer tot wat vir (sekere) mense „evident” is, waarmee die werking van die Heilige Gees vanself ook in gedrang kom.

(c) Ook 'n kort woord oor die ooreenstemmings-teorie: Dit is genoeg om te stel dat die ooreenstemmingsteorie in 'n „ad infinitum” beland, nl. dié van herhaalde soeke na ooreenstemming, omdat dit elkers opnuut 'n resultaat verkry wat moet „ooreenstem”. Vervolgens berus dit op 'n dualisme in die ontologie en kenteorie, wat die kenresultaat probeer verklaar as 'n sekondêre eenheid tot stand gebring daardeur dat intellek en saak as oorspronklike veelheid met mekaar in ooreenstemming gebring is. ⁽²²⁾ Die ooreenstemmingsteorie soek die maatstaf in die subnoma-tiewe, en kan óf die subjektivistiese óf die objektivistiese kant uitgaan - beide is ewe onaan-

- (22) Hiervan uitgaande kritiseer Keeler die Stoïsyne omdat hulle ooreenstemmingsteorie nie daarmee rekening hou dat ooreenstemming tussen proposisie en ding verval in soverre as wat die proposisievorming 'n verwerking van die „phantasiai” is. L.W. Keeler, *The Problem of Error from Plato to Kant*, *Analecta Gregoriana*, v.6, Rome, Aedes Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1934, veral p.53. Keeler benader die Stoïsyne egter via 'n aristoteliese bril. In die denke van Chrysippos is die relasie tussen die ekstramentale, die sintuie, en die denke eerder een van beïnvloeding as aktualisering van potensie tot ooreenstemming (juis daarom spreek Chrysippos van 'n „verandering” en nie 'n „afdruk” in die siel nie) en die korrektheid van die kenresultaat het nie berus op „ooreenstemming” in aristoteliese sin nie, maar op evidensie.

vaarbaar.

2 Kritiese analise van twee benaderings tot die geskiedenis van die waarheidsprobleem

Dit is reeds aangedui dat die sinsleerproblematiek nie net belangrik is vir algemene verstaan van die wysbegeertegeskiedenis nie, maar direk van toepassing is op die waarheidsproblematiek, in besonder die kriteriumkwessie.

2.1 Dit bied dan ook die motivering waarom die wyse van behandeling wat G. Boas t.o.v. waarheidsteorieë volg, onaanvaarbaar is. Hy maak naamlik die volgende indeling van waarheidsteorieë: (23)

1. Subjektiewe waarheidsteorieë w.o.
 - (a) Logiese hedonisme
 - (b) waarheid as die onweerstandbare
2. Relasionele waarheidsteorieë w.o.
 - (a) die ooreenstemmingsteorie
 - (b) waarheid as formele samehang
 - (c) waarheid as samehang in 'n betekenisvolle geheel
3. Voluntaristiese waarheidsteorieë.

(23) Vgl. G. Boas, Analysis of Certain Theories of Truth, (hierna „Truth“) University of California Publications in Philosophy, Vol. II, No. 6, Berkeley, University of California Press, 1921.

Hierdie indeling toon dat Boas nie werklik ingesien het watter grondbetekenis die werklikheidsleer, spesifiek die wetsidee, vir die behandeling van waarheidsteorieë kan inhou nie, anders sou bv. sy opskrif „Subjektivistiese waarheidsteorieë” heet, en verder sou hierdie opskrif met uitsluiting van 2(a) al die hier genoemde teorieë omvat het. Met Boas gaan die saak egter dieper as 'n tekort aan insig oor die betekenis van die ontologie vir hierdie probleem: Boas verwerp in soveel woorde alle pogings om die werklikheidsbeskouing vrugbaar te maak vir die waarheidsteorie - dit kan aangetoon word uit die vereistes wat hy stel vir 'n bevredigende waarheidsteorie:

- (1) Aangesien waarheidsteorieë deel uitmaak van hulle eie behandelingsonderwerp, is dit noodsaaklik dat enige waarheidsdefinisie ook op sigself van toepassing moet wees.
- (2) 'n Waarheidsteorie moet die metafisiese sisteem fundeer, en nie andersom nie.⁽²⁴⁾ Die waarheidsteorie self moet egter „gewone logika” voorveronderstel.

(24) „.... Whatever theory may result will no doubt give rise to a very decided metaphysical system; but since that system must itself be a case of truth or falsity it is wiser to let it be justified by a theory of truth than to let a theory of truth be justified by it. We must, however, presuppose ordinary logic... since after all a theory of truth must be reasoned and will be criticized willy-nilly by the laws of reasoning.” Boas, Truth, p.189.

- (3) Aangesien ten minste een logika naas „waar" en „vals", met „sinloos" rekening hou, word dit van enige waarheidsteorie vereis om valsheid positief te definieer eerder as dit as die „nie-ware" te omskryf.
- (4) Die teorie moet toepasbaar wees.

Vereiste (2) is die belangrike in die sin dat dit metafisika as begronding vir die waarheids=teorie verwerp. Presies wat Boas onder „meta=fisika" verstaan, is nie heeltemal duidelik nie, maar die waarskynlike is dat daarmee in die breed=ste die werklikheidsbeskouing afgemaak word. Dat dit egter nie aanvaar hoef te word nie, blyk uit 'n kort analise van die ontologiese grondslag waarop hierdie standpunt van Boas staan:

Boas durf nie weglaat dat die waarheidsteorie da=rem ten minste „the laws of reasoning" moet ge=hoorsaam nie. Hoewel hy nie raaksien dat die logiese wet vir kenaktiwiteit, kenbare en kenre=sultaat ewe geldig is nie, is die uitspraak in die vorm waarin hy dit gestel het alreeds ge=bou op 'n „metafisika". Hy veronderstel naamlik ten minste êrens (blykens die formulering, „laws of reasoning", waarskynlik in die subjektiewe ken=aktiwiteit) 'n (logiese) wet as iets wat bestaan, en wat self bekend is, dus ook in 'n kenrelasie kan optree. Boas veronderstel verder die kenner wat in 'n gehoorsaamheidsrelasie tot hierdie wet kan staan. Gesien die feit dat hy slegs maar

„gewone logika" wil veronderstel, moet aanvaar word dat Boas in hierdie wêreld dinge ervaar wat te onderskeie is van „gewone logika", en wat nie mag dien as begronding vir 'n waarheidsteorie nie. Wat bedoel Boas met „gewone logika"? Sal die psigo=logistiese logika as „gewone logika" kan deurgaen of die materialistiese? Die antwoorde op hierdie vrae sal „metafisiese" antwoorde wees, netsoos die aanvaarding van die hierbogedeuide relasies en dinge „metafisiese" aanvaarding is, of te inter=preteer as aanvaardings in 'n (waarskynlik subjek=tiwistiese) ontologie. Dit blyk dat met reg be=weer kan word dat vereiste (2) van Boas nie self=krities is nie: dit is 'n onderdeel van sý waar=heidsteorie in die vorm van 'n verwerping van metafisiese vooronderstellings vir die teorie waarvan dit onderdeel is. Intussen is in hierdie verwerping self metafisiese vooronderstellings aanwesig. Dus is dit nie alleen met sigself in botsing nie, maar ook met vereiste (1) wat lui dat 'n waarheidsteorie selfkrities in die sin van op-sigself-van-toepassing moet wees. (25)

Wat vereiste (3) betref, mag dit so wees dat as valsheid as die „nie-ware" omskryf word, die resul=tate van sodanige teorieë nie in alle gevalle be=

(25) „Theories of truth differ from almost all other theories in that they form part of their own subject matter... So that whatever the definition of truth may be which is finally established, that definition must apply as rigorously to the truth of the definition as to the truth of any other proposition. In other words, it must be self-critical." Boas, Truth, p.189.

vredigend sal wees nie, maar sou dit regdeur geld? Wanneer waarheid van die wetsonderdaan gesien word as wetsgehoorsaamheid, en wanneer die wet dan duidelik geformuleer word, dan behoort dwaling as ongehoorsaamheid dalk tog bevredigend te resulteer. Die argument dat met Russell se aanvaarding van die sinlose as derde moontlikheid tussen waar en vals rekening gehou moet word⁽²⁶⁾, en om dié rede 'n spesiale definisie van valsheid ontwerp moet word, dra weinig gewig. Die rede hiervoor is dat Boas hier kenteoretiese waarheid op die oog het, waarby Russell die taalprobleem gaan betrek het op 'n wyse wat twyfel aan sy sinsleer meebring. 'n Teorie oor kenteoretiese waarheid wat rekening hou met die verskil tussen logies en linguaal, kan die relevansie van die „sinlooshede" van Russell in twyfel trek.

Die laaste eis, dié van toepasbaarheid van die teorie, is blykbaar aan die Pragmatisme ontleen.⁽²⁷⁾ Die vereiste beteken dat ons nie moeite moet hê om op grond van 'n teorie die ware te onderskei van die valse en desnoods 'n derde moontlikheid nie. Hierop kan geantwoord word dat as die teo=

(26) „.... a theory of truth must account for the phenomenon of falsity. It is folly to define a false proposition as any proposition which is not true, since one logic at least, Mr. Russell's, maintains that there is a third something which is meaningless." Boas, Truth, p.190.

(27) Dat Boas in hierdie werk homself by die Pragmatisme (met bepaalde invloede van vroeë Logiese Positiewisme) tuis voel, blyk uit sy benadering van waarheid as korrekte interpretasie van objekte as tekens. Die interpretasies se waarheid sal blyk uit die moontlikhede om d.m.v. hulle 'n bepaalde doel te bereik. Vgl. Boas, Truth, p.284.

rie 'n goeie teorie oor die werklikheid is, sal toepassing op die voet volg. Teorieë behoort nie in die lug ontwerp te word en dan op die praktyk afgedwing te word nie. Intussen is daar ook die vraag hoe sterk hierdie toepasbaarheid bedoel word? Waarheidsteorieë kan dalk tydelik „werk“, maar na 'n paar geslagte nie meer effek= tief wees nie. Hoeveel maal moet 'n teorie werk voordat dit as toepasbaar beskou mag word?

- 2.2 Soortgelyke besware moet geopper word aangaande 'n ander „geskiedenis“ van die waarheidsprobleem, nl. dié van E. Loew⁽²⁸⁾. Hy probeer die hele geskiedenis van waarheidsbeskouings by die Voor=sokratici verklaarbaar maak uit 'n teenstelling tussen Herakleitos as suiwer „fisikus“ en Par=menides as suiwer „logikus“. Na hierdie twee denkers is die waarheidsbeskouings òf te verstaan as 'n versoening van hierdie twee (Empedokles) òf 'n wanhoop aan die oplossing (Anaxagoras en Demokritos) of 'n kantkeuse vir een van die twee (Plato en Aristoteles). Die teenstelling tussen Herakleitos en Parmenides kan egter alleen op hierdie wyse getrek word deur 'n ondersoeker wat terugkyk vanuit 'n (kenteoreties versmalde) moder=ne ontologiese diskussie oor die primaat van ob=servasie of suiwere rede. Hierdie moderne dis=

(28) E. Loew, Die Vorsokratiker Über Veränderung, Wahrheit, Erkenntnismöglichkeit, (hierna „Veränderung,“) art. in Rheinisches Museum, v.81, 1932, p.104-128.

kussie word (foutieflik) teruggelees in die voor=
sokratiese denke. ⁽²⁹⁾

Hiermee is slegs 'n aanduiding gegee dat die eie filosofie wél deeglik die benadering tot die waarheidsprobleem in die geskiedenis beïnvloed. Om dié kwessie duidelik te begrond, is besondere aandag aan die probleem gegee. ⁽³⁰⁾ Omdat egter weinig geskiedenis aan die waarheidsprobleem besondere aandag gee, is daar gebruik gemaak van die algemene historiografiese metodieke van die verskillende geskiedskrywers, waaruit dan die konsekwensies vir die geskiedenis van waarheids=
beskouings getrek is.

3 Motivering van die opset van die verhandeling

3.1 Hierdie visie op die rol van die ontologie maak dit onaanvaarbaar dat filologie ⁽³¹⁾ alleen 'n antwoord kan bied op die vraag na die waarheids=
beskouing. Filologie is in hierdie geval beperk tot die semantiese sy van woorde (hier besonderlik die woord „waarheid") en dan slegs die

(29) Vgl. Hoofstuk II, C en D vir uiteensettings van die onderhawige denkers se waarheidsbeskouings.

(30) Vgl. Hoofstuk III.

(31) Filologie is 'n subdisipline van die taalwetenskap. Die filologie hou sig besig met die interpretasie van ou tekste deur middel van 'n studie van woordbetekenis en woordgebruik, grammatika en stilistiese sake. Hierdie definisie sal waarskynlik nie deur almal woordeliks onderskryf word nie, omdat sommige die veld van ondersoek van die filologie baie wyer sien as hier aangegee. Dit wat wel in hierdie definisie in die ondersoekveld ingesluit is word redelik algemeen aanvaar.

universele kant daarvan, en kan dus hoogstens op 'n vae wyse vasstel hoe 'n bepaalde woord gebruik is. Die individuele sy van die betekenis van 'n woord, waar dit as term in 'n filosofiese sisteem-kompleks voorkom, kan alleen wysgerig bepaal word.⁽³²⁾ Hierbenewens hou die filologie sig besig met taal, terwyl die problematiek wat in die term verwoord word, in baie gevalle die term antesipeer, en dan buite bereik van die filologie sal val. Die aangewese weg is blykbaar om met die universele kant van die begrip en sy problematiek, en nie die term nie, as leidraad, die individuele wysgerige sisteem te benader, om te bepaal hoe die wysgeer die probleem gesien, geformuleer, en geantwoord het. In die bepaling van hierdie universele „leidraad" kan die normale gebruik van woorde beslis 'n bydrae lewer, maar die beperkinge daarvan is belangrik.

Omdat meermale in die filologie die verwerkliking van 'n (wiskundig) eksakte geskiedskrywing gesien word⁽³³⁾, word Hoofstuk I in hierdie verhandeling aan 'n semasiologiese studie van bepaalde relevante woorde gewy. Hieruit sal die beperkinge so-

(32) Tipies van 'n woord is dat dit die resultaat is van aanduidingsaktiwiteit van iemand. Daarom vestig 'n woord die aandag op „iets". Die universele kant van die aandagvestiging is dat 'n gegewe woord al die „ietse" van 'n bepaalde soort sal aandui, maar in 'n gegewe konteks word die aanduiding gekwalifiseer, en dit gee die individuele sy van die aandagvestiging.

(33) Vgl. ook Hoofstuk III, paragraaf 6.3 .

wel as die voordele van sodanige studie kan blyk.

- 3.2 Die aanspraak op eksaktheid van filologiese dok=sografie verval wanneer in Hoofstuk II duidelik word dat die waarheidsprobleem by 'n individuele denker nie in die eerste plek vanuit 'n term-, styl- of grammatiese studie, maar slegs via 'n studie van die ontologiese problematiek van 'n hele wysgerige sisteem, duidelik word.
- 3.3 Die metodologiese kwessies is om besondere redes in Hoofstuk III geplaas. Dit hou in dat die relevante stof uit die voorsokratiese denke direk onder oë kom, waarna dan veel makliker geoordeel kan word oor die tekortkominge (al dan nie) van 'n bepaalde metode van geskiedskrywing. Om een=sydigheid in benadering by die bespreking van in=dividuele denkers te voorkom, is egter in Hoof=stuk II telkens gebruik gemaak van, of krities verwys na ander metodes om 'n bepaalde denker te beskryf.
- 3.4 Die gang van hierdie studie saamgevat: Eerstens die semasiologiese studie van relevante woorde, omdat dit 'n algemene agtergrond bied (juis daar=om is in die woordstudie meer van nie-filosowe gebruik gemaak, wat ook oormatige oorfleueling met Hoofstuk II uitskakel); vervolgens die be=spreking van die waarheidsprobleem in die onto=logie van die individuele denkers; met hierdie materiaal as begronding kom laastens 'n kritiese

blik op die moontlikhede wat ander metodes inhou om die relevante stof begryplik te maak.

4 'n Kort uiteensetting van die metode gevolg in Hoofstuk II

- 4.1 Die Weste het 'n lang tradisie van historiografiese metodologie,⁽³⁴⁾ waarvan nie summier losgebreek word nie, maar waarop reformatories in-gewerk moet word.

Daarom moet die metodologie wat gebruik kan word sodanig wees dat dit die maatband van die Skrif kan deurstaan, en dit moet pas by die veld van ondersoek.

Die veld van ondersoek van alle wetenskap is die hele werklikheid. Wetenskappe verskil van mekaar slegs deur dié aspek wat hulle beoefenaars se belangstelling kwalifiseer,⁽³⁵⁾ in hierdie geval die historiese in sy verband met die analitiese.

Dit impliseer dat 'n reformatoriese werklikheidsleer (synsleer, ontologie) 'n voorvereiste is vir

(34) Vir die kritiese afweging van ander metodes vgl. Hoofstuk III.

(35) Dit beteken dat bv. die wiskundige sy studie van die aritmetiese moet doen as 'n studie van die konkrete ding gekwalifiseer deur sy getalsaspek, en dus nie sy studie moet beperk tot aritmetikale getalle nie. Dieselfde geld vir alle ander vakwetenskappe. Hiermee is die basiese rol van die werklikheidsvisie (lewens- en wêreldbeskouing) in die vakwetenskap gerealiseer.

alle christelike wetenskap, ook die historiografie. Meer nog, daar bestaan geen wetenskap, uit welke agtergrond ookal, wat nie een of ander ontologiese raamwerk, hoe eng ookal, voorveronderstel nie. Alleen maar, waar die ontologie vereng is, soos bv. in die Rasionalisme (wat in sy uiterste vorm „kenne” en „syn” op mekaar laat val), word ook die blik op andere vereng - wie die ontologie kenteoreties versmal, versmal ook die geskiedenis van die ontologie tot geskiedenis van kenteorie. Die kern van die saak is dit: Geskiedenis is deel van die syn, en aldus bepaal die visie op die syn ook die visie op die geskiedenis.

- 4.2 Die ruimste sinsleer wat aanvaar kan word is die een wat deur die Openbaring gerig word. Hierin word 'n onderskeid getref tussen God, sy wet, en wetsonderworpe wêreld. Hierin is ook plek vir 'n verhouding tussen God en mens bekend as religie. Religie is die verbondsverhouding tussen God en mens, en impliseer altyd die mens se relasie tot die wet. Daarom moet religie, wat 'n plek binne die syn het, nie tot verklaringsbeginsel van die kosmos gemaak word nie. ⁽³⁶⁾ 'n

(36) Dit is nodig om hierby te bedink dat die ware religierelasie slegs uit die Woordenbaring bekend kan wees. Slegs dáárin word die vervalle kennis aangaande God, sy wet, en die wetsonderdaan weer openbaar. Dus bepaal die Skrif die werklikheidsvisie (lewens- en wêreldbeskouing) waarop die ontologiese sisteem gebou word. Só word die vraag die wetenskaplike se verhouding tot die Woordenbaring een van die grondvrae in die evaluasie van religie in sy wetenskap.

Studie van 'n wetenskaplike se sinsleer sal duidelike aanduidings gee of hy die status van religie in die sin na waarde skat of nie.

Dit beteken dat by die bestudering van 'n wysgerige sisteem die aangewese weg is om 'n studie te maak van die ontologiese problematiek waarmee die wysgeer sig besig hou. Die samehang van ontologiese problematiek sal bepalend wees vir en verklarend wees van die rol wat die religie in daardie wetenskap speel. Die beoogde problematiek⁽³⁷⁾, is die sinsleerprobleme soos die Skrifgebonde ontologie in wisselwerking met die wysgeertegeskiedenis dit interpreteer en verstaan. Dit raak die verhouding Wetgewer - wet - wetsonderdaan. Hier moet dit gestel word dat die sonde juis 'n nie-na-volle-waarde skat van die ontiese status van die wet is, omdat sonde ongehoorsaamheid is, en ongehoorsaamheid niks anders as 'n ignorering van die geldingskarakter wat die wet t.o.v. die wetsonderdaan het. Dit beteken dat die sondaar (self)wetgewer speel, waarmee wetgewer, wet, wetsonderdaan op een lyn geplaas word in die wetsonderdaan. Dit het tot gevolg 'n verval van die verskil tussen wet en wetsonderdaan, en minstens 'n totale relativering van die verskil tussen god en wêreld.

(37) Wat hier verderaan volg is vir die grootste deel te danke aan die baanbrekerswerk van D.H.Th. Vollenhoven c.s. in verskillende geskrifte. Die interpretasie hier daarvan gegee, moet, vir sover dit mis mag wees, nie aan Vollenhoven c.s. toegeskryf word nie.

- 4.3 As plaasvervanger vir die bo-menslike maatstaf, soek die mens in die vroegste tye reeds die maatstaf in sigself, in die geval van wetenskaplike optrede in sy eie analitiese aktiwiteit, soos ons dit so vroeg as Hesiodos se mitekritiek reeds aantref.

Onderlinge kritiek en verskil in standpunt oor 'n bepaalde „ding" mag op die lange duur die aandag vestig op die identiteit van die „ding" ten spyte van die standpuntverskeidenheid, en aldus op die hoedanigheid van die „ding" as studie-objek (breër ook as werksobjek), en so die maatstaf verskuif na die konstante ding, - en, Subjektiewisme gaan oor in Objektivisme.

Hierdie verskil tussen die twee tydstrominge het meegebring dat ook die konstantheid van die hoedanigheid self in die twyfel gestel is. Dit sou Plato c.s. die impuls gee om die wet tot onafhanklike realiteit te verklaar (Realisme) - die enigste poging buite die Skrifgebonde denke om 'n werklike verskil (beter: 'n werklikheidsverskil) tussen wet en wetsonderdaan te formuleer.

- 4.4 Is eenmaal die bogenoemde relativering voltrek, noop dit die filosoof om ander ontologiese probleme in harmonie daarmee te verklaar. Wie die werklikheidsverskeidenheid tussen God, wet, en wetsonderdaan loën, is aangewys op konstante en veranderende faktore in die wetsonderdaan om die gaping op te vang. Dit bring die problematiek

van die breedte van genesis mee - met antwoorde in drie moontlike rigtings, nl. dié van die mitologiserende, kosmogoniese, en louterkosmologiese denke. Die samehang van die verskeidenheid word verklaar in terme van 'n primêre eenheid-in-verbreking, of 'n primêre veelheid-in-verbinding, en só word monisme en dualisme onderskei.

In-verbinding-syn met 'n verskeidenheid (geloën of nie), bring nie net die vraag na die samehang na vore nie, maar ook dié na die gemeenskaplike in die dingrykdom as omgewing van die ondersoeker. Sou die gemeenskaplike vooropstaan, dan gaan die denker die universalistiese kant uit; sou die verskille vooropstaan dan swaai die skaal na die individualistiese kant; terwyl hierdie vraag die moontlikheid laat om in die antwoord 'n balans te handhaaf deur die kosmos te verklaar as 'n kombinasie van die universele en die individuele as dele.

- 4.5 Hiermee mag dit duidelik wees dat wysgerige problematiek-in-samehang hier vanuit 'n bepaalde prinsipiële standpunt belig is, maar dat dit hier om wysbegeerte in die geskiedenisstudie bly gaan. Om hierdie rede word eksplisiet gestel dat die idee van Skrifgebonde studie van die wysbegeerte-geskiedenis hier gekonkretiseer sal word as 'n studie van die wisselwerking tussen (veral) ontologiese probleme, in besonder die kruispunt tussen permanerende en tydsgebonde wysgerige probleme

matiek in 'n konkrete, individuele, filosofiese
sisteem.

HOOFSTUK I

SEMASIOLOGIESE STUDIE VAN ENKELE WOORDE WAT RELEVANT IS TOT DIE WAARHEIDSPROBLEMATIEK

1 Inleidend: Waardebepaling en opset

- 1.1 Dit is so dat woorde uit die nie-wetenskaplike lewe deur die wetenskaplike oorgeneem word en begrens word tot tegniese terme. Juis omdat talle tegniese terme op dié manier gevorm word, kan 'n semasiologiese studie van sodanige woorde die nodige agtergrondbeligting verskaf om die wetenskaplike voorgrond die nodige reliëf te gee. Dit geld ook woorde wat relevant is tot die waarheidsprobleem. Dit is ook so dat die Voorsokratiki by verre nog nie só tegnies geskryf het as hedendaagse filosowe nie, wat impliseer dat die wetenskaplike en nie-wetenskaplike duiding van 'n woord in dié tydvak nog relatief naby aan mekaar gestaan het. Ook om dié rede kan 'n semasiologiese studie van die woorde wat verband hou met die waarheidsprobleem, vir die verstaan van die uitwerking van die probleem deur filosowe 'n profytlike bydrae maak.

Dat die „naïewe ervaring" (die term „nie-wetenskaplike kenne" is verkieslik) wel deeglik 'n invloed op die wetenskapsbeoefening en resultaat het, is meer as eens (ten regte) gestel deur denkers uit die reformatoriese gedagterigting.⁽¹⁾ 'n Semasio=

(1) Vgl. bv. D.H. Th. Vollenhoven, *Isagoogé Philosophiae*, Amster-

logiese studie van kernwoorde wat verband hou met 'n bepaalde wysgerige probleem kan 'n kortpad bied na die lewens- en wêreldbeskoulike agtergrond van die probleem. Hierdie wyse van agtergrondbeligting het egter beperkinge: dit kan alleen maar langs 'n weg van fragmente tot 'n paar algemene lyne konkludeer.

In die algemeen moet so 'n semasiologiese studie nie te hoog aangeslaan word nie. Dit kan moeilik rekening hou met individuele bydraes van skrywers omdat dit meermale aangewys is op parallelle uiterskillende tekste om die betekenis van 'n woord duidelik na vore te laat kom.

1.2 Die opset van die hoofstuk is as volg:

Die hoofindeling is gedoen na aanleiding van die bestudeerde woorde, nl. ἀληθεία, ἁμαρτία, κριτήριον, (κρίνειν), μέτρον met die verwante vorme van elk respektiewelik. Hierdie woorde is gekies omdat hulle meermale in die direkte verband van die waarheidsprobleem voorkom. Daar bestaan ook ander woorde wat belangrik mag wees vir die probleem, (2) maar hierdie seleksie vorm min of meer die kern.

Aan elk van die woorde (in borgegewe volgorde) is 'n deel van die hoofstuk gewy. Die betekenis van

dam, Vrije Universiteit, Filosofisch Instituut, 1967, p.74 e.v.
Ook Dooyeweerd, A.N.C., I, p.82 e.v.

(2) Vgl. paragraaf 6.5 hieronder.

elke woord is by 'n aantal skrywers nagegaan vanuit die direkte verband waarin die woord gebruik word. Die skrywers in wie se werke die woorde bestudeer is, is geselekteer op die volgende wyse: Van dié skrywers oor wie se werke daar indekse beskikbaar is, is dié filosowe uitgelaat, omdat die waarheidsprobleem soos dit in die ontologie van die Voorsokratiki voorkom, in Hoofstuk II meer direk aan die orde gestel word.

Drie filosowe is egter behou: Hesiodos omdat hy 'n baie vroeë skrywer was van wie 'n uitgebreide nalatenskap steeds beskikbaar en geïndekseer is; Xenophon en Plutarchos omdat hulle as wysgere tog weer 'n direkte vergelykingsbasis met die nie-filosowe bied; Plutarchos is besonderlik ook om kronologiese redes behou: hy hoort tot die vroeë Hellenisme, wat eintlik 'n na-griekse tydperk is, en waarin ons dus iets terugkry van die nawerking van die erfenis uit die griekse tydperk aan die een kant, 'n beeld van die woordgebruik in hierdie gevorderde stadium van die wetenskapsontwikkeling, en selfs 'n vae aanduiding van die koers wat ten opsigte van die waarheidsprobleem ingeslaan is in 'n tydperk wat buite die bestek van hierdie studie val.

Uit die oorblywende skrywers is met weinig vooropset 'n seleksie gemaak omdat dit nie moontlik was om almal te bestudeer nie. Daar is alleen gepoog om 'n skrywer min of meer kronologies-verteenvoerdigend te kies, maar ook tegelyk soveel moontlik

letterkundige genres verteenwoordig te kry. S6
 het die vroegste digter (Homeros), 'n latere digter
 (Pindaros), 'n tragediedigter (Aischylos), 'n ko=
 mediedigter (Aristophanes) en 'n redenaar (Antiphoon)
 dus hul plek op die naamlys gekry.

Die behandelingsvolgorde onder elke woord is krono=
 logies volgens die skrywers gedoen, waarna in 'n
 betekenissamevatting die resultate gesistematiseer
 is.

2 Ἀληθεία (Samevatting: paragraaf 2.9)

2.1 Homeros

Hierdie woord kom in Homeros se werke voor as
ἀληθείη dit is eie aan die Odyssea maar kom tog
 twee maal voor in die laaste twee boeke van die
Ilias.⁽³⁾

2.1.1 Dit is die moeite werd om te let op die verband waarin die woord voorkom in die Ilias.⁽⁴⁾

Die makkers van Achilles is gereed om op hulle
 trefpunt af te storm. Voordat hulle egter storm

(3) H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Hildesheim, G. Olms, 1963,
 p.74.

(4) *Ilias*, V, 359-361:
 ... παρά δὲ σκοπὸν εἶσεν
 ἀντίθεον Φοῖνικα, δπάονα πατρός ἑοῖο,
 ὥς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποιέποι.

„sê (Achilles) die goddelike Phoenix, krygsgenoot van sy vader, aan om die uitkykpos te beman, om die verloop (van die geveg) te volg en die ἀληθείη te spreek".

Die aanwesigheid van Phoenix op die uitkykpos gee 'n besondere nuanseering aan ἀληθείη. Phoenix moet aan sy makkers vertel wat hy voor hom sien gebeur; hy moet wat vir hom oop-en-bloot sal wees, aan hulle openbaar. Hier kom die betekenis van λανθάνειν⁽⁵⁾ te pas. Wat vir Phoenix „onverborge" sal wees, moet hy aan sy makkers openbaar. Hy moet dus die verborge skuif in die gedagte van die teenstander lees. So kry ἀληθείη hier die betekenis van die „oop-en-blote"⁽⁶⁾.

- 2.1.2 Die adjektief ἀληθής kom meermale by Homeros voor. Een van die interessantste gebruike daarvan tref ons in die Ilias aan:⁽⁷⁾

'n Veldslag vind plaas tussen die Achajers en Trojane en die twee kante weeg sō goed teen mekaar op, dat die een die ander nie kan verdryf

(5) Ἀληθεία is 'n samestelling van α + λανθάνω. λανθάνω beteken „verborge wees".

(6) Vgl. Il., η, 407:
... ἄγε δὴ μοι πᾶσαν ἀληθείην κατάλεξον...

(7) Il., M, 433-436:
ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
ἀλλ' ἔχον, ὥς τε τάλαντα γυνή χερνήτις ἀληθής,
ἣ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἰριὸν ἀμφὶς ἀνέλκει
λοάζουσα ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἀρηται'

nie. „Maar nog het hulle nie vermag om die Achajers vrees aan te jaag nie, maar hulle het gehou soos 'n vrou haar skale, 'n ἀληθής werk= vrou, wat 'n gewig het in een skaal en wol in 'n ander, hulle aan beide kante vashou terwyl sy hulle balanseer, opdat sy 'n skamele loon vir haar kinders verwerf."

Hierdie vrou is volgens die kommentaar van die Scholiast „regverdig en presies"⁽⁸⁾. Die Scho= liast lei sy interpretasie waarskynlik af van die idee van presiese balans. Die moontlikhede is hier tweërlei: of die Scholiast het gelyk, of ἀληθής moet verklaar word uit sy etymon, waar= volgens die betekenis „oop-en-bloot", „in die openbaar", „sonder te wil wegsteek", en vandaar selfs „eerlik" in aanmerking kom.

2.2 Hesiodos

2.2.1 In aansluiting by die Ilias kan vervolgens 'n pas= sasie uit Hesiodos se Theogonia aangehaal word:⁽⁹⁾

(8) Δίκαια καὶ δαριβής vgl. H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Hildesheim, G. Olms, 1963, p.74.

(9) Theog., 226-234:

αὐτὰρ Ἔρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόμεντα
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα
Ῥομίνας τε Μάχας τε Φόνους τ' Ἀνδροκτασίας τε
Νεϊκέα τε Ψεύδεα τε Λόγους τ' Ἀμφιλογίας τε
Δυσνομίην τ' Ἀτὴν τε, συνήθεας ἀλλήλησιν,
Ὅρκόν θ', ὃς δὴ πλείστον ἐπιχθονίους ἀνθρώπους
πημαίνει, ὅτε κέν τις ἐκὼν ἐπιόρκον ὁμόσση·
Νηρέα δ' ἄψευδέα καὶ ἀληθέα γείνατο Πόντος
πρεσβύτατον παίδων·

„Maar die duistere Stryd (Eris) het die pynvolle Moeite (Ponos) gebaar, Honger (Lêthê), Vergetelheid (Limon), en ook traanryke Kommer (Algea); Strydlus (Hysmina) en Slagting (Phonos), Oorlog (Machê), Manslag (Androktasia), Haat (Neikea) en Leuen (Pseudea), en Slupraatjies (Amphilogia), Onbeskaafdheid (Dysmonia), Dwaasheid (Atê), Woordewisseling met mekaar (Synêthea), en Meineed (Orkos), dit wat die meeste skade doen aan die aardbewonende mense, wanneer 'n man opsetlik meeneed begaan.

Maar Nereus sonder leuen en ἀληθεία het Pontos gebaar, die oudste van die kinders”.

Sonder om hier in te gaan op die wysgerige aspekte van die passasie, let nogtans op die kontras hier tussen die geslagte van Eris en Nereus. Nereus staan hier as die ligkant teenoor die duistere Eris. Hierdie kontras plaas ἀληθείς in verband met ἀψευδής en teenoor ψευδής en ander woorde wat bedrog, onderduimsheid, onderkruipery, simboliseer, welke almal die hoogtepunt vind in meeneed.⁽¹⁰⁾ Ἀληθείς verkry dus hier 'n „etiese” toepassing.

2.3 Pindaros

In die werke van Pindaros kom noch ἀληθεία nog enige

(10) Die kontras vind ons ook in die Theog., 28.

van sy verwante vorme voor.⁽¹¹⁾

2.4 Aischylos

2.4.1 Die "etiese" betekenis kom ook in die Agamemnon van Aischylos voor.

Klytaimnestra het haar man gedood. Die koor, met implikasie van moontlike huigelary, vra aan Klytaimnestra:⁽¹²⁾ „En wie sal met trane die grafhuldiging oor die held se graf uitstort, en hom daaroor vermoei met ἀληθεία van die gemoed?”⁽¹³⁾

2.4.2 Ook die betekenis „korrek” (teenoor „foutief” in onopsetlike sin) is in meer as een passasie in Aischylos se werke te vinde. In dié verband kom veral die korrektheid van voorspellings aan die orde: In die Agamemnon word ἀληθόμαντις in noue verband met ὀρθομαντεία gebruik⁽¹⁴⁾

„Wat moet gebeur, sal gebeur. En binnekort sal jy, 'n teenwoordige getuie, my met bejammering 'n ἀληθόμαντις noem.”

(11) Vgl. I. Rumpel, *Lexicon Pindaricum*, Hildesheim, G. Olms, 1961.

(12) Ag., 1547-1549:

τίς δ' ἐπιτύμβιος αἶνος ἐπ' ἀνδρὶ θείῳ
 ξὺν δακρύοις λάπτων
 ἀληθεία φρενῶν πονήσει ;

(13) Vgl. ook Ag., 613 en 491 vir die etiese betekenis.

(14) Ag., 1239-1240:

τὸ μέλλον ἦξει. καὶ οὐ μὴν τάχει παρῶν
 ἄγαν γ' ἀληθόμαντιν οἰκτεῖρας ἔρεϊς.

Die implikasie is dat die voorspelling gaan uit=kom, korrek gaan blyk. Let wel dat die „korrekt=heid" hier gebonde is aan 'n toets, nl. die in=vervulling-gaan van die gebeure voorspel. (15)

- 2.4.3 Maar Aischylos het ook die adjektief ἀληθής ge=bruik. In h sin uit die Sewe teen Thebe word dit in een van twee betekenisse. òf die van „openbaar", òf die van „wesentlik" gebruik: (16)

„Die tong is die ἀληθής verraaier van die ydele gedagtes van die mensdom".

Ons sou kon vertaal: „Die tong is die openbare verraaier" of: „Die tong is die wesentlike verraaier ...".

2.5 Aristophanes

- 2.5.1 Ook hy gebruik ἀληθεία in „etiese" sin. Opval=lend is hier sy gebruik van δίκαιος (regverdig) in noue verband met ἀληθεία; sò in Acharnēs: (17)

(15) Dieselfde kan opgemerk word in Ag., 1567, terwyl in die Sewe t.T., 562 ook die werkwoord (ἀληθεύειν) op dié wyse gebruik word.

(16) Sewe t.T., 438-439:
τῶν τοι ματαίων ἀνδράσιν φρονημάτων
ἢ γλῶσσ' ἀληθής γίνεται κατήγορος.

(17) Ach., 557-561:
HM. A. ἀλῆθες, ὀπίτριπτε καὶ μιαιώτατε;
ταυτὶ σὺ τολμᾷς πτωχὸς ὢν ἡμᾶς λέγει,
καὶ συκοφάντης εἰ τις ᾔην, ὠνείδισας;
HM. B. νῆ τὸν Ποσειδῶ, καὶ λέγει γ' ἄπερ λέγει
δίκαια πάντα κοῦδέν αὐτῶν ψεύδεται.

Dionysos beledig die staat. Die twee helftes van die koor bespreek die saak in beurtsang.

Koor A: „Ἀληθεύς, ο σκელm en sleg? Jy bedelaar, met die domastrantheid om ons dit te kom toevoeg. En verwyt jy ons as ons dalk Sikofante sou hê?"

Koor B: „Ja by Poseidon, en hy sê die dinge wat hy sê regverdig en van hulle lieg hy niks nie."

In hierdie gedeelte gee Koor A voor dat Dionysos sou lieg. Koor B verdedig Dionysos deur hom gelyk te gee. Aangesien Koor B δίκαιος gebruik teenoor ψεύδειν en verder blykens die verband waarin ἀληθής deur Koor A gebruik word, moet ons ἀληθής hier vertolk as ironies gebruik. Dit is merkwaardig dat in die hele verband δίκαιος self die betekenis van ἀληθής kry.

- 2.5.2 Hierdie siening op die verwantskap tussen ἀληθής en δίκαιος keer gedeeltelik terug in die Wolke⁽¹⁸⁾ waar Δίκαιος Λόγος en Ἄδικος Λόγος teenoor mekaar gestel word as waarheid teenoor sofisme (drogredenasië). Gedagtig aan die feit dat die Attiese komedie 'n openbare sensuurorgaan was, lê in die formulering Δίκαιος en Ἄδικος Λόγος 'n sterk mate van kritiek opgesluit. Aristophanes probeer die drogredenasië van filosowe en sofiste verbind aan 'n lewenswandel, waarskynlik ver=

(18) Wolke, 889 e.v.

al die godsdienstige aspek daarvan, wat nie volkome in aanvaarbare bane beweeg nie. As afleiding: Aristophanes dink blykbaar dat lewensbeskoulike ongeregtegtigheid tot filosofiese dwaling lei.

- 2.5.3 Wat verder in Aristophanes se werke opval, is die veelvoudige voorkoms van ἀληθεία in die omgewing van eedswerings. In die Paddas ⁽¹⁹⁾ word die bywoord ἀληθῶς in direkte verband met 'n eed gebruik: „By Zeus maar ἀληθῶς ...” Die sin van hierdie saam-voorkoms van „eedswering” en ἀληθεία kom duideliker uit in die Ploutos: ⁽²⁰⁾ „Sykophantês: Maar, by Zeus, die ete sal deur my voorsien word.

„Karloon: Sou jy maar in ἀληθείᾳ met jou getuie bars, en niks hê om op te vul nie.”

Dit gaan nie in die eerste plek om die gebruik van die woord ἀληθεία in hierdie aanhaling nie, maar om die gedagte van 'n eedswering as die inroep van 'n getuie (μάρτυρος) om die waarheid van jou standpunt te bewys. En dan 'n baie sterk getuie.

As daar nog twyfel mag bestaan oor die hoedanig=

(19) Paddas, 501:
μὰ Δι' ἀλλ' ἀληθῶς...

(20) Ploutos, 890-892:
ΣΥ. ἀπὸ τῶν ἐμῶν γὰρ ναὶ μὰ Δία δειπνήσεται.
ΚΑ. ὥς δὴ 'π' ἀληθείᾳ σὺ μετὰ τοῦ μάρτυρος
διαπραγμάτεις, μηδενὸς γ' ἐμπλήμενος.

heid van die verband tussen ἀληθεία en die eed, dan is daar nog 'n duidelike uitspraak in die Wolke om aan te haal: ⁽²¹⁾

„O toehoorders, ek sal vrylik aan julle τάληθῃ uiter, by Dionysos wat my gevoed het.”

In hierdie aanhaling sweer die spreker dat hy vryuit die waarheid sal praat met Dionysos as getuie.

- 2.5.4 Verwant aan die nuansering wat ἀληθεία saam met eedsweringe verkry, is die betekenis van „gedorie=waar”, „inderdaad”; ἀληθεία sō gebruik is 'n naby-ekwivalent van die Afrikaanse kragwoord „wragtie”. Veral die bywoord ἀληθῶς kom in hierdie betekenis voor, maar ook ander rededele. Om te illustreer, iets uit die Wolke: ⁽²²⁾

„A, maar vertel my wat die rede is dat as hulle ἀληθῶς wolke is, hulle as sterflike vroue ver=skyn?”

In hierdie aanhaling sou ἀληθῶς goed vertaal kon word met „inderdaad”, maar beter nog met „rêrig”.

En uit die Ridders ⁽²³⁾: Die eerste slaaf stel

(21) Wolke, 518-519:
ὦ θεώμενοι, κατερῶ πρὸς ὑμᾶς ἐλευθέρως
τάληθῃ, νῆ τὸν Διόνυσον τὸν ἐκθρέψαντά με.

(22) Wolke, 340-342:
λέξον δὴ μοι, τί παθοῦσαι,
εἴπερ Νεφέλαι γ' εἰσὶν ἀληθῶς, θνηταῖς εἴξαι γυναῖξιν;

(23) Ridders, 89:
ἀληθες, οὗτος; κρουνοχυτρολήραιον εἰ.

aan sy maat voor dat hulle ongemengde wyn moet drink. Sy maat vra of 'n dronk man al ooit 'n wyse besluit geneem het. Sy (eerste slaaf) se reaksie: „Ἀληθεῖς, so 'n kêrel? Hy redeneer net soos 'n geheelonthouer!”

Hierdie passasie sou in Afrikaans die beste lyk as die plek van Ἀληθεῖς deur „wragtie” geneem word.

- 2.5.5 Die moment van „kennis” is reeds aangeraak toe ons verwys het na die tweërlei λόγος. (24) Hier= van het Aristophanes self egter meer gemaak. Dit kom die duidelikste na vore waar die filosowe onder die sensuurnes kom, uiteraard dus die Wolke. Aristophanes verbind ἀληθεία en wysheid aan mekaar: (25)

Strepsiadēs verwys sy seun Pheidippidēs vir onder= rig na Sokrates en Chaerephoon.

„Pheid.: Wat sou 'n mens van hulle kan leer wat die moeite werd is?

Strep.: Die ἀληθείης dalk? Enige ding wat onder mense as wys gereken word. Jy sal aangaande jou= self leer”

Hierdie passasie is waardevol in dié opsig dat

(24) Vgl. paragraaf 2.5.2 hierbo.

(25) Wolke, 840-842:

ΦΕΙ. τί δ' ἂν παρ' ἐκείνων καὶ μάθοι χρηστόν τις ἂν;
ΣΤ. ἀληθεῖς; ὅσαπερ ἔστ' ἐν ἀνθρώποις σοφά·
γνώσει δὲ σαυτὸν ὡς ἀμαθὴς εἰ καὶ παχύς.

hieruit blyk dat reeds vroeg in die Westerse wetenskapsgeskiedenis die waarheidswaarde van wetenskaplike resultaat oorskat is. Filosofie, wysheid, waarheid en kennis is té gemaklik met mekaar in verband gebring. Aristophanes het, tereg, van buite die wetenskap, ingesien dat daar 'n vraagteken agter hierdie verbinding te plaas is. En wat hom juis bekommer is dat mense van hulle tradisies losgebreek word om hierdie nuwig=hede te kom leer. Veral die Sofistiek wat hier= die wysheid na die gewone volk wou deurbring, het gevare ingehou. Wanneer Pheidippidēs, die perde=temmer, by Sokrates die „waarheid" moet kom leer, moet dit gesien word as gerig teen die hele opset van die wetenskapsbeoefening in dié tyd. Aristophanes moet egter nie te haastig na die doopfont gebring word nie: sy verdediging van 'n lewens=beskouing teen die filosofie geskied uit die mo=tiewe van 'n religieuse tradisionalisme.

- 2.5.6 Die eeu van Aristophanes, as eeu van die Sofiste, het as een van sy kenmerke die ontsaglike opbloei van die retoriek. Dit is juis in die kaders van die retoriese kuns dat die verbinding tussen die „ware" en die „oortuigingskragtige" die duidelik=ste na vore tree. Die hele problematiek van die verhouding tussen „waarheid" en „oortuigingskrag=tigheid", word as uiters aktuele probleem aange=tref in die denke van Thrasy machos van Chalkedon, Gorgias van Leontinoi, Kallikles van Acharnai, Sokrates, Plato, Aristoteles e.a. Iéts van

hierdie probleem slaan dan ook deur in die woord=
gebruik van Aristophanes.

Ten dese die Ploutos:⁽²⁶⁾

„Ploutos: Ek is oortuig.

Chremylos: Waarom sou iemand soos ek jou nie
τάληθή vertel nie."

Of duideliker in die Wolke⁽²⁷⁾ ('n Landkaart):

„Sokrates: Dit is Athene.

Strepsiadēs: Wat sê jy? Ek is nie oortuig nie
want ek sien geen hofsake sit nie.

Sokrates: Dit is ἀληθῶς Attiese grond."

Veral die tweede is 'n waardevolle passasie om=
dat daarin die aard van „oortuigingskragtigheid"
blyk. Sokrates moet 'n aanvaarbare rede ver=
skaf waarom die plek op die kaart, na sy bewering,
Athene is. In hierdie geval verwag Strepsiadēs
om die tipies-Atheense, nl. hofsake, aangedui te
kan sien. Vir enige bewering, om oortuigend te
wees, moet daar 'n goeie rede gegee word, alvo=
rens dit as waar aanvaar sal word. Hiêrdie idee
is deur baie Sofiste ontken, vanwaar Plato se min=

(26) Ploutos, 251-252:

ΠΛ.

πείθομαι.

ΧΡ. τί γάρ ἄν τις οὐχὶ πρὸς σὲ τάληθῃ λέγοι;

(27) Wolke, 207-209:

ΜΑ. αἶδε μὲν Ἀθηναί.

ΣΤ.

τί σὺ λέγεις; οὐ πείθομαι,

ἐπεὶ δικαστὰς οὐχ ὁρῶ καθημένους.

ΜΑ. ὥς τοῦτ' ἀληθῶς Ἀττικόν τὸ χωρίον.

agting vir die retoriese kuns te verklaar is.

2.6 Antifoon

2.6.1 Wat betref die hele problematiek rondom die verhouding „waarheid” - „retoriek” word hier kortliks verwys na 'n paar interessante uitsprake in die retoriese werk van Antifoon.

Uit Boek III: (28) „... moenie dat julle deur die subtiliteit van oortuigende woorde oorreed word om die duidelikhede en τὴν ἀλήθειαν van die gebeure as leuen te beskou nie. Want eersgenoemde lyk meer geloofwaardig en waar, terwyl laasgenoemde minder indrukwekkend en minder oortuigend voorkom.”

Hierdie paar reëls konsentreer die filosofiese en (veral regs)praktiese probleme van 'n tydvak in die griekse beskawing. Hierdie probleme is vandag nog aktueel. Die aanhaling stel die gevatheid, glibberigheid, subtiliteit van die demagogiese redenaar teenoor die onopgesmuktheid van die waarheid, en tref die menslike neiging tot die strelende, vloeiende, om hom daardeur te laat beneem, terwyl die harde, puntige, onverbloemde

(28) III, γ, 3:
... μή (παρ') ἔργα φανερά ὑπὸ πονηρᾶς λόγων ἀκριβείας
πεισθέντες ψευδῇ τὴν ἀλήθειαν τῶν πραχθέντων ἡγήσασθαι
ἢ μὲν γὰρ πιστότερον ἢ ἀληθέστερον σύγκειται, ἢ δ'
ἀδολώτερον καὶ ἀδυνατώτερον λεχθήσεται.

waarheid onaanvaarbaar bly. Hierdie toestand word in kern gevat in die volgende woorde:

Nogeëns Boek III:⁽²⁹⁾ „Want die waarskynlike gebeurtenisse is vir die vaardige spreker, maar die ἀληθεία vir hulle wat die regverdigheid en reg doen.”

- 2.6.2 Hierom word in dieselfde passasie die gewoonte om „op grond van waarskynlikheid en nie waarheid die regspraak te beoefen”⁽³⁰⁾, krities te berde gebring. Δόξα is hier nie baie meer as 'n versierde leuen nie, terwyl ἀληθεία hier op sy beurt sinoniem met δική geworden het. Hierdie afleiding word gerugsteun deur die feit dat ἀληθεία blykens III, 8, 2⁽³¹⁾ bedoel is vir hulle wat die reg doen. Dit beklemtoon dié feit dat ἀληθεία by die gewone Griek alleen betekenis binne die lewensgeheel gehad het. Die skeiding tussen „waarheid” en „waarde” is ten opsigte van die antieke Griek nie sinvol nie.

- 2.6.3 Tot dusver is uitdrukkings soos „die waarheid spreek/praat/sê/vertel” verwaarloos omdat, hoe= wel hierdie uitdrukking by die hierbobespreekte skrywers talle male voorkom, hulle selde of ooit

(29) III, 8, 2:
ἡ μὲν γὰρ δόξα τῶν πραχθέντων πρὸς τῶν λέγειν δυναμένων ἐστίν,
ἡ δὲ ἀληθεία πρὸς τῶν δίκαια καὶ ὅσια πρασσόντων.

(30) III, 8, 2:
.. δοξῇ καὶ μὴ ἀληθείᾳ τὴν κρίσιν ποιήσασθαι.

(31) Vgl. paragraaf 2.6.1 hierbo.

meer lig kon werp op die inhoud van die woord ἀληθεία (of sy verwante vorme). In Boek III van Antiphon kom egter sowel 'n sinoniem as 'n antoniem van die uitdrukking „die waarheid spreek” voor (afgesien van die tydsverskille):
 Die sinoniem: (32) „... die dinge wat reg gesê is”
 Die antoniem: (33) „... as ek valsheid sou gespreek het”

2.7 Xenophon

2.7.1 Daar is reeds verwys na duidelike suggesties in die gebruik van ἀληθεία dat dié woord by die antieke Griek slegs in die kaders van die breë lewensopset begryp kan word. In die werke van Xenophon word dié gebruik nie net suggereer nie, maar in II eksplisiet deurgegee: (34)

„Onder mekaar leer ons dat hulle ἀληθεύειν, en nie bedrieg nie, en nie steel nie, en nie benadeel nie”.

Xenophon vind 'n besliste verband tussen ἀληθεύειν en die ander deugde wat hier genoem

(32) III, 8,2:
... τὰ ὀρθῶς εἰρημένα...

(33) III, 8,2:
... εἰ ψεῦδος εἴρηκα...

(34) II, 1,6,19:
πρὸς ἡμᾶς διδάσκομεν αὐτοὺς ἀληθεύειν, καὶ μὴ ἐξαπατᾶν, μὴδὲ κλέπτειν, μὴδὲ πλεονεκτεῖν.

word. Die volgende passasies bevestig slegs die vorige:

In A word ἀληθεία gebruik teenoor ἀπιστοι (onbetroubares)⁽³⁵⁾, terwyl Σ ἀληθινῶς stel teenoor huigelry:⁽³⁶⁾

"... dat hulle nie toneelspeel nie, maar ἀληθινῶς liefhet."

2.7.2 Die volgende praguitspraak span die kroon op die vorige passasies:⁽³⁷⁾

"Geloofwaardige (betroubare) vriende is die ἀληθέστατον wandelstaf en die stewigste."

In hierdie sin word „geloofwaardigheid” versimboliseer in die „waarste wandelstaf”, terwyl „waarste” hier parallel gebruik word aan „stewigste”. Die „stewigste” wandelstaf is een waarop jy kan leun en steun sonder te vrees dat dit summier sal knak. Hierdie konnotasie gee aan ἀληθέστατον 'n definitiewe sin - „waaragtigheid” word 'n steunpilaar.⁽³⁸⁾

(35) Vgl. A, 7, 7, 4.

(36) Σ, 9, 5:
... οὐ σκώπτοντας, ἀλλ' ἀληθινῶς φιλοῦντας.

(37) Π, 8, 7, 3:
οἱ πιστοὶ φίλοι σκήπτρον ἀληθέστατον καὶ ἀσφαλέστατον.

(38) Só gesien, moet daar 'n vraagteken geplaas word agter die erg veralgemenende siening wat J.A. Heyns op die griekse waarheidsidee nahou: Hy beklemtoon die „steunpilaarkarakter” van die Bybelse waarheidsbegrip, en daarteenoor die kennismoment in die griekse. Vgl. J.A. Heyns, Die Universiteit en lewensvorming, art. in Koers, Jg. 36, nr. 6, Junie 1969, p. 420-421.

- 2.7.3 Xenophon beskou „waarheid" nie net as in kor=rellasie met „eerbaarheid" nie, maar hy gaan die praktikalistiese kant uit deur „eerbaarheid" tot uitvloeisel van „waarheid" te maak: ⁽³⁹⁾
„Hy doen wyse en regverdige daade deurdat hy in die ἀληθείᾳ opgevoed is."
- 2.7.4 Soos met die „etiese", staan ἀληθείᾳ ook met die godsdienstige in verbinding in Xenophon se Apolo=gie van Sokrates: ⁽⁴⁰⁾
„... om dit ἀληθέστερα en heiliger te sê."
- 2.7.5 Iewers anders ook met die kenne: ⁽⁴¹⁾
„Dit sê jy nie ἀληθῶς nie, en jy weet dit ook nie reg nie."
- 2.7.6 Bowe-al bevat die stam ἀληθ- 'n normatiewe mo=ment, veral waar dit die reeds vroeër bespreekte „wesentlike" ⁽⁴²⁾ van 'n ding raak. Let bv. op dié uitdrukking: ⁽⁴³⁾
„'n ἀληθινὸν leër."

(39) K, 12,7:
σώφρονας ποιεῖ καὶ δικαίους διὰ τὸ ἐν τῇ ἀληθείᾳ
παιδεύεσθαι.

(40) Ap., 13:
... ἀληθέστερα καὶ δσιώτερα λέγειν.

(41) Π, 5,5:
ταῦτα μὲν οὔτε λέγεις ἀληθῶς, οὔτε ὀρθῶς γινώσκεις.

(42) Vgl. paragraaf 2.4.3 hierbo.

(43) A, 1,9,10:
ἀληθινὸν στράτευμα

Hierdie sinsnede kan ons ook interpreteer as „'n leër soos dit hoort". In verband hiermee ook die uitdrukking „die dinge wat hoort" ⁽⁴⁴⁾.

- 2.7.7 Hierdie sy van die stam ἀληθ- gee daaraan die moontlikheid om dit met „syn" (τὸ ὄν en τὰ ὄντο) in verbinding te bring: ⁽⁴⁵⁾
 „... die synde sal ek μετ' ἀληθείας berede=neer."

Geleerdes meen dat in bostaande sinsnede 'n tou= tologie voorkom, bedoelende waarskynlik juis τὰ ὄντα en ἀληθεία. ⁽⁴⁶⁾ Dit hoef egter nie, gesien dat die sinsnede ewe goed ruimte laat vir 'n interpretasie waarin waarheid gesien word as resultaat van die beredeneringsverhouding tussen die kenner en die syn.

2.8 Plutarchos

Plutarchos leef in 'n nuwe tydvak, die Hellenisme. Kenteoretiese en etiese probleme kom in dié tyd op die voorgrond, ook in Plutarchos se werke.

- 2.8.1 'n Aspek van die betekenis van die woord ἀληθεία wat tot dusver min aandag gekry het, maar in die

(44) Ap., 3,10,7:
τὰ ἀληθινά

(45) Ap., 2,1,27:
τὰ ὄντα μετ' ἀληθείας διηγέσσομαι.

(46) Vgl. F.W. Sturz, *Lexicon Xenophonticum*, I, Hildesheim, G. Olms, 1964, p.123.

werke van baie skrywers implisiet voorkom, word deur Plutarchos in sy aanval op die vleier baie eksplisiet gestel, nl. dat die ἀληθεία onopgesmuk is: (47)

Die vleier is angstig om alle formaliteite na te kom, groet van veraf, ens. „Want die manier van die vriend, soos die taal van eenvoudige ἀληθεία volgens Euripides, eenvoudig, onopgesmuk, en onbevelek, terwyl dié van vleiers, siek in sigself, middels van wyse manne nodig het”

- 2.8.2 In 'n groot mate is hierin 'n probleem geleë, parallel aan dié rakende die verhouding „retoriek” - „waarheid”, wat ook by Plutarchos aangetref word: (48)

„Elkeen moet aandag gee, nie net aan sy woorde nie, maar ook aan sy gebare, of die nut die bombasme oortref en of daarin dit wat op die ἀληθεία dui meer is as dit wat op vertoon dui.”

- 2.8.3 Dat Plutarchos, wat reeds ver gevorderd was op

(47) Mor., 62C:
ὁ μὲν γὰρ τοῦ φίλου τρόπος ὥσπερ ὁ τῆς ἀληθείας μῦθος ἀπλοῦς ἐστὶ κατ' Εὐριπίδην καὶ ἀφελῆς καὶ ἀπλαστός, ὁ δὲ τοῦ κόλακος ὄντως νοσῶν ἐν αὐτῷ φαρμάκων δεῖται σοφῶν καὶ πολλῶν νῆ Δία καὶ περιττῶν.

(48) Mor., 80E:
οὐ μόνον δὲ δεῖ τοὺς λόγους ἀλλὰ καὶ τὰς πράξεις ἑκαστον ἐπισκοπεῖν εἰ τὸ χρεῖωδες τοῦ πανηγυρικοῦ καὶ τοῦ πρὸς ἐπίδειξιν αὐταῖς πλέον ἔνεστι τὸ πρὸς ἀλήθειαν.

die weg van die wetenskap, die waarheid in sy eenvoud stel teenoor die opsmuk en jakkalsdraaie van die vleier, beteken dat die woord ἀληθεία selfs in hierdie gevorderde stadium van die griekse wetenskapsontwikkeling, op die griekse oor, selfs in die wetenskap, die implikasie van 'n „eerbare” lewenswandel behou het.

- 2.8.4 Ἀληθεία kon daarom ook by Plutarchos in die betekenis „eerbaarheid” voor: (49)

By die keuse tussen volksvleiers en volksleiers: „Maar die massa, selfs as hulle aan die begin die goeie en verstandige man verwerp, kom hulle later sy ἀληθεία agter en sy moraliteit, en waardeer hōm alleen as politikus, volkeman, en leier”

- 2.8.5 By Plutarchos is daar ook voorsien in 'n filosofiese fundering vir hierdie gebruik van ἀληθεία. Goeie lewenspraktyk hang saam met die intellektuele terwyl die emosionele tot die vlak van kwaad ge-degradeer word: (50)

Onthou dat ons siel twee kante het. „... die ἀληθινὸν en die skoonheidsliefde en die logiese, maar ook die onlogiese en valsheidsliefde en

(49) Mor., 823D:
οἱ δὲ πολλοί, κὰν ἐν ἀρχῇ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον ἀπορρίψωσιν, ὕστερον καταμανθάνοντες τὴν ἀλήθειαν αὐτοῦ καὶ τὸ ἦθος τοῦτον ἡγοῦνται μόνον πολιτικὸν καὶ δημοτικὸν καὶ ἀρχοντα...

(50) Mor., 61D:
τὸ μὲν ἀληθινὸν καὶ φιλόκαλον καὶ λογικὸν ἐχούσης, τὸ δ' ἄλογον καὶ φιλοψευδὲς καὶ παθητικόν...

emosie"

Plutarchos se belangstelling in die probleem van die verhouding „waarheid" - „teorievorming" is in lyn met die belangstelling vir kenteoretiese aangeleenthede in die Hellenisme. Die eerste passasie wat bespreking verdien, is nie duidelik of dit as standpunt aan Plutarchos toegeskryf mag word nie, maar nogtans waardevol omdat dit iets weergee oor die rol van die Muse in die wetenskap. In die Tafelpraatjies word (o.m.) verskillende begeertes bespreek, en aan verskillende Muse toegeskryf: (51)

„Maar Polymnia behoort aan die geleerdheidsliefde en die herinnering van die siel, om welke rede die Sykoniërs een van die drie Muse „Veelgeleerde" noem. Elkeen sou aan Euterpê die teorievorming van die ἀληθεία oor die natuur toeskryf"

Waarheid en teorie is nie identies nie, maar daar is 'n noue verband, waarvan die kern die begeerte na 'n ware teorie, ingegee deur die werking van Euterpê, is. Dat waarheid en teorie deur Plutarchos as onderskeie gebruik word (hoe hy ookal die verhouding mag sien) blyk ook uit die volgende aanhaling uit sy Tafelpraatjies: (52)

(51) Mor., 746E:
 ἡ δὲ Πολύμνια τοῦ φιλομαθοῦς ἐστὶ καὶ μνημονικοῦ
 τῆς ψυχῆς, διό καὶ Σικωνῖοι τῶν τριῶν Μουσῶν
 μίαν Πολυμάθειαν καλοῦσιν· Εὐτέρπη δὲ πᾶς ἂν τις
 ἀποδοίη τὸ θεωρητικὸν τῆς περὶ φύσιν ἀληθείας

(52) Mor., 700B:
 εἰκότα γὰρ μακρῶ ταῦτα μᾶλλον ἐκείνων. τὸ δ' ἄ-

Aan tafel word gesels oor die probleem van voed= sel en waterskeiding in die liggaam. 'n Bepaal= de teorie word voorgelê: „Dit is by verre waar= skynliker as ander teorieë. Nogtans is ἀληθής onbereikbaar oor hierdie kwessies, en dit was nie gepas om so heftige aanval in 'n saak wat ondui= delik is en soveel teenoorgestelde argumente toe= laat, teen 'n filosoof van naam.”

- 2.8.7 Ook Plutarchos eer die moment van „oortuigings= kragtigheid” in „waarheid”. In sy studie oor die Bestudering van Digkuns druk hy dit sō uit: ⁽⁵³⁾

„Daar is 'n saak wat ons nie net een keer nie, maar vele aan die jeug moet herinner, deur hulle aan te toon dat poësie in soverre dit op mimēsis gebaseer is, sierlikheid en glans het, handelend oor die onderliggende dade en karakters, maar dit verlaat die ooreenkoms met ἀληθής nie, aangesien die mimēsis dit nodig het om oortuigend te wees.”

- 2.9 Met Plutarchos as slotfiguur, is die punt bereik waar 'n samevatting gegee moet word oor die resul=

ληθές ἴσως ἀληπτον ἐν γε τούτοις, καὶ οὐκ ἔδει πρὸς φιλόσοφον δόξῃ τε καὶ δυνάμει πρῶτον οὕτως ἀπαυ= θαδίσασθαι περὶ πράγματος ἀδήλου καὶ τοσαύτην ἀντιλογίαν ἔχοντος.

- (53) Mor., 25B:
ἐκεῖνο δ' οὐχ ἅπαξ ἀλλὰ πολλάκις ὑπομνηστέον ἐστὶ τοὺς νέους, ἐνδεικνυμένους αὐτοῖς ὅτι μιμητικὴν ἢ ποιήσις ὑπόθεσιν ἔχουσα κόσμῳ μὲν καὶ λαμπρότητι χρῆται περὶ τὰς ὑποκειμένας πράξεις καὶ τὰ ἦθη, τὴν δ' ὁμοιότητα τοῦ ἀληθοῦς οὐ προλείπει, τῆς μι= μήσεως ἐν τῷ πιθανῷ τὸ ἀγωγὸν ἐχούσης.

tate van hierdie studie van die woord ἀληθεία met sy verwante.

2.9.1 Die stam ἀληθ- kan dus in die volgende skakeringe van betekenis voorkom:

Groep 1. Die „praktikale” betekenis ⁽⁵⁴⁾

- (a) die onverborgene, die oop-en-blote
- (b) dit wat sonder bedrog is, die eerlike
- (c) die regverdige
- (d) die eerbare
- (e) die egte (wat is soos dit hoort)
- (f) die stewige (waarop gesteun kan word), die betroubare.

Groep 2. Die „ontologiese” betekenis ⁽⁵⁵⁾

- (a) die wesentlike
- (b) die egte (wat is soos dit hoort)
- (c) die synde, die werklikbestaande
- (d) die stewige (waarop gesteun kan word), die betroubare.

Groep 3. Die „kenteoretiese” betekenis ⁽⁵⁶⁾

- (54) Vgl. die volgende paragrawe hierbo: Vir (a): 2.1.1; vir (b): 2.1.2; 2.2.1; 2.4.1; 2.5.1; 2.5.2; vir (d): 2.2.1; 2.5.1; 2.5.2; 2.8.3; 2.8.4; vir (e): 2.6.1; 2.7.6; 2.8.1; 2.8.2; vir (f): 2.7.2.
- (55) Vgl. die volgende paragrawe hierbo: Vir (a): 2.4.3; vir (b): 2.6.1; 2.7.6; 2.8.1; 2.8.2; vir (c): 2.7.7; vir (d): 2.7.2.
- (56) Vgl. die volgende paragrawe hierbo: Vir (a): 2.1.1; vir (b): 2.4.2; vir (c): 2.5.3; 2.5.4; vir (d): 2.4.2; 2.5.2; 2.5.5; vir (e): 2.5.6; 2.8.7; vir (f): 2.8.5; vir (g): 2.7.2.

- (a) die onverborgene, die oop-en-blote
- (b) die korrekte
- (c) dit waarvoor bewys/getuie bestaan
- (d) kennis
- (e) die oortuigingskragtige
- (f) die intellektueel-etiese teenoor emosionele (slegs by Plutarchos)
- (g) die stewige (waarop gesteun kan word), die betroubare.

2.9.2 Uit hierdie veelkleurige waaier van betekenis is dit moeilik om enigsins tot 'n werklike grondnoemer te kom. Daarom is hierbo slegs verwante betekenisse bymekaar gegroepeer. Die oorvleuelings dui op 'n verband tussen die betekenisgroepe.

Wat hiermee wél bereik is, is 'n idee van waarheen die stam ἁληθ- die Griek se gedagtes gestuur het, en dit blyk te wees die hele menslike „ervaringshorison.” Hierdie wye veld waarna die stam α + λαθ kan verwys is ook aan die voorsokratiese filosowe nie vreemd nie; die vorming van wysge- rig-tegniese terminologie was by die denkers voor Sokrates nog in die beginstadium, sodat ge- waak moet word om ἁληθ- summier met „kennis” in verband te bring. Juis omdat die voorsokratiese denkers nog nie geheel tegnies geskryf het nie, is die hier bereikte resultaat t.o.v. nie-filosowe belangrik om die filosowe te begryp. (57)

(57) Hiermee is nie vooraf aanvaar dat ἁληθ- deur die voorsokratiese denkers wél so gebruik is nie.

3 Ἀμαρτία (Samevatting: paragraaf 3.10)

3.1 Luidens die indeks van H. Ebeling⁽⁵⁸⁾ hou ἁμαρτάνω verband met min of meer die volgende woorde:

- (a) ἀποτυγχάνω: mis, nie in die kol tref nie, fouteer
- (b) οὐ καταλαμβάνω: nie in die hande kry, nie in besit kry nie
- (c) ἀτυχῆσαι: nie tref nie
- (d) στερηθῆναι: verloor, kortkom
- (e) ἀδικήσασθαι: onregverdig wees
- (f) βλαβῆναι: verblind wees.

Indien hierdie opsomming korrek is, dan blyk al vooraf dat ἁμαρτάνω net soos ἀληθεία op die volle breedte van die menslike wêreld betrekking het.

3.2 Homer

3.2.1 Belangrik is die betekenis van „sonde doen” wat aangetref word in die Ilias en die Odyssea. Een passasie uit die Ilias is genoeg om die betekenis duidelik te belig:⁽⁵⁹⁾

Die gode is genadig by offerande: „En selfs hulle (die gode) wend die mensdom af deur offerandes

(58) H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Hildesheim, G. Olms, 1963.

(59) *Ilias*, I, 499 - 501:
καὶ μὲν τοὺς θυέεσσι καὶ εὐχολῆς ἀγανῆσιν
λοιθῇ τε κνίσῃ τε παρὰ τρωπῶσ' ἄνθρωποι
λίσσόμενοι, ὅτε κέν τις ὑπερβῇ καὶ ἀμάρτη.

en gebede, plengoffers en welriekende brandoffer, deur hulle te smee, wanneer ookal iemand oortree of ἀμαρτῇ het."

- 3.2.2 Verwant aan „sondig" is die betekenisskakeling „skuldig", maar impliseer nie daardie direkte „staan in die aangesig van Olympos" nie: (60)

Die minnaars het wapens gekry. Odysseus pak die skuld op die vroue. Maar Telemachos antwoord: „O vader, ek self is dit wat ἡμῶτον - geen ander is die oorsaak nie; ek het die stewige deur op 'n skrefie oopgelaat."

In hierdie passasie beteken ἀμαρτάνω byna iets soos „misreken". Die gevolge van hierdie „misrekening" nl. die ooplaai van die deur, is egter sō verrykend dat die vertaling „skuldig wees" nie onsinnig is nie.

- 3.2.3 Steeds duidelik verwant aan „sonde doen" is die betekenis „versuim". Homeros gebruik ἀμαρτάνω in hierdie sin in die Ilias: (61)

Kronion meen (teenoor Hera) dat Hektor se lyk aan sy familie uitgelewer behoort te word. By die

(60) Odyssea, χ, 154-155:
«ὦ πάτερ, αὐτός ἐγὼ τόδε γ' ἡμῶτον—οὐδέ τις ἄλλος αἴτιος—δς θαλάμοιο θύρην πυκινῶς ἀραρυῖαν κάλλιπον ἀγκλίνας»

(61) Ilias, η, 68:
ὧς γάρ ἐμοί γ', ἐπεὶ οὐ τι φίλων ἡμάρτανε δῶρων.

gode was hy tog die mees geliefde in Troje. „So ook, wat my betref, hy het nooit ἡμάρτανε om lieflike geskenke te bring nie.”

- 3.2.4 ἁμαρτάνω word ook letterlik gebruik in die betekenis „mis”, „nie tref nie”: (62)

Deifobos gooi nog 'n spies na Idomeneus. „Maar ook toe het hy hom ἁμαρτεν, en het hy die skouer van Askalafos, die seun van Ares, getref.”

- 3.2.5 Die woord kan in Homeros se werke selfs „verloor” bedui: (63)

Kyklops vertel van 'n voorspelling aan hom deur 'n profeet:

„Hy het my al hierdie dinge, deur latere vervulling bevestig, gesê: hoe ek uit die hand van Odysseus die gesigsvermoë sou ἁμαρτήσεσθαι.”

- 3.2.6 In die samestelling ἁμαρτοεπής beteken die ἁμαρτο- 'gedeelte iets soos „bog”, „twak”, „kaf”, „onsin”. Hierdie samestelling kom voor in die Ilias in die volgende verband: (64)

Aias tart Hektor op die slagveld, en beloof aan

(62) Ilias, N, 518-519:
ἀλλ' ὃ γε καὶ τόθ' ἁμαρτεν, ὃ δ' Ἀσκάλαφον θάλε δουρί,
υἷόν ἐνωαλίῳ·

(63) Od., I, 572:
ὅς μοι ἔφη τάδε πάντα τελευτήσεσθαι ὀπίσσω,
χειρῶν ἐξ Ὀδυσῆος ἁμαρτήσεσθαι ὀπωπῆς.

(64) Il., N, 824:
«Αἶαν ἁμαρτοεπές, θουγᾶιε, ποῖον ἔειπες.

lg. die nederlaag. Hektor antwoord: „Aias, ἀμαρτοεπέες, grootbek, wat praat jy!"

Die woord onder behandeling blyk dus alreeds in die werke van Homeros sigself wyd in betekenis te differensieer.

3.3 Hesiodos

Hesiodos gebruik die werkwoord ἀμαρτάνειν slegs een maal: Geen van die ander verwante vorme kom voor nie, behalwe dat die stam ἀμαρτ- eenmaal in 'n samestelling (ἀμαρτίνοος) voorkom. (65)

3.3.1 Die enigste voorkoms van ἀμαρτάνω in die werke van Hesiodos het duidelik die betekenis van „sonde": (66)

Nag het baie kinders gebaar: „Kloothoo en Lachesis en Atropos, wat aan die sterflinge by geboorte gee om te hê die goeie en die kwade, en hulle vervolg die oortredings van mense en gode; en hierdie godinne kalmeer nooit van hul= le verskriklike woede, totdat hulle hom wat ἀμαρτή met 'n slegte straf vergeld het nie."

(65) Vgl. J. Paulson, Index Hesiodeus, Hildesheim, G. Olms, 1962.

(66) Theog., 222-226:
[Κλωθώ τε Λάχεσιν τε καὶ Ἀτροπον, αἱ τε θροτοῖσι
γεινομένοισι διδοῦσιν ἔχειν ἀγαθὸν τε κακὸν τε,]
αἱ τ' ἀνδρῶν τε θεῶν τε παραιθασίας ἐφέπουσιν,
οὐδέ ποτε λήγουσι θεαὶ δεινοῖο χόλοιο,
πρίν γ' ἀπὸ τῶ δώωσι κακὴν ὄπιν, ὅστις ἀμάρτη.

Die passasie sien op die relasie gode - mense, en gode onderling. Hierdie kinders van Nux is die vervolgers van die „sonde“, onvergewensgesinde magte wat die kwaad oor die mens by geboorte kan afkondig en die mens dan om sy wandade tot orde roep. Die ἀμαρτία verkry in hierdie passasie ontlese status - nóg gode, nóg mense is ontdaan van die moontlikheid om hulleself te misgaan.

3.3.2 Ἀμαρτίνοος is 'n interessante woord, veral na aanleiding van die verband waarin dit in die Theogonia gebruik word: ⁽⁶⁷⁾

Die gode Iapetus en Klymenē het saam kinders gehad, nl. Menoetios, die slim Prometheus en „ἀμαρτίνοον“ Epimetheus, hy wat van die begin af 'n kwaad was vir broodetende manne, want dit was hy wat eerste die vrou van Zeus in ontvangs neem het, die meisie wat hy gemaak het."

Waarskynlik sou hierdie ἀμαρτίνοος-aard van Epimetheus in ons tyd vergelykbaar wees met die Engels „absent-minded“, of die Afrikaans „stomp-sinnig“, teenoor „Prometheus met sy veelkleurige slimstreke“ ⁽⁶⁸⁾. Die sin van ἀμαρτίνοος in die

(67) Theog., 511-514:
ἀμαρτίνοον τ' Ἐπιμηθέα
ὅς κακὸν ἐξ ἀρχῆς γένητ' ἀνδράσιν ἀλφειοῖσι
πρῶτος γάρ ῥα Διὸς πλαστήν ὑπέβεκτο γυναῖκα
παρθένον.

(68) Theog., 510-511:
Προμηθεά, ποικίλον αἰολόμητιν....

hele stuk is in die lyn van „kortsigtigheid”; 'n onvermoë om te deursien dat Zeus hom (E.) juis gebruik vir die doel waarteen hy deur Prometheus gewaarsku is, nl. om sy bose plan met die mens (toe nog slegs die man) te voltrek. Kort gesê: Die „fout” van Epimetheus is „insigtekort”, so= dat in hierdie samestelling die ἁμαρτι-gedeelte waarskynlik op die betekenis van „tekortkoming” vir ἁμαρτία terugval.

3.4 Pindaros

In Pindaros se werke is weinig te vinde wat kon hydra tot die beligting van 'n nog onbespreekte sy van die betekenis van ἁμαρτία. Hy gee egter bepaalde nuanseringe aan betekenis van ἁμαρτία wat reeds bespreek is.

- 3.4.1 Van die meer algemene betekenis „mis”, „nie tref nie”, „misskiet”, maak Pindaros in die Nemeïese Odes die toegepaste betekenis „misloop” (in dié besondere passasie eintlik „misvaar”), in die breër verband van „verdwaal”: (69)

„Varende daarvandaan, het hulle Skyros ἄμαρτεν, en op dwaalvaart het hulle in Ephyra aangekom.”

- 3.4.2 In Pindaros se Olimpiese Odes word die betekenis

(69) Nemeïese Odes, VII, 36-37:
ὁ δ' ἀποπλέων
Σκύρου μὲν ἄμαρτε, πλαγχθέντες δ' εἰς Ἐφύραν ἵκοντο.

„fouteer” in die sin van „misgis” gevind: ⁽⁷⁰⁾

„Want as 'n man hoop om iets vir god verborge te doen, dan ἀμαρτάνει (hy hom)”.

3.5 Aischylos

- 3.5.1 Die eerste passasie wat bespreek word bevat sowel die werkwoord as die selfstandige naamwoord, en dan wél in twee verskillende van die reeds bekende betekenismomente: ⁽⁷¹⁾

Kassandra profeteer, en vra dan ironies: ἤμαρτον of tref ek soos 'n boogskutter? Is ek 'n valse profeet, 'n toktokkiespeler, 'n babbelaar? Wees getuie onder eed dat jy nie weet en ken die ou ἀμαρτίας van hierdie huis nie”.

Blykens die verband moet ἤμαρτον hier vertaal word met „skiet ek mis?” Maar dit raak hier die „misskiet” deur 'n profetes, dus die ψευδόμεναι. Sō gebruik, verkry ἤμαρτον hier die oorgangsbetekenis tussen die letterlike en figuurlike betekenisse van „misskiet” en „fouteer” respektiewelik.

(70) Olimpiese Odes, I, 63-64:
εἰ δὲ θεὸν ἀνὴρ τις ἔλπεται
(τι) λαθέμεν ἔρδων, ἀμαρτάνει.

(71) Ag., 1193-1196:
ἤμαρτον; ἢ κυρῶ τι τοξότης τις ὧς;
ἢ ψευδόμενός εἰμι θυροκόπος φλέβων;
ἐκμαρτύρησον προὔμοσας τὸ μ' εἰδέναι
λόγῳ παλαιὰς τῶνδ' ἀμαρτίας δόμων.

3.5.2 Die verloop van die hele verhaal laat blyk dat oor die huis van Agamemnon 'n regsherstel wag. Vandaar die verwysing na die „ου ἀμαρτίας“ van die huis. Hiervoor moet met lewens geboet word. Ἀμαρτία slaan dus op die „foute in die lewens= praktyk“ in hierdie huis, en moet dus as „sonde“ vertaal word.

3.5.3 In die Smekeling kom ἀμαρτάνω voor in die sin van „kenfoute“ in teenstelling tot ὀρθέω: ⁽⁷²⁾

Die egiptiese boodskapper probeer om die volk van Argos bang te praat. Pelasgos, koning van Argos, spreek hom sterk aan: „Jy ἀμαρτών baie en is nie reg in jou kop nie.“

Waar ἀμαρτών hier direk teenoor ὀρθώσας φρενί („reg wees in die verstand“) staan, kan ons ook konkludeer dat dit duidelik teenoor die kennis= aspek van ἀληθεία staan, en selfs met „waansinnig wees“ vertaalbaar is.

3.5.4 Ἀμαρτία kan ook gebruik word om op die gesindheid te speel, die wil; die bedoeling, te diskwalifiseer, en so kom die „etiese“ kant weer na vore: ⁽⁷³⁾

(72) Smekeling 915:
καὶ πόλλ' ἀμαρτῶν οὐδὲν ὀρθώσας φρενί.

(73) Ag., 506-507.
ὅστις τὰδ' ἄλλως τῆδ' ἐπεύχεται πόλει,
αὐτὸς φρενῶν καρποῖτο τὴν ἀμαρτίαν.

Die koor vra: Beteken die vuurseine werklik 'n blye boodskap? „As daar enigiemand anders is wat ons stad iets anders toebid in hierdie saak, mag hy self die ἀμαρτίαν van sy gemoed oes.”

Die hele verband, veral die idee van „toebid”, impliseer die gedagte van „wil”, daarom is die begrip hier deur ἀμαρτία weergegee, die van „kwaadwilligheid”.

- 3.5.5 Die „etiese” aard van die betekenis van ἀμαρτία is sō sterk dat een verwant daarvan, ἀμάρτιον die betekenis van „boete” het. In die Agamemnon⁽⁷⁴⁾ word verwys na die dubbele boetes (ἀμαρτία) wat die seuns van Priamos betaal het.

3.6 Aristophanes

Van die talle kere wat ἀμαρτία en sy verwante vorme in die komedies van Aristophanes voorkom, word slegs twee passasies waarin die werkwoord gebruik is, bespreek. Die twee passasies het 'n semasiologiese verband in die sin dat albei met die idee van „verdwaal” te doen het.

- 3.6.1 In die eerste passasie (uit Ploutos) beteken ἀμαρτάνω inderdaad „verdwaal” in die letterlike sin van die woord:⁽⁷⁵⁾

(74) Vgl. Ag., 537.

(75) Ploutos, 961:
ἢ τῆς ὁδοῦ τὸ παράπαν ἡμαρτήκαμεν;

„Het ons van die pad af ... ἡμαρτήκαμεν?"

- 3.6.2 Die moment van „rigtingloosheid" wat in die betekenis „verdwaal" opgesluit lê, bemoontlik die figuurliker gebruik van „gaan jou gang", „maak wat jy wil", soos in die Wolke:⁽⁷⁶⁾

„Plesier jou pa hierin, en ἐξάμαρτε."

'n Afrikaanse vertaling van die Wolke kan ἐξάμαρτε geslaagd interpreteer as „dons op!" Hierdie bepaalde betekenis is van besondere belang juis vir daardie moment van „rigtingloosheid", wat in die figuurlike gebruik hier die kleur van „anormatiwiteit" verkry. Plesier mý hierin, en niks keer jou verder nie!

3.7 Antiphoon

- 3.7.1 Wat Antiphoon betref, is slegs maar nodig om te vermeld die opvallende uitdrukking „deur onreg kwaad te doen"⁽⁷⁷⁾, omdat daardeur 'n verbinding tussen ἀμαρτάνω en ἀδικία weergegee word. Weliswaar word die woorde ἀμαρτάνω, ἀμάρτημα, ἀμαρτία heel dikwels deur Antiphoon gebruik maar dit dupliseer slegs wat reeds gesê is.

(76) Wolke, 860-861:
 εἶτα τῷ πατρὶ
 πιθόμενος ἐξάμαρτε

(77) V, 5:
 ἀδικία ἀμαρτῆσθαι.

3.8 Xenophon

3.8.1 Xenophon gebruik ἀμαρτία κτλ talle male, maar slegs een passasie uit Hipparchos verdien vermelding: (78)

Op pad moet die ruiteryoffisier altyd vooruit beplan, veral met die oog daarop om matige rit=afstande af te wissel met matige marsafstande om so die kragte van mens en dier te spaar:
„Gedagtig aan matigheid kan jy nie ἀμαρτάνοις nie. Want elkeen is self die maatstaf van om-nie-die-aandag-te-ontsnap dat hulle moeg word nie.”

Ir 'n voetnoot spreek E.C. Marchant⁽⁷⁹⁾ die vermoede uit dat die uitspraak dat elk self die maatstaf is op die homomensurastelling van Protagoras kan slaan. Weliswaar word hier 'n maatstaf aangebied (nl. om foute te verhoed) net soos Protagoras ook 'n maatstaf aanbied. Die maatstaf van Xenophon het egter 'n besondere betrekking, nl. die energie van die ruitery. Om nie te fouteer deur die ruitery te ooreis nie, moet matigheid voor oë gehou word. Matigheid kan alleen voor oë gehou word as die offisier sy rui=

(78) Hipp., 4, 1:
τοῦ δὲ μετρίου ἐνωῶν οὐκ ἂν ἀμαρτάνοις
αὐτὸς γὰρ μέτρον ἕκαστος τοῦ μὴ λαθεῖν
ὑπερπονούντας.

(79) E.C. Marchant, vertaling van Xenophon, Scripta Minora, The Loeb Classical Library, T.E. Page (ed.), Londen, W. Heineman Ltd., MCMXVI, p.257, voetnoot 1.

tery dophou - hy sal kan sien as hulle moeg word, en moet dan blaaskans gun. Ten opsigte van die offisier is die maatstaf dus „objektief“, terwyl dié van Protagoras „subjektief“ is. Dus moet gekonkludeer word dat daar geen rede bestaan om te aanvaar dat daar 'n verband is tussen hierdie idee en dié van Protagoras nie.

3.9 Plutarchos

Plutarchos gebruik die werkwoord en die selfstandige naamwoord in vele verbande. Die betekenis van „sonde“, „fouteer“, „oortree“, „tekort skiet“ kom dikwels in sy werke voor.

3.9.1 Soos met ἀληθεία speel ook t.o.v. ἀμαρτία die verskil tussen intellek en emosie by Plutarchos 'n besondere rol. Ἀμαρτία is presies 'n produk van die emosie. In minstens een passasie in die Moralia word ἀμάρτημα en emosie in een asem genoem (afgesien van ander duidelike uitsprake):⁽⁸⁰⁾ „... om oor (sy) ἀμαρτημάτων en emosies te kritiseer“.

3.9.2 Daar is sprake van „normoortreding“ in Plutarchos se gebruik van ἀμαρτία; dit sal sekerlik uit die volgende aanhaling blyk:⁽⁸¹⁾

(80) Mor., 35D:
... τῶν ἀμαρτημάτων καὶ τῶν παθῶν ἐπιλαμβάνεσθαι....

(81) Mor., 826F:
ὧν ἀμαρτανομένων παρατροπαί
καὶ ὑπερχύσεις εἰσὶν αἱ λεγόμεναι τυραννίδες καὶ

Plutarchos handel hier oor regerings, en verwys na die drie vorms outokrasie, oligargie en demokrasie. „Wanneer die drie ἀμαρτανομένων dan is hulle afwykings en oorskrydings dit wat genoem word tirannie, dinastie, en massaheerskappy”.

Die woordgebruik in hierdie passasie laat geen twyfel oor wat 'n ἀμαρτία t.o.v. regeringsvorm is nie: Dit is 'n afwyking van die voorgeskrewe weg van die bepaalde regeringsvorm, of 'n oorskryding van die beperkinge daarvan. Beide hierdie kenmerke kan as die definitoriese kenmerke van normoortreding beskou word.

3.9.3 'n Gedeelte wat moontlik kan bydra om 3.9.2 te versterk kom uit die Moralia waar ἀμαρτάνειν „misluk” beteken: (82)

'n Spieël wat die teenoorgestelde gesigsuitdrukking weerspieël as die van die persoon wat daarin kyk, „is 'n ἡμαρτημένον en minderwaardig”.

Die saak is dat sodanige spieël nie aan die wese/norm/wet/maatstaf vir 'n spieël beantwoord nie - daar was in sy fabrikasie 'n oortreding as gevolg waarvan die spieël 'n „mislukking” is. In hierdie besondere geval het ons met 'n gebruiksartikel te doen, vandaar dat nou verbonde met „wese” hier ook „doel” voorkom. Dat die spieël 'n „misluk”

δυναστεία καὶ ὀχλοκρατία

(82) Mor., 139F:
.... ἡμαρτημένον ἐστὶ καὶ φαῦλον.

king" is blyk juis daaruit dat dit nie bruikbaar is vir die doel waarvoor dit gemaak is nie.

3.10 Samevatting

3.10.1 Die volgende twee betekenisgroepe is onderskeibaar:

Groep 1: Die „praktikale” betekenis ⁽⁸³⁾

- (a) sondigheid, onreg (adikia)
- (b) skuldigheid
- (c) versuim, nalatery
- (d) kwaadwilligheid
- (e) boete
- (f) opdonserij, anormatiwiteit, normoortreding
- (g) mislukking
- (h) verlies, tekortkoming
- (i) mis-wees, misskietery, mislopery, verdwalery

Groep 2: Die „kenteoretiese” betekenis ⁽⁸⁴⁾

- (a) misrekening, misgissing, fouteerdery, pseudomanteia
- (b) onsin, die onredelike, die alogiese

(83) Vgl. die volgende paragrawe hierbo: Vir (a): 3.2.1; 3.5.2; 3.7.1; vir (b): 3.2.2; vir (c): 3.2.3; vir (d): 3.5.4; vir (e): 3.5.5; vir (f): 3.6.2; 3.9.2; vir (g): 3.9.3; vir (h): 3.2.5; vir (i): 3.2.4; 3.4.1; 3.6.2.

(84) Vgl. die volgende paragrawe hierbo: Vir (a): 3.3.2; 3.4.2; 3.5.1; 3.8.1; vir (b): 3.2.6; 3.9.1; vir (c): 3.8.1; vir (d): 3.5.3.

- (c) die onobjektiewe
- (d) waansinnigheid.

3.10.2 Hierdie onderskeiding is nie waterdig nie, en sal waarskynlik die werklik-griekse van die betekenis van ἀμαρτία versluier as dit waterdig gemaak word.

Wat eerstens opval is dat ἀμαρτία nie beperk is tot één van die betekenisse nie. Ἀμαρτία dek, net soos ἀληθεία die hele lewensterrein.

In die tweede plek val op dat ἀμαρτία en sy verwante verwys na dinge, dade, gebeure wat nie aan 'n bepaalde norm, maatstaf, wet, doel beantwoord nie. Wat die aard en status van die norm, maatstaf, wet of doel is, sal alleen deur 'n diepgaande histories-wysgerige studie vasgestel kan word.

4 Κριτήριο (Samevatting: paragraaf 4.10)

4.1 Die woord κριτήριο is 'n tegniese term met 'n streng filosofiese konnotasie, en word eers so laat as Plato in gebruik geneem⁽⁸⁵⁾.

Blykens die afwesigheid van die term κριτήριο in indekse, kom dit by die volgende skrywers glad nie voor nie:

(85) Die verwysings na „maatstaf” in paragraaf 3.10.2 dui daarop dat die idee voor die term was.

Homeros⁽⁸⁶⁾, Hesiodos⁽⁸⁷⁾, Pindaros⁽³⁸⁾, Aischylos⁽⁸⁹⁾, Sophokles⁽⁹⁰⁾, Euripides⁽⁹¹⁾, Aristophanes⁽⁹²⁾, Herodotos⁽⁹³⁾, Thukydides⁽⁹⁴⁾, Aeschines⁽⁹⁵⁾, Isokrates⁽⁹⁶⁾, Antiphon⁽⁹⁷⁾, Demosthenes⁽⁹⁸⁾, en Xenophon⁽⁹⁹⁾.

Κριτήριον kom voor in Plato se werke (Republiek en Theaitētos)⁽¹⁰⁰⁾ maar onder die skrywers wat ten opsigte van ἀληθεία en ἀμαρτία in aanmerking gekom het, kom dit slegs in die werke van Plutarchos voor. Die verwante κρίνειν, κριτής, κρίσις kom egter talle male voor, en bied waardevolle agtergrond tot die begryp van κριτήριον. Eerstens word dus die aandag gevra vir κρίνειν, κριτής en κρίσις.

4.2 Homeros

- (86) H. Ebeling, *Lexicon Homericum*, Hildesheim, G. Olms, 1963.
- (87) J. Paulsen, *Index Hesiodeus*, Hildesheim, G. Olms, 1962.
- (88) I. Rumpel, *Lexicon Pindaricum*, Hildesheim, G. Olms, 1961.
- (89) G. Italie, *Index Aischyleus*, Leiden, E.J. Brill, 1955.
- (90) F. Ellendt, *Lexicon Sophocleum*, Hildesheim, G. Olms, 1955.
- (91) C.D. Beck, *Index Graecitatis Euripideae*, Londen, W.T. Grant et Simpkin et Marshall, 1829.
- (92) O.J. Todd, *Index Aristophaneus*, Hildesheim, G. Olms, 1961.
- (93) J. Enoch Powell, *A Lexicon to Herodotus*, Hildesheim, G. Olms, 1960.
- (94) E.A. Bétant, *Lexicon Thucidideum*, Hildesheim, G. Olms, 1963.
- (95) S. Preuss, *Index Aeschineus*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1965.
- (96) S. Preuss, *Index Isocrateus*, Hildesheim, G. Olms, 1963.
- (97) F.L. van Cleef, *Index Antiphonteus*, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- (98) S. Preuss, *Index Demosthenicus*, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- (99) F.W. Sturz, *Lexicon Xenophonteum*, II, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- (100) Sien paragraaf 4.8 hieronder.

Homerus gebruik blykbaar slegs die werkwoord κρίν= vein . Reeds al in hierdie ou bron kom hierdie werkwoord in betekenis gedifferensieërd voor:

4.2.1 Die betekenis van „ordening” tref ons aan in die Ilias:⁽¹⁰¹⁾

Nestor spoor die Achajers tot die geveg teen Troje aan, en rig hom dan tot die aanvoerder Agamemnon: „Κρίν' die manne volgens stamme en geslagte, Agamemnon, sodat geslag by geslagte en stam by stamme verenig”

Let op dat die κρίνειν hier plaasvind „volgens stamme”. Daar is haas geen gebruik van κρίνειν, of die woordjie „volgens” kan sinvol daaraan toegevoeg word. Hierdie kombinasie moontlikheid is uiters belangrik. ⁽¹⁰²⁾

4.2.2 Verwant aan die betekenis „ordening” is dié van „skeiding maak”, aangetref in die Ilias:⁽¹⁰³⁾

Die volgende is 'n beeld van 'n strydwa-geveg:

(101) Il., B, 362-363:
κρίν' ἄνδρας κατὰ φύλα, κατὰ φρήτρας, Ἀγάμεμνον,
ὥς φρήτρη φρήτρηφιν ἀρήγη, φύλα δὲ φύλοισι.

(102) Vgl. paragraaf 4.10.2 hieronder.

(103) Il., E, 499-505:
ὥς δ' ἄνεμος ἄχνας φορέει ἱεράς κατ' ἁλώας
ἀνδρῶν λυκμώντων, ὅτε τε ξανθὴ Δημήτηρ
κρίνη ἐπιγεομένων ἀνέμων καρπὸν τε καὶ ἄχνας,
αἱ δ' ὅπο λευκαίνονται ἀχυρμιαί· ὥς τότε Ἄχαιοι
λευκοὶ ὑπερθε γέγοντο κονισάλω, ὃν ῥα δι' αὐτῶν
οὐρανὸν ἐς πολὺ χαλκὸν ἐπέπληγον πόδες ἱππῶν,
ἅψ' ἐπιμισγομένων.

„Soos die asem van die wind die kaf deur die heilige dorsvloer jaag, wanneer mens die wan skud, soos die blonde Demeter die graanvrug κρίνη van die kaf deur dit aan die wind bloot te stel, dan hoop die gestuif uit die bodem saam, so is die Achajers bedek en is die stofwolk wit onder die pote van die rosse na die koperhemel gedwar= rel toe die gewoel begin het."

Belangrik is dat op grond van bepaalde eienskap= pe die „vrug" van die „kaf" geskei word. Die „op grond van" bring die probleem van die „kenmerk" as „kriterium" na vore en daarmee saam die pro= bleem van die verhoudings „kenmerk"-„wese" en „we= se"-„wet". In alle geval, „en juis op grond van die feit dat hierdie probleme geïmpliseer is, kan gesê word dat ook hier die kombinasie „skei volgens" van belang is.

- 4.2.3 Vervolgens kom ook die betekenis „kies" aan die orde. Hierdie betekenis van die woord is ver= want aan die vorige aangesien „keuse" „onder= skeiding", vandaar „ordening" vandaar „skeiding" kan impliseer: (104)

Anteia se vader stel nog 'n hinderlaag vir Bel= lerofontes op: „Hy het die dapperste sterflinge

(104) Il., 2, 187-189:
τῷ δ' ἄρ' ἀνερχομένῳ πυκινὸν δόλον ἄλλον ὕφαινεν·
κρίνας ἐκ Λυκίης εὐρείης φῶτας ἀρίστους
εἶσε λόχον. τοῖ δ' οὐ τι πάλιν οἰκόνδε νέοντο·

uit wye Lycië κρίνας en 'n hinderlaag opgestel. Geeneen van hulle het huistoe teruggekeer nie."

Ook in dié geval is die „keuse" nie in die wind gemaak nie, maar volgens of' na aanleiding van die dapperheid van die manne.

- 4.2.4 Reeds so vroeg as Homeros het, waarskynlik via die idee van „kies tussen twee partye", κρίνειν die betekenis van „regspraak beoefen" aange= neem: (105)

Die skipbreukeling, Odysseus, hang aan die kus van Charubdis aan wortels van 'n vyeboom, met niemand om hom op die strand uit te sleep nie. „As eindelijk 'n man hom van die agora begeef na die ete, nadat hy talle dispute van regsver= soekende jongmanne κρίνων het ...", het ten laaste die skipbreukeling weer aan land gekom.

Regspraak vind ook nie maatstafloos plaas nie; wie regspreek volg 'n bepaalde norm. Dit word ook geïmpliseer in die Ilias waar die oordeel van Zeus kom oor hulle wat die reg beoefen vol= gens verdraaide wet (106).

(105) Od., υ, 439-440:
... ἦμος δ' ἐπὶ δόρπον ἀνὴρ ἀγορήθεν ἀνέστη
κρίνων νεῖκεα πολλὰ δικαζομένων αἰζηῶν...

(106) Il., II, 384-388:
ὥς δ' ὑπὸ λαίλαπι πᾶσα κελαινῇ θέεριβε χθών
ἡματ' ὀπωρινῷ, ὅτε λαβρότατον χέει ὕδωρ
Ζεὺς, ὅτε δὴ 'ρ' ἀνδρεοσι κοτεσσάμενος χαλεπήνῃ.
οἱ θίῃ εἰν ἀγορῇ σκολιάς κρίνωσι θέμιστας,
ἐκ δὲ δίκην ἐλάσσωσι, θεῶν ὅτιν οὐκ ἀλέγοντες

4.2.5 Op voorbodes sou die mens kon peil trek as die gode aan hulle woord getrou wou bly. Op die woorde van mitiese gode (terwyl in die godsídee die genetiese probleem geímpliseer is) is so 'n vertroué nie te baseer nie. Die een god laat jou drome droom, en waarskynlik sal dit uitkom, as die ander een nie intussen anders besluit nie. Waarskynlik kry die uitlegger van die voorbode die skuld as dinge anders gebeur as die uitleg wat hy gegee het volgens die voorbode, waaraan die gode dan nie trou bly nie: (107)

Diomedes word deur Athene se ingrype versterk in die stryd teen die Trojane, en hy veg oor= winnend terug. Die Trojane voel „die grysaard het by hulle vertrek die drome nie ἐκρίνατ' nie, want die held : Diomedes het hulle verslaan."

'n Goeie vertaling word verkry deur ἐκρίνατ' met „onderskei" te vertaal. Dit impliseer dat die grysaard se „onderskeiding" swak was, en dus 'n foutiewe „interpretasie" en „uitlegging" meege= bring het. Die konsekwensie van die hele gang van sake is dat die godeopenbaring binne die mitologiserende denke onbetroubaar moet blyk, omdat die gode hulle nie hou aan die openbaring nie. Dit moet lei tot 'n relativering van die maatstaf waarvolgens die voorbode interpreteer

(107) Il., E, 150:
τοῖς οὐκ ἐρχομένοις ὁ γέρων ἐκρίνατ' δνειρους,
ἀλλὰ σφεας κρατερός Διομήδης ἐξενάρειεν.

word (gewoonlik is die voorbode self die maat= staf, of andersinds is die maatstaf versubjektiveer in die interpretateur), en 'n gevolglike wantroue van die mens teenoor gode, waarvan daar baie te vinde is in die ou griekse mitologie (vgl. maar slegs die Pandora-mite!)

4.3 Hesiodos

'n Baie belangrike moment in die hele problematiek van voortekeninterpretasie kom by Hesiodos voor. Uiteraard gee Hesiodos se breër filosofiese raamwerk 'n besondere betekenis aan κρίνειν by die interpretasie van voorbodes wat hiër sal moet skade ly, maar later aandag kry⁽¹⁰⁸⁾. Van al die rededele kom by Hesiodos slegs die werkwoord voor.

4.3.1 Let vervolgens op die gebruik van κρίνειν t.o.v. voorbodes by Hesiodos; eerstens in Werke en Dae:⁽¹⁰⁹⁾

„Elkeen prys 'n ander dag, maar weinig weet:
Soms is 'n dag 'n stiefmoeder, soms 'n moeder.
Daardie man is salig en gelukkig wat al hierdie dinge weet, en sy werk doen sonder aanstoot vir die ontsterflikes wat die voëlvoortekens κρίνων

(108) Vgl. Hoofstuk II, B.

(109) W. en D., 824-828:
ἄλλος δ' ἄλλοιην αἰνεῖ, παῦροι δὲ ἴσασι.
ἄλλοτε μητρικὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ.
τάων εὐδαίμων τε καὶ ὀλβιος, ὅς τάδε πάντα
εἰδὼς ἐργάζηται ἀναίτιος ἀθανάτοισιν,
ὀρμηθας κρίνων καὶ ὑπερθασίας ἀλεείνων.

en oortreding vermy."

Ten minste sommige dae se gelukswaarde hou verband met die gode en die mens - godverhouding.

Dus is die ontologie van belang vir die probleem van geluksdae en die werke wat op sodanige dae gedoen moet word. Kennis van die geluksdae word onder meer deur die voëlvoortekens verkry. Die voëls, soos die Muse, is realiseerders van die 'god - mensrelasie.' Sou die voëls dalk, soos die Muse, valshede, leuens, van die gode aan die mense kon oordra? Op die wyse gee die interpretasie van voortekens aanleiding tot die besondere probleem van die verhouding tussen godeopenbaring en menslike onderskeidingsvermoë. Hierdie kwesie word gekompliseer deur die feit dat hierdie kennis noodsaaklik is vir 'n gelukkige lewe. Waar daar geen goeie maatstaf vir die kennis gegee kan word nie, kom die geluk in die gedrang, iets wat moontlik van Hesiodos waar is, blykens die Pandoramite en die verhaal van die degenererende mensheid.

- 4.3.2 By Hesiodos raak κρίνειν egter nie net die een-sydige verhouding van menslike onderskeidingsvermoë tot goddelike openbaring nie. Hierdie woord kan ook dui op die dubbele relasie gode-mense en mense-gode. T.o.v. die gode - mensrelasie vind ons 'n betekenisvolle passasie in die Theogonia:⁽¹¹⁰⁾

(110) Theog., 535-537:
καὶ γὰρ ὅτ' ἐκρίνοντο θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι

Prometheus kies altyd die mense se kant. „Want toe die gode en sterflike mense mekaar ἐκρίνοντο, by Μῆκονῆ, het hy (Prometheus) na vore getree om 'n groot os in stukke te sny en porsies voor hulle te plaas in 'n poging om die verstand van Zeus te bedrieg“.

Hierdie aanhaling dui duidelik op onderlinge onmin tussen gode en mense, tussen wie in Hesiodos se filosofie as kontrasterende groepe altyd onmin bestaan het.. Ἐκρίνοντο kom ooreen met wat ons hedendaags sou noem „woorde hê/kry“; daardie oor en weer geslinger van woorde; anders gesê: mekaar se woorde beantwoord. In die verband hier dus „twis“.

Daar moet egter rekening gehou word met moontlike digterlike vryheid by Hesiodos, ten gevolge waarvan ἐκρίνοντο hier kan verskyn in plaas van ὕπεκρίνοντο. Dan moet die vertaling daarvan lui: „op hulle plek gesit het“, of „beskuldig het“. Dat ὕπεκρίνοντο (of welke ander samestelling van κρίνω), op 'n wederkerige relasie in hierdie passasie dui, kan moeilik weggeredeneer word, want „gode“ en „mense“ is beide nominatief.

In die Theogonia gebruik Hesiodos κρίνειν nōgeens op so 'n wyse dat dit moontlik die plek van een van κρίνειν se samestellings kan neem; dié keer

Μηκώνη, τότε ἔπειτα μέγαν βοῦν πρόφρονι θυμῷ
δασσάμενος προῦθηκε, Διὸς νόον ἐξαπατήσων.

raak dit die relasie gode - titane:⁽¹¹¹⁾

„Maar toe die gelukkige gode hulle moeite voleindig het, en met geweld die Titane κρίναντο ten opsigte van die ereposisies“, het hulle Zeus as koning gekies.

Hier kan κρίνειν (of welke saamgestelde vorm van κρίνειν dit mag wees) beteken „op (hul) plek sit“. Die presiese betekenis is nie duidelik nie, maar of die vertaling hier „verdoem“, „veroordeel“ of „op (hul) plek gesit“ moet wees, bly die daad wat aangedui word in hierdie sinsverband afhanklik van 'n „volgens“. Volgens die hiërargiese ordeningsstelsel kry elke godheid 'n plek wat hom toekom, en die titane word teruggesit op hulle plek.

4.4 Pindaros

Pindaros gebruik die selfstandige naamwoord (κρίσις) 'n paar maal maar dit is ten opsigte van sy gebruik van die werkwoord (κρίνειν) dat 'n paar verwysings winsgewend word.

4.4.1 Ook Pindaros gebruik κρίνειν om 'n vyandige relasie tussen gode en mense aan te dui:⁽¹¹²⁾

(111) Theog., 881-882:
αὐτὰρ ἐπεὶ ῥα πόνον μάκαρες θεοὶ ἐξετέλεσαν,
Τιτήνεσσι δὲ τιμῶν κρίναντο θίηφι....

(112) Nem. Od., VI, 1-5:
"Ἐν ἀνδρῶν, ἔν θεῶν γένος ἑκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφότεροι διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα

„Die geslag van gode en mense is een en dieselfde. Uit een moeder van beide haal ons asem. Maar elke κεριμένα krag vervreem (die twee van me=kaar); sodat die een niks is, terwyl die ander bly as 'n ewige vaste woonplek.”

Hier is sprake van 'n oorspronklike eenheid (geneties) van gode en mense. Tussen hierdie twee het egter vervreemding gekom, deur elke κεριμένα δύναμις. Dié uitdrukking κεριμένα δύναμις kan beteken „beslisde slag”, of „beslisde krag=meting”. Ook hier is die relasie gode - mense wederkerig van aard.

Dus is daar 'n sterk relasionaliteitsduiding in die betekenis van κρίνειν. Waarskynlik is dié kenmerk aan die vroeë gebruik daarvan om regs=beslissings aan te dui, te danke.

- 4.4.2 In teenstelling met die gode wat onsterflik is, leef die mens van een onbekende baken na 'n ander onbekende baken - geboorte en dood respektiewelik. Sou die mens maar hierdie bakens kon „onderskei”: (113)

„... helaas is maar κέκριται die grens van die

δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος
μένει οὐρανός.

- (113) *Olimp. Od.*, II, 31-32(?):
ἦτοι θροτῶν γε κέκριται
πεῖρας οὐ τι θανάτου....

dood van sterflinge."

Die gedagte wat Pindaros blykbaar in hierdie versugting probeer uitspreek, is 'n begeerte na kennis van die dag wanneer hy sal sterf. Daarom kan κέρπειν hier vertaal word met „onderskeide wees", of „bekend wees" of „duidelik wees", of selfs „binne die ervaringsveld wees".

- 4.4.3 Dat κρίνειν die betekenis van „ervaar" kan aanneem blyk moontlik uit die voorkoms daarvan in die Nemeïese Odes:⁽¹¹⁴⁾

„Die beste geneesheer van κερριμένων moeite is vreugde."

'n Vertaling wat hier goeie sin gee is die van „ervaarde moeite". Blykens die feit dat daar 'n „geneesheer" vir die moeite aanbeveel word, kan ons κερριμένων hier nie met „onderskeide" moeite vertaal nie. Die moeite is reeds oor die persoon heen, wat die vertaling „ervaarde" 'n sterk moontlikheid maak.

4.5 Aischylos

Benewens veelvuldige voorkoms van die werkwoord in sy tragedies, is daar ook interessante gebruike van verwante uit ander rededele.

(114) Nem. Od., IV, 1-2:
 "Ἀριστος εὐφροσύνην πόνων κερριμένων
 ἰατρός"

- 4.5.1 'n Pragtige opeenhoping van verwante kom voor in die Smekelinge: (115)

'n Oordeel moet gevel word: „Die te-beoordeelē (κρίμα) is nie goedbeoordeelbaar (εὐκριτον) nie; kies my nie as regter (κριτήν) nie.”

Hierdie aanhaling gee 'n duidelike beeld van hoe drie stamverwante woorde (εὐκριτον κρίμα en κριτής) juridies gebruik is.

- 4.5.2 Soos κρίνειν as werkwoord, word ook die selfstandige naamwoord κριτής ten opsigte van droominterpretasie gebruik: (116)

„... κριταῖ van die drome”

4.6 Aristophanes

Aristophanes se gebruik van κρίν- stem ooreen met dié van die vorige skrywers. Bepaalde nuanseeringe maak twee passasies vermeldenswaardig.

- 4.6.1 Die volgende aanhaling is waardevol omdat dit duidelik die oorgangsmoment tussen twee reeds bespreekte betekenisne in die gesigsveld laat tree. Die oorgangsmoment tussen „kies” en „oordeel” lê in die idee van „waardeberekening” op

(115) Smekelinge, 397:
οὐκ εὐκριτον τὸ κρίμα· μή μ' αἰροῦ κριτήν.

(116) Choephoroi, 38:
... κριταί (τε) τῶνδ' ὀνειράτων....

bepaalde gronde: (117)

„Maar eers wil ek aan die beoordeelaars iets kleins suggereer. Aan die wyses om my te κρίναι op grond van die herinnering van (of „gedagtig aan“) my wysrede; aan die grapmakers om my te κρίνειν vanweë my grappe; ek verbied niemand om my te κρίνειν nie; ... om nie die eed te breek nie, maar om die kore altyd regverdiglik te κρίνειν."

Aristophanes se koor bied verskeie redes aan waarom die beoordeelaars sy komedie moet „kies“. Van die beoordeelaars word verwag om 'n „gunstige oordeel te vel“, om te „beslis dat Aristophanes se komedie die beste is“. Dit impliseer evaluasie. „Κρίνειν“ soos dit in die laaste reël gebruik word, naamlik saam met ὀρθῶς, is die akte van waardeberekening, van bepaling welke komedie die beste is. Presies op die punt van „waardebepaling“ gaan „oordeel“ oor in „keuse“.

- 4.6.2 Aristophanes ken ook die wederkerige relasie wat in κρίνειν opgesluit lê. Waarskynlik is dit af te lei van die regsbetekenis waarin twee par=

(117) Ekk1., 1154-1160:
 μικρόν δ' ὑποθέσθαι τοῖς κριταῖσι θούλομαι
 τοῖς σοφοῖς μὲν, τῶν σοφῶν μεμνημένοις κρίνειν ἐμέ'
 τοῖς γελῶσι δ' ἡδέως, διὰ τὸν γέλων κρίνειν ἐμέ'
 σχεδὸν ἅπαντας οὖν κελεύω δηλαδὴ κρίνειν ἐμέ
 μηδὲ τὸν κλῆρον γενέσθαι μηδὲν ἡμῖν αἴτιον,
 ...
 μὴ ἴπιорκεῖν, ἀλλὰ κρίνειν τοὺς χοροὺς ὀρθῶς αἰί.

tye teenoor mekaar staan, „met mekaar van stand=punt verskil“, en „mekaar se argumente beantwoord.“ (118)

Vir Strepsiades en sy goeie vrou is 'n seun gebore maar „oor die naam het ons gestry ...; vir 'n tyd het ons ἐκρινόμεθα; uiteindelik het ons 'n kompromie aangegaan.“

4.7 Antiphon en Xenophon

Sowel Antiphon as Xenophon lê swaar klem, by grasse van hulle retorskap, op die regsbetekenis van κρίνειν. Hoewel hierdie kant van die betekenis sekerlik (statisties) die mees voorkomende is, kan dit sekerlik slegs tot herhaling van die reeds bespreekte lei as hulle hier weer onder oë geneem word.

4.8 Plato

Plato was blykbaar een van die vroegste gebruikers van die term κριτήριο. Die term kom voor in die Republiek, Theaitētos, en die Wette (119).

4.8.1 In die Republiek beteken κριτήριο eintlik „oor=

(118) Wolke, 62-67:
περὶ τοῦ νόματος δὴ ἵν' ἐϋθεν ἐλοιδορούμεθα

...
τέως μὲν οὖν ἐκρινόμεθ'· εἴτα τῷ χρόνῳ
κοινῇ ξυνέβημεν καθεύμεθα Φειδιππίδην.

(119) Plato, Wette, 767B, waar dit „gereghshof" beteken.

deelsorgaan" of „oordeelsinstrument". Dit kom waarskynlik van die verwantskap wat aan gevoel is tussen 'n κριτήριον en 'n „meetinstrument" („maatstaf"). (120)

Dat „oordeelsmaatstaf" en „oordeelsorgaan" in die Republiek saamval, dui daarop dat Plato se realistiese sinsleer hom nie (in die Republiek) geheel gevrywaar het van subjektivistiese trekke in die kenteorie nie: (121)

„Waarmee moet dinge geoordeel word wat goed (καλῶς) beoordeel moet word? Is dit nie deur ervaring, vernuf en logos nie? Of sou iemand 'n beter κριτήριον as hierdie (drie) kon noem? ... En dit wat die orgaan (instrument) van oor=

(120) Hiervan getuig die feit dat κριτήριον by Plutarchos saam met κανών („meetstok") voorkom (sien ook paragraaf 4.9.1 hieronder); ook dat Plato κριτήριον gebruik in plaas van Protagoras se μέτρον („maat") (vgl. paragraaf 4.8.2. hieronder).

(121) Rep., 582A, D: τίνι χρή κρίνεσθαι τὰ μέλλοντα καλῶς κριθέσεσθαι; ἀρ' οὐκ ἐμπειρία τε καὶ φρονήσει καὶ λόγῳ; ἢ τούτων ἔχει ἅν τις θέλτιον κριτήριον; Καὶ πῶς ἂν; ἔφη. Σκόπει δὴ τριῶν ὄντων τῶν ἀνθρώπων τίς ἐμπειρότατος πασῶν ὧν εἰπομεν ἡδονῶν; πότερον ὁ φιλοκερδής, μανθάνων αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν οἶόν ἐστιν, ἐμπειρότερος δοκεῖ σοι εἶναι τῆς ἀπὸ τοῦ εἰδέναι ἡδονῆς, ἢ ὁ φιλόσοφος τῆς ἀπὸ τοῦ κερδαίνειν; Πολύ, ἔφη, διαφέρει.
'Εμπειρίας μὲν ἄρα, εἶπον, ἔνεκα κάλλιστα τῶν ἀνθρώπων κρίνει οὗτος, Πολύ νε. Καὶ μὴν μετὰ γι φρονήσεως μόνος ἐμπειρος γεγονώς ἐσται. Τί μὴν, Ἄλλὰ μὴν καὶ δι' οὗ γε δεῖ ὄργανον κρίνεσθαι, οὐ τοῦ φιλοκερδοῦς τοῦτο ὄργανον οὐδὲ τοῦ φιλοτίμου, ἀλλὰ τοῦ φιλοσόφου. Τὸ ποῖον; Διὰ λόγων που ἔφαμεν δεῖν κρίνεσθαι, ἢ γὰρ; Ναι. Λόγοι δὲ τούτου μάλιστα ὄργανον. Πῶς δ' οὐ; Οὐκοῦν εἰ μὲν πλούτῳ καὶ κέρδει ἄριστα ἐκρίν-το τὰ κρινόμενα, ἂ ἐπὶ τῇ ὁ φιλοκερδής καὶ ἔψεγε. ἀνάγκη ἂν ἦν ταῦτα ἀληθέστατα εἶναι.

deel is, is nie die orgaan (instrument) van die geldgierige of eersoeker nie, maar van die filosoof Ons het gesê daar moet geoordeel word deur logoi Logoi is van laasgenoemde (die filosoof) by uitstek die orgaan."

- 4.8.2 In die Theaitētos het die idee van „maat" nie geval nie, want μέτρον en κριτήριον staan daar steeds in verband met mekaar, maar die idee van „oortuigingskragtigheid" as funksie van κριτήριον kom by: (122)

„Die mens is die maat van alle dinge, soos julle sê, Protagoras, van die ligte, die swaare ... want hy besit in homself die κριτήριον van hierdie dinge; hoedanig hy dink dat hulle sowel waarheid vir hom as synde is ... maar aangaande die dinge wat in die toekoms vir elkeen sal voorkom en wees, is hy vir homself die beste regter, of sou jy,

- (122) Theait., 178B, E: ΣΩ. "Ἰθι δὴ, οὕτως ἐρωτῶμεν Πρωταγόραν ἢ ἄλλον τινὰ τῶν ἐκείνῳ τὰ αὐτὰ λεγόντων Πάντων μέτρον ἀνθρωπὸς ἐστίν, ὥς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν, θαρέων, κούφων, οὐδενὸς οὐδὲ οὐ τῶν τοιούτων. ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθὴ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα. οὐχ οὕτως; ΘΕΟ. Οὕτως. ΣΩ. *Ἡ καὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι, φήσομεν, ὦ Πρωταγόρα, ἔχει τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, καὶ οἷα ἂν οἴσθῃ ἔσεσθαι, ταῦτα καὶ γίγνεται ἐκείνῳ τῷ οἴσθῃντι; οἷον θερμά· περὶ μὲν γὰρ τοῦ ἤδη ὄντος ἐκάστω ἡδέος ἢ γεροντός μηδὲν πῶ τῷ λόγῳ διαμαχώμεθα, ἀλλὰ περὶ τοῦ μέλλοντος ἐκάστω καὶ δοξεῖν καὶ ἔσεσθαι πότερον αὐτὸς αὐτῷ ἀριστος κριτὴς; ἢ σὺ, ὦ Πρωταγόρα, τὸ γε περὶ λόγους πιθανὸν ἐκάστω ἡμῶν ἐσόμενον εἰς δικαστήριον θέλιον ἂν προδοξάσαις ἢ τῶν ἰδιωτῶν ὅτι σοῦν; ΘΕΟ. Καὶ μάλα, ὦ Σώκратες, τοῦτο γε σφόδρα ὑπὸρχνεῖτο πάντων διαφέρειν αὐτός.

Protagoras, ten minste rakende argumente wat vir elkeen van ons in die hof oortuigingskragtig sal wees, 'n beter opinie hê ...? "

Wie daarop aanspraak maak dat hy die maatstaf in homself besit, moet oortuigingskragtige argumente kan verskaf, is blykbaar Plato se standpunt.

4.9 Plutarchos

Ook hý gebruik die term κριτήριον, en beweeg in sy gebruik daarvan nie ver van Plato nie.

4.9.1 Κριτήριον word in verband gebring met die idee van 'n maatstaf: ⁽¹²³⁾ .

„Dit is tyd om te oordink welke mense meer be=skuldigbaar is van die uitspraak dat dit „nie meer dit is (as dat)“, ten opsigte van objekte nie, as hulle wat elke sigbare ding sien as 'n mengsel van elke soort, ,gemeng soos die mos in die filter', en wat sê dat hulle meetstokke sal vervaag en die κριτήριον in alle gevalle sal verdwyn as hulle enige sigbare ding sou toelaat om suiwer net een ding te wees en nie elke ding

(123) Mor., 1109E:

“Ὡρα δὴ σκοπεῖν τίνες μᾶλλον ἄνθρωποι τὸ ‘μὴ μᾶλλον’ ἐπάγουσι τοῖς πράγμασιν ἢ οἱ πᾶν μὲν τὸ αἰσθητὸν κρᾶμα παντοδαπῶν ποιότητων ἀποφαίνουσι.

σὺμμικτον ὥστε γλεῦκος ὕλιστήριον, ἔρρειν δὲ ὁμολογοῦσι τοὺς κανόνας αὐτοῖς καὶ παντάπασιν οἷχεσθαι τὸ κριτήριον, εἴπερ εἰλικρινὲς αἰσθητὸν ὀτιοῦν καὶ μὴ πολλὰ ἕκαστον ἀτέλειπον.

as 'n veelheid agterlaat nie."

Opvallend is die voorkoms van κριτήριον in een asem met κανών (meetstok).

'n Ander passasie gee 'n duideliker beeld van wat Plutarchos met κριτήριον bedoel. Hy is op dié plek besig om Parmenides te interpreteer: ⁽¹²⁴⁾

"Van hierdie dinge mag ons verder die κριτήριον aanskou, die eerlike hart van goedoorredende waarheid"

Let op die eienskappe aan waarheid toegeskryf: 'n „eerlike hart" en „oorredingskrag". Die „eerlike hart" gaan waarskynlik terug op die betekenis „sonder bedrog", ⁽¹²⁵⁾ en „oorredingskrag" ⁽¹²⁶⁾ is ἀληθεία nie vreemd nie. Hier word aanskou die „eerlike hart" van iets wat jou nie sal bedrieg nie, maar wél sal oorreed om dit (die „iets") as waarheid te aanvaar. „Oorredingskrag" kan hier selfs as „gevolg" van „eerlikheid" gesien word; moontlik daarom dat die κριτήριον hier as „eerlike hart" van waarheid gesien word.

4.9.2 In Plutarchos se werke is die oorgang tussen κριτήριον en κρίνειν, κριτής ens. duidelik, en dit

(124) Mor., 1114D:
ὅν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἐστίν,
ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκές ἦτορ

(125) Vgl. paragrawe 2.1.1; 2.1.2; 2.2.1; 2.4.1; 2.5.1; 2.5.2.

(126) Vgl. paragrawe 2.5.6; 2.8.7.

vanweë sy intellektualistiese houding: (127)

„Gevolglik moet ons dubbeld versigtig wees ten opsigte van hierdie plesiere; hulle is uiters magtig, aangesien hulle nie, soos dié van proe, tas en ruik slegs hulle effek het in die alogiese en natuurlike deel van die siel nie, maar beslag lê op κρίνοντος en die verstandigheid. Vervolgens, rakende die ander tipes genotstrelings, hoewel ons rede (λογισμός) die stryd daarteen mag opgee, bly daar tog emosies wat hulle dikwels in die weg staan.”

Waar κρίνειν en φρόνειν met mekaar in verband staan, (saamgevat as λογισμός) en gekontrasteer met emosie waarteen gewaak moet word, kan afgelei word dat die vertaling „maatstaf van oordeels= waarheid” vir κριτήριον wysgerig aanvaarbaar is. (128)

4.9.3 Hierdie wysgerige opbou neig na die praktikalistiese, soos blyk uit die volgende: (129)

(127) Mor., 706AB:

Διὸ δεῖ μάλιστα ταύτας εὐλαβεῖσθαι τὰς ἡδονάς· ἰσχυρόταται γὰρ εἶσιν, ὅτε δὴ μὴ, καθάπερ αἱ περὶ γεύσιν καὶ ἀφῆν καὶ ὁσφρησιν, εἰς τὸ ἄλογον καὶ φυσικὸν ἀποτελευτῶσαι τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ τοῦ κρίνοντος ἀπτόμεναι καὶ τοῦ φρονούντος· ἐπειτα ταῖς μὲν ἄλλαις ἡδυπαθείαις κἂν ὁ λογισμὸς ἑλλίπη διαμαχόμενος, ἀλλὰ τῶν παθῶν ἕνια πολ- λάκις ἐμποδὼν ἐστί·

(128) Dat inderdaad h^ce waardering aan die intellek toekom blyk uit Mor., 79A, en 79C.

(129) Mor., 84D:

καὶ μὴν ὅτι τὸ τὰς κρίσεις ἐπὶ τὰ ἔργα μετάγειν καὶ τοὺς λόγους μὴ λόγους ἔαν ἀλλὰ πράξεις

Oor vooruitgang in deug: „Verder, soos alreeds gesê is, die omsetting van ons κρίσεις in dade, sodat ons woorde nie net woorde sal bly nie, maar tot dade gemaak sal word, is bo alles 'n besondere kenmerk van vooruitgang".

Die karakteristieke trek van die Praktikalisme is dat die Praktikalis die vooruitgang in die deug van die menslike kenvermoë afhanklik maak.

- 4.9.4 Plutarchos maak voorsiening vir 'n κρίσις ψευδής ten opsigte van godskennis. Hieraan word egter 'n psigologistiese verklaring gegee. Hy verdeel die onkundige oor die gode in die sogenaamde „geharde karakters" wat ateïste uitdraai, en die „sagte karakters" wat bygelowe aanhang. (130)

4.10 Samevatting

Om saam te vat moet ons eers geskeie opsommings gee van κρίνειν/κριτής/κρίσις se gebruike aan die een kant, en διέ van κριτήριοιον aan die ander.

- 4.10.1 Κρίνειν raak die volgende moontlikhede: (131)

- (a) ordening
- (b) skeiding

ποιεῖν μάλιστα τῆς προκοπῆς ἰδίων ἐστὶν εἰρηται.

(130) Vgl. Mor., 164E.

(131) Vgl. die volgende paragrawe hierbo: Vir (a): 4.2.1; vir (b): 4.2.2; vir (c): 4.2.3; 4.6.1; vir (d): 4.2.4; 4.5.1; vir (e): 4.2.5; 4.3.1; vir (f): 4.3.1; 4.4.2; 4.4.3; vir (g): 4.6.1; vir (h): 4.6.1; vir (i): 4.8.1; 4.9.2.

- (c) keuse
- (d) regspraak beoefening
- (e) voorbode-interpretasie en onderskeiding
- (f) onderskeiding
- (g) waardeskatting
- (h) beoordeling, oordeelsvermoë
- (i) teorie (teenoor daad/praktyk).

4.10.2 Dit is nie moeilik om al hierdie verwysings logies aan mekaar te verbind nie:

„Ordening” (a) kom neer op „groepering” wat „skei=ding” (b) impliseer. „Keuse” (c) impliseer ook „skeiding” (b), maar ook „onderskeiding” (f). Wanneer „keuse” prakties neerkom op „kantkies” dan het ons 'n belangrike aspek van „regspraak beoefen” (d) onder oë, maar ook „waardeskatting” (i) en „beoordeling” (h) waarvan „oordeelsver=moë” (h) afgelei is. „Onderskeiding” (f) toe=gepas op voorbodes bied ons (e). Van menslike „onderskeiding” na „teorie” (k) is die weg kort genoeg.

Die kernverwysing van $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$ is dié van „rela=siebepaling” ongeag of dit is in die sin van „waardebepaling” van een ten opsigte van andere, of van „grensbepaling”. „Waardebepaling” in die breë sin lê opgesluit in (a) (c) (d) (e) (g) (h). „Grensbepaling” kan ons terugvind in (b) (f) (i). Bepaling vind plaas „volgens” 'n norm, maatstaf; vandaar dat reeds vroeër beweer is dat die woord „volgens” maklik agter $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$

geskryf kan word. (132)

- 4.10.3 Die idee van 'n maatstaf word aangedui met verskillende woorde in die Griekse taal, een waarvan $\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ is. In $\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ is egter opgesluit die stam waaraan $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, $\kappa\rho\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$, $\kappa\rho\acute{\iota}\tau\eta\varsigma$ almal behoort - dit is dus nie enige maatstaf nie, maar in die besonder een rakende die verwysings van hierdie stam. Hierby kom die konplikasie dat ons die woord slegs by filosowe aantref, gerig op die kenteoretiese problematiek besonderlik; vandaar dat ons aanvaar $\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ beteken „maatstaf van kennisoordeelswaarheid“.

5 Μέτρον (Samevatting: paragraaf 5.6)

Hierdie woord, met sy verwante vorme, $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\epsilon}\omega$ (werkwoord) $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\iota\omicron\varsigma$ (adjektief) word deur Protagoras van Abdera gebruik in plaas van $\kappa\rho\iota\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ wat blykbaars eers later ontstaan het.⁽¹³³⁾ Dit blyk 'n woord te wees wat redelik vas van betekenis is, wat studie daarvan ietwat vergemaklik.

5.1 Homeros

Hy gebruik reeds die werkwoord ($\mu\epsilon\tau\rho\acute{\epsilon}\omega$) en die selfstandige naamwoord ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$) in die sin van „meet“ en „maat“ respektiewelik. Vir illustrasiedoeleindes is daar egter hieronder beter passasies

(132) Vgl. paragraaf 4.2.1 e.v. hierbo.

(133) Protagoras, Fragment B, 1, (Diels-Kranz).

en dus word Homeros se gebruik van μέτρον nie bespreek nie.

5.2 Hesiodos

Hesiodos gebruik die werkwoord, die selfstandige naamwoord, en die adjektief (μέτρος).

- 5.2.1 Μετρέω en μέτρον kom as „meet" en „maat" voor in die Werke en Dae.⁽¹³⁴⁾

- 5.2.2 Μέτρον kan ook verband hou met „discipline"; so word dit aangetref in Werke en Dae:⁽¹³⁵⁾

„Die beste skat wat 'n mens kan hê is 'n spaar=same tong en die grootste plesier een wat κατὰ μέτρον beweeg."

Moontlik is die idee van „discipline" afgelei van die „natuurwetmatige", die „ritme" in die gang van die natuur.

- 5.2.3 Hesiodos neem dan ook die natuurwet(matige) as „natuurritme" in ag by sy werktydbepaling:⁽¹³⁶⁾

In verband met 'n uiteensetting van geskikte

(134) Vgl. W. en D., 349, 132, 438.

(135) W. en D., 719-720:
γλώσσης τοι θησαυρός ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος
φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον λύσης.

(136) W. en D., 648-649:
δείξω δὴ τοι μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης
οὔτε τι ναυτιλῆς σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν.

seevaartsdae na aanleiding van die windgetye, sê Hesiodos: „Ek sal jou die μέτρα aantoon van die brullende see, terwyl ek geen seevaartkundige of skeepskenner is nie.”

Hierdie gebruik van μέτρον kom terug in sy arbeidsbeskouing. Sy standpunt is dat die werk op die regte tyd gedoen moet word, sodat die skure vol kan kom. (Waarskynlik verwar hy „wet” en „die wetmatige”). Let op sy gebruik van μέτρος in Werke en Dae:⁽¹³⁷⁾

Beide gode en mense is ongeduldig met wie leef sonder om te werk, want hy aard na die angellose waterdraer, wat die werk van die bye vermors deur te eet sonder te werk: „Maar sorg jy om jou werk volgens μέτρα te orden, sodat op tyd skure vol mag wees van lewensmiddele.

Dit is frappant dat μέτρα hier saam met die werkwoord κοσμεῖν gebruik word. Van κοσμεῖν, wat „versiering/ordening” beteken, is die latere woord κόσμος afgelei, om aan te dui dat die heel= al 'n „ordelike” geheel is. Μέτρα κοσμεῖν is 'n kombinasie wat 'n harmonie, 'n ritmiese vloei van orde impliseer. Gesien in verband met die opvul van die skure op die bestemde tyd, kom die beeld van die boerdery voor die oë. Boerdery

(137) W. en D., 306-307:
οὗτοι δ' ἔργα φίλ' ἔστω μέτρα κοσμεῖν,
ὥς κέ τοι ὀραίου θιότου πλήθωσι καλῖαι.

is dié beroep van (seisoens)ritmiek, van die kome en gaan van „jaarsiklusse“.

- 5.2.4 Hesiodos verdiep die betekenis wat hy aan μέτρος saam met κοσμεῖν gegee het, as hy eg. ook saam met καίρος gebruik: (138)

„As jy te 'n groot vrag op jou wa laai breek die as en die vrag bederf. Bewaar μέτρα: proporsie (καίρος⁽¹³⁹⁾) is die beste in alles.“

„Proporsie“ beteken dat dinge in (goeie) verhouding tot mekaar staan. Die vrag moet nie buite verhouding wees tot die sterkte van die wa nie. „Proporsie“ was by die Pythagoreërs een van die kenmerke van κόσμος. „Proporsie“ dui „struktuur“ aan, selfs „struktuurwet“. Waarskynlik geld dit ook van Hesiodos (al is dit dan nie spesifiek „meetkundige proporsie“ nie): hy fundeer summier sy uitspraak oor die laai van 'n wa op 'n universele stelling: „... proporsie is die beste in alles“. Só kry μέτρον hier 'n ontologiese plek.

5.3 Pindaros, Aischylos, Aristophanes, Antiphon

- (138) W. en D., 692-694:

εἰ κ' ἐπ' ἄμαξαν ὑπέρβιον ἄχθος ἀείρας
ἀξονα καυάξαις καὶ φορτία μαυρωθείη.
μέτρα φυλάσσεσθαι· καιρός δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀριστος.

- (139) Καίρος kom in Homeros se werke nie in hierdie sin voor nie. In ander vroeë bronne kom dit egter wél so voor, só bv. in Theognis se Elegië, reël 401 i.v.m. die uitdrukking μῆδ' ἄγαν (vgl. ook Kritias, fragmente 6 en 7, Diels-Kranz, II, p. 380). Verder Pindaros, Pythiese Odes, IX, 135, Aischylos, Agamemnon 787.

Pindaros se gebruik van die woord kan nie werklik iets nuuts ter bespreking lewer nie.

Aischylos gebruik μέτρῳ, μέτρος, μέτρον in die= selfde konnotasies as Hesiodos, verdien also ver= melding maar bespreking sou herhaling wees. So ook Aristophanes, by wie ook die bywoordelike vorm (μέτρῳ) voorkom. By Antiphoon kom geen vorm van die woord voor nie.

5.4 Xenophon

Xenophon gebruik μέτρον, en dan wél in twee op die oog af uiteenlopende betekenis.

- 5.4.1 Eerstens kom dit voor as 'n term rakende die musiek, maar sou ook op digkuns van toepassing wees: (140)

„Die ritme in μέτρῳ of maat aandui”

- 5.4.2 Verder gebruik Xenophon die woord as aanduiding van 'n praktikale norm: (141)

„Vir hom is die μέτρον nie die siel nie, maar die staatswet.”

Hierdie aanwending kom naby aan dié in die homo= mensurastelling van Protagoras.

(140) An., 3, 10, 10:
τὸν ῥυθμὸν μέτρῳ ἢ σταθμῷ ἐπιδεικνύων

(141) II, 1, 3, 15:
μέτρον αὐτῷ οὐχ ἡ ψυχὴ, ἀλλ' ὁ νόμος.

5.5 Plutarchos

Plutarchos gebruik μέτρον veeltallig.

5.5.1 In die sin van „meet" die werkwoord: (142)

„As jy jou eie skaduwee sou μετρήσεις"

5.5.2 Μέτριος in die sin van „matig": (143)

„Genoeg en τὸ μέτριον ..."

5.5.3 Μέτρον neem die betekenis van „natuurwet (matig)" aan: (144)

„Want die goedkoop goed hou die aptyt by sy natuurlike μέτρον."

5.5.4 Μετρέω kom voor in 'n verwysing na die maatstaf vir geluk: (145)

„ ... Lasthenēs en Euthykratēs het Olynthos verloor terwyl hulle besig was om geluk μετροῦντες aan hulle mae en aan die skandaligste dade."

(142) Mor., 218E, F:
εἰ μετρήσεις τὴν σαυτοῦ σκιάν....

(143) Mor., 700A, B:
... ἱκανὸν καὶ τὸ μέτριον....

(144) Mor., 125F:
τὰ γὰρ εὐτελῆ κρατεῖ τὴν ὀρεξιν ἐπὶ τῶν φυσικῶν μέτρων....

(145) Mor., 97D:
Λασθένης καὶ Εὐθυκράτης ἀπώλεσαν Ὀλυνθον,
τῇ γαστρὶ μετροῦντες καὶ τοῖς αἰσχίστοις τὴν
εὐδαιμονίαν.

Die wese van geluk is volgens die twee manne dan vol mae en eerloosheidsvervulling. Hieraan meet hulle hul geluksbeker. Die (fout-gesiene) „wese” word hier as maatstaf gebruik.

- 5.5.5 Wat „gemeet” is, is deur die Griek as vasstaande beskou. Die gebruik van 'n „maatstaf” (letter=lik), sou die toeval uitskakel. (Vandaar dat μέτρον figuurlik die betekenis van „wet”/„norm” kon aanneem): (146)

„Liniale, gewigte, μέτροις en getalle word oral gebruik, sodat die willekeurige en toevallige geen plek in produksie vind nie.”

Hierdie gebruik vind ons ontologies terug in Plutarchos se verwysing na die Timaios van Plato in die Moralia: (147)

Die godheid se bedoeling was om alle materie tot vorm te bring en niks ongebruik te laat nie „maar om die natuur te orden deur rede en μετρώ en getal”.

Sonder om diep op die betreffende wysgerige vrae in te gaan word gestel dat μέτρον hier sekerlik die kosmiese struktuurwet raak.

(146) Mor., 99BC:
κανόνι καὶ σταθμαῖς καὶ μέτροις καὶ ἀριθμοῖς
πανταχοῦ χρῶνται, ἵνα μηδαμοῦ τὸ εἰκῆ καὶ
ὥς ἔτυχε τοῖς ἔργοις ἐγγένηται.

(147) Mor., 720B:
ἀλλὰ κοσμήσαι λόγῳ καὶ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ τὴν φύσιν....

5.6 Samevatting

5.6.1 Die studie van μέτρον en sy verwante vorme resulteer in die volgende:⁽¹⁴⁸⁾

- (a) meting, maat, maatstaf
- (b) die matige
- (c) dissipline
- (d) natuurwet (matig)
- (e) proporsie
- (f) metrum
- (g) handelingsnorm
- (h) wese
- (i) struktuurwet

5.6.2 Die kern van al die betekenisse lê in die idee van 'n „maatstaf". Dit is 'n aanvaarde instrument, geyk, om willekeurigheid in meting te voorkom. Bewegend van die gewone ruimtelike en fisiese meting, word die woord figuurlik gebruik om die idee van 'n algemene maatstaf vir handele daar te stel, nl. as 'n wet waaraan die handele na verantwoordbaarheid getoets kan word, en van daar na die syn self in sy onderworpenheid aan 'n wet, of sy wetmatige struktuur. Geneties is daar egter 'n direkte weg van die letterlike meting met 'n eenderse maatstaf wat altyd gelyke mate meet, na die ritmiek van die kosmos self as

(148) Vgl. die volgende paragrawe: Vir (a): 5.2.1; vir (b): 5.2.2; 5.5.1; vir (c): 5.2.2; 5.5.2; vir (d): 5.2.2; 5.2.3; 5.5.3; vir (e): 5.2.3; 5.2.4; vir (f): 5.4.1; vir (g): 5.5.4; vir (h): 5.5.4; 5.5.5; vir (i): 5.5.5

wetmatige struktuur.

6 Finale samevatting van Hoofstuk I

- 6.1 Ἀληθεία: Daar is onderskei tussen die „praktikale“, die „ontologiese“ en „kenteoretiese“ betekenisse van ἀληθεία. Die treffende is juis dat dié onderskeiding moontlik geword het op grond van die wye veld van betekenisse van ἀληθεία. Te meer treffend omdat hierdie betekenisse gehaal is uit werke van nie-filosowe, wat nie die onderskeiding in drie betekenisgroepe as sodanig geken het nie, maar wél deeglik bewus was van die geweldige wye duidingskrag van die woord.

Xenophon, die redenaar-filosof, en Plutarchos, die na-griekse Hellenis, is opsetlik in hierdie semasiologiese studie ingesluit, omdat deur hulle insluiting iets kon blyk van die invloed van die lewens- en wêreldbeskoulike siening van waarheid in die wetenskap. Beide hierdie denkers handhaaf dan ook die betekenis wat in die nie-wetenskaplike lewe aan ἀληθεία gegee is. ⁽¹⁴⁹⁾

- 6.2 Ἀμαρτία: Hierdie woord se betekenisse is onderskei in die „praktikale“ en die „kenteoretiese“. Soos met ἀληθεία, kom hierdie (wysgerige) onderskeiding ook nie as sodanig by die behandelde skrywers voor nie. Die onderskeiding is dan ook ge-

(149) Vgl. paragrawe 2.7 en 2.8 hierbo.

maak om vanuit die filosofie die wye trefkrag van betekenis duidelik te maak. Ook in hierdie geval het geblyk dat die problematiek vervat in die bestudeerde woord, lewens- en wêreldbeskoulik van aard is.

Ook ten opsigte van ἀμαρτία het geblyk dat die nie-wetenskaplike betekenis van die woord, in die wetenskap, in die werke van 'n wetenskaplike so gevorderd as Plutarchos, voortbestaan het.

Die probleem van die maatstaf, wat in die behandeling van ἀληθεία nie so duidelik na vore getree het nie, het wél by ἀμαρτία duidelik op die voorgrond getree.

- 6.3 Κριτήριον: Eerstens is gelet op die wyse waarop die verwante κρίνειν, κρίτης, κρίσις gebruik is. Moontlik kon 'n kategorisering van betekenisse analoog aan dié van ἀληθεία en ἀμαρτία gegee wees, maar die betekenis van κρίνειν (en verwante) is so nou vervleg dat so 'n kategorisering die verbande sou versluier. Jufs die feit van betekenisvervlegting is belangrik, omdat daaruit die innerlike verstrengeldheid van „ken“, „doen“ en „bestaan“ in die griekse lewens- en wêreldbeskouing duidelik blyk.⁽¹⁵⁰⁾ In dié verband is dit frappant dat

(150) Hiermee korreleer die feit dat in die griekse filosofie wél praktikaliste (wat 'n suksesvolle en deugdelike praktyk van kennis laat afhang het), en praktisiste (wat meesal die praktiese ervaring die arché van sukses en deug gemaak het) aangeref word, maar geen sciëntialiste (wat die praktyk aan wetenskaplike teorie ondergeskik gemaak het) nie.

beide Xenophon en Plutarchos praktikalisties dink.

Tweedens is κριτήριον ondersoek. Dit het geblyk dat κριτήριον 'n produk en hydrae van die wetenskap self is, met as betekenis die „maatstaf van die waarheid van 'n teoretiese oordeel". Die aard van „oordeel" word egter gedeeltelik bepaal deur al die assosiasies verbonde aan κρίνειν, dan veral die idee van „relasiebepaling"⁽¹⁵¹⁾. Eweneens speel die lewensbeskoulike sy rol via ἀληθεία en ἀμαρτία in die uitwerking van die idee van κριτήριον; immers, dit het geblyk dat die idee van 'n maatstaf waarvolgens die ἀμαρτία beoordeel kon word reeds voor die term κριτήριον bestaan het.⁽¹⁵²⁾

6.4 Μέτρον: Reeds al Plato het μέτρον en κριτήριον met mekaar in verband gebring in die breë kaders van die kenprobleem.⁽¹⁵³⁾ By Plutarchos skyn κριτήριον besondere toepassing op die gebied van die kenprobleem alleen te hê, terwyl die breed-lewensbeskoulike en ontologiese duiding van μέτρον gehandhaaf bly. Κριτήριον is 'n besondere μέτρον nl. die μέτρον van die oordeelswaarheid.

6.5 Ten slotte: In hierdie semasiologiese studie is

(151) In die aristoteliese lyn veral is selfs in die twintigste eeu nog „oordeel" verbind aan „relasiebepaling"; vgl. bv. die volgende: „Affirmer ou nier une chose d'une autre, c'est juger". D. Mercier, Logique, Leuven, Institut Supérieur de Philosophie, 1897², p.46.

(152) Vgl. paragraaf 6.1 en 6.2 hierbo.

(153) Vgl. Plato, Theait., 178B e.v.

slegs 'n paar grepe gemaak uit die beskikbare lees=stof om 'n sketsbeeld te gee van die gebruik van 'n paar woorde wat relevant is vir die waarheids=probleem, veral by nie-filosowe. Binne die beperk=te omvang van een hoofstuk kon nie al die skrywers se gebruike van die woorde nagegaan word nie, ewe= min al die woorde van belang. Ten opsigte van die skrywers kan nog verdiep word deur meer skrywers te bestudeer; die skrywers dan afsonderlik te neem, sodat die individuele bydrae evalueer kan word; besonderlik te let op die betekenisontwikkeling na aanleiding van die kronologiese plek van die werk van 'n bepaalde skrywer. Wat betref die relevante woorde kan gedink word aan 'n studie van ὁρθός en ἑτηύμα naas ἀληθεία; so ook ψευδής naas ἀμαρτία.

HOOFSTUK II

DIE VOORSOKRATIESE FILOSOFIE EN DIE WAARHEIDSPROBLEEM

A. Inleiding

Hierdie hoofstuk handel oor die waarheidsproblematiek in slegs die voorsokratiese ontologie.

Om die relevante temata konkreet na vore te bring, is drie belangrike voorsokratiese denkers vir behandeling geselekteer. Die seleksie is gemaak op grond van wysgerige invloed, maar veral op grond van ontologiese verskille⁽¹⁾, en verder s6 dat aldrie nie uit presies dieselfde tydvak dateer nie.

Kronologies gesien is die vroegste denkers in tydstroming, dit is, ten opsigte van die wetsprobleem, subjektiwisties, en in tipe, beoordeel volgens die diepste probleem, di6 aangaande die status van genesis, mitologiserend.

Eerste aan die orde is dus die mitologiserende subjektiwiste.

B. Die Vroeë Mitologiserende Subjektiwiste

1 Inleiding

(1) Vgl. paragraaf 4 van die Inleiding.

- 1.1 Wanneer die kwessie van genesis nie net as grond= probleem van die kosmos bejā word nie, maar eweneens toegepas word op die goddelike, dan het ons met mitologiserende denke te doen. Mitologiserende denke is dus teogonies-kosmogoniese denke⁽²⁾.

Mite is geen filosofie nie, mitologiserende denke wél. Mite is produk van die religieus-bepaalde konfessionele verbeelding van die mens. Konfessionaliteit is die tipiese van die godsdienstige uitlewing van die mens, en waar fantasie en konfessionaliteit verbind word, verskyn 'n mite - dit is geen wetenskaplike maar godsdienstige resultaat, op weg na 'n godsdienstig gekwalifiseerde lewens- en wêreldbeskouing, geproduseer onder leiding van 'n afvallige religie.

Hoewel verskillend, is die konfessionele en die analitiese tog nie sonder onderlinge verband nie. Wanneer die produkte van die konfessionele fantasie onder die kritiese mes van die analitiese tot aanvaarbaarheid gesny word, dan gaan mythos oor in mitologiserende denke. Belangrik is in hierdie geval dat in die kritiek op die mite nie alleen die korrektheid van die mite as beelding van 'n fantasma-tige werklikheid onder vraagteken kom nie, maar ook die analitisiteit van die mite: Die mite bevat 'n

(2) Vgl. vir verdere kennisname en agtergrond D.H. Th. Vollenhoven, *Geschiedenis der Wijsbegeerte*, Bd. I, (hierna „Geschiedenis”), MOML, p.43-55, en P.J.J.J. van Veurden, *Die Gebruik van die Mite in die Kontemporêre Filosofie*, ongepubliseerde M.A.-verhandeling, (hierna „Mite”), Potchefstroom P.U. vir C.H.O., 1969, p.127-143.

analitiese aspek, hoe onontslote ookal, wat ook onder die kritiese mes kan kom.

1.2 Een van die betekenisse van die woord $\mu\acute{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ is „verhaal“. Wanneer die goddelike werklikheid tot „verhaalkarakters“ gemaak word, dan is hulle ook as sodanig betrokke in „verhaalsgebeure“; tegnies gesê, in „genetiese“, „wordings-“ of „veranderingsproblematiek“. Sodanige weergawe van die goddelike werklikheid hou nie genoegsaam rekening met die verskil tussen god en wêreld nie; pas nie net probleme wat die wetsonderdaan raak op die wetgewer toe nie⁽³⁾ maar verlaag die goddelike self tot wetsonderdaan, terwyl die verskil tussen wet en wetsonderdaan terselfdertyd verlore gaan deurdat die wetmatige met wet verwar word⁽⁴⁾.

1.3 Wanneer verder onderskei word tussen mitologiserende denkers, dan is dit veral ten opsigte van die universeel-individueel- en die eenheid-veelheid-probleme. Wat laasgenoemde betref, 'n enkele opmerking:

Vollenhoven beweer dat moniste en dualiste by die mitologiserende denke daarin verskil dat by die monisme teogonie en kosmogonie mekaar dek, terwyl by die dualiste dit nie die geval is nie⁽⁵⁾.

(3) Vgl. P.J.J.J. van Veuren, *Mite*, p.134.

(4) Vgl. D.H. Th. Vollenhoven, *De Consequent Probleem-Historische Methode*, art. in *Philosophia Reformata* Jrg.26, 1961, p.12.

(5) „... de eene meent, dat theogonie en kosmogonie elkander niet dekken, de andere daartegen poneert, dat dit wél het

Sterker as Vollenhoven stel Van Veuren dat teogonie en kosmogonie in die dualisme eerder korreleer as oorvleuel⁽⁶⁾. Die gevaar wat die direkte stelling, dat teogonie en kosmogonie by dualiste nie saamval nie, inhou, is dat dit nie rekening hou met die dualiste wat 'n tweedeling in die teologie handhaaf, soos die diteïstiese⁽⁷⁾ Mousaios, wat onderskei tussen kosmostransendente en kosmiese gode, waarvan laasgenoemde wêl aan die kosmogonie deelneem.

2 Hesiodos van Askra

2.1 Die interpolasieprobleem

Wie 'n woord oor Hesiodos wil waag, verkeer onmiddellik in die laagte van Siddim rakende die probleem van die eg-hesiodiese. Filoloë het van die sogenaamde Prooemium van die Theogonia haas elke reël al in twyfel getrek, sodat, as die filologiese resultaat te maklik aanvaar word, geen reël uit die Prooemium, meer as begronding aangehaal kan word nie. Ongeveer die eerste 230 reëls van die werk⁽⁸⁾

geval is. In verband daarmee onderskeide men hier dualisme en monisme." D.H. Th. Vollenhoven, *Geschiedenis*, p.46.

- (6) "... teogonie en kosmogonie val saam. Hierdie monistiese teogonies-kosmogoniese beskouing van Hesiodos staan teenoor 'n ander moontlike opvatting, soos dié van Mousaios, waar teogonie en kosmogonie nie saamval nie, maar eerder korreleer is." P.J.J.J. van Veuren, *Mite*, p.142.

- (7) Vgl. D.H. Th. Vollenhoven, *Geschiedenis*, p.49.

- (8) Vgl. vir agtergrond die volgende: P. Friedländer, *Das Proömium von Hesiods Theogonie* (hierna „Proömium"), art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*,

is hierby betrokke. Hierdie interpolasiejag van die filoloë het eintlik gegaan oor grammatikale reëls, verhaalverskille, styl, versmaat, ens. Wat egter weinig aandag kry is die vraag na die konsistensie van wysgerige problematiek. Die interpolasiefobie het inderdaad na uiterstes toe gegaan, waar alles wat maar ietwat moeilik gelees het, geskrap is as latere interpolasie⁽⁹⁾. Hoewel filologiese aspekte nie sonder betekenis is nie, vervang dit nog nie filosofiese interpretasie nie. Die mees vrugbare houding hier is om eers te interpreteer, op grond van die wysgerige problematiek, en daarna wat duidelik nie sin maak nie, te ondersoek vir interpolasie van latere datum⁽¹⁰⁾.

Darmstadt, 1966, p.277-294; vroeër in *Hermes*, 49, 19, p.1-16; E. Siegman, *Zu Hesiods Theogonieproömium*, (hierna „Proömium“), art. in *Hesiod*, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 p.317-323, vroeër in *Festschrift E. Kapp*, Hamburg, 1958, p.9-14; K. von Fritz, *Das Proömium der hesiodischen Theogonie* (hierna „Proömium“), art. in *Hesiod*, hrsg. v. E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p.295-315; vroeër in *Festschrift B. Snell*, München, 1956, p.29-45.

- (9) „Die leider weitverbreitete Methode, dass was der Bearbeiter nicht versteht, einem törichtem Interpolator zuzuschreiben und weitere Hypothesen daran anzuknüpfen, setzt eine Prämie auf das Missverstehen, da man um so schönere Interpolationstheorien aufstellen kann, je weniger man seinen Autor verstanden hat.“ K. von Fritz, *Proömium*, p.295.
- (10) „Jedenfalls aber zeigt ein Vergleich dieser Stelle mit den vielfach als interpoliert erklärten Stücken des Proömiums, die sich als sicher hesiodisch erwiesen haben, wie ungenügend und irreführend die weitverbreitete und gerade auch auf Hesiod so vielfach angewendete Interpolationskritik ist, die alles, was dem jeweiligen Bearbeiter aus irgendeinem Grunde nicht gefällt oder was er nicht verstanden hat, für interpoliert erklärt und sich damit jeder weiteren Pflicht des Interpretierens überhoben glaubt, statt, wie es unter den Hesiodinterpreten vor allem P. Friedländer und K.F. Otto in vorbildlicher Weise getan haben, in jedem Fall zuerst zu interpretieren und erst dann, wenn ein Passus nach seinem Zweck innerhalb des Ganzen, den doch eine Interpolation, wenn sie nicht eine reine Zufallsinterpolation

2.2 Enkele benaderings tot Hesiodos

2.2.1 Oor die Theogonia bestaan 'n taamlike taalverwarring: daar is geskiedskrywers van wysbegeerte wat Hesiodos geheel ignoreer, sommige wat hom as filosoof aanvaar, en andere staan op 'n tussenstandpunt van worsteling oor die status van Hesiodos⁽¹¹⁾.

(a) Op skitterende wyse toon Begeman aan dat die rasionalistiese neutraliteitspostulaat, veral na sy scientialistiese uitwerking, die wysgerige dekking verskaf om Hesiodos 'n plek onder die filosowe te ontsê⁽¹²⁾.

(b) Uit katolieke, spesifiek thomistiese kring

ist, gehabt haben muss, verstanden ist, an die Beantwortung der Frage zu gehen, ob er dem Autor des Ganzen gehören muss oder kann oder nicht kann. Freilich wird auch dann noch manches ungewiss bleiben, aber es lässt sich doch vieles definitiv entscheiden, über das bis heute noch völlige Unsicherheit herrscht." K. von Fritz, *Proömium*, p.315.

(11) Vgl. A.W. Begemann, De relatie tussen wijsbegeerte en teologie en haar belangrikste gestalten in de Helleense periode aan het oud-Griekse denken, Inaugurale Rede, (hierna „Wijsbegeerte en Theologie"), Kampen, Kok, 1965, p.13-15.

(12) „Ik meen te mogen stellen dat de negering van Hesiodos door Burnet, de vluchtige afdoening in een inleiding door bv. Vorländer, en de moeite van Guthrie ... alle te verklaren uit één, soms scientialisties, rationalisties criterium voor wijsbegeerte, waarvoor niet slechts een mythologiserend denken als dat van Hesiodos niet kan bestaan, maar geen enkel religieus gebonden denken ooit op de naam wijsbegeerte aanspraak kan maken... Deze stelling vindt sterke steun in de verantwoording die Guthrie aflegt van zijn zoëven vermelde (afwysende - J.J.V.) beslissing ... Hij belijdt het als zijn geloof (tot driemaal toe gebruikt hij het woord „faith"), dat „the causes of the natural world are to be sought within its boundaries, and that autonomous human reason is our sole and sufficient instrument for the search." A.W. Begemann, *Wijsbegeerte en Theologie*, p.14.

is al 'n eie interpretasie van Hesiodos opgebou, bv. dié van C. Lockquell⁽¹³⁾. Die essensie van hierdie benadering is 'n poging om aan te toon dat Hesiodos 'n teologiese digter is⁽¹⁴⁾. As teoloog, aldus Lockquell, vra Hesiodos na ken= nis van die gode, maar meer as dit: 'n Teoloog is, volgens Lockquell, 'n wetenskaplike daarin dat hy vra na die oorsprong, geïnterpreteer as „oorsaak“, van alle dinge⁽¹⁵⁾. Lockquell laat Hesiodos, as eksponent van 'n „oorsakeleer“, vord tot binne die grense van wetenskapsbeoefening, maar Hesiodos, as „teoloog“, word steeds 'n plek in die filosofie ontsê. Blykbaar sien Lockquell die ware aard van mitologiserende denke, as 'n bepaalde soort analise van die syn, nie raak nie, omdat hy opereer vanuit die wetenskapsbeskouing van die aristoteliese tradisie waar ware wetenskap alleen in die studie van oorsake te vinde

- (13) Clément Lockquell, F.E.C., La Sagesse d'Hésiode (hierna „Sagesse“) art. in Laval Theologique et Philosophique, 4, 1948, p.27-36.
- (14) „La poésie d'Hésiode est radicalement différente de celle d'Homère. L'invocation des Muses n'est pas purement poétique. La question qu'il pose n'a pas par elle-même un objet et un terme comme ce devrait être dans la pure poésie. On ne se repose pas dans la question elle-même. Elle a quelque chose de scientifique. L'intérêt est tourné principalement vers les originaux. L'homme religieux écoute. Les dieux mêmes et non pas l'imitation font le sujet de cette poésie. Hésiode est poète théologien.“ C. Lockquell, Sagesse, p.27.
- (15) „La théogonie est une tentative remarquable de voir les choses les unes dans les autres, de les voir dans leurs principes; elle veut atteindre les choses non pas en elles-mêmes absolument mais dans leurs principes. Tant qu'une chose qui dépend d'une autre chose est connue seulement en elle-même, elle est connue de manière très imparfaite. La connaissance plus profonde consistera à la voir dans son principe, dans sa cause.“ C. Lockquell, Sagesse, p.29.

is. Daarmee kombineer hy die thomistiese beskouing dat ook die teologie sy wetenskaplikheid in die studie van oorsake vind. Veral die (aristoteliese) identifisering van „oorsprong” met „oorsaak” het groot invloed in die wysbegeertegeskietskrywing gehad; dit het kenners, soos W. Jaeger⁽¹⁶⁾, in hul visie op Hesiodos beïnvloed.

Lockquell beoordeel die godskennis van Hesiodos as erg onvolmaak, as oop materie wat op humanistiese wyse tot gode omskep word⁽¹⁷⁾, en voeg daar aan toe dat in die liturgiese religieuse poësie alleen imitasie, geen skepping, moontlik is nie⁽¹⁸⁾. Die verwysing na liturgiese poësie, impliseer dat die oordeel wat Lockquell oor Hesiodos fel, gewaardeer moet word as in noue verband met sy (katoliek) christelike agtergrond. Wanneer Lockquell Hesiodos se godeskepping met die liturgiese gode-imitasie kontrasteer, dan slaan daar

(16) Oor Hesiodos: „How could he help inquiring into the source of this urge which brought all divine couples together and even joined theogony with cosmogony - the veritable cause by which the world came to be?” W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, (hierna „Theology”), London, Oxford University Press, 1967, p.15.

(17) „La liberté dont jouit Hésiode à l'égard des dieux et qui lui attirera le blâme déjà adressé à Homère, provient d'une connaissance très indéterminée, très imparfaite de la divinité. Voilà pourquoi le divin est traité comme un sujet ouvrable, une matière à former. Cette poésie ne s'en tient pas à construire l'imitation, elle construit le divin - elle est encore humaniste.” C. Lockquell, *Sagesse*, p.27-28.

(18) „... dans la pure poésie religieuse, celle de la liturgie, par exemple, l'homme est artisan des imitations seulement: le poète religieux est entièrement subordonné à l'original; l'original lui-même n'a rien de construit par le poète.” C. Lockquell, *Sagesse*, p.28.

mee ook iets van die „*analogia entis*“-leer in sy interpretasie deur: 'n denker uit die „*analogia entis*“-tradisie kan geen godeskepping deur die mens aanvaar nie, maar kan wel, o.g.v. die syne=relatiwisme, gode-imitasie aanvaar.

- 2.2.2 Sommige interpretateurs problematiseer die verhouding tussen Hesiodos se Theogonia en sy Werke en Dae, deur lg. as 'n „etiese“, of selfs 'n sosio-politieke werk te beskou:

(a) 'n Goeie voorbeeld van die „etiese“ interpretasie van die Werke en Dae word aange-tref by L. Robin⁽¹⁹⁾, hoewel hy goeie begrip openbaar vir die karakter van die Theogonia⁽²⁰⁾. Sonder dat presies met elke kenmerk wat hy aan wetenskaplikheid toeskryf saamgestem word (bv. „*simplicité*“), kan nogtans sy insig in die „wetenskaplikheid“ van die Theogonia gewaar=

(19) „On n'y cherchera pas une doctrine philosophique. Ce n'en est pas moins une réflexion, virtuellement rationnelle, sur le contenu et les aspirations de civilisation grecque, dans une société et à une époque déterminées. Tout le poème est plein de préceptes qui concernent les garanties du travail bien réglé... Mais ces préceptes sont subordonnés à une conception générale de la justice comme loi de Zeus, qui est véritablement l'âme de la morale hésiodique.“ L. Robin, *La Pensée Grecque et les origines de l'esprit scientifique* (hierna „*La Pensée Grecque*“), Nouvelle édition par P-M Schuhl, Paris, Editions Albin Michel, 1963, p.23.

(20) „L'auteur s'intéresse au mythe pour lui-même et comme matière de connaissances. Il s'efforce de systématiser ce qu'il y a de relativement rationnel dans les diverses traditions mythiques de constituer méthodiquement une <somme> de connaissances en vue d'un enseignement. Visant à la simplicité et à l'universalité, son oeuvre est déjà, en ce sens, scientifique. De plus, cette theogonie est encore cosmogonie...“ L. Robin, *La Pensée Grecque*, p.32.

deur word as 'n vordering tot die beter begrype van wat 'n teogoniese denker probeer sê.

(b) Ietwat wyer as dié van Robin is die visie van K. Prümmer wanneer hy die Werke en Dae as 'n werk oor die „Rechtsethos“⁽²¹⁾ beskou.

(c) Naby hieraan, maar tog al erkentlik vir die filosofie daarin, is die interpretasie van A. Vloemans, wat die Werke en Dae in die lig van „sosio-politieke“ standeverskille betrag⁽²²⁾.

2.2.3 Samevattend: die meerderheidstem sien (ten minste) 'n mate van wetenskaplikheid in Hesiodos se filosofie raak, watter verskillende motiverings ookal daarvoor gegee word⁽²³⁾.

(21) K. Prümmer, *Religionen* II, p.91.

(22) „Voor Solon in die klare omgrenzing van zijn persoon, de zege van de democratische gerechtigheid op de patriarchale aristokratie belichaamde, zou deze tweekamp nog eerst zijn filosofischen neerslag, zijn geestelijke rechtvaardiging vinden in het werk van den boerendichter Hesiodos. Door zijn stand behoorden hij tot de onderdrukten, door zijn geschrift *Werken en Dagen* tot de voorvechters van den *Demos*.“ A. Vloemans, *De Profetische Gestalten in de Wijsbegeerte*, Zutphen, W.I. Thieme en cie., 1925, p.24.

(23) Vgl. O. Gigon, *Grundprobleme der Antiken Philosophie* (hierna „Grundprobleme“), Bern und München, Francke Verlag, 1959, p.30-31; H. Diller, *Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie* (hierna „Hesiod“), art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p.688-707, vroeër in *Antike und Abendland* II, 1946, p.140-151; Walter Kranz, *Die griechische Philosophie*, Leipzig, Dieterichschen Verlagsbuchhandlung, 1941, p.13; G.S. Kirk en J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, University Press, 1969, p.8; F. de Raedemaeker, *De Philosophie der Voorsokratici* (hierna „Voorsokratici“), N.V. Standaard Boekhandel, Amsterdam, 1953, p.6-7.

2.3 Godegenealogie, reg, openbaring

2.3.1 Aanpak

Omdat sommige meen dat die Theogonia en die Werke en Dae grootliks van mekaar verskil⁽²⁴⁾, word die studie van die twee werke afsonderlik gedoen. Die Theogonia word eerste bespreek, daarna die Werke en Dae, en wel om kronologiese redes: uit die ontwikkeling in die analise van Eris kan afgelei word dat die Werke en Dae die latere van die twee werke is⁽²⁵⁾.

Uitgaande van die standpunt dat die „waarheidsbeskouing" nie sonder die synsleer van 'n denker te verstaan is nie, is ten opsigte van beide werke in die bespreking eers die breër ontologiese probleme bespreek, en daarna die verband tussen ontologie en waarheidsproblematiek. Hierdie opset hou 'n dubbele voordeel in: aan die een kant kan die waarheidsprobleme veel makliker in die breër raamwerk van die filosofie in perspektief gekry word as die breedste raamwerk wat die filosofie besit, die ontologiese, bekend is; aan die ander kant is dit vir die leser veel makliker om oor die korrektheid van die interpretasie te oordeel as die raamwerk waarbinne die probleem behandel word, so breed as moontlik

(24) Vgl. paragraaf 2.2.2 hierbo.

(25) Vgl. paragraaf 2.3.3, i, a hieronder.

bekend is.

Voeg hierby dat die rede waarom meeste van die interpretateurs ('n mate van) wetenskaplikheid by Hesiodos meen te ontdek, is omdat (a) hy hom krities sou afspeel teenoor vroeëre skrywers⁽²⁶⁾, waarskynlik Homeros en Mousaios of één van die twee, waarmee (b) ook gepaard gaan 'n bepaalde logies-sistematiese opbou van sy filosofie, mitologie, teologie, of by welke naam sy denkwyse ookal genoem mag word⁽²⁷⁾.

Die kwessie van „kritiek” dompel die interpretateur summier in die „waarheidsproblematiek”, terwyl die vraag na sisteem 'n studie van die hele wysgerige produksie van Hesiodos vra. Dit is reeds ten opsigte van die benadering van Boas⁽²⁸⁾ beweer dat die waarheidsidee nie die grondliggende is nie, maar die ontologie, waarvan die waarheidsteorie 'n deel mag uitmaak. Daarom moet 'n diep=

(26) „In den Prooimien der Theogonie sowohl wie der Erga tritt ein Anspruch hervor, den die homerischen Prooimien in dieser Form nicht äussern und nicht äussern können: der Anspruch, die Wahrheit zu sagen, und zwar mit dem Bewusstsein, dass von anderen über denselben Gegenstand Falsches gesagt oder gedacht wurde.” H. Diller, Hesiod, p.690.

(27) „Die Einheit Homers ist zugleich das Vielgestaltige, ja das scheinbar Widersprüchliche alles Lebendigen. Keinerlei Theologie, nichts von ‚System’ tritt zutage oder wirkt im Verborgenen. Durchaus System aber ist die mythische Kosmogonie Hesiods. Weltwerden ist hier ‚Theogonie’, d.h. ‚Götterwerden’. Und zum erstenmal, so weit wir wissen, hat hier ein europäischer Mensch in sinnvollem, logischem Aufbau, wenn auch ganz und gar in der Form des Mythos, das Entstehen der Welt gezeichnet,... den Ruf ...: Gott ist gerecht, und es soll Recht auch auf Erden sein.” W. Kranz, Die griechische Philosophie, p.13.

(28) Sien Inleiding paragraaf 2.1 hierbo.

gaande studie van Hesiodos se filosofie gemaak word.

Dat die waarheidsproblematiek nie sonder die groot lyne van Hesiodos se filosofie bestudeer kan word nie, blyk ook uit die feit dat waarheid geen spesifieke onderwerp van sy denke is nie, m.a.w. sy waarheidsbeskouing moet uitgehaal word uit die stellings wat mag voorkom in sy behandeling van bepaalde onderwerpe.

Hesiodos gee self die onderwerpe aan wat in sy filosofie ter sprake kom. Hy laat sy Muse sing van godewording, van Zeus, die regerende godheid, en van reuse en mense⁽²⁹⁾. Friedländer verduidelik hierdie opgawe as 'n algemene verklaring van die normale besigsyn van die Muse. Hulle hou hulleself naamlik gewoonweg besig met teogonie, hymnes en heroïese epos⁽³⁰⁾. K. von Fritz wil nog verder onderskei tussen epos en „Gigantendich=

(29) Theogonia, reël 44:

αἱ δ' ἀμβροτον ὄσαν ἱεῖσαι
θεῶν γένος αἰδοῖον πρῶτον κλείουσιν αἰοδῇ
ἐξ ἀρχῆς, οὗς Γαῖα καὶ Οὐρανὸς εὐρύς ἐτικτεν.
οἱ τ' ἐκ τῶν ἐγένοντο θεοί, δωτῆρες ἑάων.
δεύτερον αὖτε Ζῆνα, θεῶν πατέρ' ἡδὲ καὶ ἀνδρῶν,
ἀρχόμεναι θ' ὕμνεσαι καὶ ἐκλήγουσαι αἰοδῆς.
ὄσον φέρτατός ἐστι θεῶν κράτει τε μέγιστος.
αὐτὶς δ' ἀνθρώπων τε γένος κρατερῶν τε Γιγάντων
Hesiod, The Homeric Hymns and Homeric, with an English translation by H. Evelyn-White, The Loeb Classical Library, ed. T.E. Page etc., London, W. H. Hermann Ltd., MOMLIV. (Alle aanhalings uit die „Theogonia" en „Werke en Dae" kom uit hierdie edisie).

(30) P. Friedländer, Proömium, p.280.

tung"⁽³¹⁾. Miskien moet oorweeg word om hierdie uitspraak van Hesiodos op sy digterlike artief as geheel te betrek. Onthou moet word dat die entiteite waaroor die Muse sing, by Hesiodos vervleg voorkom. In die Theogonia alleen is 'n teogonie, 'n uitgebreide bespreking van die regering van Zeus, en die „mite" van die vyf mensgeslagte te vinde. In Werke en Dae (reël 1) word die Muse ingeroep om te sing van Zeus, en die werk blyk ook in 'n sekere sin 'n soektog na die wil van Zeus met die mens te wees. Die „Vrouekatalogi" waarvan slegs enkele fragmente bewaar gebly het, handel oor mense; met hulle saam word die reuse in een asem genoem, sodat die belangrikheidsverskil relatief is. Dat die bespreking nie in die gegee volgorde verloop nie is geen probleem nie: dit gaan om onderwerpe eerder as volgorde.

2.3.2 Theogonia

1. Ontologiese grondlyne: godegenealogie

- a. 'n Genealogie is 'n teorie oor 'n genetiese lyn of 'n verslag van 'n genesis. In die godegenealogie word die tipiese van die mitologiserende denke, nl. die konkrete godegenesis, uitgewerk in 'n teoreties-gekwalfiseerde geslagsregister van die gode.

(31) K. von Fritz, Proömium, p.303.

Hieronder word slegs die momente uit Hesiodos se godegenealogie, wat noodsaaklik is vir die begrype van die struktuur van sy ontologie, en van toepassing is op die waarheidsproblematiek, bespreek.

- b. Hesiodos stel Chaos voor as dit wat eerste ge= word het. Die idee „Chaos" het interpretasie= moeite meegebring. Voor die werk van Jaeger was dit gemeenplaas om Chaos te interpreteer as of „plek, ruimte"⁽³²⁾ of „wanorde, vormloosheid"⁽³³⁾ Jaeger, Vollenhoven, en Kirk-en-Raven⁽³⁴⁾ interpreteer die woord egter as „gaping". Afgesien van argumente op gronde buite die werke van Hesiodos wys reeds Jaeger daarop dat die ge= bruik van Chaos in reël 700 dui op die gaping tussen Hemel en Aarde. Hierdie argument word deur Kirk-en-Raven ondersteun.

Daar is ook 'n belangrike suggestie in reëls 425 - 427⁽³⁵⁾. Wanneer 'n filosoof met 'n een= heid begin, dan moet opgelet word vir uitsprake wat die veelheid verklaar en hierdie is so 'n uitspraak. Hekatē word mag in Hemel, op Aarde en in die See toegeken, soos die verdeling

(32) Aristoteles, *Physika* IV, 208b31; vgl. ook C. Lockquell, *Sagesse*, p.29-30.

(33) Vgl. F. de Raedemaeker, *Voorsokratiki*, p.7; J. Adam, *The Religious Teachers of Greece*, ed. A.M. Adam, Edinburgh, T.T. Clark, 1923³, p.69.

(34) Vgl. W. Jaeger, *Theology*, p.23; D.H.Th. Vollenhoven, *Geschiedenis*, p.52, en G.S. Kirk en R.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, p.27.

(35) Ons aanvaar die reëlrangskikking 425, 427, 426 as die korrekte.

(δαμός) oorspronklik was⁽³⁶⁾. Moniste is geneig om van die idee van „verdeling” gebruik te maak om die veelheid uit die archetipiese eenheid af te lei. Dit is dus nie buite orde om Chaos te sien as 'n „gaping”⁽³⁷⁾ wat ontstaan het, waardeur op „teogoniese tyd” Gaia en Ouranos van mekaar geskeie, as laer en hoër kontraste teenoor mekaar te staan kom nie. Op dié wyse struktureer Chaos die te ontstane universum.

c. Na Chaos volg Gaia (Aarde) die alfondament⁽³⁸⁾.

Teenoor Philippson word gestel dat, al sê Hesiodos dit nie eksplisiet nie, die implikasie van hierdie monistiese sisteem is dat Gaia uit Chaos spruit. Philippson, benaderende Hesiodos deur die skema van 'n dualistiese babiloniese teogonie, lê klem op die formulering „eers Chaos ... dan Gaia” om aan te dui dat hier twee geskeie genealogiese linies aanwesig is⁽³⁹⁾. Philippson

(36) Reël 425: ἀλλ' ἔχει, ὡς τὸ πρῶτον ἀπ' ἀρχῆς ἐπλετο δαμός.
Reël 427: καὶ γέρας ἐν γαίῃ τε καὶ οὐρανῷ ἥδ' ἐθ' ἀλάσσει.

(37) F. de Raedemaeker, Voorsokratiki p.7, voetnoot 1 kritiseer Vollenhoven hiervoor.

(38) Hierdie interpretasie is moontlik as ons met H.G. Evelyn-White in die Loeb-edisie p.86 voetnoot 3, en p.87 voetnoot 1. en K. von Fritz, Proömium, p.296-7, reël 118 as interpolasie skrap.

(39) „Diese beiden Ursprünge, Chaos und Gaia, stehen in keinerlei genealogischer Verbindung mit einander. „Erst wurde Chaos, später Gaia.” Die Gaia entsteht nicht etwa aus dem Chaos. Die einzigen Wesen, die unmittelbar aus dem Chaos hervorgehen, sind Erebus und Nacht (123). Es findet auch keine Vermischung der ferneren Nachkommenschaften des Chaos, die aus die Verbindung seiner Kinder Erebus und Nacht hervorgehen, mit den Nachkommenschaften des Gaia statt; beide Stammbäume bleiben vollkommen getrennt. Chaos ist also in der Theogonie des Hesiod nicht der Ursprung aller Dinge...” Paula Philippson,

is egter te formalisties ingestel op die ooreenstemming in verhaalstruktuur tussen die babyloniese en hesiodiese teogonieë. Ook K.J. Popma kom tot die konklusie dat Hesiodos twee oorspronge aanvaar, en dan wél uit die standpunt dat Hesiodos 'n „teoloog” is wat kritiek lewer op die eredienste van sy tyd. Dié kritiek word gelewer by wyse van doublure, waarin Gaia in die gediskwalifiseerde posisie staan met Chaos as die begunstigde. Die Pandoramite in die Werke en Dae word deur Popma beskou as 'n kritiese verwysing na Gaia⁽⁴⁰⁾. Jammer genoeg let Popma nie op die rol wat die Pandora-mite in die Theogonia (reëls 507 - 615) speel nie: hier word dié mite ingebed in die gode-genealogie op 'n posisie ongeveer vier geslagte na Gaia, terwyl die nageslag van Gaia reeds duisende tel - onder hulle „aansienlike”, „gevaardeerde” families soos bv. dié van Nereus en ander.

- d. Von Fritz⁽⁴¹⁾ toon aan dat reëls 118 - 119

Genealogie als mythische Form, Studien zur Theogonie des Hesiod, (hierna „Genealogie”), art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, (651-687) p.657; vroeër in P. Philippson, Untersuchungen über den griechischen Mythos, Zürich, Rhein-Verlag, 1936, p.7-42.

(40) „In Werken en Dagen vinden we de wonderlijke Pandora-mythe. Daar het vast staat dat Pandora een naam is voor Moeder Aarde, hebben we hier met een tamelijk vinnige theologische critiek op Gaea te doen.” K.J. Popma, Wijsbegeerte en Antropologie, Christelijk Perspectief, Red. J. Stellingwerf, Deel III/IV, Amsterdam, Buiten en Schipperheijn, 1963, p.20.

(41) K. v. Fritz, Proömium, p.296-7.

interpolasie is. Daarom is die volgende wat ontstaan nie Tartaros nie, maar Eros (Liefde). Onder die eerste geslag na Chaos, moet Eros as hoogstaande beskou word. Eros word deur Hesiodos op hierdie belangrike posisie in die genealogiese linie geplaas sodat, wanneer in verloopsonderde die kontraste se divergensie duidelik plaasgevind, 'n verbindingskrag reeds in aksie kan wees om die kontraste byeen te hou. Hoewel vele godegeboortes aseksueel plaasvind, is Eros daarmee nie funksieloos nie; hy volg Afrodite op die voet om die verbindende krag in die genealogie te bly. Weliswaar is 'n teokosmogonie soos dié van Hesiodos, nl. 'n monistiese, nie van Eros afhanklik nie (die aseksuele voortplanting getuig daarvan), maar dit slaan nie die funksionaliteit van Eros plat nie. Inderdaad word die funksie van Eros heel plasties omskryf as dat hy die liggaam en verstand by sowel gode as mense benewel⁽⁴²⁾, en saam met Begeerte as begeleier van Afrodite, die seksgodin, optree⁽⁴³⁾. Om hierdie rede val die standpunt van F. Jacoby en O. Kern, dat Eros geen funksie in die Theogonia sou hê nie, te verwerp ten gunste van dié van K. von Fritz⁽⁴⁴⁾ en H. Diller, wat Eros as verbin=

(42) Reël 120:
ἦδ' Ἔρος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι,
λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.

(43) Reël 201:
τῇ δ' Ἔρος ὠμάρτησε καὶ ἡμέρος ἔσπετο καλὸς
γενομένη τὰ πρῶτα θεῶν τ' ἐς φύλον ἰούση.

(44) K. von Fritz, *Proömium*, p.297-8.

dingskrag beskou⁽⁴⁵⁾. Wanneer ook Ouranos in hierdie teogonie sy plek vind, en sō die kontras Ouranos - Gaia ontstaan, is Eros sekerlik betekenisvol as mitologiserende verwerking van die interkontrasrelasie wat die essense is van die monisme verbonde met wisselwerkingsteorie⁽⁴⁶⁾.

- e. Tot die tweede geslag hoort (o.m.) Ouranos (Hemel), die seun van Gaia, maar ook die grense van haar horisonne⁽⁴⁷⁾, en haar latere huweliksmaat

Onder die spruite van Gaia en Ouranos word Kronos uitgesonder as die verskriklikste van al hulle kinders en hater van sy wellustige vader. Hiermee berei Hesiodos sy lesers voor vir wat later sal volg - 'n stryd tussen seun en vader - alvorens vermeld word hoedat Ouranos sy kinders onderdruk het deur hulle in Gaia op te sluit, terwyl hy homself in sy kwaad verheug⁽⁴⁸⁾.

(45) „Eros stellt die Verbindung unter den unsterblichen Gewalten her, er ist nicht ausschliessliche, aber doch das vorherrschende Prinzip des Werdens.“ H. Diller, *Anfänge*, p.694.

(46) „In haar (de wisselwerkingsteorie) ziet men niet zelden een typische representante van het dualisme. Toch houdt deze opvatting bij kritische bezinning geen stand: wisselwerking is iets geheel anders dan menging. Eerstbedoelde onderstelt dan ook als het oorspronkelijke niet twee correlata, doch één archè met twee contrasten, die wel divergeeren, maar negatief niet als ja en neen tegenover elkander staan en positief door de archè worden bijeengehouden en tevens op elkander inwerken.“ D.H.Th. Vollenhoven, *Geschiedenis*, I, p.151.

(47) Reël 126:
Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγένετο ἴσον ἑαυτῇ
Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει...

(48) Reël 158:
... κακῶ δ' ἐπετέρπετο ἔργῳ
Οὐρανός.

Hesiodos het alreeds geworstel met die probleem van die oorsprong van die kwaad. Volgens Hesiodos is die kwaad al in die godewêreld aanwesig so vroeg as Ouranos die eerste bedenker van die kwaad. Dat Ouranos tot tweemaal toe die beginner van die kwaad genoem word⁽⁴⁹⁾, behoort K.J. Popma met huiwering Gaia as die oorsprong van die kwaad te laat aandui het⁽⁵⁰⁾.

Die kwaad lê hier op twee punte, nl. in die seksuele wellus, en in die heerssugtige selfsug (Ouranos voel hom bedreig deur sy kragtige nakomelinge en sluit hulle vroegtydig op). Hiermee is die moontlikheid van 'n stryd tussen hoër en laer kontras ook gegee, en also 'n tweede wisselwerkingsrelasie, met 'n spanning tussen Eros en Eris, die dogter van Nux, wat ook in die tweede geslag voorkom. Miskien kan die stryd tussen heerser en onderdaan waarvan sprake is in die Werke en Dae, hierheen teruggevoer word.

Vervolgens word uitvoerig die ontmanning van Ouranos verhaal. Dat dit die straf is wat sy

(49) Gaia aan die woord:

Reël 164:

Παῖδες ἔμοι καὶ πατὴρ ἀτασθαλοῦ, αἱ κ' ἐθέλητε
πειθεσθαι, πατὴρ κε κακὴν τισαίμεθα λῶσθην
ὑμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μῆσατο ἔργα.

Kronos antwoord:

Reël 170:

Μῆτερ, ἐγὼ κεν τοῦτό γ' ὑποσχόμενος τελέσαιμι
ἔργον, ἐπεὶ πατὴρ γε δυσωνύμου οὐκ ἀλεγίζω
ὑμετέρου· πρότερος γὰρ ἀεικέα μῆσατο ἔργα.

(50) K.J. Popma, Wijsbegeerte en Antropologie, p.26.

seun hom op aandrang van sy vrou toebting is seker te verklaar uit die feit dat die skade wat Ouranos aangerig het, op seksuele vlak geleë is. Daarmee is egter ook die kern van sy manlikheid, sy heerskappy vernietig. Dat Hesiodos inderdaad sistematiseer deur 'n verskuiwing van brutaliteit na verstandigheid in die heerskappy, het Philippson reg gesien⁽⁵¹⁾.

- f. As Ouranos die eerste was om die kwaad te bedink, Nux was die eerste om al die onheile te baar. Hierdie doemryke nageslag word voortgesit deur Eris, die dogter van Nux. Die wyse waarop hierdie genealogie weergegee word, getuig positief van 'n logies-gekwalfiseerde analise van die godegenealogie: wat begripsmatig bymekaar pas, word in genealogiese verband met mekaar geplaas. Die ondersoeker moet hom egter daarvan weerhou om in sy beskouing oor logiese ordening van die genealogie in Hesiodos se denksver te gaan as P. Philippson, wat hierdie genealogie sien as iets analoog aan die deduktiewe begripsuitputting van die (bv. hegeliaanse) Rasionalisme. Volgens Philippson, wat twee oorspronge in Hesiodos se genealogie meen waar te neem, stel Hesiodos die godegenealogie só voor asof alles wat in die twee oorspronge implisiet aanwesig was, uiteindelik (begripsmatig) eksplisiet gerealiseer is⁽⁵²⁾. So 'n benadering soos

(51) Hieroor meer t.o.v. Zeus (sien paragraaf 2.3.2, i, g hieronder).

(52) P. Philippson, Genealogie, veral p.651-666.

dié van Philippson hou egter die gevaar in dat dit wat, aldus Hesiodos self, die diepste probleem van sy denke is, nl. die genesis,⁽⁵³⁾ op die agtergrond raak: eksplikasie en genesis is tog nie dieselfde nie.

- g. 'n Verdere belangrikè moment in die godegenealogie is die huwelik tussen Kronos en Rhea, beide kinders van Ouranos en Gaia. Van Rhea word gesê dat sy „phaidima tekna” („hoogstaande kinders”) in die wêreld gebring het. Volgens profesie sou Kronos gestraf word deur sy seun; 'n straf vir die daad wat hy sy vader Ouranos aangedoen het, maar ook 'n noodwendigheid in hierdie sisteem: daar moes ontwikkeling kom na 'n werklike regsbeheer in hierdie bevlekte godewêreld. Die slinkse Kronos⁽⁵⁴⁾ was nie geskik hiervoor nie. Hierdie taak kom Zeus, die verstandige, toe⁽⁵⁵⁾.

Die idee dat die opperheerser aanhoudend vervang word, het die konsekwensie dat die verskil tussen hoër en laer kontras in hierdie mitologiserende wisselwerkingsteorie funksionalisties gerelativeer is. Hoër kontras word in Hesiodos se denke bepaal deur die heersersfunksie. Die bekleder van hierdie funksie bepaal op sy beurt die funk=

(53) Reël 114:
ταῦτά μοι ἔσπετε Μοῦσαι, 'Ολύμπια δώματ' ἔχουσαι
ἐξ ἀρχῆς, καὶ εἶπαθ', ὅ τι πρῶτον γένητ' αὐτῶν.

(54) Reël 169:
... μέγας Κρόνος ἀγκυλομήτης....

(55) Reël 550:
... Ζεὺς δ' ἀφθιτα μῆδεα....

sies van die res. Wanneer egter in die kosmogono-kosmologiese denke die elemente met mekaar gekontrasteer word, dan staan die kontraste veel vaster⁽⁵⁶⁾.

- h. Maar ook die mens is in hierdie stryd tussen kontraste betrokke. Hesiodos gee nog geen duidelike sielsbeskouing nie. Die mens, as gebore uit die essebome⁽⁵⁷⁾ al is hy van godegeslag, is geheel in die laere kontras, 'n kontras sonder vuur. Die vuur, die simbool van denke en kulturele werksaamheid, eie aan Zeus, die dondergod, word die mens ontsê.

Daar moet egter 'n noëtiese vonkie by die mens wees, omdat Droom, Slaap, en Dood, as susters, dogters van Nux, dui op die probleem van nadoodse bewussyn; 'n probleem eie aan die wisselwerkings-teorie⁽⁵⁸⁾. Prometheus meng in, steel die vuur en bring dit na die mens. Nogeens die kwade beoelwing van Zeus: hy skenk die mens 'n Pandora vol onheil uit wie die vroueras gebore is⁽⁵⁹⁾.

(56) Dink bv. aan die elementeër van Anaximenes.

(57) Vgl. reël 1, 564:

οὐκ ἔδιδου Μελίησι πυρός μένος ἀκαμάτοιο
θνητοῖς ἀνθρώποις, οἱ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.

(58) Dieselfde probleem kom voor by Sokrates (bv. Plato, Apologia Sokratous, waar Sokrates dood as 'n droomlose slaap beskryf) en Tertullianus (De Anima, waar Tertullianus die „sielesterf“-teorie van Hermotimos kritiseer).

(59) Reël 590:

Ἐκ τῆς γὰρ γένος ἐστὶ γυναικῶν θηλυτεράων,
ἰτῆς γὰρ ὁλώϊόν ἐστι γένος καὶ φύλα γυναικῶν,
πῆμα μέγ' αἱ θνητοῖσι μετ' ἀνδράσι ναιετάουσιν
οὐλομένης πενίης οὐ σύμφοροι, ἀλλὰ κόροιο.

Vir 'n uiteensetting van die verskil tussen die tradisionele

1. Waarheid: Nereus, Zeus en die Muse

- a. In die onheilsvolle nageslag van Nux is vir die studie van die waarheidsbeskouing belangrik die totstandkoming van Bedrog, en Leuentaai (ψεудείαι), lg. uit die kinders van Eris, saam met Meineed. In skerp teenstelling hiermee staan die kenmerke van Nereus, die seun van Pontos, as ἀληθής en ἀψευδής⁽⁶⁰⁾ en sy vyftigste dogter Foutloos⁽⁶¹⁾ wat na haar vader aard. Die aard van ἀληθεία is hier intellektueel-eties gekleurd. Nereus en sy dogter is sonder bedrog, en dink regverdig en eerlik; dit is 'n kwessie van die νοῦς. Afgesien van die dogters van Nereus wat direk met sy pontiese oorsprong verband hou, byvoorbeeld Galênê (Kalme), Kymothoê (Golfspoed), Pherousa (Bootspoed) en Dynamenê (Kragtige), is daar ook

en die hesiodiese Prometheusmites, vergelyk E. Heitsch, Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p.419-435; vroeër in Rheinisches Museum für Philologie, N.F. 106, 1963, p.1-15. Vir verdere agtergrond, lees in die selfde band die artikels van F. Wehrli, Hesiods Prometheus, p.411-418; vroeër in Navicula Chiloniensis (Festschrift für F. Jacoby), Leiden, 1956, p.30-36; K. von Fritz, Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern, p. 367-410; vroeër in The Review of Religion, 11, 1947, p.227-260; ook nog C. Robert, Pandora, p. 342-366; vroeër in Hermes, 49, 194, p.17-38.

- (60) Reel 233:
 Μηρέα δ' ἀψευδέα καὶ ἀληθέα γείναιτο Πόντος,
 πρεσβύτατον παίδων' αὐτὰρ καλέουσι γέροντα,
 οὐνεκα νημερτὴς τε καὶ ἥπιος, οὐδὲ θεμιστέων
 λήθεται, ἀλλὰ δίκαια καὶ ἥπια δήνεα οἶδεν'
- (61) Reel 262:
 Νημερτὴς, θ', ἡ πατὴρ ἔχει νόον ἀθανάτοιο.
 τῶς γὰρ οἱ φρασάτην, ἵνα μὴ θασιληῖδα τιμὴν
 ἄλλος ἔχοι Διὸς ἀντὶ θεῶν αἰείγενετῶν.

ander dogters van wie die name weer betrekking het op die noëtiese karakter van die „waaragtige, nie-leuenagtige, nie-fouterende Nereus“, nl. Poulynoë, Autonoë, Pronoë. Die werklike vrugte van die nous sal egter eers by Zeus, uit 'n ander geslag, gepluk word.

Wanneer „waarheid“ teenoor „leuen“, „bedrog“, „meineed“ te staan kom dan is dit nie verrassend as Hesiodos hom vir die regsprobleem interesseer nie.

- b. Zeus, die god van reg word gekonfronteer met 'n ewe intelligente⁽⁶²⁾ kroos as hyself, nl. Athena. Konsekwenterwys sou sy haar vader van die troon moes stoot, soos Zeus self sy eie vader, ooreenkomstig die boetetema. Hesiodos is egter inkonsekwent: hoewel hy nuwighede (bv. Chaos) na vore bring, is sy sisteem vir die grootste deel 'n logiese groepering van wat bymekaar hoort, en 'n genealogiese verbinding van hierdie groeperinge, verkry uit stof wat die konfessionele tradisie hom gebied het⁽⁶³⁾. Juis uit die tradi-

(62) Reël 892:
ἐκ γὰρ τῆς εἵμαρτο περίφρονα τέκνα γινέσθαι
πρώτην μὲν κούρην γλαυκώπιδα Ἰριτογένειαν
ἴσον ἔχουσιν πατρὶ μένος καὶ ἐπιφρονα θουλήν.

(63) Hesiodos beroep hom ten opsigte van die onnoembaar talryke kinders van Okeanos en Tethys op die persoonlike kennis van die mense self:
Reël 367:
τόσσοι δ' αὖθ' ἕτεροι ποταμοὶ καταχθὰ ῥέοντες,
υἱέες Ὠκεανοῦ, τοὺς γείνατο πότνια Ἰηθὺς
τῶν ὄνομ' ἀργαλέον πάντων θροτόν ἀνέρ' ἐνίσπειν,
οἱ δὲ ἕκαστοι ἴασιν, οἷς ἂν περιναίετάωσι.

sie aanvaar Hesiodos dat Zeus die opperheerser van die gode was, en nadat die heerskappy van Zeus bevestig is moet Athena dus uit die stryd=perk geruk word. Saam met die tradisie van Zeus se opperheerskappy speel sy (ewe tradisione=le) karakter van regsgodheid 'n belangrike rol by hierdie inkonsekwente deurvoering van die kos=miese regstryd deur Hesiodos. Hierdie regsraad van Zeus het noue betrekking tot die waarheids=beskouing by Hesiodos. Juis die „etiese“ kant van „waarheid“ bring vir Hesiodos noodsaak mee om nie die „boetedoening“ by die oppergod te laat voortgaan nie - „reg“ en „waarheid“ is by Hesio=dos in noue samehang. Daarom word Athena aan Metis ontnem deur Zeus, sodat sy uit homself ge=bore word⁽⁶⁴⁾, dus nie in kontras tot hom ver=keer nie, maar naas hom geplaas word.

- c. Zeus is nie net na sy aard as regsgod persoonlik belangrik vir die waarheidsprobleem nie, maar ook vanweë die belang wat sy regsraad het vir die op=trede van sy openbarende dogters, die Muse. 'n Foutiewe uiteensetting oor wat was, is, of sal wees, is 'n leuen, en dus onreg. As dogters van Zeus openbaar hulle die waarheid maak kan ook

(64) Re²l 886:
 Ζεύς δὲ θεῶν βασιλεὺς πρῶτην ἄλοχον θέτο Μῆτιν
 πλεῖστα τε ἰδυίαν ἰδὲ θνητῶν ἀνθρώπων.
 ἀλλ' ὅτε δὴ ἄρ' ἔμελλε θεῶν γλαυκῶπιν Ἀθήνην
 τέξεσθαι, τότε ἔπειτα δόλῳ φρένας ἐξαπατήσας
 αἰμυλλοῖσι λόγοισιν ἔην ἐσκάτθετο νηδὺν
 Γαίης φραδοσύνησι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

leuens vertel as hulle wil.

Terwyl die belangrikste funksie van die Muse in Hesiodos se denke dié is van die openbaring van die teokosmogonie, as histories, is dit nie te verbaas dat hulle moeder aangegee word as Mnemosyne (Herinnering). Juis die feit dat die Muse in die genealogie 'n plek verkry, en in besonder die gegewe dat hulle as die dogters van Zeus by Mnemosyne gesien is, kan as motivering gegee word waarom die Muse in die denke van Hesiodos meer is as net 'n aansluiting by die digterlike mode van sy tyd. Die moontlikheid is sekerlik sterk dat Hesiodos sy beroep op die Muse van Homeros geërf het, maar Hesiodos voorsien aan sy beroep 'n ontologiese fundering deur aan die Muse in die genealogie van die gode 'n plek te gun wat hulle funksie pas: as dogters van Herinnering verkry hulle direkte verband met die lang genealogiese geskiedenis.

Die Muse is die openingsgodinne van die Theogonia. Hulle sit daar op die berg Helikon wanneer hulle eerste openbaring aan Hesiodos plaasvind. Hierdie openbaring is deurslag van die godewêreld na die mens via die Muse, wat op 'n tussenposisie verkeer (weer eens funksioneel bepaald). Hierdie deurslag het egter twee kante: dié van gode na mense en dié van mense na gode. Die Muse verskyn op die berg Helikon waar Hesiodos normaalweg sy skape laat wei. Hulle leer aan hóm 'n lied, en gee aan hom die digterstaf, met die bevel dat hyself moet sing wat vroeër was en later sal wees.

Só gestel, het Hesiodos self ook 'n verantwoordelikhed: Dit sou moeilik in 'n prioriteitsleer kon, waar die hoër kontras in 'n eensydig beheersende relasie met die laere verbonde is⁽⁶⁵⁾.

Hierdie saak word des te duideliker bevestig wanneer Hesiodos aan die Muse toeskryf dat hulle die moontlikheid sou hê om die waarheid te spreek of die leuen⁽⁶⁶⁾. Wie, anders as Hesiodos self, sal die keuse moet maak tussen waarheid en leuen. Dit dien gestel te word dat hier geen ander uitweg as die teenstelling waarheid - leuen moontlik is nie. Ontologies staan waarheid, soos reeds aangedui is t.o.v. Nereus en sy dogter Nēmerṯēs in verband met eerlikheid en geregtigheid en teenoor Pseudea, Bedrog en Meineed uit die nageslag van Nux en Eris. Aan beide kante is voorsiening vir sowel die waarheid as die leuen: Daar is gode vir die leuen en die waarheid, en die beide vind 'n beoefening in die godewêreld; daar is leuen, onreg, maar waarheid onder die mensdom, en die beide vind sy beoefenaars onder die digters: moontlik word Homeros en Mousaios by die leuen naars vir wie die Muse gejok het, gereken; Hesiodos vertel die waarheid. Die kern van die pro=

(65) Blykbaar het D.H.Th. Vollenhoven in 1954 Hesiodos tot die prioriteitsleer gereken; vgl. sy art. Ennoëtisme en Ahoristos Dias in het Praeplatonische Denken, in Philosophia Reformata Jg. 19, 1954, p.58-86.

(66) Reël 26:
Ποιμένες ἀγραυλοῦ, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,
ἴμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,
ἴμεν, ὃ, εὖτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

blematiek is die verbinding tussen menslike onder=skedingsvermoë en goddelike openbaring. Sō gesien, is die aanspraak van Hesiodos dat hý die waarheid sou spreek, ontologies begrond binne die wisselwerkingsteorie.

Dit word veelal raakgesien dat die uitspraak dat die Muse sowel waarheid as leuen kan vertel, impliseer dat Hesiodos homself verantwoordelik voel om sy tradisie te „reformeër“ (67). Wat jammer genoeg meesal in die duister bly, is hoe Hesiodos self die moontlikheid om 'n „eie weg“ (68) in te slaan, begrond. Dit kan nie gewyt word daaraan dat sy sig op die individu beter was as dié van sy voorgangers nie, omdat, blykens die „mite“ van die vyf geslagte, Hesiodos se sig op die individu=ele mens beperk is; hy is universalis, wat hom beperk tot modifikasies in die universele gode=wêreld, en wanneer hy tot die mens kom, hom beperk tot die historiese degenerasie van die vyf geslag=

(67) Vgl. H. Diller, *Anfänge*, p.690; E. Siegman, *Proömium*, p.320; F. de Raedemaeker, *Voorsokratiki*, p.6; W. Jaeger, *Theology*, p.11.

(68) „Es ist nichts Geringes, dass wir hier einmal zeigen können, welchen Anteil Volksglaube, künstlerische Tradition und individuelle Problematik an dem Zustandekommen eines Werkes haben. Nicht minder bedeutsam ist es, wie uns hier an der Schwelle der europäischen Dichtung das Bewusstsein einer Sendung und Verantwortung entgegentritt. Aus ihm entspringt das Ringen um einen neuen Wahrheitsbegriff, der Mut zu eigenem Denken, das sich gegen eine Tradition setzt, der Glaube an seine siegreiche Kraft, das Dasein zu erhellen und zu ordnen.“ Kurt Latte, *Hesiods Dichterweihe*, art. in *sy Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, hrsg. von O. Gigon, W. Buchwald, W. Kunkel, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1968, p.75; vroeër in *Antike und Abendland*, 2, 1946, p.152-163.

te as die belangrikste kenmerk van mensheid.

In die Theogonia word die Muse meer as eens aangeroep; eers as die Muse van Helikon⁽⁶⁹⁾, later as die Muse van Olympos⁽⁷⁰⁾. Dit kon aanleiding gee om na meer as een „Prooemium” te soek, en dan groot dele as invoegsels te beskou⁽⁷¹⁾. Hesiodos verklaar egter self waarom hy so veeltallig na die Muse verwys: hulle self het dit van hom geëis by elke nuwe onderwerp wat hy aanpak⁽⁷²⁾, vandaar ook die hymne aan die Muse direk daarna⁽⁷³⁾. Dat hierdie Muse in verband met verskillende plekke genoem word (t.w. Helikon, Olympos en Pieria⁽⁷⁴⁾) is eenvoudig te verklaar uit die verskillende relasies waarin die Muse by Hesiodos spesifiek, betrokke is - en in hierdie relasies word die kern

(69) Reël 1.

(70) Reëls 25, 36, 52, 75, 114, ens.

(71) Vgl. al die genoemde artikels oor Hesiodos se „Theogonie-prooemium”.

(72) Reël 29-35.

”Ὡς ἔφασαν κοῦραι μεγάλου Διὸς ἀρτιέπειαι
καὶ μοι σκῆπτρον ἔδον δάφνης ἐριθηλέος ὄζον
δρέψασαι, θηητόν· ἐνέπνευσαν δέ μοι αὐδὴν
θέσπιν, ἵνα κλείοιμι τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα.
καὶ μ' ἐκέλονθ' ὕμνεϊν μακάρων γένος αἰὲν ἔόντων,
σφᾶς δ' αὖ τὰς πρῶτόν τε καὶ ὑστατόν αἶν ἔόντων,
ἀλλὰ τί ἤ μοι ταῦτα περὶ δρῶν ἢ περὶ πέτρων;

(73) Reël 36 e.v.

Τύνη, Μουσῶν ἀρχώμεθα, ταὶ Διὶ πατρὶ
ὕμνεῦσαι τέρπουσι μέγαν νόον ἐντὸς Ὀλύμπου,
εἰρεῦσαι τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα,
φωὴ διμηρεῦσαι τῶν δ' ἀκάματος ῥέει αὐδὴ
ἐκ στομάτων ἡδεῖα· γελᾷ δέ τε δῶματα πατρὸς
Ζητὸς ἐριγδοῦποιο θεῶν ὅππῃ λειριοέσση
σκιδναμένη· ἡχεῖ δέ κάρη νιφέντος Ὀλύμπου
δῶματά τ' ἀθανάτων.

(74) Vgl. Werke en Dae, reël 1.

van Hesiodos se filosofie geadem: Hulle openbaar hulle op Helikon aan Hesiodos. Niks vreemd nie, aangesien Askra, die tuisdorp van Hesiodos, naby berg Helikon geleë was, en hy, as herder, waarskynlik dikwels met sy skape dáárheen gegaan het. Buitendien was 'n altaar van die vader van die Muse, die enkele god wat die meeste in hulle liedere vereer word, Zeus, op die berg Helikon. Die Muse is beskou as die goddelike inspireerders

van alle digters. As sodanig vertrek hulle van die gode se „administratiewe hoofstad" Olympos, waar die Muse as „bodes" woon, na die berg Helikon (volgens Hesiodos), waar gode en mense ontmoet. En daarmee is hulle verband met Olympos vasgelê. Die oplossing van hulle relasie met Pieria, is dat dit hulle geboorteplek was ⁽⁷⁵⁾, en also 'n verwysing na hulle aard as geworde gode, dogters van Zeus en Mnemosyne.

Bruno Snell vestig die aandag op die name van die Muse ⁽⁷⁶⁾. Hy laat sien hoedat Hesiodos in sy woordgebruik reeds in die eerste paar reëls van die Theogonia die funksies van die Muse, vervat

(75) Vgl. Theogonia, reël 54 e.v.
Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο.
Τὰς ἐν Πιερίῃ Κρονίδῃ τέκε πατρί μιγείσα
Μνημοσύνη, γουνοῖσιν Ἐλευθῆρος μεδέουσα,
ληημοσύνην τε κακῶν ἀμπαυμά τε μερμηράων.

(76) Vgl. Theogonia, reël 75 e.v

in hulle name, suggereer⁽⁷⁷⁾. Van hulle word Kalliope op die voorgrond geruk vanweë haar betrokkenheid op die voordrag self, op die skone woord, nie die klank nie. Sy raak dus die inhoud van die woorde, also die waar of die vals daarvan. Treffend is dan ook die verband wat sy met die Dikē verkry - sy verskaf, (soos 'n digter), die wysheid vir die waarheid in 'n prins se raadslag⁽⁷⁸⁾.

2.3.3 Werke en Dae

1. Ontologiese grondlyne

(77) „Die Namen ... weisen ... das auf, was der früheren Zeit an der Poesie wesentlich ist, und geben, könnte man sagen, in theologischer Form eine Poetik: Klio bewirkt, dass der Gesang und zumal das Heldenlied den Ruhm, das κλέος, kündet; Euterpe dass das Lied den Hörer erfreut, wie denn Homer schon das Süsse, Herzequickende des Gesangs immer wieder hervorhebt; Thalia knüpft die Poesie an das Fest, Melpomene und Terpsichore verbinden sie mit Musik un Tanz; Erato weckt das Verlangen nach Dichtung unter den Menschen; Polyhymnia schafft die reiche Abwechslung; Urania hebt den Gesang über das Menschliche hinaus; Kalliope aber, die zuletzt Genannte, sorgt für die schöne Stimme beim Vortrag des Gedichtes. Wenn Hesiod vorher die Musen beschreibt, lassen sich Zug um Zug die Charakteristika wiederfinden, die sich in den Namen aussprechen: 4 ὄρχεσθαι, 7 χοροῦς (Terpsichore); 10 περικαλλέα δασαν λεῖσαι (Kalliope); 11 ὑμῶσαι Δία καὶ Ἥρην usw. (Polyhymnia); 22 δαιδῆν (Melpomene); 25 Ὀλυμπιάδες (Urania); 32 κλειοίμι (Kleio); 32 τὰ τ' ἐσόμενα πρὸ τ' ἔοντα (Mnemosyne); 37 τέρπουσι (Euterpe) usw.“ B. Snell, Die Welt der Götter bei Hesiod, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966 (p. 708-725), p. 709-710; vroeër in Die Entdeckung des Geistes, Hamburg, Claassen, 1955, p. 65-82.

(78) Vgl. Theogonia 79-103.

- a. Die doel van die Werke en Dae is in die eerste paar reëls te vind. Dit moet 'n lied wees oor Zeus, maar gekwalifiseerd. Dit gaan om dié Zeus wat verneder en verhoog, en wat die onreg straf⁽⁷⁹⁾. „Straf” word in die besonder betrek op die menslike lewe: Wie onreg doen, sal die straf van Zeus nie ontduik nie. En telkens word die persoon van Perses bygetrek; hierdie lied moet in die besonder as 'n waarskuwing dien vir hom en sy trawante vanweë die onregte wat hulle aangerig het.

Die lied, besonderlik gerig aan Zeus, die god van die reg, het sy oorsprong te danke aan die konkrete regsgeeding wat Hesiodos met sy broer Perses gevoer het. En hoewel die naam van Perses talle male genoem word, gaan dit tog vir Hesiodos om twee universaliala, nl. die wil van Zeus, en die degenerasie van die mensegeslag. Ten opsigte van die wil van Zeus is te onderskei tussen die „regswil” en die „kwaadwil” van Zeus teenoor die mens; en ten opsigte van die degenerasie van die mensheid moet rekening gehou

(79) Werke en Dae, reël 1:
 Μούσαι Πιερίηθεν ἀοιδῆσιν κλείουσαι
 δεῦτε, Δι' ἐννέπετε, σφέτερον πατέρ' ὑμνεῖουσai
 ὄντε διὰ θεοτοὶ ἄνδρες ὁμῶς ἀφατοὶ τε φατοὶ τε,
 ῥητοὶ τ' ἄρρητοὶ τε Διὸς μέγαλοιο ἔκρηι.
 ῥέα μὲν γὰρ θριάει, ῥέα δὲ θριάοντα χαλέπτει,
 ῥεῖα δ' ἀρίζηλον μινύθει καὶ ἄδηλον ἀέξει,
 ῥεῖα δὲ τ' ἰθύνει σκολιὸν καὶ ἀγήνορα κάρφει
 Ζεὺς ὕψιθρεμέτης, θς ὑπέρτατα δώματα ναίει.
 κλύθι ἰδὼν αἰών τε, δίκη δ' ἰθυε θέμιστας
 τύνη [ἐγὼ δέ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μυθησαίμην.]

word daarmee dat Zeus dit kwaad wil met die mens, maar dat die mens tog die verantwoordelikheid moet dra omdat hy afgewyk het van die regswil van Zeus. Hierdie problematiek bespreek Hesiodos egter met behulp van die basiese lyne van sy ontologie, waarin ook plek gevind word vir die waarheidsbeskouing.

- b. Ten aanvang onderskei Hesiodos tussen tweërlei Eris. Die Eris van die Theogonia was die laaste dogter van Nux. Sy was die suster van vele onheilsgode, en die moeder van nog vele ander. In die Werke en Dae het sy eensklaps 'n ouer suster, wat „goeie stryd” is: 'n soort gemitologiseerde ekonomiese kompetisie. In hierdie geval het die konkrete probleem van sy stryd teen Perses 'n besinning op die aard van stryd in die gedagte geroep, en die besinning het geresulteer in die aanvaarding van tweërlei stryd, maar dan in mitologiserende sin: hulle is godinne wat gebore word en aldus 'n plek in die genealogiese godelinie gegun word. Die neiging om konkrete gebeure en dinge met numinositeit te belaa, m.a.w. dit as die uitloper of optrede van 'n universele bomenslike mag te sien, is eie aan 'n mitologiserende denke.

Die strydtema is eie aan moniste. Dit is veelal hul antwoord op die probleem om primêre eenheid om te sit na sekondêre veelheid. By Hesiodos moet „stryd” gesien word as 'n subtema van die

verdelingsprobleem in die Theogonia. Omdat die strydtema hier met mitologiserende denke verbonde is (die genetiese probleem dus), is Hesiodos wysgerig verplig om tussen goeie en kwade stryd te onderskei: hy moet voorsien in 'n totstandkoming van 'n goeie orde deur goeie verdeling.

- c. Die oordeel van Zeus is onontkombaar, probeer Hesiodos duidelik maak deur die Pandoramite. Die kwaad wat Prometheus Zeus aangedoen het, word nog altyd aan die mens gestraf. Hy besluit die mite met „daar is dus geen manier om die wil van Zeus te ontsnap nie“⁽⁸⁰⁾.

Die mensdom is egter op afdraende pad. Die hele mensheid wyk af van die wil van Zeus en degene reer as gevolg daarvan. Die mite van die vyf geslagte gee dan ook 'n pessimistiese geskiedenisbeskouing⁽⁸¹⁾.

Gode en mense het uit dieselfde bron geword⁽⁸²⁾. Reeds gedurende die heerskappy van Kronos is daar mense gebore. Waaruit? Die gegewens is skraaps:

Die Werke en Dae bring op die oog af die derde geslag in verband met essebome (melia)⁽⁸³⁾. In

(80) Reël 105:
οὕτως οὐτι πη ἔστι Διὸς νόον ἐξαλέασθαι.

(81) Vgl. reël 106-201.

(82) Reël 108:
ὥς ὁμόθεν γεγάσι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι.

(83) Werke en Dae, reël 143 e.v.:
Ζεὺς δὲ πατὴρ τρίτον ἄλλο γένος μερόπων ἀνθρώπων
χάλκειον ποίησ', οὐκ ἀργυρέῳ οὐδὲν ὁμοῖον,
ἐκ μελιᾶν, δεινόν τε καὶ θορίμον.

die Theogonia word die mensheid, ongeag die geslagte, as „melies“⁽⁸⁴⁾ aangedui: Die formule=ring in die oorspronklike teks verskaf probleme: in die manuskrip waaruit die hiergegewe aanhaling kom, staan „melies“ in die datief, meervoud, vroulik, terwyl „sterflike mense“ in die datief, meervoud, manlik geplaas is. In sekere manuskrip=te⁽⁸⁵⁾ is „melies“ egter tog in die datief, meervoud, manlik geplaas. Beide tekste gee sinvolle vertalings, wat daarop dui dat die mensheid die attribueer „melies“ toekom. Nou kan die attribueer „melies“ dui op die ontstaan uit die „Meliese Nimfe“, wat kinders was van Gaia uit die bloeddruppels van Ouranos⁽⁸⁶⁾, maar die formulering in die Werke en Dae is enkelvoud (ek melian), en dui waarskynlik op 'n oorsprongstof nl. essehout. Die kern is dan dat die mensheid, afgesien van die geslagte, „melies“ is, en dat „melies“ dui op 'n oorsprong uit essebome. In die breër filosofie van Hesiodos is daar ook ruimte vir hierdie interpretasie: die sekondêre archai wat uit Chaos ontstaan (te wete Gaia, Erebos, Nux) en waaruit al die res ontstaan, is in terme van die

(84) Theogonia, reël 563:

οὐκ ἐδίδου Μελίησι πυρὸς μένος ἀκαμάτῳ
θνητοῖς ἀνθρώποις, οἳ ἐπὶ χθονὶ ναιετάουσιν.

(85) Vgl. Loebdisie, p.120, waar DEGHI en FKL genoem word.

(86) Vgl. Theogonia, reël 187.

περιπλομένων δ' ἐν αὐτῶν
γείνατ' Ἐρινὺς τε κρατερὰς μεγάλους τε Γίγαντας,
τεύχεσι λαμπομένους, δολίχ' ἔγχεα χερσὶν ἔχοντας,
Νύμφας θ' ἃς Μελίης καλέουσι ἐπ' ἀπείρωνα γαῖαν.

elemente-orde (van bo: eter, vuur, lug, water, aarde,) gereken, baie laag. Dus is van die mens, wat so vroeg as die regering van Kronos bestaan, die oorsprong ook laag te soek. Via die essebome is die mens genealogies verbonde met Gaia, en so met al die gode, behalwe die uit die nageslag van Nux (wat vergeleke by dié van Gaia uiters klein is), daarom word die mense en die gode as uit dieselfde oorsprong gesien, maar die mens is tog nog so naby aan die dier dat die enigste verskil tussen mens en dier daarin geleë is dat die mens dikê besit as 'n latere geskenk van Zeus⁽⁸⁷⁾, maar hy degenerereer geleidelik.

Hier is weinig interesse vir die individuele bestaan. Die onregte van Perses word summier verklaar in terme van die agteruitgang van die hele mensegeslag. Die konsepsie van Hesiodos hier is duidelik universalisties.

- d. Hesiodos wy 'n aansienlike deel van die Werke en Dae aan die bespreking van 'n kalender van ge= luksdae. Geluksdae is dae wat deur Zeus bepaal is met die oog op die geseënde verloop van be= paalde aktiwiteite. 'n Groot aantal is gekies in ooreenstemming met die natuurritme. Daarmee word (subjektivisties) die natuurwetmatige tot

(87) Vgl. Werke en Dae, reël 276-280.

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
 ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
 ἐσθόμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
 ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη γίνεται·

wet van menslike handele verhef.

Samevattend kan gesê word dat hoewel Hesiodos in= tussen aan insig gewen het, sy ontologie in die Werke en Dae basies dieselfde gebly het as in die Theogonia. Die belangrikste verskil tussen die twee werke is dat die Theogonia die basiese teorie van Hesiodos weergee, terwyl die Werke en Dae die basiese ontologie toepas op bepaalde probleme van die lewenspraktyk.

ii. Waarheid: reg en bedrog

- a. Hesiodos stel vroeg in die Werke en Dae dat hy die waarheid („etētuma”) sal vertel („mythēs saimēn”⁽⁸⁸⁾).
- b. Die „waarheid” wat Hesiodos dan vertel, verkry 'n direkte verband met reg en onreg. Hesiodos onderskei, anders as in die Theogonia, goeie en kwade Eris (Stryd). Hiermee is die probleem van die kritiek weer aan die orde.

Wanneer Jaeger hierdie tweede Eris sien as selfkritiek van Hesiodos⁽⁸⁹⁾, dan word hy deur K.J. Popma gekritiseer vanuit die standpunt dat ons

(88) Reël 10:
ἐγὼ δὲ κε, Πέρση, ἐτήτυμα μῦθησάμην.

(89) „.... he expressly makes reference to his own Theogony, though he does so only to correct his earlier doctrine: for he now gives the spiteful Eris of the Theogony a sister goddess, the good Eris, who presides over all the more wholesome competition in this world.” W. Jaeger, *Theology*, p.12-13.

hier weer eens 'n doublure het waarmee Hesiodos trag om die eredienste van sy tyd te „reformeer“⁽⁹⁰⁾. Wie egter die geslag van Nux in die Theogonia lees, vind geen vermelding van, en feitlik ook geen plek vir 'n goeie Eris daarin nie. Waarskynlik is beide Jaeger en Popma korrek, want selfkritiek en tradisiekritiek komplementeer mekaar. Die geloofstradisie van die tyd, is ook dié van Hesiodos self, en 'n ontwikkeling in die logiese ontplooiing van sy tradisiekritiek is sekerlik te verwagte. Die mate waarin hy hom kon losworstel van die tradisie is egter steeds beperk: hy vind steeds die mite bruikbaar vir verwerking tot 'n filosofiese sisteem, en laat sy kritiek alleen na vore kom in 'n hersiening van die tradisionele weergawe van die godegenealogie op grond van ontologiese, logiese en (in die geval van Eris) praktiese gronde.

Hesiodos pas sy standpunt oor Eris toe op sy verhouding tot Perses⁽⁹¹⁾ deur te pleit dat Perses

(90) „Jaeger ziet hierin een zelfcorrectie van de dichter. Beter lijkt het hier de critiek van Hesiodus op te merken. Hij kende de figuur van de boze Eris uit de gangbare geloofskennis ... Nu is het opmerkelijke, dat Hesiodus dit taaie heidense geloof aan de Twist als een vage en sterke macht aan critiek onderwerpt: inderdaad bestaat de boze Twist, maar er is ook een andere. Er is ook de goede Wedijver waardoor welvaart komt en toeneemt.” K.J. Popma, *Wijsbegeerte en Antropologie*, p. 21-22.

(91) Vgl. re⁹¹ 27 e.v.
 ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα τεῶ ἐνικάτθης θυμῷ,
 μηδέ σ' Ἔρις κακὸς ἄρτος ἀπ' ἔργου θυμὸν ἐρύκει
 νείκε' ὀπιτεύουσ' ἀγορῆς ἐπακουὸν ἔοντα.
 ὦρῃ γάρ τ' ὀλίγη πέλεται νεικέων τ' ἀγορέων τε,
 ὅτινι μὴ θῖος ἔνδον ἐπιετανός κατάκειται

hom deur die goeie Stryd laat lei. Vir sy volbragte navolging van die kwade Stryd, gesteun deur omgekoopte regters in die hofspraak, word hy in alle geval voor 'n regterstoel soos dié van Zeus, wat met waarheid oordeel⁽⁹²⁾, gedaag. Hulle moet as mense die regspraak van Zeus navolg, 'n reguit regspraak, waarmee „waarheid" teenoor „bedrog" gehandhaaf word.

- c. Die mens moet hom probeer losworstel van die kwade wil van Zeus deur die regswil van Zeus na te volg. Die sin van die Pandooramite is egter dat die mens juis hierin faal, en degenereer.

Van goddelike oorsprong, maar tog laag, aardsgebonde, verskil die mens van die dier slegs daarin dat hy dikê van Zeus ontvang het⁽⁹³⁾. Stadig gaan die mens agteruit, en die vonkie van die hoëre gaan almeer verlore, getuig daarvan die gegewe dat elke geslag na sy dood daar swakker aan toe is as die vorige: die eerste word dai=

ώραίος, τὸν γαῖα φέρει, Δημήτερος ἀκτὴν.
τοῦ κε κορεσσόμενος νεῖκεα καὶ δῆριν ὀφέλλοις
κτῆμασ' ἐπ' ἄλλοτρίοις·

- (92) Reel 35:
ἀλλ' αἰδοῖ διακρινώμεθα νεῖκος
ἰσθίησι δίκης, αἱ τ' ἐκ Διὸς εἰσιν ἀρισται.

- (93) Werke en Dae, reel 27b:
τόνδε γάρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων
ἰχθύσι μὲν καὶ θηροῖ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἐσθέμεν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ'
αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη
γίγνεται·

mones van geregtigheid⁽⁹⁴⁾, terwyl die derde na hul dood naamloos is⁽⁹⁵⁾. Die uitsondering op die reël is die heldegslag. Hulle word hier ingevoeg in aansluiting by die tradisie van Homeros, maar hulle kry ook 'n logiese plek - die plek waar hulle volgens kronologiese tradisie met godinne kon trou⁽⁹⁶⁾. Na die helde gaan sake vinnig agteruit met die ystergeslag⁽⁹⁷⁾.

Die waarheid van die mens is dat hy reg moet handhaaf. Hierdie waarheid is hy besig om te verloor; hy is besig om die veroordeelde te word in die kosmiese regsak tussen hom en Zeus.

- d. Van hieruit is sy advies te verstaan; advies aan Perses, maar ook aan almal - daarom in kalenderform. Die kalender is uitgebreid, bevat tye vir skeepvaart, boerdery, huwelik. Opvallend dat die ritmiek van die natuur hier, waarop die boerdery= kalender begrend is, ook ten opsigte van huweliks= tye, ens. herhaal word. En dit word as „dae van Zeus" bestempel.⁽⁹⁸⁾ Hieraan moet die mens hom

(94) Reël 122:

τοὶ μὲν δαίμονες ἄγνοὶ ἐπιχθόνιοι καλέονται
ἔσθλοὶ, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων

„... in Hesiod these daemons are still no more than the invisible police of Zeus." J. Adam, *The Religious teachers of Greece*, Edinburgh, T.T. Clark, 1923, p.72.

(95) Reël 151 e.v.

(96) Vgl. *Theogonia*, reël 965-1020.

(97) *Werke en Dae*, reël 175 e.v.

(98) Vgl. *Werke en Dae*, reël 765.
ἡματα δ' ἐκ Διόθεν πεφυλαγμένος...

hou, maar weereens word voorsiening gemaak vir die eie oordeel: neem 'n bruid op die vierde van die maand, maar interpreteer ook die voortekens en kies die beste⁽⁹⁹⁾. Die ritme in die natuur word ook in die kultuur nagevolg, maar dan met behoud van die verantwoordelikheid om self die deurslag van bo te onderskei⁽¹⁰⁰⁾.

Juis by die probleem van persoonlike verantwoordelikheid kom die werklike problematiek rondom „etētuma mythēsaimên” aan die orde. Wanneer Hesiodos die spreke van waarheid hier weer 'n persoonlike kleur gee, dan sit daarin steeds vas die dubbele probleem vandie betroubaarheid van die goddelike openbaring en die betroubaarheid van ander standpunte. „Etētuma mythēsaimên” impliseer dat daar ook onware standpunte mag wees, waaronder dié van Perses, wat hom onder die vaandel van die Eris van onreg geskaar het. Dié van Hesiodos, dat die „wil van Zeus” gevolg moet word, is die korrekte, weereens verkry onder beskerming van die Muse, soos in die Theogonia, maar met dié belangrike verskil dat dit ook nou

(99) Vgl. Werke en Dae, reël 800.
 ἐν δὲ τετάρτῃ μηνὸς ἀγεσθαι οἶκον ἀκοιτιν
 οἰωνοῦς κρίνας, οἱ ἐπ' ἔργματι τούτῳ ἀριστοί.

(100) Reël 822:
 αἶθε μὲν ἡμέραι εἰσὶν ἐπιχθονίοις μέγ' ὄνειαρ,
 αἱ δ' ἄλλαι μετάδουποι, ἀκήριοι, οὐ τι φέρουσαι.
 ἄλλος δ' ἄλλοιὴν αἰνεῖ, παῦροι δὲ ἴσασιν.
 ἄλλοτε μητρυιὴ πέλει ἡμέρη, ἄλλοτε μήτηρ.
 τᾶων εὐδαίμων τε καὶ δολβίος, ὃς τάδε πάντα
 εἰδὼς ἐργάζεται ἀνάτιος ἀθανάτοισιν,
 ὀρνίθας κρίνων καὶ ὑπερβασίας ἀλλεείνων.

blyk dat die Muse by geleentheid aan Hesiodos 'n leuen vertel het, naamlik dat daar net een (slegte) Eris sou wees.

Hesiodos onderskei betroubare en onbetroubare dae dae⁽¹⁰¹⁾, - die dae wat hy nie as goed beskou nie, die stiefmoederlikes, is veranderlik, en sonder geluk. Aan hierdie vastigheid wil Hesiodos hom bind, dit sal as norm optree. Dae, die besondere verskynings van godin Dag, onder die reëling van Zeus, borg die „korrektheid" van handele. Die dae wat nie onder Zeus se wil gereguleer word nie, is onbetroubaar. Maar die mens moet versigtig wees, want Zeus hoef hom nie te hou by die skeppingsritmiek wat hy daargestel het nie. Daarom moet hy die voortekens dophou in geval Zeus 'n waarskuwing „openbaar" dat hy sy wet nie getrou gaan handhaaf nie.

2.3.4 Die Wetsprobleem in beide Theogonia en Werke en Dae

Reeds al Chaos het die implikasie van struktuur, nl. 'n gesplete struktuur. Aan hierdie struktuur is gode en mense onderwerp - die gespletenheid word oorgedra in die regsakordening van die kosmos. Ook eties is die hele wêreld, in geslote die gode (want teogonie val saam met kosmogonie) aan 'n kosmos-immanente norm onderworpe

(101) Vgl. reël 822-3.

- die gode doen goed en kwaad, en beslis self oor wat goed of kwaad is, op grond van die kosmiese struktuur. S6 ten opsigte van die heersersposisie in die goderyk: Wanneer Ouranos nie die gevolge van sy wellus, naamlik abdikasie wil dra nie, word hy as die eerste kwaaddoener aangemerkt. Die implikasie is dat die subjektiewe struktuur van die kosmos self tot wet verhef word. Hiervan is een van die verbesonderinge die Hesiodoskalender met sy vaste dae. M.a.w. Hesiodos hoort tot die subjektiwisme.

Lg. het sy konsekwensies vir die waarheidsvraag. Waarheid is daardie deel van die kosmos wat geregtig optree in die kosmiese regsproses, verbesonderd in die persone van Nereus en Nemertês, met die borg daaragter, die regshandhawer, Zeus. Maar omdat die subjek homself openbaar as waarheid en leuen, as Nemertês en Pseudea, is daar oplaas geen maatstaf nie - die gode is onbetroubaar, die Muse kan ook lieg. En Zeus, die so-genaamde garansie⁽¹⁰²⁾ van die waarheid, is 'n egbreker⁽¹⁰³⁾, bedoel dit kwaad met die mens⁽¹⁰⁴⁾

(102) „Hesiod also ist der Grieche, der als erster Anspruch erhebt, eine allgemeingültige Wahrheit vorzutragen, und so ist es ganz natürlich, dass spätere Denker, die ebenso ausschliessend den Anspruch auf Geltung der von ihnen vertretenen Wahrheit erhoben diese in ähnlicher Form vorbrachten... Und wie Zeus als Garantie neben der Wahrheit des Hesiod steht, so steht Heraklit neben seinem Logos der „Gott“ ...“ H. Diller, Anfänge, p.691.

(103) Vgl. sy liefdesgeskiedenis vanaf Theogonia 886-929.

(104) Die Prometheusmite getuig daarvan.

- borg nie dat hy nie mōre sy openbaring van vandag gaan terugtrek nie. En so moet die mens, al strydende met sy onbetroubare gode, self maar die weg uitsoek, en is die aanspraak op algemeen=geldigheid by Hesiodos 'n kontradiksie omdat sy gode as mitiese gode, deel het aan die wetsonder=daan se veranderlikheid, en aldus nooit betrou=baar kan wees nie. (Wanneer in die Rasionalisme die algemeengeldigheidsgronde by die mens self gesoek word, word hierdie kontradiksie des te groter).

2.3.5 Vergelykende samevatting van die waarheidsbeskou=ings in Theogonia en Werke en Dae

1. In die Theogonia word aan waarheid 'n plek gegun in die genealogie van die gode. „Waarheid" en „nie-leuenagtigheid" maak naamlik die kern van die geaardheid van Nereus, seun van Pontos, uit. Hier= die karaktertrek word voortgeplant op sy dogter Nēmertēs. Hiermee word waarheid self in die ge=netiese proses van godewording betrek.

Teenoor „waarheid" staan verskeie kinders van Nux, waaronder veral Bedrog en Leuentaal⁽¹⁰⁵⁾. In hier= die konsepsie bestaan waarde-oordele oor foute: „Foutloos" (Nēmertēs) staan teenoor „Bedrog" en „Leuen", wat beteken dat hier beslis geen skeiding

(105) Vgl. paragraaf 2.3.2.ii.a hierbo.

tussen „synsoordele” en „waarde-oordele” is nie. „Waarheid” teenoor „dwaling” korrelleer in hierdie konsepsie eerder met „eerlik” teenoor „oneerlik” as met „korrek” teenoor „foutief”.

Hierdie mite kom nie in die Werke en Dae voor nie, nie omdat die Werke en Dae 'n ander standpunt sou bevat nie, maar omdat die spesifieke onderwerp waarop die Werke en Dae afgestem is, nie weergawe van die mite noodsaaklik maak nie.

11. In die Theogonia is die kwaad reeds vroeg in die godewêreld aanwesig⁽¹⁰⁶⁾. Die kwaad bring die tema van boetedoening na vore, wat Hesiodos gebruik om Zeus op die troon te plaas, maar, inkonsekwen=terwys, die boetedoening daar laat eindig, om Zeus as tradisionele oppergod te behou. Hiermee word 'n teenvoeter vir Leuen en Bedrog daargestel omdat Zeus die god van die reg is. Mitologiese gode is egter onderworpe aan verandering, so ook Zeus, en hoef nie woord te hou nie. Die regsgod, self ontrou aan sy huweliksmaat, het tegelyk ook kwade bedoelings met die mens, en is daarom onbetroubaar as waarheidshandhawer.

In die Werke en Dae is Hesiodos primêr besig met die karakter van Zeus as regsgod⁽¹⁰⁷⁾. Sy oordeel is die ware en moet nagevolg word. Sy wil is

(106) Vgl. paragraaf 2.3.2.i.e hierbo.

(107) Vgl. paragraaf 2.3.3.i.a hierbo.

wet. En tog, blykens die Pandooramite⁽¹⁰⁸⁾, kan die mens op hom nie vertrou nie, want hy is vyand van die mens, het 'n kwade wil teenoor die mens.

- iii. In die Theogonia openbaar die Muse aan Hesiodos sy digterlike verantwoordelikheid, begrond in die monistiese wisselwerkingsteorie. Hesiodos moet self as profeet optree, ook onderskei tussen waarheid en leuen.

Ook in die Werke en Dae speel die Muse hulle rol, maar veral in die Kalender, as openbaring van die wil van Zeus⁽¹⁰⁹⁾, kom weereens die gepaardgaande probleem van eie verantwoordelikheid tot onderskeiding, vir geval die „geluksdag“ deur ontroue gode tog nie 'n „geluksdag“ is nie.

- iv. In noue samehang met die verantwoordelikheid tot onderskeiding is in beide werke die kritiek op ander denkers. Die Muse in die Theogonia kan leuens en waarheid spreek⁽¹¹⁰⁾: daarop fundeer Hesiodos die waarheid van sy teogonie teenoor ander. Hierdie moontlikheid by die Muse problematiseer egter gelyktydig die waarheid van Hesiodos se teogonie, waaruit selfkritiek volg: sodanige selfkritiek word gevind in die tweërlei Eris van die Werke en Dae⁽¹¹¹⁾.

(108) Vgl. paragrawe 2.3.3.i.c en 2.3.3.ii.c hierbo.

(109) Vgl. paragrawe 2.3.3.i.d en 2.3.3.ii.d.

(110) Vgl. paragraaf 2.3.2.ii.c hierbo.

(111) Vgl. paragraaf 2.3.3.i.b en 2.3.3.ii.b.

- v. Saamgevat: Om die kosmiese problematiek van wording op die godewêreld te betrek, beteken om die goddelike werklikheid as onbetroubaar te sien. Hesiodos poog wel om van Zeus 'n garansie te maak, maar selfs die opper- en regsgod is onbetroubaar. As daarby die relasie tussen gode en mense dié van onmin is, dan is waarheid moeilik deur die mens behaalbaar.

Wanneer god, wet, en wetsonderdaan in 'n subjektivistiese konsepsie soos hierdie saamval, en die kwaad die godewêreld binnedring, sodat die goddelike werklikheid sy wet nie hoef te handhaaf nie, dan verval ook alle maatstawwe (kriteria) vir waarheid.

C. Kosmogonokosmologiese subjektiwisme

1 Inleiding

- 1.1 Eie-aardig aan hierdie tipe denke is dat die genetiese kwessies in die sentrum van die filosofere te staan kom⁽¹¹²⁾, sonder om dit, soos die mitologiserende denke, na die gode deur te trek, maar anders as die louterkosmologiese denke wat hierdie problematiek negeer of op die agtergrond skuif. Die eenheid-veelheid-probleem is by hierdie denkers nie te begryp sonder die genetiese probleem nie.

(112) Vgl. D.H. Th. Vollenhoven, *Geschiedenis I*, p.67.

Die goddelike werklikheid kan in so 'n konsepsie totaal nivelleer word, of anders as 'n skeppende of regulatiewe krag buite die kosmogenetiese proses gesien word, of as derde moontlikheid, kan die goddelike deel word van die proses as immanente krag. Lg. staan van al die moontlikhede die naaste aan die mitologiserende denke; ook hier kan die onderskeiding nie presies waterdig getrek word nie: by Hesiodos was godewording die primêre, maar met 'n klemverskuiwing kom die kosmoswording eerste in die ry sonder dat die gode totaal buite die geneetiese proses te staan kom.

1.2 Die wording vind egter volgens 'n patroon plaas. Omdat die kosmogoniese denkers hierdie patroon nie „los" van die subjek-in-proses of objek-in-proses (as wetsonderdane) kon begryp nie, is by hulle dus ook die misverstand oor die aard en plek van die wet aanwesig, en onderskei ons tussen subjektiwisme en objektiwisme.

1.3 Met die kosmogonie in die sentrum, kom die kennis van die kosmiese proses as probleem na vore. Wat sou by die verval van die mite, die rol van die openbaring oorneem as bepalende faktor in die verkryging van kennis, soos die mitologiserende denke dit ingesien het? Die antwoord is dat by die objektiwisme⁽¹¹³⁾ die betroubaarheid van die objek

(113) Vgl. D. hieronder.

self die kosmos-kennis moes borg, en by die subjek=tiwisme, sou, totdat meer duidelikheid oor die ver=skillende aspekte van die kenteoretiese problematiek verkry is (bv. by Empedokles⁽¹¹⁴⁾), die kosmos self 'n openbarende rol speel, vandaar dat Herakleitos (met die idee van „Logos”) hier behandel word.

Dit moet egter onder oë gesien word dat die univer=seel-individueel-probleem komplikasies meebring. Die hierbogenoemde denkers is almal (met 'n gedeel=telike uitsondering van Empedokles) universaliste. By Anaximenes egter, wat tot die parsieel-universa=lisme met makro-mikrokosmostema behoort, is geldige konklusies van die mikrokosmos na die makrokosmos moontlik⁽¹¹⁵⁾.

2. Herakleitos van Efese

Rondom die jare 500 v.C. het hierdie interessante wysgeer in Efese geleef. Blykens die vele anek=does wat rondom sy nagedagtenis opgebou is, was hy 'n besondere mens - opvallend anders as sy voor=gangers en tydgenote in die filosofie.

(114) Vgl. D.H. Th. Vollenhoven, Geschiedenis I, p.90-94 en 141.

(115) Voorbeelde hiervan vind ons in Diels-Kranz, fr. 2, wat handel oor die ooreenkoms tussen individuele siel en lug, en verder in die getuienis van Hippolytos, Refutatio Omnium Haeresium I, 7 (D.K. 13, A,7), waar die hemel vergelyk word met 'n hoed; die vermelding van die „asem-eksperiment” deur Ploutarchos, De Primo Frigido 7, 947 F, moet ook s6 verstaan word. Wie in Anaximenes 'n voorloper van die Positiwisme wil sien, sal moeilikhede ondervind om die ontologie wat sy „eksperiment” begrond, te versteek. Veeleer moet die antwoord wees dat die makro-mikrokosmosontologie 'n logika in die sin van 'n aflei=dingspraktyk bemoontlik het.

Sy „andersheid" het ook in sy filosofie neerslag gevind, gevolglik is Herakleitosinterpretasies haas nie in twee sinne eenstemmig nie.

2.1 Enkele benaderings tot Herakleitos

2.1.1 Die strydveld lê versprei van die benaderings wat hom as genetiese denker sien, die uiterstes waarvan die „panta rei-" (Plato) en die „ekpu-roosis"-interpretasie (Stoa) is, tot dié wat hom die louterkosmologiese kant sien uitgaan waaronder die invloedryke G.S. Kirk tel. Sommige interpretateurs lê klem op een of meer aspek(te) van Herakleitos se denke, om vandaaruit die res te verstaan. Sodanige aspekte is dié van „coincidentia oppositorum", eenheid-veelheid, verborge harmonie, Logos, die etiese, die kennis ens. Daar bestaan ook nog die interpretasies wat Herakleitos openlik vanuit die eie filosofie verstaan. Die bekendstes is dié wat Herakleitos tot Hegeliaan of tot Eksistensialis wil omvorm. Enkele van die belangrike beskouings oor Herakleitos word vir bespreking geselekteer.

2.1.2 Die standpunt wat 'n eeu gelede die aanvaarde was, is die van F. Ueberweg, wat selfs nog in die 1953-uitgawe van die „Grundriss" te vinde is. Dié is 'n kombinasie van die „pantei rei"- en „ekpuroosis"-interpretasies.⁽¹¹⁶⁾ Betreklik

(116) Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie.

onlangs is die „ekpuroosis“-interpretasie nog deur O. Gigon in sy „Grundprobleme“ aanvaar.⁽¹¹⁷⁾

- 2.1.3 In 'n latere werk⁽¹¹⁸⁾ sien Gigon Herakleitos as etikus, terwyl hy ook die genetiese probleme ont-klemtoon en sterk te velde trek teen Plato wat die ontologiese probleme in Herakleitos vooropge-stel het.⁽¹¹⁹⁾ Tog veronderstel sy hele behandel-ing van die etiese probleme die ontologiese pro-blematiek, en also slaag Gigon nie om die ontolo-giese basis van die sg. vakfilosofie by Heraklei-tos weg te redeneer nie.⁽¹²⁰⁾

- erster Teil, herausgegeben von Karl Praechter (hierna „Ueberweg-Praechter“), Basel, Benno Schwabe und Co., 1953, p.54.
- (117) „Und wie das Feuer bei Heraklit den Kosmos im Weltbrande in sich zurückerklimmt und später wieder aus sich entlässt, so geschieht es auch bei den Stoikern.“ O. Gigon, Grundprobleme der Antiken Philosophie (hierna „Grundprobleme“), Bern en München, Franke Verlag, 1959, p.212.
- (118) O. Gigon, Der Ursprung der Griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides (hierna „Ursprung“), Basel, Schwabe und Co., 1968², p.197-243.
- (119) „Wir werden also geneigt sein, Heraklit letzten Endes als Ethiker zu interpretieren. Wir verstehen aber auch, wie die Haltung Heraklits, wenn sie einmal in die Kategorien der eleatischen Metaphysik gezwungen wurde, als die Philosophie des ‚Werdens‘ erscheinen musste, gegenüber der eleatischen Philosophie des ‚Seins‘. Die platonische Beschreibung der Lehre Heraklits ist nicht falsch; aber sie verschiebt alle Akzente vom Ethischen aufs Ontologische und stellt Heraklit eine Frage, die nicht seinige war. Ihm lag am Handeln des Menschen und daran, zu zeigen, dass das Handeln des Menschen demselben Gesetze des Kampfes folgt, wie das Leben des Kosmos. Die Frage nach dem Ursprung, aus dem Alles kommt, kümmert ihn nicht sehr. Und schliesslich die platonische Frage, ob das Wesen der Welt ‚Sein‘ oder ‚Werden‘ ist, berührt Heraklit überhaupt nicht, da sie erst nach Parmenides möglich ist.“ O. Gigon, Ursprung, p.242.
- (120) Vergelyk bv. die volgende aanhaling: „Wenn Heraklits Logos gleichermassen das Leben des Kosmos und das Handeln des Menschen bestimmt, so hat er, schematisch gesprochen, Ethik und Kosmologie verbunden wie kein anderer Vorsokratiker.“ O. Gigon, Ursprung, p.206.

2.1.4 G.S. Kirk gaan die teenoorgestelde rigting as Ueberweg uit deur die aanwesigheid van kosmogonie by Herakleitos te ontken. Die agtergrond van hierdie ontkenning is eerstens 'n té positiewiese benadering tot Herakleitos, waardeur Herakleitos se filosofie s6 ernstig tot hier-en-nou observasie (wat sekerlik 66k 'n rol gespeel het) omvorm word, dat die genetiese proses grootliks daaragter verdwyn. (121)

Tweedens is die ontkenning van genese ook die gevolg van 'n veels te enge visie op kosmogonie: geoordeel na Kirk se swaar klem op fragment 30 as getuienis dat Herakleitos die idee van 'n kosmogonie verwerp, sien Kirk as kosmogonie slegs dié beskouings wat direk h „skeppingsproses” op 'n gegewe tydstop” aanvaar. Daar is egter vele subprobleme aan 'n genetiese denke bv. die „stryd=probleem” by die monisme, benewens fragment 31 wat moontlik op 'n permanerende genetiese proses kan dui as dit in samehang met die sg. „coincidentia oppositorum”-fragmente gesien word. Ten opsigte van fragment 31 prejudiseer Kirk egter alle ander interpretasie deur die toekomstige in=

(121) Vgl. bv. die volgende passasie oor fr. 31: „Earth turned back into sea when new streams and springs issued forth; when the coastline receded; or when the whole landmasses sank, as it was believed that Atlantis had sunk and that the straits of Messina had appeared to separate Sicily from Italy. Similarly the mythical upheaval of islands, like Rhodes and Delos, was perhaps used to support the fact of change from sea to earth.” G.S. Kirk, Heraclitus, The cosmic fragments (hierna „Heraclitus”), University Press, Cambridge, 1962, p.334.

terpretateur vooruit van „misverstaan" van Hera=kleitos in geheel te beskuldig,⁽¹²²⁾ indien dié sou waag om 'n kosmogonie daarin te sien.

- 2.1.5 L. Binswanger bied 'n interpretasie wat sterk eksistensialiserende trekke vertoon⁽¹²³⁾, soos ook M. Heidegger van die Presocratici (w.o. Herakleitos) sy voorgangers trag te maak⁽¹²⁴⁾.

- 2.1.6 Van al hierdie interpretasies verskil dié van die altyd diepsinnige Werner Jaeger. Hy sien die „teologiese" aspek van Herakleitos se denke in verband met sy kosmologie. Herakleitos bou volgens Jaeger die kosmologie op die sentrale idee van die eenheid van teengesteltes.⁽¹²⁵⁾ Die

- (122) „Fr. 31 could be interpreted as cosmogonical by any one who did not understand Heraclitus..." G.S. Kirk, *Heraclitus*, p.319.
- (123) Slegs dié volgende: „Zu dem entsagungsvollen, ‚schwermlütigen' Pathos der Existenz, wie es aus den Anfängen der Existenzphilosophie spricht, steht das Pathos der Phronesis Heraklits nicht ohne Beziehung: das Pathos des Bildungs- und Erlösungswissens bei Heraklit ist das Wissen des in letzter Linie auf sich selbst gestellten und in dieser selbstgewählten Selbststellung nur im Vernehmen der Weltordnung und dem in ihr zutagetretenden Göttlichen und Allein-Weisen Halt findenden Mannes, von welcher Selbststellung, von welchem ‚Selbstbewusstsein' aus er als wissender Prophet unter die Menge tritt, die zu seinen Flüssen in den Tag hinein lärmt, aburteilt, sich vergnügt, ihre masslosen Wünsche stillt und auf das, was er sagt, nicht hört; das, was er lehrt, nicht versteht; ‚dem die Zeitlichkeit (der Welt) ist und wird nie das Element des Geistes, sondern in gewissem Sinne immer sein Leiden' (Kierkegaard)."
L. Binswanger, *Heraklits Auffassung des Menschen*, art. in *sy Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, Band I: *Zur phänomenologischen Anthropologie*, Bern, Francke Verlag, 1947, p.130.
- (124) Vgl. J. Mansfeld, *Hermeneutische Technik*, Heideggers metodiek bij de interpretatie van enige vroeggriekse denkers, art. in *Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, Jg. 58, no. 1, April 1966, p.19-34, en G.J. Seidel, *Martin Heidegger and the Pre-Socratics*, An Introduction to his Thought, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964.
- (125) „Central in Herclitus' thought is his doctrine of the unity of opposites. Here the relations between the different sides of

kosmologie word toegepas op die menslike lewe, terwyl voorbeelde uit die menslike ervaringswêreld (bv. die koningskap van stryd) kosmologie se betekenis kry, en kulmineer in teologie. (126)

Jaeger sien egter ook in die strydprinsipe die genetiese probleem raak. (127) Op die wyse sien Jaeger die geheel van kosmogonie en kosmologie kulmineer in die teologie, as 'n blywende eenheid. Hiermee word die religieuse probleme nie tot antroposentristiese konsekwensies oorbeklemtoon nie, maar vind tog sy plek binne die geheelraamwerk van Jaeger se aanbieding van die filosofie van Herakleitos.

his philosophy become particularly plain. On the one hand, cosmological examples are employed to illustrate this basic truth and show how the principle of opposites operates. But this principle reaches much farther than the realm of physics, and its application to human life seems almost more important than its role in natural philosophy. On the other hand, Heraclitus also explains the cosmic process in terms of essentially human experiences... The fragment on war also shows us how the struggle of opposites has been generalized until it becomes the supreme principle of the world. In proclaiming this, Heraclitus' style of predication becomes quite hymn-like: when he describes war as 'father and king of all', he enthrones it as the very lord of the universe." W. Jaeger, *Theology*, p.117-118.

- (126) we really have no right to regard Heraclitus' theology as a separate part of his teachings. It must be thought of as forming with the cosmology an indivisible whole, even if we lay the chief emphasis on the theological side." W. Jaeger, *Theology*, p.117.

- (127) what we are to understand by 'war' in the higher, symbolic sense; it is the constant interchange and struggle of opposites in the world, including even war and peace." W. Jaeger, *Theology*, p.119. Vgl. daarmee die volgende in verband met die „hoe en waar" van die ontstaan van alles: „Heraclitus sees the process of coming-to-be and passing-away as a constant intertransformation of opposites, one into the other." W. Jaeger, *Theology*, p.122.

2.1.7 'n Enkele woord nog oor die benadering van H. Dooyeweerd. Dooyeweerd beskou Herakleitos se filosofie as 'n dialektiese omslag van die materieprinsipe in sy religieuse teendeel die vormprinsipe; van vuur as physis na logos.⁽¹²⁸⁾ Die twee motiewe (materie en vorm resp.) is een en tegelyk mekaar se teenpole. Inderdaad bring hierdie benadering van Dooyeweerd veel van Herakleitos duidelik na vore, maar dit moet besef word dat bv. die kontras tussen Logos en Ananké van buite af aan Herakleitos opgelê word - die enigste fragment wat direk van Ananké spreek, is twyfelagtig (fr. 137 Diels); so ook die woord „chreoon" (Diels fr. 80), wat dāār in verband staan met die rol van Eris as splitsingsprinsipe in die genetiese monisme.

2.2 Herakleitos: Logosopenbaring.

2.2.1 Ontologiese probleme: die kosmogonie.

i. Die grondvraag.

Die belangrikste, mees grondliggende, in die filosofie van Herakleitos, is nie noodwendig die=

(128) „De dialectiek van het grieksche grondmotief voert hier zelfs tot een dialektischen ‚omslag‘ van het materieprincipe in zijn religieuze tegendeel. Het goddelijk ‚vuur‘, de eeuwig door tegengestelde vormen heen-vloeiende ‚physis‘, is dialectisch één met die logos als wereldwet. De blinde, onberekenbare Ananké van het religieuze materie-motief en de logos van het religieuze vormmotief zijn dialectisch één en tegelijk elkaanders tegenpool." H. Dooyeweerd, Ref. Schol. I, p.70.

selfde as die onderwerp waaroor die grootste aantal fragmente („conīncidentia oppositorum“) bewaargebly het nie, want die proses van aanhaling is vooruitbepaal deur onderwerp en belangstellingsvoorkeur by hom wat aanhaal.

Dat Herakleitos 'n kosmologie uitgebou het, skyn die meeste interpretateurs eens te wees, terwyl die mees omvattende kwessie wat onderdispuut kom die probleem van die aanwesigheid of afwesigheid van 'n kosmogonie is. Aangesien die geneetiese kwessie so 'n fundamentele wysgerige probleem is, en dit by Herakleitos onder 'n vraagteken staan, sal posisie name in hierdie grondkwessie die behandeling van die waarheidsvraag die één of die ander weg uitstuur, veral as daarin geslaag kan word om dié hipotese aanvaarbaar te maak dat die Logos van Herakleitos 'n kosmiese „openbaring“ is, want „wording“ in die „openbaring“ het belangrike implikasies vir die vraag na „standvastigheid, sekerheid, betroubaarheid“. Verskeie fragmente, veral dié aangaande „oorlog“ en „stryd“, dui daarop dat Herakleitos die wordingsvraag belangrik gevind het.

ii. Oorlog.

Onder die fragmente van Herakleitos in Diels-Kranz aangehaal, bevat fragment 1, 53 en 80 positief genetiese terminologie, terwyl fragment 30 skynbaar 'n antigenetiese teorie bevat.

Die moontlik-genetiese terminologie in fragment 1⁽¹²⁹⁾ is oppervlakkig beskou, dubbelsinnig:

„Want hoewel alle dinge volgens hierdie Logos tot stand kom ...”, of: „Want hoewel alle dinge volgens hierdie Logos gebeur ...”. Hierom sal dit nodig wees om die ander fragment waar dié uitdrukking voorkom, van nader te bekijk.

Fragment 80⁽¹³⁰⁾ kom aldus aan die orde: „... en dat alles tot stand kom op grond van stryd ...”

- (129) Fragment 1: „Die Logos (van die heelal) is soos hier verduidelik word; maar mense is altyd onmagtig om dit te verstaan, sowel voordat hulle dit hoor, en wanneer hulle dit eers gehoor het. Want hoewel alle dinge volgens hierdie Logos tot stand kom^(a) (gebeur^(b))^(c), lyk dit asof mense dit nooit tegekome het nie, wanneer hulle met woorde en dade soos ek uiteensit, te doen kry, (nl.) elke ding volgens sy aard te ontleed en uiteen te sit hoe dit is. Wat betref die res van die mensdom: hulle is onbewus van wat hulle doen nadat hulle wakker geword het, netsoos hulle vergeet wat hulle gedoen het toe hulle aan die slaap was.”

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τὸνδε ἀπείροισιν ἐόικας, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοῖαν ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλανθάνονται.

- (a) So K. Freeman, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (hierna „Ancilla”), Oxford, Blackwell, 1966, p.24.
 (b) So Diels-Kranz I, p.150; W.H.S. Jones, *Heraclitus, On the Universe*, in *The Loeb Classical Library*, ed. T.E. Page etc., *Hippocrates* vol. IV, London, W. Heinemann, MCM.LIII, p.471; *Ἡρακλείτης-Λείψανα* *Herakleitos Fragmenten* (Hierna „Leipsana”), Plek van uitgawe nie vermeld, A.A. Balkema, 1944 p. 1; P. Wheelwright, *Heraclitus*, Princeton, Princeton University Press, 1959, p.19.
 (c) Die uitdrukking *γινόμενων πάντων* maak beide interpretasies moontlik.
 (130) Fragment 80: „'n Mens behoort te weet dat oorlog universeel is, en reg is stryd, en dat alles tot stand kom (geskied) op grond van stryd en noodsaaklikheid.”
 εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ὄντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεών.

Maar ook hier is die dubbelsinnigheid nie op te los nie: „... en dat alles gebeur op grond van stryd...”, is 'n ewe goeie vertaling. Alleen maar, daar is 'n weg uit - Fragment 53 handel ook oor oorlog. Fragment 53⁽¹³¹⁾ gee 'n duidelike genetiese⁽¹³²⁾ funksie aan die oorlog ten opsigte van gode en mense. Oorlog word aangedui as vader en koning van almal (gode en mense). Wie poog om uit konkrete oorlog, „oorlog” in fragment 53 duidelik te maak, (die interpretasietwisappel tussen Kirk en Gigon⁽¹³³⁾, ondervind veral probleme met die onderskeiding wat oorlog tussen gode en mense maak. Die antwoord moet wees dat fragment 80 genoeg rede gee om te aanvaar dat „oorlog” en „stryd” vir Herakleitos of sinoniem, of so nou aan mekaar verbonde is dat hulle vir interpretasiedoeleindes as sinoniem genoem kan word. Stryd is die beginsel van kontrasonderskeiding in die monisme (waar toe Herakleitos evident behoort⁽¹³⁴⁾). Die simbool van splitsing in die konkrete „oorlog” in fragment 53, en die hier weer (soos by Hesiodos) funksionele kontraste moet raakgesien word. Die kontraste het egter 'n goeie kosmologiese basis:

- (131) Fragment 53: „Die oorlog is die vader van alle dinge, die koning van alle dinge. Sommige dui hy aan as gode, ander as mense; sommige maak hy slawe, die ander as vrymante.”

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς,
καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἐδείξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν
δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους.

- (132) Die woorde ἐδείξε en ἐποίησε word in fragment 53 feitlik sinoniem gebruik.
- (133) Vgl. G.S. Kirk, Heraclitus, p.245 e.v..
- (134) Vgl. fragment 31 aangaande die omwenteling van die oorsprongsvuur.

vir sover Herakleitos hom gode kon voorstel, was hulle waarskynlik essensieel vurig terwyl die menslike essensie ietwat laer geleë is nl. tussen lug en vuur, in die gloedlug. (135)

Met dié gegewens beskikbaar, weer eens fragment 80: „Oorlog is daar universeel“, geld ten opsigte van die wording/geskiede van alle dinge. In verband met fr. 53 word die uitdrukking (in fr. 80) nou vertaal as: „... en dat alles tot stand kom op grond van stryd...“. Fragment 80 bevat ook 'n inherente gegewe wat hierdie vertaling ondersteun nl. die uitdrukking „reg en stryd“. In 'n monisme kan hierdie uitdrukking dui op 'n wisselwerking tussen die kontraste (veral terwyl dit in verband met „alles“ staan), soos veral uit die studie van Hesiodos blyk (136). Ontologies beteken dit dat daar 'n voortgaande relasie tussen die hoëre en die laere is wat die kenmerke van 'n regstryd openbaar: die wisselwerkingsteorie kom slegs in die genetiese filosofietipes voor.

Sou dit nou nog vergesog wees om voor te stel dat hierdie resultaat ook op fragment 1 toegepas mag word, sodat daar vertaal mag word: „Want hoewel alle dinge volgens hierdie Logos tot stand kom...“ Indien dit kon blyk dat die Logos die openbaring van die fundamentele stryd is, is hierdie vertaling

(135) Vgl. fragmente 31 en 36 in verband met mekaar.

(136) Vgl. paragraaf A.2.3.2.i.h hierbo.

nie meer omver te werp nie. (137)

In alle geval staan vas dat Herakleitos 'n genetiese denker is. In fr. 53 nader hy selfs die mitologiserende denke in die idee van godeontstaan, maar godewording is beslis nie primêr in Hera-kleitos se denke nie. Die beskrywings van „prosesse” in fragmente 31, 36 en 76 skakel alle oorblywende twyfel uit.

iii. Gebonde botsing.

Hoe moet fragment 31⁽¹³⁸⁾ interpreteer word? Die eerste gedeelte gee 'n „omslag” van vuur in water. Gigon⁽¹³⁹⁾ verklaar die „omslag” van vuur na see as 'n metafisiese, vanweë die afwesigheid van lug. Lug se teenwoordigheid sou die fisiese proses van verdigting impliseer soos die see-aarde-gloedlug-verhouding. „Omslag” staan teenoor „smelting” soos „teenstelling” teenoor „prosesse”.⁽¹⁴⁰⁾ Inderdaad is hierdie insig van Gigon belangwekkend (as daarmee nie die genetiese probleem uit die gesigsveld verdwyn nie) in die opsig dat dit hier=

(137) Vgl. paragraaf 2.2.3.i hieronder.

(138) Fragment 31: „Die omwentelinge van Vuur: eerstens see, van see die helfte aarde, die ander helfte gloedlug. Die aarde smelt tot see en laasgenoemde word greeet volgens dieselfde Logos wat gegeld het voordat dit aarde geword het.”
πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἤμισυ γῆ, τὸ δὲ ἤμισυ πρηστήρ. (γῆ) θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

(139) O. Gigon, Ursprung, p.208 e.v..

(140) „Τροπαὶ” bedeutet Gegensatz, nicht Prozess... Der Begriff διαχέσθαι ist die Abwandlung des physikalischen Begriffes der Verdünnung.” O. Gigon, Ursprung, p. 208-209.

uit duidelik word dat die idee van eenheid van teengesteldes⁽¹⁴¹⁾ (wat Herakleitos raaksien in suksessie, saamval⁽¹⁴²⁾, en harmonie van teenstrydigthede), ook geld ten opsigte van die verhouding tussen argetipiese vuur en die res. Met „die res” kom ter sprake die tweede deel, waarin water „verdamp”⁽¹⁴³⁾ tot gloedlug en „verdig”⁽¹⁴³⁾ tot aarde. Hier kom na vore die uiteengaan in kontraste waarin die strydbeginsel 'n belangrike rol speel.

Die term „gloedlug” is interessant vanweë die stryd wat daar rondom die interpretasie daarvan ontwikkel het.⁽¹⁴⁴⁾ Die woord impliseer 'n versameling wind, vog, en weerlig in 'n storm. Maar dit is juis die teenwoordigheid van al hier=

- (141) Vgl. hiertoe die volgende fragmente 8, 9?, 10, 11?, 12?, 13?, 15, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 32, 34, 37, 41, 49a, 50, 51, 52?, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64, 67, 72, 88, 90, 91, 96, 103, 106, 111, 120, 124, 125, 126, 127, 128. By sommige sal die inhoud nie summier duidelik wees nie, maar daar is hier geen ruimte om hierdie groot aantal fragmente elkeen afsonderlik duidelik te stel nie.
- (142) Die term „coincidentia oppositorum” word soms, ten onregte, ook op die suksessie en harmonie van teenstrydigthede by Herakleitos van toepassing gemaak. Hierdeur verkry dit die ekstensie wat ons hier aan „eenheid van teengesteldes” wil laat toekom.
- (143) Die gebruik van hierdie terme geskied alleen op grond van die voorkoms van $\delta\iota\alpha\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$, wyl die $\kappa\alpha\tau\alpha\delta\iota\upsilon\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ in fragment 12 deur G.S. Kirk, Heraclitus, pp. 274 en 368 verwerp word.
- (144) Vgl. Diels-Kranz „Gluthauch”; K. Freeman, Ancilla, p. 27 „waterspout”; J. Kerschesteiner, Kosmos, p. 104 „Glutwind”; G.S. Kirk, Heraclitus, p. 31 „celestial fire”; O. Gigon, Ursprung, p. 209 „Gestirnflamme”.

die dinge wat Kirk se „vuur" as 'n eensydige inter=pretasie brandmerk. Dit is ook die teenwoordig=heid van hierdie elemente wat die aanvaarding van „lug" (145) by Herakleitos moontlik maak, en fragment 76 (ten minste gedeeltelik) onder sy vraagteken laat uitkom.

In fragment 76⁽¹⁴⁶⁾ (en gedeeltelik ook fragment 36⁽¹⁴⁷⁾) word 'n spanning weergegee wat tussen die kosmiese elemente sou bestaan. Word fragment 76 goed ondersoek, dan is daar twee pare wat nie mekaar se „dood leef" nie, te wete vuur en water, en aarde en lug. 'n Standhoudende kosmos sal hierdie pare moet kombineer om nie uiteen te val nie. Daarom aanvaar Herakleitos dat die oor=sprongsvuur gedeeltelik geblus word⁽¹⁴⁸⁾ om water te word, wat uiteengaan in gloedlug en aarde. Hiermee het hy egter onmiddellik die kosmos tot

- (145) Ποσειδῶν word afgelei van πρῆδω (brand / blaas). Dit is moeilik om te sien hoe die „-πρ"-uitgang aan die selfstandige naamwoord gekom het, tensy as 'n sametrekking van ἄερ (lug). Sodoende word die vertaling „gloedlug" geregverdig.
- (146) Fragment 76: „Vuur leef die dood van aarde, en lug leef die dood van vuur; water leef die dood van lug, aarde dié van water."
ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον,
ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος.
- (147) Fragment 36: „Vir siele is dit dood om water te word, vir water is dit dood om aarde te word. Uit aarde word water en uit water siel."
ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν
γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.
- (148) Fragment 30, die tweede gedeelte.
πῦρ αἰεζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσθεννύμενον μέτρα.

'n eenheid van teendele gelaai: die grondprinsiep van vuur-na-water bots vir die naïewe ervaring, en volgens Herakleitos se eie teorie in fragment 76 is daar 'n innerlike botsing in die gloedlug (of „siel“⁽¹⁴⁹⁾) deurdat vuur en lug mekaar nie verdra nie; eweneens bots vuur en aarde en aarde en water, terwyl die „lug“ in gloedlug darem weer paarbaar is met aarde, soos die „gloed“ met die see. Die kern van dié filosofie is gebonde botsing, waarmee die strydprinsipe se verhouding tot die idee van eenheid van teengesteldes duideliker word.

iv. Vuur as arché en hoër kontras.

Wat Herakleitos se elementeleer ietwat kompleks maak, is dat hy die hoogste deur-hom-aanvaarde element, vuur, argetipiese status gegee het. Die res van die wêreld kom vertikaal benede die vuur tot stand: Vir die uiteensetting van hierdie proses het sy naïewe ervaring van „vuur geblus deur water“ aan hom 'n handige formule gebied. Die slotsom is dan dat goddelike vuur omslaan in see, wat divergeer in 'n element tussen-lug-en-vuur, en aarde. Die element tussen lug-en-vuur bemoontlik 'n sekondêre divergensie wat by die sielsbeskouing 'n rol kan speel - in die mens is naas asem 'n goddelike vonkie! Herakleitos se relatiwistiese onderskeiding tussen „god“

(149) Vgl. fragment 36.

en mens is dus ontologies begrond. (150)

Die oorsprongsvuur is tegelyk hoëre kontras, wat met die laere in 'n onophoudelike wisselwerking staan. Die laere kry sy betekenis alleen in vuur= waarde soos goedere goudwaarde het. (151) Die mees pregnante uitdrukking van die wisselwerkings= verhouding is die dikëverhouding soos verwerk in fragment 66, waar vuur as regter voorgestel word. Die aard van die hoër kontras brei die idee van „eenheid van teengesteldes" uit tot die verhouding „vuur" en „die res", sodat die „eenheid van teen= gesteldes" een van die mees grondliggende temas in die filosofie van Herakleitos word, en verklaar s6 ook die moontlikheid van oorgang tussen sterf= lik en onsterflik in fragment 62⁽¹⁵²⁾. In fragment 67⁽¹⁵³⁾ word duidelik gestel dat god deelneem aan die „eenheid van teendele", en na bepaalde rolle wat hy aanneem, genoem word. By Herakleitos is

- (150) Fragment 79; vgl. ook die parafrases in fragmente 82 en 83.
- (151) Fragment 90 spreek van 'n ruilhandel met vuur as pryswaarde.
- (152) Fragment 62: „Onsterflikes (is) sterflik; sterflikes (is) onsterflik: (elk) leef die dood van die ander, en sterf hulle lewe."
- (153) Fragment 67: „God is dag - nag, winter - somer, oorlog - vrede, versadiging - honger. Hy verander egter op die wyse van iets^{a)} wat, wanneer dit met reukwerk vermeng word, volgens die plesier van elk benoem word."
 ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη.
 κάρος λιμός (τάναντία ἅπαντα· οὗτος ὁ νοῦς), ἀλλοιοῦται
 δὲ ὅκωσπερ [πῦρ], ὁπότεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται
 καθ' ἥδονην ἐκάστου.
- (a) Diels emendeer πῦρ. Ook τῷ is 'n moontlike emendasie; vgl. voetnoot 237 hieronder.

god en vuur identies⁽¹⁵⁴⁾—die werklike god vir Herakleitos is in die opsig van sy deelname aan die kosmiese proses veranderlik⁽¹⁵⁵⁾ maar as oorsprongselement-in-beheer tog blywend⁽¹⁵⁶⁾;
'n belangrike rede waarom Herakleitos by die kosmogonokosmologiese denkers tuishoort en nie by die mitologiserende denkers nie.

v. Panta rei.

In die rivierfragmente (12⁽¹⁵⁷⁾, 49a⁽¹⁵⁸⁾, 91⁽¹⁵⁹⁾), welke een ookal aanvaar moet word as die oorspronk=

- (154) Vgl. fragment 32 oor die alleenwyse Zeus met fragment 64 oor die weerlig wat die kosmos bestuur. Hierby kom fragment 120 waar Zeus Helios te bowe gaan (vgl. D. Holwerda, *Helios en Dikē bij Heraclitus*, Groningen, Boumas Boekenhuis, 1969, p. 12) in verband met fragment 16 waar die regter geïdentifiseer word as dit wat nooit ondergaan nie (in teëstelling tot Helios).

- (155) Fragment 67.

- (156) Fragment 30 stel dat die kosmos ... was, is, en sal wees ewiglewende vuur.

- (157) Fragment 12: „Oor hulle wat in dieselfde riviere stap vloei andere en andere waters. Maar ook die siel verdum uit die vog(?)”

ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιρρεῖ καὶ ψυχὰς δὲ ἀπὸ τῶν ὕγρων ἀναθυμῶνται (?)

- (158) Fragment 49a: „In dieselfde rivier gaan ons in en gaan ons nie in nie, is^{a)} (bestaan^{b)}) ons en is^{a)} (bestaan^{b)}) ons nie.”

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν.

a) Sō Diels-Kranz, I, p. 161.

b) Sō G.S. Kirk, *Heraclitus*, p. 373.

- (159) Fragment 91: „'n Mens kan nie tweemaal in dieselfde rivier ingaan nie (want) dit versprei en versamel weer, is aanwesig en afwesig.”

ποταμῷ γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῷ αὐτῷ σκιδνῆσι καὶ πάλιν συνάγει καὶ πρόσεισι καὶ ἀπεισι.

like), word gepoog om die idee weer te gee dat hier= die wêreld in 'n genetiese proses betrokke is gegrond op die „eenheid van teengesteldes". Hier= die fragmente is opsetlik in die bespreking hier= bo agterweë gelaat, omdat hulle gestigmatiseer word deur die „panta rei"-interpretasie van Plato. Noudat die genetiese denke onafhanklik van hulle aangetoon is, kan hulle geplaas word as fragmente waarin die genetiese denke met die tema van „eenheid van teengesteldes" verbonde is.

Moontlik pas ook fragment 124⁽¹⁶⁰⁾ in die sfeer van die rivierfragmente en van „gebonde botsing." Moontlik impliseer die woord „kosmos" daarin nog nie „wêreldorde" nie, maar enige „ordening". Dan sou die fragment kan dui op die eenheid van 'n enkele teenstelling binne die wêreld, nl. dié van chaos en orde.⁽¹⁶¹⁾

vi. Die „louterkosmologiese" fragment

Resteer nog van die ontologiese fragmente 'n bespreking van fragment 30.⁽¹⁶²⁾ Waarom, terwyl He=

(160) Fragment 124: „Die mooiste kosmos is maar 'n willekeurig opgeboude stofhoop."

σάρμα εἰκὴ κεχυμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος.

(161) J. Kerschesteiner neem „kosmos" hier wêl as „wêreldorde" (Kosmos, p. 104) maar betrek dit ook op die „Koinzidenz der Gegenätze" as „orde" teenoor „chaos" (p. 98). Skitterend is die genetiese aard van Herakleitos se filosofie gesien: „Sein Weltbild ist nicht so sehr von der Naturerklärung her bestimmt als dynamisch-metaphysisch gesehen" (p. 110).

(162) Fragment 30: „Hierdie wêreldorde, vir(?) almal die-

rakleitos se denke tog die genetiese probleem as basis het, word hier die skepping van die kosmos ontken? Gigon se stelling dat nie na 'n Ou Testamentiese Genesis by die Grieke gesoek moet word nie, is nie alleen korrek nie, maar tref ook die (reeds bespreekte en enge opvatting van kosmogonie by Kirk. Gigon sien 'n polemiek in fragment 30 teen dié idee dat 'n besondere persoonlike godheid die ordening van 'n reeds-ontstane kosmos sou waargeneem het (bv. Zeus in Hesiodos).⁽¹⁶³⁾ Lg. is aanvaarbaar, solank hieruit nie volg dat afwesigheid van „skeppingsidee” ook afwesigheid van „wordingsidee” impliseer nie.

selfde, het nie een van die gode of mense gemaak nie, maar dit was altyd, is, en sal wees, ewiglewende Vuur, ten dele aangeblaas en ten dele geblus.”

κόσμον τόνδε, τόν αὐτὸν πάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰζῶν, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

- (163) „Ferner wird vom Kosmos gesagt, dass er ewig ist und nicht ‚gemacht’ Die polare Wendung ‚Götter ... Menschen’ wil nur unterstreichen, dass der Kosmos niemals ‚eingesrichtet’ worden ist. *ἐποίησε* darf nicht vom Schaffen im alttestamentlichen Sinne verstanden werden. *κόσμον ἐποίησε* ist ein einziger Begriff: Herstellung der Ordnung im All. Nur so begreifen wir die Polemik, die auch in dieser Bemerkung liegt. Von Weltschöpfung hat keine Griechen je geredet. Dagegen liegt die Idee des Ordnen der Welt schon darin, dass Hesiod am Ende der Theogonie 885 ff. Zeus den Göttern ihre Ehren verteilen lässt; auch der Gott des Xenophanes hat vielleicht den Kosmos geordnet (vgl. 21, B 25). Gegen solche Vorstellungen wendet sich Heraklit. Es gibt nicht einen Gott, der von aussen den Kosmos aufbaute. Denn was den Kosmos regiert, ist ja nichts anderes als das Feuer selber, das unsichtbarerweise mit dem Kosmos identisch ist.” O. Gigon, Ursprung, p. 221.

2.2.2. Logos.

Die enkele aspek wat in die bespreekte fragmente nog nie aandag gekry het nie, is dié van Logos in fragment 1, waarmee die waarheidsprobleem van die orde kom.

i. Logos as wet.

Die moeilike woord in fragment 1⁽¹⁶⁴⁾ is die woord Logos; 'n woord waaraan al soveel verskillende betekenisse⁽¹⁶⁵⁾ geheg is dat die vertaler hom deurgaans op dun ys behoort te voel. K. Freeman sien die begrip „maat" as die kern van Logos⁽¹⁶⁶⁾ terwyl Gigon meen dat Logos betrekking het op He=rakleitos se eie teorie, wat saamval met die geskiedsformule van die kosmos⁽¹⁶⁷⁾. Kirk wil die

(164) Fragment 1: „Die Logos (van die heelal) is soos hier verduidelik word; maar mense is altyd onmagtig om dit te verstaan, sowel voordat hulle dit hoor, en wanneer hulle dit eers gehoor het. Want hoewel alle dinge volgens hierdie Logos tot stand kom, lyk dit asof mense dit nooit teëgekome het nie; wanneer hulle met woorde en da-de soos ek uiteensit, te doen kry, nl. elke ding volgens sy aard te ontleed en te verklaar hoe dit is. Wat betref die res van die mensdom: hulle is onbewus van wat hulle doen nadat hulle wakker geword het, netsoos hulle vergeet wat hulle gedoen het toe hulle aan die slaap was."

(165) Verdenius noem die volgende: „Wort, Rede, Sinn, Lehre. Gesetz ..., Mass, Formel, Wahrheit, Vernunft." W.J. Verdenius, *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides* (hierna „Logosbegriff"), art. in *Phronesis*, 11, 1966, (p. 81-98), p. 81.

(166) K. Freeman, *Companion*, p. 116.

(167) O. Gigon, *Ursprung*, p. 201.

idee van 'n „formule“, waarby „maat“ en „proporsie“ geimplifiseer is, na vore bring.⁽¹⁶⁸⁾ Snell verbind subjektiewe spreekaksie met objektiewe sin en vind beide momente in Herakleitos se Logos terug.⁽¹⁶⁹⁾ E. Loew neem fragment 1 as polemies, gerig teen die starre Logos waarmee die voorgangers opereer het, waarteenoor Herakleitos die „ervaring“ as die korrekte weg sou stel.⁽¹⁷⁰⁾ Vir 'n analise van die moontlike betekenisse van die woord kan teruggeval word op Verdenius⁽¹⁷¹⁾, maar ook dan is nie duidelik wat die korrekte vertaling, uit die veelvuldige betekenisse⁽¹⁷²⁾ in fragment 1

(168) G.S. Kirk, Heraclitus, p. 37.

(169) „Und ebenso ist Logos nicht nur die sinnvolle menschliche Rede, sondern auch der Sinn, der in den Dingen ruht, der zu uns spricht und uns die Dinge bedeutungsvoll macht.“ B. Snell, Die Sprache Heraklits, art. in Hermes, 61, 1926, (p. 353-381), p. 365.

(170) „Das ist die neue $\mu\delta\theta\eta\sigma\iota\varsigma$, welche Heraklit den Griechen verkündet, diese Lehre erschien seinen Zeitgenossen nicht nur neu, sondern ganz neuartig. Die Naturerscheinungen, sagt die Ephesiër, entwickeln sich nicht nach diesem starren Logos, der Logos steht der Erfahrung hindernd im Wege, Erfahrung aber müssen die Menschen haben wenn sie sich auf dem empirischen-physikalischen Wege der Forschung versuchen, $\pi\epsilon\iota\sigma\mu\epsilon\nu\omicron\iota \dots \kappa\alpha\tau\alpha \phi\acute{o}\sigma\iota\nu$, den ich eingeschlagen habe.“ E. Loew, Heraklit von Ephesus, der Entdecker des empirisch-physikalischen Weges der Forschung (hierna „Heraklit von Ephesus“), art. in Rheinisches Museum für Philologie, Bd. 79, Hft. 2, 1930 (p. 123-152), p. 127-128.

(171) W.J. Verdenius, Logosbegriff, p. 81-86.

(172) „Das Wort $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ bezeichnet ursprünglich die Tätigkeit des $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ d.h. des Sammelns. Diese Grundbedeutung ‚Sammlung‘ verengerte sich zu ‚Zählung‘, und aus dieser Bedeutung ‚Zählung‘ lassen sich alle spezielle Verwendungsarten ableiten. Diese Bedeutungsentfaltung verlief nach zwei Linien: einerseits führte ‚Zählung‘ zu ‚Aufzählung‘ und schliesslich zu

moet wees nie. Die antwoord moet uit Herakleitos self kom: nie uit fragment 1, dan wél uit 'n ander. Hier word 'n bevooroordeelde keuse gemaak deur 'n fragment te kies wat Logos gebruik in verband met die reeds behandelde ontologiese problematiek. Indien dit hierbo aanvaarbaar gemaak is dat dié problematiek basies in die denke van Herakleitos is, dan mag die moontlike beskuldiging van bevooroordeelheid verval, gesien dit aanvaarbaar behoort te wees om Logos te plaas teen die basiese raamwerk van Herakleitos se filosofie.

Fragment 31⁽¹⁷³⁾ bevat die „omwentelinge” van vuur,

„Erzählung”, weil die primitive Form der Erzählung eine Aufzählung von Tatsachen ist; auch die Bedeutungen ‚Rede’ und ‚Ruf’ (eigentlich der Rede über jemand) sind spezielle Formen der Aufzählung. Der zweite Linie führte von ‚Zählung’ zu ‚Rechnung’, ‚Berechnung’, ‚Abrechnung’ und ‚Rechenschaft’. Diese Rechenschaft erweiterte sich dann zu ‚Überlegung’, ‚Auseinandersetzung’, ‚Erörterung’, ‚Argumentation’. An die Bedeutung ‚Rechnung’ schlossen sich noch drei Sonderbedeutungen an: zunächst ‚Rücksicht’ (man denkt an den Ausdruck ‚einer Sache Rechnung tragen’) und ‚Wertschätzung’ ... weiter ‚Begründung’ und schliesslich ‚Beziehung’. ... ursprünglich nicht das einzelne Wort ... sondern ... einer bestimmten Kombination von Worten ... nicht ... ein blosses Sprechen ... sondern ... eine Verbindung von Denken und Sprechen ... Es gibt aber ... ‚Nebenbedeutungen’ ... wo der Tätigkeitsaspekt zutrifft. So bedeutet λόγος nicht nur das Zählen, sondern auch die Zahl, nicht nur das Erzählen, sondern auch die erzählte Geschichte, nicht nur das Rechnen, sondern auch die daraus resultierende Rechnung, nicht nur die Begründung, sondern auch der Grund, nicht nur die Beziehung in dem Sinne einer subjektiven Tätigkeit, sondern auch in dem Sinne einer objektiven Proportion.” W.J. Verdenius, Logosbegriff, p. 81-84.

(1/3) Fragment 31: „Die omwentelinge van vuur: eerste see, en van see is helfte aarde en helfte gloedlug. Aarde

nl. see, wat „verdeel" in gloedlug en aarde.
 „Die aarde⁽¹⁷⁴⁾ smelt tot see, en behou sy mate volgens dieselfde Logos as wat gegeld het voordat die aarde geword het". Letterlik staan hier „die aarde/see word gemeet in relasie tot⁽¹⁷⁵⁾ dieselfde Logos". Sō vertaal, gee Logos die maat= staf/norm/wet weer waaraan die vervloeing van aarde (of die verspreiding van see) moet gehoor= saam. Logos word die „metron" vir „metrêetal".⁽¹⁷⁶⁾ Bestaan daar enigsins ander getuienis dat Logos kan optree as wet vir die genetiese proses?

Die antwoord word gevind in fragment 1. Die stu= die van die genetiese probleem het geresulteer in

- smelt tot see, en behou sy mate volgens dieselfde Logos as wat bestaan het voordat dit aarde geword het."
- (174) Die invoeging van γῆ deur Kranz (vgl. Diels-Kranz, I, p. 158) aanvaar ons as korrek. Indien γῆ weggelaat word, dan lui die vertaling „Die see versprei ...". Aan die argument wat hier gegee word, kan die verandering egter nie veel af- of toedoen nie.
- (175) Εἰς met die akkusatief kan „in relasie tot" beteken, vgl. Liddell and Scott, A Greek-English Lexicon,, abridged (hierna „L. and S."), Oxford, Clarendon, 1963, s.v.. G.S. Kirk, (Heraclitus, p. 325), neem εἰς teleologies, omdat hy vanuit fragment 30 aanvaar dat Herakleitos hier statisties te werk gaan, en vertaal also Logos hier as „proporsie" (vgl. ook p. 330). Hiermee word Herakleitos baie na aan die Pythagoreërs gebring, van wie Herakleitos die πολλαπλὴν verag het: vgl. fragment 40 (en die twyfelagtige fragment 129, waarvan slegs die idee van geskifte van Pythagoras vals is, en die fragment in sy geheel moontlik 'n parafrase van 'n heraklitiese gedagte in ooreenstemming met fragment 40).
- (176) Vgl. behandeling van die woord μέτρον, Hoofstuk I, para-graaf 5, hierbo.

„want hoewel alle dinge volgens⁽¹⁷⁷⁾ hierdie Logos tot stand kom...“, as vertaling van 'n gedeelte van fragment 1. Fragment 1 gebruik Logos twee maal - beide kere dieselfde Logos, soos blyk uit die kwalifikasie „hierdie Logos“⁽¹⁷⁸⁾ by die tweede voorkoms. Hierdie Logos het die eienskap dat dit oordraagbaar is. Die oordraer is Herakleitos self - dit is hy⁽¹⁷⁹⁾ wat die dinge na hulle aard⁽¹⁸⁰⁾ ontleed⁽¹⁸¹⁾ en verklaar. Die „aard“ (physis) van dinge hier staan in verband met die Logos van hulle genese, terwyl die „ontleding“ (diairesis) 'n analitiese metode is wat met die monisme verband hou: die opvolging van die nate van 'n wêreld wat primêr 'n eenheid maar sekondêr gesplete is.

ii. Logos as Openbaring

Daar is 'n kwalifikasie aan die oordraagbaarheid van die Logos: die mens moet hom oopstel daarvoor. Hy moet self ontvanklik wees vir die Logos, waarmee hy daagliks in aanraking is, want die kosmos-in-wording is onderworpe daaraan.⁽¹⁸²⁾

(177) Κατὰ met akkusatief kan „volgens“ of „in relasie tot“ beteken - beide gee hier dieselfde sin. Vgl. L. and S., s.v., IV.

(178) (Γινομένων γὰρ πάντων κατὰ) τὸν λόγον τόνδε

(179) Let op die uitdrukking ἐγὼ διηγεῖμαι.

(180) Κατὰ φύσιν.

(181) Διαιρέων

(182) Hiervan spreek fragment 72, wat die meerderheid kritiseer omdat hulle vervreemd is van die Logos, en nie die dinge

Met hierdie gegewens beskikbaar, kan Logos vertaal word as „geopenbaarde wet van kosmogenezis“. Om die aard van die Logos beter te verstaan, moet gelet word op die laaste gedeelte van fragment 1 oor wakker-wees en slaap in verband met fragment 2 en 89.

In fragment 89⁽¹⁸³⁾ word onderskei tussen die wakkeres met hulle gemeenskaplike orde⁽¹⁸⁴⁾ en die slapendes wat afgesonderd is in die wêreldjie van hulle eie. Hulle is mense wat hulle self nie oopstel teenoor die Logos nie, nie ontvanklik is vir die openbaring nie. Ontvanklikes is daar maar enkele⁽¹⁸⁵⁾ wat hierdie Logos kan begryp en deurgee, maar selfs dan begryp die mensdom dit nie, omdat hulle wanneer hulle wakker is soos slapendes handel.⁽¹⁸⁶⁾ Fragment 2⁽¹⁸⁷⁾ stel nie net

van hulle daaglikse ervaring begryp nie. Vgl. ook fragment 17.

- (183) Fragment 89: „Vir die wakkeres is daar een enkel en gemeenskaplike orde, (maar in slaap draai elk weg) in sy eie (wêreld).“^{a)}

τοῖς ἐγρηγοροῦσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι, τῶν δὲ κοιμωμένων ἕκαστον εἰς ἴδιον ἀποστρέφεσθαι.

a) Of hierdie geheel of gedeeltelik 'n parafrase of aanhaling is, is nie seker te bepaal nie. Inhoudelik is hier niks onheraklitêres nie, en genoeg wat by andere fragmente aansluit; vgl. bv. fragment 75.

- (184) Kerschenssteiner, (Kosmos, p. 11), interpreteer „kosmos“ en „logos“ as twee aspekte van **Εὐνός**. „... wie am gemeinsamen Logos, so hat der Mensch im Wachen auch Anteil an dem gemeinsamen (heraklitisch Εὐνός) Kosmos, während der Schlafende sich aus der übergreifenden Ordnung löst.“ Daar is beslis noue relasies tussen die drie begrippe.

(185) Vgl. fragment 104.

(186) Fragment 1; vgl. ook fragment 73.

(187) Fragment 2: „Daarom moet 'n mens die gemeenskaplike volg. Maar hoewel die Logos gemeenskaplik is, leef die

dat die Logos gemeenskaplik⁽¹⁸⁸⁾ (universeel) is nie, maar ook dat (hierdie gemeenskaplikheid ten spyt) die massa elk sy eie⁽¹⁸⁹⁾ weg gaan. Hulle is die dromers van fragment 89, en die vergeet= agtiges van fragment 1. Herakleitos tree as „ek” op, maar beroep hom op die Logos⁽¹⁹⁰⁾ wat open= barend is wanneer hy met gesag wil stel dat alles één is⁽¹⁹¹⁾. Die idee dat „alles een is” hou ver= band met die diairesis van fragment 1, as metode om die verhouding (primêre) eenheid teenoor (se=

massa asof hulle 'n eie verstandigheid besit.”
διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ [ξυνῷ, τουτέστι τῷ] κοινῷ· ξυνός γάρ
ὁ κοινός. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς
ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

(188) Συνός.

(189) Ἰδία.

(190) Fragment 50: „As jy geluister het, nie na my nie maar na die Logos, dan is dit wys om saam te stem dat alle dinge een is^{a)} .”

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντες ὁμολογεῖν σοφόν
ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.

a) Lees εἶναι met Miller (vgl. Diels-Kranz, I, p. 161) i.p.v. εἰδέναι. Wie sig interesseer vir die diskussie rondom hierdie emendasie lees gerus die kort maar insig= gewende samevatting daarvan by B. Gladigow, Sophia und Kosmos, Spudasmata, Studien zur Klassischen Philologie und Ihren Grenzgebieten, hrsgg. von H. Hommel und E. Zinn, Band I, Hildesheim, G. Olms, 1965, p. 85. Ewe waardevol is die weergawe van G.S. Kirk, Heraclitus, p. 65 e.v..

(191) Gladigow beskou hierdie fragment as uiters belangrik: „In unserem Fragment wird σόφρον zweifellos auf den Menschen bezogen verwendet: Es ist von denen, die den Logos vernehmen, weise, in diesen Logos einzustimmen (ὁμολογεῖν). Die Erkenntnis, die sich den Menschen im ὁμολογεῖν eröffnet, ist deutlich ausgesprochen: Ἐν πάντα εἶναι. In diesem Ausdruck ist eine der fundamentalen Lehren Heraklits ausgesprochen. Sie gehört einerseits in einen Metaphysischen Bereich und ist auf der anderen Seite gleichermassen für das tägliche Leben von Bedeutung, vgl. etwa fr. 57, 58, und 72”. Sophia und Kosmos, p. 85-86.

kondêre) veelheid te begryp. Herakleitos ver= diep sy idee verder as hy die onkunde in verband met die eenheid van teengesteldes⁽¹⁹²⁾ in frag= ment 51⁽¹⁹³⁾ kritiseer. Dat hier die boog en die lier as voorbeelde genoem word, roep die beeld 'n snaar gespan tussen twee wederstrewige eiendpunte op. Hierdie beeld dui ook op 'n onderlinge beïnvloeding tussen die twee eindpunte - 'n beeld dus van die tipies-herakleitiese wisselwerkings= teorie - die gebonde teenstrydigheid.

iii. Definisie van Logos.

Hiermee is die volle raamwerk van Herakleitos se sinsleer in die bespreking van die logosprobleem betrek. 'n Definisie:

Logos is die universele wet van dihairetiese wording en kosmiese voortgang in gebonde teenstrydig=

(192) Ook Kerschensteiner sien fragment 50 in verband met dié teorie wanneer hy fragmente 90, 10, 51 saam met 50 behandel. Vgl. J. Kerschensteiner, *Kosmos*, p. 106-107.

(193) Fragment 51: „Hulle verstaan nie hoe dit wat met sigself verskil in ooreenstemming is nie: 'n teenstrydige harmonie^{a)} soos dié van die boog en die lier.”
οὐ ξυνίστην ὅπως διαφερόμενον ἐαυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης.

a) Die hele stryd rondom die emendasie van παλίντροπος ἁρμονίη tot παλίντροπος ὁρμονίη skyn weinig op te lewer (vgl. G.S. Kirk, *Heraclitus*, p. 210-219). Terwyl die grondbetekenis van παλίντροπος nie vasgestel kan word nie, en παλίντροπος („weggedraai”) wel sinvol vertaalbaar is (teenoor Kirk) as die beeldspraak gesien word as twee gebonde (ὁρμονίη) kragte wat mekaar die rug gekeer het, en aldus teen mekaar trek. Dus is emendasie onnodig en Diels se vertaling „gegenstrebige Vereinigung” (Diels-Kranz, I, p. 162) korrek.

heid van kontraste, en is selfopenbarend via die alledaagse ervaring van elk wat homself daarvoor oopstel en nie probeer eiewys wees nie. ⁽¹⁹⁴⁾

iv. Struktuur van Logos.

Logos as wet het ontologiese betekenis, daarom darf gevra word na die ontiese struktuur van die Logos. Met die belangrikste eienskappe daarvan bekend, is dit ook nie moeilik om te besluit dat die „godelike wet” in fragment 114 ⁽¹⁹⁵⁾ die Logos is nie. In meer as een fragment word die volg van die gemeenskaplike as verstandigheid aangemerkt. ⁽¹⁹⁶⁾ Gemeenskaplik is stryd, kosmos, en Logos. Omdat fragment 114 oor „wet” spreek, kan dit alleen op Logos betrekking hê. Die godelike wet dan, voed die verskillende gemeenskapswette, en mag selfs deurdruk na individuele wetgewing ⁽¹⁹⁷⁾. Die woord „voed” ⁽¹⁹⁸⁾ is pregnant - dit suggereer

(194) Hiermee is die bewys vir die vraag na Logos as strydopenbaring (paragraaf 2.2.1, ii hierbo), positief opgelos.

(195) Fragment 114: „As ons met verstand wil spreek, dan moet ons ons krag baseer op dit wat gemeenskaplik aan almal is, soos die stadstaat op die nomos, en selfs sterker. Want alle menslike wette word deur een gevoed, wat goddelik is. Want dit beheer sover dit wil, en is genoegsaam vir almal, en meer as genoeg.”

ἐὼν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρή τῷ ξυνῶ πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γάρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θεοῦ κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

(196) Vgl. fragmente 2, 89, 50.

(197) Fragment 33 stel die wil van een man as nomos voor.

(198) Τρέφονται.

die verhouding universele wet tot nomos in terme van die moeder-kind-verhouding, waarin iets van die genetiese tot sy reg kom. Die sinstruktuur lê verder klem op die veelheid van gemeenskaps=wette as gevoed uit één goddelike wet, wat inhou dat die Logos self ook 'n genetiese en dihairetiese struktuur vertoon.⁽¹⁹⁹⁾ Dit verklaar waar om in fragment 45⁽²⁰⁰⁾ aan die siel 'n eie Logos toegeken word en volgens fragment 115⁽²⁰¹⁾ die siel

- (199) G.S. Kirk formuleer dit so: „But the reason for following the rule underlying all things is even stronger than for obeying city laws: city laws are not shared in common by and applicable to all men absolutely, but only to the citizens of a particular citystate, while 'what is common to all' (that is, the Logos of fr.1) has no such restrictions, but is analogous to the single divine law of which particular codes of law are merely offshoots. Being such, it is even more to be relied on in determining behaviour in its sphere than are the city laws in their sphere"; vgl. Heraclitus, p. 51. Kerschensteiner formuleer dit nie presies nie: „Das 'allen Gemeinsame' erscheint hier als das göttliche Gesetz, aus dem alle menschlichen abgeleitet sind: das Gesetz der Polis ist die Erscheinungsform in der es das menschliche Zusammenleben ordnet". (Kursiverings van my - J.J.V.), Kosmos p. 108. E. Loew hoop om met die volgende oorvereenvoudiging daarvan af te kom: „Heraklit and Euripides, beide fordern die Menschen auf, an den durch die Erfahrung gegeben Gesetzen festzuhalten und den Erkenntnisdrang nicht darüber hinaus zu betätigen". Heraklit von Ephesus, p. 143.
- (200) Fragment 45: „Jy kan die eendes van die siel nie vind nie, al reis jy die hele weg: só diep is sy Logos." ψυχῆς πείρατα ἴδων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορεύομενος ὁδὸν οὕτω θαυτὸν λόγον ἔχει.
- (201) Fragment 115: „Die siel het sy eie Logos wat homself vermeerder." ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξων.

se Logos in staat is om te groei. Dit werp ook lig op fragment 87⁽²⁰²⁾: „elke Logos" is gerig op die deurslag van die openbaring hier en nou in die alledaagse lewe. Die „verwarring" wat die dwaas ervaar het betrekking op sy onvermoë om die sin van 'n wêreld van „teenstrydighede" as 'n harmonie te kan sien.

2.2.3. Openbaarder, openbaring, openbaringontvanger.

Die probleem van die verhouding tussen openbaarder, openbaring en openbaringontvanger het hierbo slegs implisiet aan die orde gekom. Met opset is dit teruggehou, om op die wyse die konkretisering van die waarheidskwessie in al sy aspekte, (wat presies in die eksplikasie van hierdie verhouding duidelik sal word) gesamentlik te behandel, en dan wel op basis van die voorafgaande.

i. Openbaarder.

In fr. 50 laai Herakleitos die onus van homself af op die Logos⁽²⁰³⁾ vir die wysheid dat alle din=

(202) Fragment 87: „'n Dwaas neig om by elke Logos verward te wees."

ὁλόξ ἀνθρώπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῖσθαι φιλεῖ.

(203) „Heraklit ist zwar der, der den Logos ausspricht, aber der Logos selber transzendiert den Redenden unendlich, weil er ewig und allgemein ist. Darum weiss Heraklit wohl, dass er allein der Wissende des Logos ist, aber die Autorität ist nicht von ihm, sondern vom Logos, den die Menschen hätten kennen können, auch ehe sie ihn von Heraklit vernahmen." O. Gigon, Ursprung, p. 212.

ge één is. Meermaal is dit sō dat die plek wat die filosoof aan homself toeken in sy filosofie verhelderend werk op sy visie op die waarheids= probleem (vgl. ons bespreking van Hesiodos hierbō). Van Herakleitos geld dit in besondere sin. Hy kies naamlik 'n redelik beskeie posisie vir die mens qua individu, wyl hy die eis stel van luister na die gemeenskaplike waarvandaan 'n openbaring kom. Verskeie fragmente, die meeste waarvan by die bespreking van die Logos reeds bespreek, getuig hiervan.

Waarvandaan ontvang Herakleitos sy openbaring?
Waarvandaan het die wysheid sy oorsprong?

In fragment 32⁽²⁰⁴⁾ antwoord Herakleitos dat die enigste wyse⁽²⁰⁵⁾ fluktueer tussen Zeus en nie-Zeus. Vir die Griek is in Zeus verenig die wysheid en die donder, met die weerlig as sy straffende arm. Zeus is die argetipiese vuur, maar die is in 'n genetiese proses betrokke: die nie-Zeus.

- (204) Fragment 32^{a)} : „Een, die enigste wyse, wil nie, en wil met die naam Zeus genoem word.”
 ἓν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνός
 ὄνομα.

a) Die vertaling hiervan is oorgeneem van G.S. Kirk, Heraclitus, p. 392.

- (205) F. Lasalle het, volgens B. Gladigow, (Sophia und Kosmos, p. 76), die ἓν τὸ σοφὸν as absolute wete gesien, waarin subjek en objek (hegeliaans) verenig is. Hy het dit losgemaak van alle sintuiglikheid, en in verband gebring met die „van alle geskeide”, (fragment 108). Dit anachroniseer die verhouding Herakleitos - Hegel.

As beheersende arché en tegelyk hoëre kontras heers hy oor die kosmos met „keraunos”⁽²⁰⁶⁾ (weer= lig). Hy waak⁽²⁰⁷⁾ met sy Heliosoog op die uit= kykpos⁽²⁰⁸⁾, doen die waardebepalings in terme van homself⁽²⁰⁹⁾, beoordeel en straf⁽²¹⁰⁾. Die Logos is die openbaring van sy gestruktureerde tropai.⁽²¹¹⁾ Hiermee is wetgewer, wet, en wetsonderdaan verenig in 'n suiwer subjektivistiese konsepsie, en openbaring 'n waarheidsontbloting tussen (uni= versele) subjek en (individuele) subjek. Wie nog nie die religioستiteit van hierdie waarheids= beskouing raaksien nie, let gerus op wat volg.

ii. God-mensrelasie en verskil.

Die relasie god - mens in hierdie konsepsie, sal juis omdat dit 'n religieuse waarheidsbeskouing is, van groot belang wees.

Sterk op die voorgrond staan die relatiwiteit

(206) Fragment 64: „Weerlig beheers die kosmos.”

(207) Vgl. fragment 16.

(208) Fragment 28^a) : „Die vernaamste van die aansienlikes verstaan sy plig om wag te hou (oor ede?); en in elk geval sal Dikē die wat leuens smee veroordeel, selfs sonder getuie.”

δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας.

a) Hierdie vertaling neem ons oor van D. Holwerda, Helios en Dikē bij Heraclitus, p. 16. Hy restoreer die betekenis skitterend en bewys die teks as korrek op een letter na. Sy invoeging van ὁ voor μάρτυρας is aanvaarbaar.

(209) Vgl. fragment 90.

(210) Vgl. fragment 66.

(211) Vgl. fragment 31.

van die god-mensverskil vroeër reeds aangedui as die tussen suiwer vuur en bloedlug in die ontologie.⁽²¹²⁾ Ten opsigte van die wysheid gaan hierdie verskil deur. Die mens is 'n onkundige⁽²¹³⁾ kind vergeleke by god⁽²¹⁴⁾, en in wysheid vergeleke by god soos 'n aap vergeleke by 'n mens⁽²¹⁵⁾. Werklike wysheid tref ons alleen by die godheid omdat dit bestaan in die kennis van hoe alles deur alles bestuur word⁽²¹⁶⁾, m.a.w. alles wat die hele ontologie van Herakleitos impliseer en die Logos openbaar: dit is juis wat die mens nie weet nie, omdat hy die Logos as openbaring in die alledaagse ervaring⁽²¹⁷⁾ van die eenheid van teengesteltes⁽²¹⁸⁾

(212) Vgl. paragraaf 2.2.1.iii,iv hierbo.

(213) Fragment 78: „Die menslike aard het geen kenvermoë, maar die goddelike het.”

ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

(214) Vgl. fragment (eintlik „parafrase”) 83.

(215) Vgl. fragment („parafrase”) 82.

(216) Fragment 41. Daar bestaan 'n groot aantal emendasies van hierdie fragment; vgl. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, p. 88, voetnoot 1. Die interpretasie hierbo is egter gehou binne die perke wat fragmente 17, 34, 51, 72 (veral), 73 en 108 toelaat.

(217) Fragment 72: „Die Logos, alhoewel mense nou daarmee verbonde is, is hulle tog verwyderd daarvan, en daardie dinge wat hulle daagliks teëkom lyk vir hulle vreemd.”

ᾧ μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τοῦτω διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

(218) Fragment 102: „Vir god is alles mooi en regverdig, maar die mens het sommige dinge as onreg en andere as reg aanvaar.”^{a)}

τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἀνθρώποι δὲ ἃ μὲν ἀδίκᾳ ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια.

a) Hierdie onderskeidings by die mens is juis omdat hulle nie die eenheid van teengesteltes wat ooreenkom-

nie raaksien nie. Hiervandaan is die idee van apartheid van die wysheid te begryp.

Dit is egter slegs die een kant van die munt. Daar is die geleentheid om jou oop te stel vir die Logos, en so die waarheid te ontvang. Dit beteken om uit jou eie afgesonderde⁽²¹⁹⁾ eiewyse⁽²²⁰⁾ wêreldjie⁽²²¹⁾ van waanwysheid⁽²²²⁾ uit te tree, en die Logos, as gemeenskaplike, aan te hoor.

Die sintuie is daar en eerbaar⁽²²³⁾ en die denke is gemeenskaplik aan almal⁽²²⁴⁾, maar oppas: as jy 'n barbaarse siel het, dan bedrieg jou sintuie jou⁽²²⁵⁾, soos vir Homeros⁽²²⁶⁾, en beland jy in die vangstrikke van die veelgeleerdheid⁽²²⁷⁾.

stig die Logos, mooi is, raaksien nie.

- (219) Fragment 34 spreek van teenwoordige afwesigheid, wat impliseer die onbewuste deelname aan die kosmiese gebeure waarvan fragment 75 spreek.
- (220) Fragment 2.
- (221) Fragment 89.
- (222) Fragment 17: „Want baie mense, wat sulke dinge teëkom, verstaan hulle nie, en begryp nie, nadat hulle geleer het; maar vir hulleself lyk dit (of hulle verstaan).”
οὐ γὰρ φρονέουσι τοιαῦτα πολλοί, ὁκόσοι ἐγκυρεῦσιν, οὐδὲ μαθόντες γινώσκουσιν, ἐωυτοῖσι δὲ δοκέουσι.
- (223) Fragment 55: „Dinge waarvan daar gesig, gehoor, geleerdheid is, eer ek die meeste.”
ὅσων ὅψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.
- (224) Fragment 113: „Denke is gemeenskaplik aan almal.”
ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν.
- (225) Fragment 107: „Die oë en ore is slegte getuies vir mense wat barbaarse siele het.”
κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα θαρβάρους ψυχὰς ἔχόντων.
- (226) Vgl. fragment 56.
- (227) Fragment 40: „Veelgeleerdheid leer 'n mens nie om verstand te hê nie: want dan sou dit Hesiodos en Pythagoras, en ook Xenophanes en Hekataios geleer het.”

iii. Waarborg en maatstaf van waarheid.

As jy die waarheid wil waarborg, moet jy sorg dat jy met die Logos ooreenstem ⁽²²⁸⁾, want dit is die maatstaf vir die hele kosmos ⁽²²⁹⁾, en dus ook vir die waarheid van die individuele standpunt. Gignon het dus reg as hy beweer dat die teenstelling tussen waarheid en dwaling by Herakleitos korrelleer met dié tussen universeel en individueel ⁽²³⁰⁾ (die universalisme van Herakleitos het dus sterk betekenis vir sy waarheidsbeskouing ten opsigte

πολυμαθῆν νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε
καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκκράτιον.

- (228) „Bedeutend ist auch der Begriff des ὁμολογεῖν, was zunächst 'Übereinstimmen mit ...' heisst. Hier ist offenbar ein Übereinstimmen nicht mit Heraklit und nicht untereinander, sondern mit dem Logos gemeint, so dass ein Wortspiel herauskommt, indem im ὁμολογεῖν das 'Sein entsprechend dem Logos' gehört wird.“ O. Gigon, Ursprung, p. 212.
- (229) Die gebruik van μετρέω en Logos in fragment 31 is betekenisvol.
- (230) „Weil das Gemeinsame göttliche Autorität hat, muss man ihm folgen, so wie man nach dem altgriechischen Spruche Gott folgen soll. Umso paradoxer hebt sich von dieser höchsten Forderung abermals das Verhalten der Menschen ab. Das Denken ist allgemein Aber die Menschen meinen, sie hätten je ein besonderes Denken. Der Gegensatz εἶδος: κοινός, in dem man die politische Nuance des εἶδον κέρδος und κοινὸν ἀγαθὸν hören darf, tritt hier auf. Die Menschen bilden sich Sonderwahrheiten ein, die es doch nicht gibt. Heraklit ist der Vertreter des Allgemeinen, das die Wahrheit ist; die andern Menschen klammern sich an ihr Besonderes, das nur Schein ist. Problemgeschichte ist dies Musserst instruktiv. Der Gegensatz Wahrheit - Irrtum wurde bestimmt als der Gegensatz Allgemeines - Individuelles, nicht etwa, was man auf einer späteren Stufe der Philosophie vielleicht erwarten würde, als der Gegensatz Vernunft - Sinne. Dieser findet bei Heraklit noch gar nicht.“ O. Gigon, Ursprung, p. 205.

van aard, maatstaf, en garansie) eerder as met dié tussen Rede en sintuie, soos deur Brochard aan= vaar.⁽²³¹⁾ Wanneer Gigon egter in die wetskarakter van die waarheid by Herakleitos 'n sterk etiese aksent opmerk,⁽²³²⁾ dan kan hy nie gelyk gegee word nie, omdat, (op grond van die hele hierbo= staande analise), die karakter van waarheid in Herakleitos se denke alleen maar as basies onto= logies gesien kan word.

H. Diller betrek die garansieprobleem op Dikē in verband met fragment 28. Hy merk op dat Dikē as maatstaf van wetmatigheid⁽²³³⁾ optree, om die kosmos volgens mate te laat afloop, en die vals= heid te straf.⁽²³⁴⁾ En Diller het inderdaad ge= lyk vir sover Dikē in noue samehang met Eris as intrakosmiese stryd voorkom, selfs inherent aan die oorsprongsvuur. Agter die kosmos met sy Logos sien Diller tereg ook die borg, die alleen= wyse, raak.⁽²³⁵⁾

(231) Vgl. V. Brochard, *Les Sceptiques Grecs*, Paris, J. Vrin, 1959³, p. 8.

(232) O. Gigon, *Ursprung*, p. 204.

(233) Oor die rol van μέτρον by Herakleitos sien ook G. S. Kirk, *Natural Change in Heraclitus* (hierna „Natural Change”), art. in *Mind*, 60, 1951, p. 35-42.

(234) „Dike bei Heraklit spielt eine Rolle, die der Hesiodischen sehr nahekommt. Denn sie tritt bei ihm als Garantie und Masstab der Gesetzmässigkeit auf: 'Die Sonne wird ihre Masse nicht überschreiten, sonst werden die Erinyen ... der Dike Helfer, sie herausfinden'.

(235) „Und wie Zeus als Garantie neben der Wahrheit des Hesiod steht, so steht bei Heraklit neben seinem Logos der 'Gott', das 'Eine Weise' das einmal auch 'Zeus' heisst. Die Gewissheit, im unmittelbaren Besitz der Wahrheit zu sein,

Plaas vir 'n oomblik die fokus op die garansie= probleem: Die waarborg vir Herakleitos lê daarin dat die openbaring wat hy ontvang het, goddelik van oorsprong is. Wat egter hierdie waarborg in mekaar laat tuimel, is die subjektiwisme, wat iets kosmies, iets in die genetiese proses betrokke (in 'n filosofie waarin genese sentraal staan), tot gewer van openbaring verhef het. Dit loop uit op 'n ernstige relatiwisme, waarvan Herakleitos hom wel deeglik bewus was, getuig sy uitspraak dat god dag - nag, winter - somer, versadiging - honger is, maar verander soos wanneer speserye op 'n basis gemeng word en die produk (reukwater?) volgens die naam van die spesery genoem word.⁽²³⁶⁾ Tereg noem Vollenhoven die goddelike

zeichnet Heraklit wie Hesiod aus." H. Diller, Anfänge, p. 692.

„Dike garantiert bei Heraklit aber nicht nur das rechte Mass, sondern auch die Wahrheit: 'Dike wird Lügenschiede und falsche Zeugen fassen' ... Wir sehen nun, dass in der Älteren vorsokratischen Philosophie Recht und Wahrheit nicht weniger eng miteinander verwandt sind." H. Diller, Anfänge, p. 704.

- (236) Fragment 67. Verskillende emendasies is voorgestel om die verlore woord na $\delta\omega\omega\sigma\tau\epsilon\rho$ te vervang, die mees aanvaarde is $\pi\upsilon\rho$ deur Diels. Interessant is dié van H. Fränkel (vgl. G.S. Kirk, Heraclitus, p. 195) wat $\epsilon\lambda\alpha\iota\omega\nu$ (reukwater) voorstel. Reukwater is in Antieke Griekeland gefabriseer deur speserye op 'n vloeistofbasis te meng. Dit is ook met wyn gedoen om 'n gegeurde wyn te verkry. Fränkel se $\epsilon\lambda\alpha\iota\omega\nu$ word egter as te ingrypend beskou. Minder ingrypend sou wees $\tau\iota$ (iets), bedoelende enigiets van 'n mengbare aard, en daar was volop sodanige „ietse" wat met speserye gemeng is. $\tau\iota$ is van 'n wyer genus, omdat die emendasies $\pi\upsilon\rho$ (Diels), $\alpha\eta\rho$ (Zeller) en $\epsilon\lambda\alpha\iota\omega\nu$ (Fränkel), pas semanties redelik en is klein genoeg om maklik verlore te kon gaan. Wie egter insien dat daar 'n woord verlore is, hoef geen emendassie te doen om die sin van die beeld te snap nie.

wysheid die sluitstuk van 'n puur relatiwistiese konsepsie ⁽²³⁷⁾, in ag genome die feit dat wat by die mens as reg en onreg onderskei word, by God alles reg is ⁽²³⁸⁾. E. Loew meen ook dat die waarheid vir Herakleitos relatief is, maar sy motivering is dat Herakleitos 'n „reine Physiker“ is in die positiwistiese sin van die woord, wat deur ervaring van kosmiese beweging tot erkenning van die relatiwiteit gedwing word. ⁽²³⁹⁾

Die Wyse gee sy Logos, wat tegelyk wet en openbaring, tegelyk universele maatstaf en universele waarheid is. Ten opsigte van die waarheid is dit maatstaf vir die standpunt van die individu. Dat so 'n maatstaf moet aanvaar word, is vir Herakleitos belangrik, want „ontvanklik-wees“ vir die

(237) D.H.Th. Vollenhoven, Geschiedenis, I, p. 79.

(238) Fragment 102.

(239) „Heraklit, der Verkünder der allgemeinen und ausschliesslichen Bewegung, erklärt gleich am Anfang seines Buches, dass Menschen für das starre Vernunfturteil kein Verständnis haben, dass vielmehr das beobachtende Denken allen gemeinsam sei. Die Naturerscheinungen entwickeln sich nicht nach dem Vernunfturteil, sondern nach dem Naturgesetz (Fr. 1 + 113 + 2). Das Vernunfturteil steht der Erfahrung hindernd im Wege, die Grundlage aller Erfahrung ist die Beobachtung. Der Kosmos 'war immer, ist und wird sein ewiglebendes Feuer, das Masse entzündet und Masse verlöscht' (Fr. 30). Es gibt kein ruhendes Sein, keine absolute Wahrheit, keine absolute Masse, es gibt nur relative Wirklichkeiten, welche werden und vergehen ... Was nicht mit den Sinnen beobachtet und erkannt wird, ist nur ein *ᾠκεῖν*, ein Meinen (Fr. 17 und 28)“; E. Loew, Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit und Erkenntnismöglichkeit (hierna „Veränderung“), art. in Rheinisches Museum, 81, 1932, p. 104. Vgl. ook sy Heraklit von Ephesus, p. 133-152.

Logos is nie 'n suiwer passiewe luister nie. Fragment 1 gee die sleutel: Om die Logos te ver= kry, moet die mens positief analiseer volgens die dihairetiese metode. Vanwaar dan die metode?

Die antwoord lê in die subjektiwistiese wetsbe= skouing van Herakleitos - die Logos is die open= baring van die kosmiese gang van sake, wat self 'n dihairetiese struktuur vertoon. Vandaar dat die filosoof, ten spyte van Herakleitos se ver= agting vir die veelgeleerdheid ⁽²⁴⁰⁾, waarskynlik omdat die veelgeleerdheid die tradisionele religie van die massa volg ⁽²⁴¹⁾, (dit is die kritiese sy van Herakleitos se religieuse problematiek), tog vele dinge moet weet ⁽²⁴²⁾. Hy moet die dinge waarmee hy daaglik te doene het leer begryp ⁽²⁴³⁾,

(240) Vgl. fragment 40.

(241) Die digtersangers was die godsdienstige leiers van dié tyd; vgl. fragment 104.

(242) Fragment 35: „Mense wat die wysheid bemin moet ondersoek instel na vele dinge.”^(a)

χρή γάρ ἐβ μάλα πολλῶν ἱστορίας φιλοσόφους ἄνδρας.

(a) Hierdie fragment is onderwerp aan verskeie inter= pretasies; vgl. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, p. 27-30. Bevreëdig die hierbo gegewe interpretasie nie, dan bestaan daar die ander moontlikheid dat in φιλοσῶφοι 'n verwysing na die Pythagoreërs (deur wie volgens tradisie die woord „filosoof” die eerste gebruik is), gesien word. Die implikasie is dan die van fragment 129 oor Phytagoras se veelwetery as 'n gevaarlike kuns, terwyl Herakleitos homself op die Logos, en nie soseer op sy ondersoekinge nie, beroep. In alle geval sou dié interpretasieverskil nie die argument hierbo omverwerp nie, omdat dit ook op ander fragmente berus.

(243) Vgl. fragment 72.

en deur veral die harmonie van teengesteltes (244), by die Logos probeer uitkom. Die kern van die inhoud van die Logos is te vind in die begrip μέτρον, soos ook Kirk⁽²⁴⁵⁾ reeds raakgesien het, al dryf hy Herakleitos se belangstelling in μέτρον veels te ver deur. Hy verwys na die mate waar= volgens die ewiglewende vuur aangeblaas en geblus word⁽²⁴⁶⁾, na die meting van see⁽²⁴⁷⁾; voeg ook die ruilhandel van vuur⁽²⁴⁸⁾, die afwisseling van teengesteltes⁽²⁴⁹⁾, die maatgebondenheid van die son⁽²⁵⁰⁾ en die teenstrydige harmonie⁽²⁵¹⁾ daarby. Hy vind ook „maat” terug in die sogenaamde rivier= fragmente.⁽²⁵²⁾ Jammer genoeg lê Kirk veels te veel gewig op die kwantitatiewe aspek van „metron” by Herakleitos.⁽²⁵³⁾ Van groot belang is egter dat Kirk wél die verbinding tussen Logos en maatstaf raaksien⁽²⁵⁴⁾ al sien hy nie die openbaringskarak=

(244) Vgl. fragment 51.

(245) G.S. Kirk, *Natural Change*, p. 35-42.

(246) Fragment 30.

(247) Fragment 31.

(248) Fragment 90.

(249) Fragment 88.

(250) Fragment 94.

(251) Fragment 51.

(252) Fragmente 12, 49a en 91.

(253) Kirk vertoon meermaal positiwistiese trekke in sy interpretasie.

(254) Hy vat sy beskouing so saam: „For Heraclitus then what we see in individual things, changing and temporarily stable, is the single Logos which is a broader aspect of the μέτρον which regulates all change. The concept of measure equals in importance and surpasses in the consistency of its application, that other basic concept of War and Strife, of inevitable alteration. Both concepts are needed to make plausible the kind of unity which He-

ter daarvan nie. Ook Aall het (reeds vele jare gelede) die idee van maatstaf in die Logos van Herakleitos raakgesien, maar tref nie die tipiese van Herakleitos se denke nie, deurdad Aall Hera=kleitos se hele sinsleer tot ontologie van 'n teoretiese en praktiese Rede in neopositivistiese sin versmal.(255)

iv. Herakleitos as waarheidsprofeet.

Heraklitus saw in opposites; both are needed to mediate between this unity and the other unity of Fire. In the river-fragments the concept of $\mu\epsilon\tau\omega\pi\omicron\nu$ in change is the one which is stressed, to ignore this concept and build upon these fragments an anachronistic elaboration of the War - Strife concept, like the Platonic interpretation, is to destroy that unified picture of the outside world which Heraklitus tried to present to obtuse mankind." G.S. Kirk, Natural Change, p. 42.

- (255) „Es muss zunächst gesagt werden, dass $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ bei Heraklit nicht sowohl einen Paragraphen in seinem Lehrsystem abgibt, als vielmehr ein Axiom bezeichnet, das sich als bequeme ästhetische Formel für seine auf das Leben gehende ethische Intuition darbietet. Heraklit hat eingesehen, dass das Leben den Stempel einer alles durchdringenden, alles beherrschenden Vernunft trägt. Es ist also eine objektiv vorhandene Vernunftgemässheit im Weltganzen, welche ihm in die Augen springt. Die Menschen sehen dies nicht gebührend ein. Daraus erwachsen ihnen grosse Verirrungen. Das Wort $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, welches uns auf dem Gebiete kritisch-ethischer Ausserungen begegnete, verharrt konsequent auf demselben Boden, und die hierhergehörigen Sprüche trennen sich ziemlich von seinen physischen Entdeckungen in denen er spontan-produktiv arbeitet. Versuch die zwei Kapitel seiner Philosophie in Verhältnis zueinander zu bringen, hat er nicht geliefert. Der $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ und das $\pi\omega$ geben in seinem System zwei verschiedene Centren ab. Darin darf aber nicht a priori ein an sich unmöglicher Widerspruch gefunden werden." A. Aall, Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig, 1896, Unveränderter Nachdruck, Frankfurt, Minerva G.M.B.H., 1968, p. 53.

Qua wet eis die Logos gehoorsaamheid wat beteken afstand doen van die gewaande eiewysheid. (256)
 Positief hou dit in verstandigheid, wat die grootste deug is, en wysheid, wat beteken om die waarheid te spreek en te doen en dinge volgens hul ware aard te betrag. (257) Fragment 112 is die enigste Herakleitosfragment wat die woord „waarheid" bevat, en dan in 'n opdrag waarin wysheid gedefinieer word as „waarheid spreek en doen" en dinge volgens hul ware aard (258) betrag. (259) Kirk is van mening dat die fragment slegs maar 'n

(256) Fragment 2.

(257) Fragment 112: „Verstandigheid is die grootste deug, en die wysheid bestaan daarin: om die waarheid te sê, en volgens die natuur te handel, en daarop ag te slaan." (a)
 σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

(a) K. Freeman, Companion, p. 126 aanvaar hierdie fragment as eg. Diels het die egtheid daarvan teen Heideel verdedig. Hiervoor het Diels die verdagte *αἰσχρονομεῖν* verander na *τὸ φρονεῖν* ooreenkomstig fragment 113. Sowel die *αἰσχρονομεῖν* (indien ons met Freeman, Ancilla, p. 32 „moderation" vertaal) as die *ποιεῖν κατὰ φύσιν* lyk stofserend genoeg. Daar is egter niks werklik onheraklities in die fragment nie: dit help om te bedink dat die Stoa van Herakleitos gedagtes oorgeneem het, en hom sekerlik nie altyd totaal misverstaan het nie.

(258) *Κατὰ φύσιν* het beslis by Herakleitos nog nie die betekenis van „volgens die natuur" wat dit by die Stoa gehad het nie; vgl. B. Gladigow, Sophia und Kosmos, p. 111.

(259) E. Loew onderskei tussen *σάφον* (die wyse) en *σοφίη* (gewaande wysheid) op grond van fragment 129; dit pas sy positiwistiese benadering. Hy vertaal: „Das beobachtende Denken ist die grösste Fähigkeit, und Aberweisheit ist es, Wahrheiten zusammenzustellen und zu konstruieren, während man nach der Natur wahrnimmt." E. Loew, Heraklit von Ephesus, p. 148. Loew se groeperings *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας* is aanvaarbaar; so ook G.S. Kirk, Heraclitus, p. 391.

uitbreiding van fr. 1 is, en niks bydra tot ons kennis van Herakleitos nie, maar hy skyn te ver= waarloos dat, hoewel die idee van „dinge volgens hul ware aard betrag” in fr. 1 teenwoordig is, die bevel van die waarheid spreek en doen, ten minste 'n nuwe toepassing van fr. 2 na vore bring, nl. op Herakleitos self.⁽²⁶⁰⁾ Hy is die ont= vanger van die openbaring,⁽²⁶¹⁾ maar ook die deurgewer daarvan, die man wat dit spreek en doen. Die plek wat Herakleitos in sy filosofie aan hom= self toeken, is dié van die beskeie profeet, wat mense aanspoor om uit die droomwêreld weg te breek, dinge na hulle aard te analiseer en so tot wys= heid te kom.

Volgens interpretateurs is Herakleitos se styl juis kenmerk van sy „profeetskapskap”. Hy het inderdaad 'n orakelstyl.⁽²⁶²⁾ Hy skryf inspira=

- (260) Met omsigtigheid mag 'n verband gelê word tussen fragment 112 en fragment 50, mits onthou word dat in fragment 50 τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἀμολογεῖν beperk word deur ἐν πάντα εἶναι. Ἐν πάντα εἶναι sluit egter nie toepassing van τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἀμολογεῖν op ander vlakke totaal uit nie. Die onderhawige verband word wel gelê deur B. Gladigow, Sophia und Kosmos, p. 87.
- (261) Fragment 1. Hy stel homself daar duidelik teenoor die res van sy tydgenote (en voorgangers), wat in 'n droom= wêreld van hulle eie leef.
- (262) „Nor can it be doubted, thirdly, that he believed himself to have come into possession of an absolute truth, a belief which leads naturally to a prophetic rather than a dialectical mode of expression. He spoke as one inspired, and it is no metaphor to call his style oracular.” W.K.C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, Vol. I, The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge, University Press, 1962, p. 413.

tief, aansporend. Sonder opsmuk, (263) ernstig, op die man af kom sy woorde (264) en tog bly hulle duister. (265) Herakleitos is self daarvan bewus, want hy het 'n weg om aan te wys (266), maar loop dit nie namens sy medemens af nie, dit moet hulle self doen: soos die orakel in Delphi spreek hy nie, maar dui aan (267). Dat hy nie begryp word nie, is juis te wyte aan hulle ge= slotenheid vir die Logos.

2.2.4 Samevatting

In die subjektiwisme van Herakleitos, waarin wet=

(263) Vgl. Hoofstuk I, paragraaf 2.8.1 hierbo.

(264) Die volgende woorde van Herakleitos is sekerlik nie sonder groot respek vir die Sibylle gespreek nie:

Fragment 92: „Die Sibylle met haar rasende mond uiter haar ernstige, onopgesmukke, onbewierookte woorde (reik met haar stem deur duisend jaar) deur (inspirasie van?) die god.”

(265) „Wie irgendein Inhaltsschweres Wort ein durchaus kenntliches und allgemein greifbares ist - wie z.B. das 'Leben' -, aber doch für den Größelnden immer neue und neue Tiefen auftut, wie solch ein Logos so ist auch Heraklit selbst zunächst durchaus einfach, da all sein Denken nur immer wieder auf eine einzige Intuition bezogen ist - und doch bedarf es nach dem Wort, das Sokrates gesagt haben soll, als Euripides ihm die Schrift des Heraklit gab (Diog. II, 22), eines Delischen Tachers, um ihn zu ergründen.” B. Snell, Die Sprache Heraklits, art. in Hermes 61, 1926, p. 381.

(266) „Heraklit ist Mahner. Sein Ziel ist, die Menschen dazu aufzufordern und aufzurufen, das von ihm gelehrte Gesetz des Lebens zu begreifen und bewusst danach zu leben.” O. Gigon, Ursprung, p. 198.

(267) Fragment 93: „Die heer wie se orakel in Delphi is, sê niks, en verberg niks, maar hy dui aan.”

gewer, wet en wetsonderdaan saamval, en betrokke is in 'n omvattende, innerlik-teenstrydige (kontradiktoriese) genetiese proses, is waarheid nie anders te begryp as openbaring (in afwesigheid van 'n volskaalkenteorie) van universele aan individuele, en wyl Herakleitos universalisties dink, word van die individuele verwag om hom oop te stel vir die universele, daarop te vertrou, dit as waarborg te aanvaar: relativisme in die volste sin van die woord.

D. LOUTERKOSMOLOGIESE DUALISME VERBONDE MET OBJEKTIVISME.

1. Inleiding.

- 1.1 Die vroegste reaksies teen die mitologiserende denke het inderdaad sover gegaan dat die kernprobleem, die van genesis, by hulle totaal op die agtergrond geraak het, en die verantwoording eenvoudig slegs oor die struktuur van die kosmos gegaan het. Dit gebeur reeds in Thales se filosofie.

Die verskil tussen kosmogonokosmologiese en die louterkosmologiese denke kan slegs goed begryp word as die verskil in diepte van die reaksie teen die mitologiserende denke helder gesien kan word⁽²⁶⁸⁾.

(268) „De voornaamste quaestie die deze denkers onderling verdeeld houdt, raakt ... de vraag hoe ver men in de afwijzing van de themata des mythologiseerende denkers dient te gaan." D.H.Th. Vollenhoven, Geschiedenis, p. 55.

Ook in dié geval sal dit soms beteken dat bepaal moet word wat primêr en wat sekondêr in 'n denker se werk staan; dit is moontlik om 'n louterkosmologiese denker aan te tref wat die genetiese vrae nie totaal elimineer nie, maar dit subsumeer aan dié aangaande die struktuur.

Wanneer die gang van sake op die agtergrond raak ten gunste van die stand van sake, dan word dit uiteraard makliker om 'n universele konklusie te produseer oor 'n eenmalige leer ken. Van 'n ander sy belig: 'n louterkosmologiese filosofie is sig nie werklik so relatiwiteitsbewus as 'n bepaalde soort kosmogonokosmologiese denke (soos dié van Herakleitos) nie. Die konsekwensies hiervan vir die waarheidsbeskouing is evident.

- 1.2 Die hiër behandelde denker (Parmenides) verbind louterkosmologiese denke met objektiwisme. Sedert Anaximandros het die kenbare qua objek onder dispuut gekom. By Anaximandros self het dit aanleiding gegee tot die idee dat die objektiewe wêreld in plaas van medebepalend, veral in die kenrelasie, alleenbepalend geword het. Die bepalende rol van die objek is by Pythagoras uitgebrei toe hy die metriese aspek van die sintuiglike wêreld duidelik as kosmiese wet geformuleer het. Die onderskeidings ten opsigte van die funksionaliteit van die objek by Anaximandros en Pythagoras is relatief onduidelik, en funksioneel blykbaar beperk tot die psigiese. Moontlik kom by Parmenides iets van die logiese objeksfunksie meer tot reg (sy het dan steeds nog onder

die gebreke van 'n identifikasie van „phronein” en „aisthanesthai” (269). Die kern van die saak is dít: Word die objek in 'n louterkosmologiese denke tot wet verhef, dan word daarmee in die ontologie 'n besondere plek ingeruim vir 'n betroubare en standvastige syn. Waarheid word of daarvan afhanklik gemaak, of daarmee geïdentifiseer.

Hiermee is egter genoeg agtergrondproblematiek onder oë gekry om oor te gaan tot probleemkonkretisering ten opsigte van 'n bepaalde denker.

2 Parmenides van Elea.

2.1 Kronologie.

Lewensgegewens wat relevant is om sy filosofie te begryp, is veral sy kronologiese gegewens, waaruit sou moes blyk wie negatief of positief enige invloed op sy denke gehad het. Daar bestaan historiese verskille oor wie Parmenides se voorgangers en tydgenote was.

K. Reinhardt, wat hierdie eeu se eerste groot Parmenidesstudie die lig laat sien het (1916), het gemeen dat Herakleitos en Xenophanes onder invloed van Parmenides gestaan het. (270) Ueberweg was 'n

(269) Vgl. D.H.Th. Vollenhoven, Methode-perikelen bij de Parmenides-interpretatie (hierna „Methode-perikelen”), art. in *Philosophia Reformata*, Jg. 30, 1965, (p. 63-112), p. 94.

(270) Vgl. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (hierna „Parmenides”), Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1959.

bekende eksponent van die visie dat Parmenides onder invloed van Xenophanes was, en in reaksie teen Herakleitos.⁽²⁷¹⁾ Tot die onsekeres hoort J. Mansfeld⁽²⁷²⁾ wat geen vaste konklusie oor die kronologiese probleem waag nie, hoewel hy blykbaar die moontlikheid dat vir die verstaan van Parmenides se filosofie 'n (relatief) vaste datering van sy werkzaamheid groot verheldering kan meebring, erken, omdat Parmenides daarmee teen die agtergrond van die wysgerige aktualiteit van sy era afgeëts kan word.⁽²⁷³⁾

Vollenhoven vind goeie rede om op grond van die gesprek tussen Sokrates en Parmenides deur Plato vermeld⁽²⁷⁴⁾, die geboortejaar van Parmenides nie vroeër as 515 v.C. te stel nie (teenoor Diogenes Laertius wat die bloeiperiode van Parmenides op ongeveer 504-500 v.C. stel). Daar Vollenhoven geslaagd aantoon dat daar weinig rede bestaan om Plato hieroor te wantrou, word hierdie as die korrek-

(271) Ueberweg-Praechter, pp. 53 en 73.

(272) Vgl. J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die Menschliche Welt* (hierna „Offenbarung“), Assen, Van Gorcum, 1959, p. 1-41.

(273) „Een monografie zonder chronologische gegevens over de betreffende auteur ontbeert immers het nodige reliëf. Inzonderheid weegt dit bezwaar bij een studie over een Prae-platonikus; om de moeilijkheden van diens probleemstelling en polemie te kunnen aftasten, zal men zich toch dienen af te vragen, welke denkers aan hem voorafgingen en wie zijn tijdgenoten waren.” D.H.Th. Vollenhoven, *Methode-perikelen*, p. 65.

(274) Plato, Parmenides 126A-127D, Theaitētos 183B en Sophistēs 217C.

te datering aanvaar, waardeur denkers soos Hera=kleitos, Anaxagoras, Alkmaioon en Ameinias in aam=merking kom as direkte voorgangers van Parmenides.

2.2 Enkele benaderings tot Parmenides.

- 2.2.1 Standpuntverskil onder historiografe is die refrein wat by die behandeling van die een na die ander voorsokratiese denker terugkeer - Parmenides geen uitsondering.

Die kern van die benaderingsproblematiek lê in die vraag na die mate waarin Parmenides reeds die breër ontologie kon agterlaat ten gunste van onderskei=ding tussen die logiese en die psigiese (funksio=neel), en hoe dan verder die subjek-objek-relasie te begryp is (veral die hele kwessie van die „iden=titeit van denke en syn" by Parmenides).

- 2.2.2 Th. Gomperz het nog gemeen om Parmenides te betrag as 'n ontoloog van die substansialistiese soort, wat sy idee van substansie verkry het as 'n ab=straksie van die ioniese teorie van oorsprongma=terie. (275)

- (275) „Consistent Materialism and consistent Spiritualism are diametrically opposed to each other in the realm of metaphysics. Yet they grew on one stem. They trace their descent in common from that strict conception of Substance which, though it did not originate at Elea, was most clearly extracted - not to say isolated - by the Eleatics from the doctrines of Primary Matter. Abstraction having ventured thus far securely, its next step brought the inevitable bias, first towards Anti-Materialism, and then towards Spiritualism proper." Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, p. 206; vgl. ook p. 171.

2.2.3 Meer funksionalisties is die vroeë benadering van J.E. Raven (1948). Hy vind Parmenides 'n eties= godsdiensstige („godsdiens" gesien as 'n „emosie") denker, maar tegelyk 'n logikus. Sy benadering begroot hy in die idee dat Parmenides 'n ketter-Pythagoreër sou wees t.o.v. bv. die Pythagoreïese verwarring van rede en persepsie. ⁽²⁷⁶⁾

2.2.4 Die idee dat Parmenides 'n vroeë logikus was het sy oorsprong by K. Reinhardt, wat in hom (saam met Anaximandros) die eksponent van 'n logika van ab=

(276) „Parmenides is indeed, in Cornford's phrase, 'a curious blend of prophet and logician'. The Proem, ... at least serves the useful purpose of stressing the prophetic strain. The way of Truth, on the other hand, is an entirely unprecedented exercise of the logical faculty, and as such it is usually and naturally taken to be devoid of any emotion. In its outward form it certainly is so; but it must be remembered that the concept on which Parmenides' logic is at work is that of unity, and there is no reason that the concept of unity is incapable of arousing emotion. If two of the conclusions that I have already reached are justified, that Parmenides was a dissident Pythagorean, and that in the Pythagoreanism from which he was seceding there was a fundamental dualism between the principle of unity and goodness and another eternally opposed principle, then is it not permissible to imagine that Parmenides swayed perhaps by a deeper respect for the good principle than his fellow-Pythagoreans revealed, may have been driven along the road from darkness into light by a basically religious desire to vindicate the good principle against the bad? Such a supposition would help to explain the fervour that almost succeeds in illuminating the uninspired poetry of the Proem; and the ultimate triumph of his logical faculty over his emotion should not blind us to the possibility that an emotional impulse underlay his unemotional reasoning." J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, An account of the interaction between the fifth and early fourth centuries B.C. (hierna „Pythagoreans"), Cambridge, University Press, 1948, p. 23-24.

straherende denke gesien het. Parmenides se begrip „syn“, (soos Anaximandros se begrip „oneindig“) sou dan die hoogste graad van abstraksie wees. Hy bring Parmenides egter midde in die moderne Vernunft-dialektiek deur selfs die filosofie van die Marburgerskool as 'n sleutel tot die sg. identifikasie van denke en syn by Parmenides te oorweeg. (277)

- 2.2.5 Die invloed wat die rasionalistiese gekleurde interpretasie van Reinhardt op Parmenidesstudie gehad het, was van blywende aard, en is met die jare saam uitgebou deur outoriteite soos G. Galo-gero, W.J. Verdenius, en word ten slotte nagevolg in die irrasionalistiese interpretasie van J. Mansfeld⁽²⁷⁸⁾. Mansfeld stel as irrasionalis belang in die „openbaring“ wat Parmenides ontvang, maar ontkom nie aan 'n rasionalistiese trek in sy interpretasie nie, daar hy nogtans die openbaring vanuit 'n logika probeer begryp. Word dit geargumenteer dat Mansfeld uit die moderne irrasionalistiese logika probeer terugwerk, dan bly nog staan dat die idee dat Parmenides vanuit die logika begryplik gemaak kan word, rasionalisties is.

- 2.2.6 In die benadering van Dooyeweerd word Parmenides die beeld van die griekse teoretiese denkhouding

(277) Vgl. K. Reinhardt, Parmenides, p. 250-257 as samevatting van die hele werk.

(278) J. Mansfeld, Offenbarung.

in sy stryd teen die volksreligie. (279) In Parmenides se werke eis die Theoria 'n outonomie op teenoor die volksgeloof omdat laasgenoemde op die sintuie sou vertrou. Die outonomie is geen skolastiese of moderne nie, maar vind sy plek binne die griekse religieuse grondmotief. Die Theoria ontsê ware syn aan die sigbare wêreld, omdat dié aan die materieprinsipe van ewige vloei onderworpe sou wees. Die vergoddelikte Theoria waarin die vormprinsipe sig uit, lei tot alle synskennis (ingeslote die goddelike), want die idee dat die gelyke die gelyke ken sou, volgens Dooyeweerd, vervat wees in die sg. „identiteit van denke en syn" by Parmenides. Die skema waarin Dooyeweerd Parmenides hier aanbied, stem baie ooreen met ander hedendaagse interpretasies, waarin Parmenides 'n eksponent is van die stryd tussen „rede" en „sintuie". Dooyeweerd verskil egter van ander interpretasies daarin dat hy in hierdie stryd die religieuse vorm-materie-dialektiek meen te herken. (280)

(279) Vgl. H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p. 80-81 e.v..

(280) „... zijn idee van den eenen zijnsvorm der goddelijke physis is niettemin in bewuste polaire tegenstelling tot het materieprincipe der natuur-religie gewonnen." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p. 91. Vgl. hiermee die volgende: „De grieksche theoria bindt daarmede bewust en openlijk den strijd aan met de mythologische voorstellingen der volksreligie, maar zij stelt zich tegelijk principieel tegenover de naïve ervaring, die aan de objectiviteit der zinnelijke verschijnselen vasthoudt." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p. 81.

- 2.2.7 Jaeger bespreek Parmenides in terme van 'n dialektiek tussen waarheid en verskynsel wat korreleer met onveranderlike syn teenoor die wordingswêreld. Eksplisiet ontken hy dat Parmenides „teoloog” sou wees omdat hy nooit „syn” met „god” identifiseer het nie. Nogtans vind Jaeger 'n diepe religiositeit in die wyse waarop Parmenides die syn beleef. Jaeger word dan ook getref deur die belangrikheid van dit wat geken word (objek) as iets goddeliks.⁽²⁸¹⁾ Of Jaeger met hierdie sketsmatige benadering werklik Parmenides tot reg kan laat kom is betwisbaar. Positief egter moet daarop gewys word dat in die benaderings van sowel Dooyeweerd as Jaeger sterk teenstand gebied word daarteen dat Parmenides summier ingetrek word by

(281) „.... Parmenides connects the knowledge of existence with the sphere of religion; indeed, he does so with peculiar effectiveness. On the other hand, he definitely fails to identify Being with God, even though in later times his theory of absolute Being and its predicates has been construed again and again as a philosophical theology. Therefore it may be more in keeping with the character of his thought if we speak of his Mystery of Being. This will at least do justice to the form he has given to his doctrine. ... no one with a live religious sense will refuse to count his pure ontology as a genuine mystery and revelation; nor will he fail to be deeply stirred when he sees how much it meant to Parmenides to experience the nature of Being. To put it otherwise, the religious element lies more in the way the man has been affected by the nature of his discovery, and in his firm and decided handling of the alternatives of truth and appearance, than in any classification of the object of his research as divine. In the long run, however, a Greek would feel that the real basis of this religious attitude of 'the man who knows' must lie in the value and significance of that which is known.” W. Jaeger, *Theology*, p. 107.

die voorgangersoektog wat veral aan eksponente van die neutraliteitspostulaat eie is. Was Parmenides in reaksie teen mitologiserende denke, dan is daarmee beslis nie bewys dat hy 'n areligieuse denker was nie; selfs nie dat hy dit probeer wees het nie!

2.3 Parmenides, „syn” en „waarheid”.

2.3.1 Grondprobleme ontologies.

Ontologiese problematiek is voorop in die griekse filosofie. Wyl dié interpretasies wat logiese probleme die belangrikste in Parmenides se denke ag, die meerderheid uitmaak, sal voorgaande stelling ⁽²⁸²⁾ gemotiveer moet word alvorens by die Parmenidesbespreking tóg die ontologie tot benaderingsuitgangspunt gemaak word.

Niemand sou wou ontken dat die terme „syn” en „nie-syn” 'n baie belangrike plek in die denke van Parmenides beklee nie. Die divergensie van standpunt kom by die interpretasie van die terme. Selfs as baie oppervlakkig vertaal word kom aan die lig dat Parmenides geen noodsaaklikheid kan vind dat „syn” vroeër of later uit „nie-syn” moes ontspring nie. ⁽²⁸³⁾ Hy beskou „wording en vergaan”

(282) 'n Uitgebreide motivering sou impliseer 'n bespreking van Parmenides se filosofie in geheel, wat in alle geval onmoontlik is sonder 'n uitgangspunt. Laat die sinvolheidsgraad van die interpretasie self as motivering dien vir die uitgangspunt.

(283) Vgl. fragment 8, reëls 9 en 10.

as nie van toepassing op „syn” nie.⁽²⁸⁴⁾ Sou ons probleme hê om die plek van „syn” te begryp, behoort die negasie van die genetiese probleem ten opsigte daarvan reeds genoeg aanduiding te wees van die ontologie as die basiese kwessie in gedrang. Wie nog twyfel hoef maar te let op die oorgang van die tema „waarheid” na „mening” - hierdie oorgang volg direk op 'n bespreking van die eienskappe van „syn”⁽²⁸⁵⁾ en gaan vooraf aan 'n uiteensetting van die twee vorme Vuur en Nag, waaruit die kosmos saamgestel sou wees, met 'n uitgebreide en deur Parmenides aanvaarde beskrywing van hoe die wêreld daar uitsien.⁽²⁸⁶⁾ Dat „syn” in kontras staan tot hierdie „wêreldbeskrywing” behoort enige interpretateur te waarsku dat, selfs sou „syn” te identifiseer val met „logies-syn”, die grondkwessie hier ontologies en nie kenteoreties of logikaal van aard is nie.

Met voorgaande as motivering word die aandag gevra vir diepgaande interpretasie van Parmenides se ontologie, en dit skyn wys om met die twee belangrike terme, „syn” en „nie-syn” te begin. Omdat beide in die fragmente beskryf word, is dit irrelevant met welke van die twee begin word.

2.3.2 „Nie-syn”.

(284) Vgl. fragment 8, reël 19.

(285) Vgl. fragment 8, reël 50 e.v..

(286) Vgl. fragment 9, 10, 11 en 12.

1. Bestaan van „nie-syn“.

Die vraag na die bestaan van „nie-syn“, in fragment 2⁽²⁸⁷⁾ reeds aan die orde, word in fragment

- (287) Fragment 2: „Welaan, wil ek dan sê (maar neem jy die woord aan wat jy hoor) welke belangrike^{a)} weê van ondersoek op te merk is: Die een: sowel hoe ‚nie-syn‘ is,^{b)} as dat dit nie bestaan nie; dit is die weg van Oorreding (want dit volg die Waarheid). Die ander: sowel dat ‚nie-syn‘ nie bestaan nie, as dat dit noodsaaklik is; ek sê vir jou dat hierdie pad geheel onbekend is, want die ‚nie-syn‘ sou jy dan kastig^{c)} nie ken nie (want dit sou nie voltrekbaar wees nie), en dit nie uit-spreek nie.“

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἵπερ ὁδοὶ μοῦναι διαζήσιός εἰσι νοῆσαι
ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἄληθειῇ γάρ ὁπηδεῖ),
ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσαις.

- a) **ΜΟΝΟΣ** kom meermale reeds so vroeg as Pindaros in hierdie betekenis voor. Vgl. D.H.Th. Vollenhoven, *Methodo-perikelen*, p. 86. Albertelli vertaal: „... (quale vie ... sono) le sole (pensabili) ...“; P. Albertelli, *Gli Eleati, Testimonianze e Frammenti* (hierna „Gli Eleati“), Bari, Gius Laterza e Figli, 1939, p. 130; hierin gevolg deur Kirk en Raven, *Presocratic Philosophers*, p. 269. Diels-Kranz (I, p. 231) vertaal adverbiaal: „... (welche Wege ...) allein (zu denken sind) ...“; hierin gevolg deur J. Mansfeld, wat dan in sy interpretasie probleme ondervind met reël 7 (alleen een gedinkbaar); vgl. J. Mansfeld, *Offenbarung*, p. 56-57.
- b) Daar bestaan verskil oor wat die onderwerp van reëls 3 en 5 moet wees. Diels het 'n woord vir „syn“ (τὸ ἔόν) in die eerste bysin in reël 5 as onderwerp veronderstel, en *μὴ εἶναι* in die tweede bysin as onderwerp aanvaar; so vertaal hy reël 3: „... Dass Ist ist, und dass Nicht-sein nicht ist ...“. Loenen veronderstel *τι* as onderwerp deur emendasie van *τε* en vertaal dan eksistensieel (soos die moderne *Ex-proposities*!) : „There exists something that is“; vgl. J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, Assen, Van Gorcum, 1969, p. 14 e.v..

7 beantwoord, en dan, anders as te verwagte uit die benaming „nie-syn“, positief! Parmenides, by monde van die openbarende godin, stel dat die bestaan van „nie-syn“ nimmer weggeredeneer (onderdruk!) kan word. Die godin maan Parmenides dan ook om positief vir hierdie standpunt kant te kies in 'n diskussie.

Kirk-en-Raven interpreteer fragment 7⁽²⁸⁸⁾ in ver-

Beide vertalings skyn nie rekening te hou met die feit dat τε και hier saam voorkom nie. Dié kombinasie beteken „sowel ... as“, en verbind die twee bysinne natuurlikerwyse só dat μη εἶναι oorbly as onderwerp. Hulle poegings val egter eerder te bewonder dan die gelate onsekerheid van Mansfeld, (Offenbarung, p. 60), wat uit twee moontlike vertalings die leser die keuse laat.

c) Irrealis, deur Diels raakgesien, deur Mansfeld misgeloop (Offenbarung, p. 80), deur Vollenhoven skerp na vore gebring (Methode-perikelen, p. 83).

- (288) Fragment 7: „Want nimmer sal dit onderdruk^{a)} word dat „nie-syn“ bestaan; maar hou jy van hierdie weg van ondersoek jou gedagte ver, en 'n veelervare karakter (gewoonte) mag jou nie forseer om volgens hierdie weg onsiende oog en suisende gehoor en tong te laat regeer nie; maar om te beoordeel (kies)^{b)} deur (met / in)^{c)} die diskussie (redenering / rede / woord)^{d)} die strydvolle teenbewys deur my openbaar.“

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο θαμῇ εἶναι μὴ ἔόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἰργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολυπείρον ὁδὸν κατὰ τήνδε θιάσθω,
νωμᾶν ἀσκοποῖν δμῶα καὶ ἡχῆεσσιν ἀκουήν
καὶ γλώσσων, κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἐλεγχόν
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

a) Diels-Kranz, I, p. 234 vertaal: „Denn es ist unmöglich dass dies zwingend erwiesen wird ...“. Die woord θαμῶν staan egter nader aan 'n term uit die boerdery-woordeskat („tem“), die misdaadwêreld („verkrag“) en die militêre terminologie („onderdruk“) as aan die logika, m.a.w. Diels se „erwiesen“ is bevraagtekenbaar. Die letterlike vertaling hierbo gee goeie sin, maar beteken die teenoorgestelde as Diels se vertaling; Vollenhoven, Methode-perikelen, p. 108, vertaal „ontsensuwd“;

band met fragment 6,r.8, en dan sō dat fragment 7 sou verwys na 'n derde weg (naas die twee van fr. 20 waarin 'n kombinasie van „syn" en „nie-syn" as onaanvaarbaar aangedui sou word; („syn" en „nie-syn" word hier eksistensiëel geneem).⁽²⁸⁹⁾ Hulle vertaling van fragment 7 reël 1⁽²⁹⁰⁾ neem egter die εἶναι selfstandig en die ἐόντα as werkwoord van die bysin - 'n moontlike interpretasie, maar tog nie die naaste aan die Grieks nie. Die interpretasie van Mansfeld staan naby

verkry daarmee dieselfde sin as hierbo.

b) Vgl. Hoofstuk I, paragraaf 4.10.1 hierbo.

c) Welke voorsetsel korrek is, hang van die vertaling van λόγῳ af.

d) λόγῳ vertaal, soos altyd, moeilik, en is presies die woord in die fragment waar misvertaling 'n vooropgesette misverstaan kan „bevestig". Diels-Kranz (I, p. 235), vertaal „mit dem Denken"; Albertelli waag selfs 'n meer rasionalistiese „col raziocinio", (Gli Eleati, p. 140). Die teenwoordigheid van die ἐλεγχος is egter betekenisvol. Ἐλεγχος beteken „teenbewys" en veronderstel dus 'n diskussie waarin standpunte geopponeer word. Dat dit hier voorkom met die attribuut πολυτρόπον („strydvol") bevestig die idee van diskussie, en daar is dus goeie rede om te aanvaar dat „diskussie" die betekenis van „logos" hier is. Dus word die voorsetsel „in" (sien a)), en die vertaling „kies" vir ποτεῖν as die korrekte aanvaar.

(289) „But for all that, the goddess warns Parmenides against treading this path, because, as she goes on to suggest ... this utterly false way can be, and constantly is, so combined with the true way that a third way, a compromise between the other two, a thing both is and is not, comes into the picture." G.S. Kirk and J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, p. 271. Reeds vroeër het J.E. Raven hierdie interpretasie van fragment 7 na vore gebring; vgl. *Pythagoreans and Eleatics*, p. 26.

(290) „For never shall this be proved, that things that are not are ..." *Presocratic Philosophers*, p. 271.

hieraan hoewel hy die εἶναι as die werkwoord van die bysin neem. Volgens hom word daar 'n kompromie in die „derde weg” weergegee, naamlik dat „nie-syn” sou „wees”, waarmee „syn” dan aan „nie-syn” toegeken word.⁽²⁹¹⁾ Ook Gigon interpreteer in hierdie skema.⁽²⁹²⁾

H. Fränkel het egter reeds in 1946 daarop gewys dat die rigoristiese kategorisering in „drie weë” tot misverstand kan lei⁽²⁹³⁾, maar verval ten opsigte van fragment 7 in dié benadering wat Parmenides betrag as 'n filosoof wat die sintuie verwerp en die rede, wat vir sy logika slegs die afirmasie van „syn” as weg oop het, aanhang⁽²⁹⁴⁾.

- (291) „Das blosser Existieren des dritten Weges beweist noch nicht, dass man Sein und Nichtsein über einen Kamm scheitern darf (dass εἶναι καὶ εἶναι, 'es sei Nichtseiendes'). Von diesen Wege soll Parmenides das νόημα ferne halten” J. Mansfeld, Offenbarung, p. 42.
- (292) „Entweder ist das Sein oder das Nichtsein. Die dritte Möglichkeit ist sodann, dass sowohl das Sein wie auch das Nichtsein wäre. Parmenides eliminiert nun zuerst die Möglichkeit des Nichtseins, dann die von Sein und Nichtsein zugleich. Es bleibt als einziges das Sein übrig. Das ist die Gedankenentwicklung von 28 B 2 bis 28 B 7.” O. Gigon, Ursprung, p. 250.
- (293) „Verdenius and most or all other students overrationalize what Parmenides says about the various 'roads' They feel obliged to identify any line he takes with one of three roads ... and this assumed necessity has provoked much inconclusive discussion” H. Fränkel, Resensie, Parmenides: Some Comments on his Poem, by Willem Jacob Verdenius, Groningen J.B. Wolters' Uitgeversmaatschappij, 1942, (hierna „Verdenius”), in Classical Philology, 41, 1946 (p. 168-171), p. 170, kol. 1.
- (294) „And, last, there is in the extant text an alternative between sensual empiricism, which is a forbidden road, and a decision to be made by the logic of reason (for the

In fragment 7 is egter geen steunpunt vir enige van hierdie interpretasies nie: dit bevestig sterk die bestaan van „nie-syn” en maan Parmenides om hom nie onder druk te plaas deur opponente wat nie die aard van die saak begryp nie. Laasgenoemde blyk duidelik genoeg uit die attribute wat aan oog en gehoor toegeskryf word: dit gaan nie om die teenstelling „logos - aisthēsis” nie, maar daarom dat by sommige die aisthēsis sonder insig is. Hierdie insigloosheid beïnvloed via die tong ook andere, en teen hierdie invloed moet Parmenides waak. Uit hierdie vermaning kan die suggestie aanvaar word dat daar 'n werklike diskussie rondom die ontiese status van „nie-syn” op die wysgerige agenda in Parmenides se tyd was.

ii. Diskussie rondom „nie-syn”.

Die diskussie, in fragment 7 sterk gesuggereer, word inderdaad deur Parmenides eksplisiet bespreek, in fragment 2.⁽²⁹⁵⁾ Om die diskussie

sake of convenience, I am loosely paraphrasing in modern terms Frag. 7, 3-6). This logic, in turn, raising again the question of Being, leaves 'only one way' open, that of affirming Being (Frag. 8.1f.).” H. Fränkel, Verdenius, p. 170, kol. 2.

- (295) Hierdie bevinding word alleen maar bevestig deur Mansfeld se jongste vertaling van fragment 2, reël 1, na 'n studie van die woord $\omega\mu\omega\omega\omega$: „Wohlan, so will ich denn sagen (du aber sollst die Worte, die du hörtest, mitnehmen und weitergeben)” Mansfeld, Parmenides Fr. B2,1, art. in *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 35, no. 9, 1966, (p. 95-96), p. 95. Hierdie „weitergeben” kan dui op Parmenides se rol in diskussie.

werklik te begryp, is dit egter nodig om te weet wat Parmenides met „nie-syn" bedoel. Wyl daar in die fragment geen eksplisiete definisie bestaan nie, moet die betekenis van „nie-syn" in kontras tot „syn" bepaal word. Die antwoord lê in fragment 8 reëls 35-41 waar „syn" die omvattende gemaak word. Reeds al in reëls 34-36 van fr. 8 word die bedinkbare (dit waarvan gedagte is) in die „idente"⁽²⁹⁶⁾ saam met „syn" gestel teenoor „denke". Wanneer in reëls 39-40 kleurverandering saam met alle ander vorme van „synsverandering" geloën word, dan is dit duidelik dat die subjek-objek-verhouding in die terme „nie-syn" en „syn" geïmpliseer is. Dat Parmenides „syn" die omvattende (in nie-ruimtelike sin) maak, en „nie-syn" ten opsigte daarvan degradeer, dui op objektiwisme.⁽²⁹⁷⁾ Afleiding: Parmenides het met „nie-syn" die subjek op oog.

Die twee weet wat in fragment 2 genoem word, is beide belangrik, maar nie die enigste nie⁽²⁹⁸⁾: die fragment handel slegs oor „nie-syn"⁽²⁹⁹⁾.

(296) Vgl. paragraaf 2.3.3, iv, h en i hieronder.

(297) Hieroor later meer; vgl. paragraaf 2.3.3, iv, h en i en 2.3.4 hieronder.

(298) Vgl. voetnoot 288a) hierbo.

(299) Dit teenoor die volgende: „.... il termine ὅδος si riferisce testualmente tanto alla via dell'ἔστιν (fr. 2, v. 3 ...), quanto alla via dell'οὐκ ἔστιν (fr. 2, v. 5 ...), e a quella dell'ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν ...". V. Sainati, Tra Parmenide e Protagora, Le premesse storiche della logica greca, (hierna „Tra P. e P."), art. in Filosofia, Revista Timestrale, v. 16, 1965, (p. 49-110), p. 57; vgl. ook O. Gigon, Ursprung, p. 251; J. Mansfeld, Offenbarung, p. 44.

In reël 3 en 5 word twee pare standpunte weergegee; elke onderskeie paar is heg aanmekaar verbind deur die uitdrukking „sowel as”. Die eerste paar: „sowel hoe „nie syn” is, as dat dit nie bestaan nie!” Het Vollenhoven (300) reg, dan word in hierdie vers die stryd van bepaalde objektiwiste (wat hulle uitgelaat het oor die hoedanigheid van „nie-syn”), teen die subjektiwisme (wat die bestaan van „nie-syn” ontken het en alleen aan die subjekte „synswaarde” toegeken het) weergegee. Die tweede paar: „sowel dat „nie-syn” nie bestaan nie, as dat dit noodsaaklik is”. Met die klem op die woord „noodsaaklik”, word hierdie vers geïnterpreteer as 'n diskussie waarin die een „deelnemer” iets onnodig vind waarsonder die ander nie kan nie; anders gesê: die een vind in sy filosofie geen plek vir „nie-syn” nie terwyl die ander dit nodig het (as 'n noodsaaklike korrelaat vir „syn”). Dit gaan hier dus om die verskil tussen 'n denker wat nie sodanige korrelaat benodig nie, en een wat dit wél nodig vind - objektiwiste teenoor mekaar, en dan waarskynlik Anaxagoras teenoor Parmenides self. (301)

(300) D.H.Th. Vollenhoven, *Methode-perikelen*, p. 79.

(301) Vollenhoven het reg as hy die eerste bysin van reël 5 op Anaxagoras betrek (*Methode-perikelen* p. 80). Moontlik plaas hy te swaar klem op die woord *χρῆν* as hy die tweede bysin op Anaximandros betrek. In alle geval word, volgens mededeling, Anaximandros nie meer deur Vollenhoven onder die mitologiserende prioriteitsleer soos hier geplaas nie, maar onder die kosmogonokosmologiese wisselwerkingsteorie.

iii. „Nie-syn“.

Die kerninhoud van die twee fragmente wat direk oor „nie-syn“ handel, is dat „nie-syn“ volgens Parmenides ongetwyfeld bestaan, maar dat die bestaan daarvan deur meer as een denker in twyfel getrek word. Die presiese aard van „nie-syn“ word uit die twee fragmente nie duidelik nie, maar uit die opset van die geheel van Parmenides se filosofie kan dit nie anders as dat „nie-syn“ met die subjekskant van die kosmos verbind word nie.

2.3.3 „Syn“.

Die fragmente en onderdele van fragmente waarin „syn“ bespreek word, kan op drie wyses met mekaar in verband gesien word, nl. na aanleiding van eerstens die subonderwerpe (van die hoofonderwerp „syn“) daarin behandel, tweedens die kenmerke van „syn“ daarin beskryf en derdens die realisies van „syn“ daarin geanaliseer.

i. Subonderwerpe van „syn“.

In die uiteensetting van die verskillende subonderwerpe waardeur die „syn“-fragmente met mekaar in verband gestel word, kan fragment 8, as die mees omvattende „syn“-fragment, as basis geneem word, en die ander in verband daarmee behandel word;

a. Bestaan van „syn“.

Die eerste onderwerp in fragment 8 aan die orde, is dié na die bestaan van „syn“⁽³⁰²⁾: Dit bestaan of bestaan nie is die kernvraag, wat deur Parmenides bevestigend beantwoord word.

Die bespreking van die vraag na die bestaan van „syn“ val uiteen in drie dele: Parmenides val weg met die bevestiging van die bestaan van „syn“. Hiervoor voer hy 'n aantal redes aan, gevind in die basiese kenmerke van „syn“, bv. ongewordeneheid, onverganklikheid, onbeweeglikheid⁽³⁰³⁾.

(302) Fragment 8, reëls 1-21.

(303) Fragment 8, reëls 1-6: „Een belangrike^{a)} uiteensetting van 'n weg bly oor: dat (dit) is. Hiervoor bestaan heelwat met die oog op^{b)} aanduiding: dat „syn“ ongeworde en onverganklik is, want dit is een-van-bou sowel as onbeweeglik en (nie) doelloos (eindeloos / onvoltooid)^{c)}, dit was nooit en sal nooit wees nie, want dit is nou, 'n al, gesamentlik, een, samehangend.“

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὥς ἔστιν ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγέννητον ἔον καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν,
ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;
πῇ πόθεν αὐξήθεν; οὐδ' ἐκ μὴ ἔοντος ἑάσω
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

a) Μόνος hoef weer eens nie vertaal te word met „enigste“ nie. Die vertaling „enigste“ het waarskynlik sy oorsprong by K. Reinhardt, by wie die interpretasie dat Parmenides slegs drie weë geken het, ontstaan het. „Μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ... so leuchtet ein, dass sie mit dieser Gewissheit dann erst reden konnte, wenn sie beiden anderen Möglichkeiten, die des οὐκ ἔστιν und die des καὶ ἔστιν καὶ οὐκ ἔστιν erfolgreich widerlegt hatte.“ K. Reinhardt, Parmenides, p. 47. Ook Mansfeld volg die vertaling „enigste“ (Offenbarung, p. 92-93).

Die tweede gedeelte van die bespreking oor die bestaansprobleem van „syn“, is meer gerig op die relasies van „syn“ tot „nie-syn“ en die „leë“⁽³⁰⁴⁾. In hierdie gedeelte ontken Par=

b) Εὐὶ kan betrekking hê op ταύτη of σήματ'. In hierdie vertaling is lg. moontlikheid gebruik.

c) Aldrie hierborgegewe moontlikhede gee swak sin gesien in die lig van die geheel van die fragment. Brandis se emendasie na οὐδ' ἀτέλειστον, verwerp deur Diels-Kranz (I, p. 235) gee moontlik die mees aanvaarbare oplossing - die vertaling sou dan lui „nie sonder einde nie“.

- (304) Fragment 8, reëls 6-16: „Want welke oorsprong sou jy daarvoor soek? Hoe, waarvandaan gegroei? En ek sal jou nie toelaat om te sê, nōg te dink, uit nie-syn'. Want dit is nōg te sê nōg te dink hoedat dit nie is nie.^{a)} Welke noodsaak sou dit kon beweeg, later of vroeër, beginnende van die „leë“ om te groei? So is dit noodsaaklik dat dit of geheel-en-al voorhande is, of (glad) nie. En nooit sal die krag van geloof toegee (sê) dat iets behalwe ditself uit „nie-syn“ voortkom nie.^{b)} Om welke rede Dikē, wat toegegee het aan boeie, dit vrygestel het nōg om te word, nōg om te vergaan, maar sy hou (dit) vas.“

τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;

πῇ πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσσω
φάσθαι σ' οὐδέ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδέ νοητόν
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἀρξάμενον, φῶν;
οὕτως ἢ πάνπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.
οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
οὐτ' ἀλλυθῆναι ἀνῆκε Δίκη χαλᾶσασα πέδησιν,
ἀλλ' ἔχει.

a) Wie, soos Diels-Kranz (I, p. 235), Freeman (Ancilla, p. 43), οὐκ ἔστι vertaal met „nie-syn“, is wetenskaplik onwaakszaam, omdat daarmee οὐ en μὴ by Parmenides (sonder fundering) oor een kam geskeer word. Ueberweg-Praechter is versigtiger en vertaal: „Denn es ist weder sagbar noch denkbar, dass es nicht sein sollte;“ vgl. Ueberweg-Praechter, Grundriss I, p. 85. Daar is inderdaad rede in die onmiddellike verband van reëls 8-9 om Ueberweg-Praechter te nader: Parmenides handel in reëls 9-10 oor die vraag na die impuls wat „syn“ in die tyd tot stand sou kon laat kom uit die „leë“, soos hy reeds in reëls 7-8 oor tot standkoming uit die „nie-syn“ gehandel het. Bly-

menides dat of „nie-syn" of die „leë" aan „syn" kon oorsprong gee. Die bestaan van die „leë" word in fragment 6 ontken.

In „deel 3" oor die „syn"-bestaansvraag stel Parmenides dat „wording" van „syn" sou impliseer dat „syn" (een of ander tyd) nie bestaan het nie. Omdat die nie-bestaan uitgeslote is, is ook wording uitgeslote⁽³⁰⁵⁾. So eindig die eerste

kens die onmiddelijke verband van reëls 8-9 gaan dit om die ontstaan van „syn" en nie om die „syn van „nie-syn" nie.

b) Hierdie sin is vatbaar vir meer as een vertaling. Wie aanvaar dat Parmenides aan „nie-syn" alle bestaan ontsê het, kan soos volg vertaal: „Nor will the force of credibility ever admit that anything should come into being, beside Being itself, out of Not-Being." Vgl. K. Freeman, *Ancilla*, p. 43. Filologies is dit onbepaalbaar of *νόη' αὐτό* op „syn" of „nie-syn" betrekking het, soos ook Diels-Kranz (I, p. 236) se vertaling laat blyk. Albertelli aanvaar die emendasie van Karsten, lees dus *ἐκ τοῦ ἑόντος* (omdat s.i. *ἐκ μὴ ἑόντος* nie goeie sin gee nie) en vertaal: „Giammai poi la forza della convinzione verace concederà che dell'essere alcunchè altro da lui masca;" P. Albertelli, *Gli Eleati*, p. 140. Daar is egter nie goeie rede om die Diels-teks se betekenis te kritiseer nie: hoewel dit dubbelsinnig is, val dit geredelik in by die interpretasies van sowel hulle wat glo dat Parmenides die „bestaan" van „nie-syn" loën as dié wat glo dat hy dit aanvaar.

- (305) Fragment 8, reëls 16-21: „Maar die beslissing oor hierdie dinge is in die volgende: dit bestaan of dit bestaan nie^a). Dit is dan beslis, asof noodwendig, om die een te laat as nie te dink nóg te sê (want dit is nie die ware weg nie), die ander dat syn voorhande is en werklik waar. Hoe sou „syn" dan ooit vergaan, hoe sou dit ontstaan? Het dit geword dan bestaan dit nie; ook nie as dit ooit wil word nie. So is wording geblus en vergaan onbekend."

ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

onderwerp weer met sy beginpunt dat „syn” bestaan. Soos pas in 'n louterkosmologiese denke word die antwoord op die wordingsvraag bepaal deur die antwoord op die bestaansvraag.

b. Ekstensie van „syn”

Die tweede onderwerp wat Parmenides in fragment 8 bespreek, raak veral die vraag na die eksten-sie van „syn”. „Syn” word voorgestel as „on=deelbaar” wat vir Parmenides sinoniem is met „samehangend” (306). „Ondeelbaarheid” en „same=

πῶς δ' ἂν ἐπειτ' ἀπόλοιτο ἕόν ; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο ;
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἰ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσθεται καὶ ἀπυστος ὄλεθρος.

a) Die direkte verband van ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν handel oor die moontlikheid van genesis van „syn”. Genesis van „syn” word verwerp (reël 11) deur dit in 'n dilemma te plaas van „voorhande” of „glad nie”. Hierdie tema vind ons terug in reël 18. Dit word egter direk voorafgegaan deur ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν wat ook gekwalifiseer word as alternatiewe. Dus is reëls 9-18 een deurlopende geheel waarvan die tema is „syn” bestaan, of dit is glad nie, want dit kan nie tussen die twee alternatiewe, m.a.w. wordend, wees nie. Daarom word hier nie, soos bv. deur Diels-Kranz (I, p. 236), ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν as „syn” en „nie-syn” vertaal nie.

- (306) Fragment 8, reëls 22-28: „Dit is nie deelbaar nie, aangesien die al gelyksoortig is. (Daar is ook) nie iets beter hierin wat dit sou kon hinder om samehangend te wees nie, nōg iets slegter: maar die al is vol van die „syn”, waardeur die al samehangend is, want „syn” kom digby „syn”.

Maar onbeweeglik in die grense van groot boeie is dit sonder begin, sonder end, aangesien wording en vergaan baie ver verdryf is, en ware geloof het hulle verdryf.”

οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον
οὐδὲ τι τῇ μᾶλλον, τὸ κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδὲ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἐμπλεκόν ἐστιν ἕντος.
τῷ ζυνεχὲς πᾶν ἐστίν· ἕόν γὰρ ἕοντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν

hangendheid" staan in noue verband met „begrensd=heid" (307).

c. Die „Idente".

Derdens word 'n baie belangrike onderdeel van „syn" apart onder bespreking geneem, nl. die „Iden=

- (307) ἔστιν ἀναρχον ἀπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ θλῆθος
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.
Vgl. ook die volgende: Fragment 8, reëls 42-48: „Maar
aangesien daar 'n uiterste grens (is), is dit voltooid
aan alle sye, soos die boog van 'n afgeronde sfeer, van
die middel na alle kante gebalanseerd, want dit is nood-
saaklik dat dit nie hierdie kant meer en daardie kant
minder teenwoordig is nie. Nōg is ,syn' iewers afwesig
a) , wat dit (sogenaamd^{b)}) sou kon verhinder om tot die
gelyksoortige te reik; nōg is ,syn' sodanig dat daar
van ,syn' hierdie kant toe meer en daardie kant toe min-
der sou wees, aangesien dit 'n ongerepte al is; want
aan homself aan alle kante gelyk, reik dit gelykelik na
die grense."

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσοῦσθ' ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον
οὔτε τι θαιώτερον πελέναι χρεὼν ἐστὶ τῇ ἢ τῇ.
οὔτε γὰρ οὐκ ἔδ' ἐστι, τό κεν παῦσι μιν ἱκνεῖσθαι
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔδ' ἐστὶν ὅπως εἴη κεν ἔδ' ὄντος
τῇ μᾶλλον τῇ δ' ἥσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἀσυλόν·
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

- a) Die meeste variante op die teks staan naby aan die
hier gegewe; vgl. Diels-Kranz, I, p. 239. Uit vooraf-
gaande en volgende verband van reël 46 is dit duidelik
dat dit in hierdie gedeelte gaan om die „alomteenwoor-
digheid" van „syn". Daar is dus genoeg rede om weg te
breek van Diels se „Nichtseiende" vir οὐκ ἔδ', om in
plaas daarvan te vertaal: „nog is syn (êrens) nie (teen-
woordig nie)." Wysgerig is die „syn" vir Parmenides 'n
veelheid versamel tot 'n al, waarbinne gelyksoortiges
(„syndes") elkander raak, sonder „leemtes" tussenin.
b) Κεν i.p.v. δὲ in 'n bysin wat irrealiteit inhou.

te".⁽³⁰⁸⁾ Die bespreking van die „Idente" verloop in twee paragrawe:

Die eerste aspek van die „Idente" wat onder oë geneem word, is die autarkie van die „Idente" as self-betrokke en behoefteloos⁽³⁰⁹⁾. Die tweede aspek wat Parmenides van die „Idente" bespreek,

(308) Vgl. fragment 8, reëls 29-41.

(309) Fragment 8, reëls 29-33: „En „Ident' bly dit in die „idente"^{a)} en dit rus (betrokke) op sigself, en bly so^{b)} standvastig op die plek.

Want die onverbiddelelike Anankē hou dit in die boeie van 'n grens, wat dit aan alle kante verhinder, waarom dit reg is dat die syn nie onbegrensd is nie. Want dit is nie behoeftig nie; syn^{c)} sou dan (kastig) aan alles behoefte hē."

ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
χοῦτως ἔμπεδον αἰεὶ μένει κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
πείρατος ἐν θεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει,
οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τό ἐόν θέμις εἶναι
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευέες [μὴ] ἐόν δ' ἂν παντός ἔδειτο.

a) Sō P. Albertelli, Gli Eleati, p. 141. Diels-Kranz (I, p. 237) en K. Freeman (Ancilla, p. 44) vertaal „die-selfde". K. Reinhardt (Parmenides, p. 114) vind in die hele sinsnede 'n uitdrukking wat op standvastigheid en rus dui; daarvoor verwys hy Euripides, Sophokles, Aristophanes, Plato en Herodotos, wat „parallele" uitdrukkings gebruik. Inderdaad is die bydrae van Reinhardt op dié punt waardevol, maar die opvallende is dat sowel Xenophanes (Diels fragment 26) as Parmenides nie slegs 'n vaste onveranderlike (anti-mitologiserende) godheid daarstel nie, maar ook sy posisie identifiseer, waarmee aan die uitdrukking besondere betekenis in hierdie wysgerige sisteme toekom, wat alleen wysgerig-historiografies opgelos kan word; vgl. ook paragraaf 2.3.3, iv, h en i hieronder.

b) I.p.v. χοῦτως word die lesing van Simplicios 145, nl. οὐτως, gevolg; vgl. Diels-Kranz, I, p. 237.

c) Bergk het, volgens vermelding van Diels-Kranz, in reël 33 μὴ voor ἐόν ingevoeg. Waarom dit nodig gevind is, is onduidelik; die bysin is immers in die irrealis gestel, en is waarskynlik 'n meer polemiëse herhaling van wat direk voorafgaan, nl. dat „syn" geen behoeftes het nie.

betref die „beheersende omvattenheid” van die Idente, (310) waarby ingeslote sy samestelling uit denke en bedinkbare (311).

d. Samevatting.

Fragment 8 (r.1 - 21) saam met fragment 6 bevestig die bestaan van „syn”. Hierop volg die probleem van die „ekstensie” van „syn” (fr. 8,

- (310) Fragment 8, reëls 34-41: „Die Idente’ is denke, sowel as dit waarvan die gedagte is.^a) Want nie sonder die ,syn’, waaroor reeds gespreek is, sal jy die denke vind nie. Niks is of sal wees buite die syn’, aangesien Moira dit gebind het om geheel en onbeweeglik te wees. Waardeer alles name sal wees, die dinge wat sterflinge uitgedink het, oortuig dat dit waarhede is: dat dit word sowel as vergaan; dat dit bestaan sowel as ook nie; dat dit van plek verander en dat heldere kleur regdeer verander.”
- ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἐστὶ νόημα.
οὐ γὰρ ἀνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασσμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ (ἢ) ἐστὶν ἢ ἐσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οἶλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἐσται,
ὅσσα θροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ἀλλυθῆναι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβεσθαι.
- a) Diels-Kranz vertaal ook hier met „Dasselbe”, (I, p. 238). Vollenhoven het reeds op die belang van τε καὶ gewys (vgl. D.H.Th. Vollenhoven, Geschiedenis, I, p. 268), wat by Diels-Kranz vervlak tot „und”. Ueberweg-Praechter (Grundriss, p. 83) vervlak ook die „sowel as” tot „en”; so ook Mansfeld (Offenbarung, p. 65). Egter ook οὐνεκεν verskaf probleme. Diels-Kranz, Freeman (Ancilla, p.44) en Albertelli (Gli Eleati, p. 141) vertaal met „dat”. Die resultaat van aldrie: „Dieselfde is denke en die gedagte dat dit (syn) is”. Die direkte volgende reëls (35-38) maak egter „syn” die omvattende, en nie denke nie, en onderskryf dus eerder die vertaling „waarvan” as „dat”.

- (311) Vgl. ook fragment 3.

r. 22 - 28 en 42 - 48), en eindelijk die bespreking van die „Identite*in fragment 8 (r. 29 - 41), fragment 6 (r. 4 - 9) en fragment 3.

In hierdie onderwerpsuiteensetting is fragment 4 totaal weggelaat, terwyl dit tog ook oor „syn” handel, terwyl ook fragment 6 min aandag gekry het. Die rede daarvoor is dat die twee fragmente beter tot reg kan kom, ook wat die onderwerp= sy betref, wanneer die bespreking van die kenmerke en relasies van „syn” 'n gevorde stadium bereik het⁽³¹²⁾.

ii. Kenmerke van „syn”.

In die fragmente word 'n aantal kenmerke van „syn” genoem.. „Syn” word beskryf as:

- a. Ongeworde, onverganklik ⁽³¹³⁾
- b. een-van-bou ⁽³¹⁴⁾
- c. onbeweeglik ⁽³¹⁵⁾
- d. eindig (begrensd) ⁽³¹⁶⁾
- e. voorhande ⁽³¹⁷⁾
- f. 'n al ⁽³¹⁸⁾.

(312) Vir fragment 4 vgl. paragraaf 2.3.3, iv, i, hieronder.
Vir fragment 6 vgl. paragraaf 2.3.3, iv, b en paragraaf 2.3.3, iv, i, hieronder.

(313) Fragment 8, reëls 3, 13-14, 19-21, 27-28, 40-41.

(314) Fragment 8, reël 4.

(315) Fragment 8, reëls 4, 26, 38, 41.

(316) Fragment 8, reëls 4, 32, 42, 49.

(317) Fragment 8, reëls 5, 11, 18, 47; fragment 6, reël 8; fragment 4, reël 1.

(318) Fragment 8, reëls 5, 23, 48.

- g. samehangende eenheid⁽³¹⁹⁾
- h. sonder oorsprong⁽³²⁰⁾
- i. geboei⁽³²¹⁾
- j. werklikwaar⁽³²²⁾
- k. ondeelbaar⁽³²³⁾
- l. gelyksoortig⁽³²⁴⁾
- m. bestaande⁽³²⁵⁾
- n. sonder behoefte⁽³²⁶⁾
- o. sferies-gebalanseerd⁽³²⁷⁾

iii. Relasies van „syn“.

Tot die direkte relasies van „syn“ behoort die volgende:

„syn“

- a. het nie uit „nie-syn“ geword nie⁽³²⁸⁾
- b. het nie uit die „leë“ geword nie⁽³²⁹⁾
- c. word gebind deur Dikē⁽³³⁰⁾
- d. word gebind deur Moira⁽³³¹⁾
- e. word gebind deur Anankē⁽³³²⁾.

(319) Fragment 8, reëls 6, 25, 38; fragment 4, reël 2.

(320) Fragment 8, reëls 6, 10, 27.

(321) Fragment 8, reëls 14, 26, 37; fragment 4, reël 2.

(322) Fragment 8, reël 18.

(323) Fragment 8, reël 22; fragment 4, reël 2.

(324) Fragment 8, reëls 22, 47.

(325) Fragment 8, reëls 2, 9, 16, 21, 47; fragment 6, reël 1.

(326) Fragment 8, reël 33.

(327) Fragment 8, reëls 42-49.

(328) Fragment 8, reël 7.

(329) Fragment 8, reël 10.

(330) Fragment 8, reël 14.

(331) Fragment 8, reël 37.

(332) Fragment 8, reël 30.

- f. omvat die denke (333)
- g. word in die idente gerelativeer tot die nous (334).
- iv. Verhouding tussen kenmerke en relasies van „syn“

Deur vervolgens die kenmerke in verhouding tot die relasies te probeer sien, kan die konkrete fungering van „syn“ in Parmenides se filosofie reliëf verkry. Omdat die relasies in getal minder as die eienskappe is, word die relasies, met die oog op moontlike verwarring, as uitgangspunt geneem.

- a. „Syn“ het nie uit „nie-syn“ ontstaan nie. Wanneer hieraan toegevoeg word dat dit nie te sê nog te dink is hoedat dit nie is nie (335), dan moet daar by die οὐκ ἔστιν inderdaad nie gedink word aan „nie-syn“ nie. Οὐ, as feite-ontkenning, kan moeilik die bestaande „nie-syn“ weergee, terwyl uit die direk daaropvolgende verband blyk dat dit eerdergaan om die ondenkbaarheid van 'n toestand van afwesigheid van „syn“. Ontstaan uit „nie-syn“ word nie geloën nie; alleen maar dié van „syn“ uit „nie-syn“. Lg. skyn slegs in staat te wees om verdere „nie-syn“ voort te bring (336).
- b. „Syn“ het ook nie uit die „leë“ (μηδέν) voortge=

(333) Fragment 8, reëls 35-36.

(334) Fragment 8, reël 34; fragment 3; fragment 4.

(335) Fragment 8, reël 9.

(336) Fragment 8, reëls 12-13.

kom nie. Met opset word gesê "ook nie", aangesien Parmenides met die „leë" iets anders bedoel as met „nie-syn". Die probleem van die verhouding tussen die „volle" en die „leë" was teen Parmenides se tyd reeds vol in die diskussie ⁽³³⁷⁾, en daar is genoeg rede om te aanvaar dat Demokritos sy terme τὸ δέν τὸ μηδέν ⁽³³⁸⁾ afgelei het van die term μηδέν uit die tyd van Parmenides. ⁽³³⁹⁾

- (337) Aristoteles meen dat Chaos by Hesiodos reeds die eerste κενόν („leë") was (Diels-Kranz, I, p. 265, reël 15). Jaeger (Theology, p. 65) meen aan te toon dat by Epimenides lug en die „leë" saamval. Pythagoras het die „leë" gesien as die diskontinuerende faktor van „tussen-ruimtes" tussen die getalle. Die aanvaarding van die bestaan van die „leë" het in die Pythagoreïese skool voortbestaan, en sō is dit by die monistiese Pythagoreër Xouthos aan te tref, as bepalende faktor van die aard van die dunne en digte (vgl. Diels-Kranz, I, p. 376, reëls 20-23). Anaxagoras het blykbaar die bestaan van die κενόν ontken; vgl. Diels-Kranz, II, p. 16, reël 3.
- (338) Dit is nodig om by te voeg dat ook by Demokritos die terme „syn" en „nie-syn" nie korreleer met „volle" en „leë" nie. Hy onderskei tussen die „werklike" (ἐτερεῖς) waaronder die „volle" en „leë" ressorteer, waarin die hoedanighede van elke ding nie te ken is nie (vgl. Diels-Kranz, II, p. 139, fragmente 9 en 10), en die „synde" waarin die samestelling van ons liggaam te ken is, dus wat met die „volle" verband hou. Vgl. ook D.H.Th. Vollenhoven, Geschiedenis, I, p. 377-397.
- (339) Afdoende bewyse bestaan daar nie, sterk gronde tog wel. Parmenides loën die bestaan van die „leë" (fragment 6, reël 2), waarmee ooreenstem dat hy alles wat nie tot een van die twee basiese elemente, Vuur of Nag, waaruit alles bestaan, behoort nie, tot „leë" stempel (fragment 9, reël 4). Zeno loën die bestaan van die „leë" (Diels-Kranz, I, p. 248, reël 6), en worstel verder met die byvoegingsmoontlikheid van iets wat nie ruimtelike eienskappe besit nie, wat hy 'n μηδέν noem, en wat οὐδέν aan- of afdoen as dit bygevoeg word by, of afgetrek word van die „syn" (fragment 2, Diels-Kranz, I, p. 256). Ook Melissos ontken die bestaan van κενόν ten sterkste, en noem dit ook μηδέν (fragment 7, Diels-Kranz, I, reëls 4-5).

Die erns waarmee Parmenides trag om aan te dui dat „syn“ 'n samehang is waarin gelyksoortiges mekaar raak⁽³⁴⁰⁾, pas inderdaad in daardie tipe dualisme wat ledige tussenruimtes tussen die veelheid van dinge ontken. Omdat die „leë“ nie bestaan nie⁽³⁴¹⁾, is uiteraard die oorgang van die „leë“ na „syn“ uitgeslote. Die passasie waarin die ontstaan van „syn“ uit die „leë“ geloën word⁽³⁴²⁾, het waarskynlik 'n polemiese strekking - Parmenides rig hom teen iemand anders⁽³⁴³⁾

(340) Vgl. fragment 8, reëls 5, 22-24, 46-49; fragment 4, reël 2.

(341) Fragment 6, reëls 1-3: „Dit is nodig om te sê en te dink dat „syn“^{a)} is, want „syn“ bestaan, maar die „leë“^{b)} bestaan nie: hierdie dinge druk ek jou op die hart om uit te spreek. Want van hierdie eerste weg van ondersoek hou ek jou weg”

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος (εἰργω).

a) Diels-Kranz vertaal: „(Nützig ist zu sagen und zu denken) dass nur das Seiende ist ...”. (Diels-Kranz, I, p. 232). In die Griekse teks kom „nur” egter nie eksplisiet voor nie. Die hierbo gegewe vertaling is nader aan dié van K. Freeman (Ancilla, p. 43) en P. Albertelli (Gli Eleati, P. 135).

b) Hierteenoor K. Freeman, Ancilla, p. 43: „Nothingness”. Moontlik is dit ook die vertaling van Albertelli; hy vertaal met „nulla” wat sowel „niksheid” as „niks” kan beteken. Teenoor Freeman staan Diels-Kranz se vertaling „ein Nichts” (Diels-Kranz, I, p. 232). Freeman laat meer van die μὴ (δεν) tot reg kom.

(342) Fragment 8, reël 10.

(343) Dit is voorlopig onduidelik teen wie Parmenides hom rig. As die interpretasie van Aristoteles reg is, dat Hesiodos se chaos 'n κένον was, dan sal ons waarskynlik aan 'n objektivistiese analoog van Hesiodos se konsepsie moet dink. Ook 'n objektivistiese analoog van die konsepsie van Epimenides uit die dualisme, is nie uitgesluit nie: in lg. geval sal „Lug” as ident met die „Leë” (vgl. Jaeger, Theology, p. 65) en „Nag” verobjektiveer moet word.

wat nie 'n genetiese grens tussen die „leë” en „syn” aanvaar nie. Selfs as Parmenides die bestaan van die „leë” aanvaar het, dan sou die genetiese grens bestaan het op grond van die eienskappe van „syn”.

- c. Sowel die wording uit „nie-syn” as dié uit die „leë” word deur Parmenides verwerp. Hierdie verwerping hang ten nouste saam met 'n aantal besondere eienskappe van „syn”. Ongewordenheid, onverganklikheid, oorsprongloosheid is eienskappe wat in botsing is met die aanvaarding van wording. Maar ook die begrensdeheid, geboeidheid van „syn” is eienskappe wat in Parmenides se filosofie teen wording ingaan.⁽³⁴⁴⁾ Ook kan synsvoorhandenheid nie ignoreer word as antiwordingseienskap nie; wat word, kan nie voorhande wees nie.⁽³⁴⁵⁾ Wat opval, is dat Parmenides hom tweemaal beroep op 'n „ware geloof”⁽³⁴⁶⁾ maar nie op 'n bewys nie.⁽³⁴⁷⁾
- d. „Syn” word gebind deur Dikē, die godin van geregtigheid, met haar boeie, om synsonreg, dit is synswording, af te weer.⁽³⁴⁸⁾ Hier slaan Parmenides se radikale reaksie teen alle genetiese denke, 'n reaksie wat hy van Xenophanes geërf

Intussen staan daar wél 'n vraagteken agter Vollenhoven se standpunt dat ~~μὴ~~ gesien moet word as kritiek op die (monistiese) een archè van Anaximandros; vgl. Vollenhoven, *Methode-perikelen*, p. 98-99.

(344) Vgl. fragment 8, reëls 13-14 en 26-27.

(345) Vgl. fragment 8, reëls 9-11 en 16-18.

(346) Vgl. fragment 8, reëls 12 en 27-28.

(347) Dit teen J. Mansfeld, *Offenbarung*, en wie ookal die logika by Parmenides oorbeklemtoon.

(348) Fragment 8, reëls 14-16.

het, duidelik deur. In die mitologiserende denke van Hesiodos⁽³⁴⁹⁾ het juis die genetiese die onbetroubaarheid en onreg meegebring wat ook deur Anaximandros op sy beurt beaam is⁽³⁵⁰⁾. Juis omdat Parmenides antigeneties dink, is versigtigheid nodig by die bepaling van die status van Dikē. Waarskynlik is Dikē 'n poëtiese simbool van die noodsaaklikheid van bestryding van wordingsonbetroubaarheid⁽³⁵¹⁾ en nie 'n werklike godheid vir Parmenides nie. Gigon daarenteen, bring Dikē in verband met bewysvoering, en wel as sluitstuk daarvan, as dwingende logosgeregtigheid.⁽³⁵²⁾ Word die verband waarin Dikē hier optree egter goed bekyk, dan blyk dit dat haar funksie nie in die eerste plek 'n logiese is nie, maar 'n ontologiese: dit gaan in die voorafgaande reëls daarom dat „syn” nie voorhande sou wees as dit moes word nie⁽³⁵³⁾, en daarom bind

(349) Vgl. paragraaf B, 2.3.5, ii hierbo.

(350) Vgl. Anaximandros, fragment 1 (Diels-Kranz, I, p. 89).

(351) Vgl. sy gebruik van die ἐπὶ τῶν as eienskap van die deur-Dikē-gebonde „syn”, in fragment 8, reël 18.

(352) „Eine Pluralität von Seiendem ist für Parmenides von vornherein ausgeschlossen. Das Ende des Beweisganges bildet eine charakteristische Metaphor: ‚Darum ... fest! (28 B 8, 13-15). Die Schlusssigkeit des Beweises ist Dike. Im Prooimion wachte sie über die rechte Ordnung von Tag und Nacht. Hier ist sie die zwingende Richtigkeit des Logos. Sie hält das Seiende gefesselt und gestattet ihm kein Entstehen und Vergehen. Das Ergebnis methodischen Beweisens ist eine zwingende Kraft, ein Gedanke, der später in der platonischen Dialektik zu seiner vollen Entfaltung kommt.” O. Gigon, Ursprung, p. 263.

(353) Vgl. fragment 8, reëls 7-18.

Dikē „syn” om nie aan genese deel te hê nie. Dikē is „synsgeregtigheid” en nie „logosgeregtigheid” nie. Parmenides vind die antwoord op die vraag „wat is geregtigheid vir syn” daarin dat „syn” nie „vry” sal wees om te word of te vergaan nie. Sō word Dikē in 'n sekere sin simbool van 'n struktuurprobleem: Xenophanes vind wording ten opsigte van die godheid onvanpas; Parmenides beaam dat wording onvanpas is, maar dan ten opsigte van „syn”.

- e. „Syn” word deur Moira gebind. Die binding deur Moira verskil van dié deur Dikē. Dikē se boeie is gerig teen wording, dié van Moira (meer spesifiek van toepassing op „dente syn”), is gerig teen beweeglikheid en onafgerondheid. Buite⁽³⁵⁴⁾ „syn” is daar totaal niks. Hiermee is die „syn” beskryf na analogie van Parmenides se subjeksteorie, waarin die Ouranos optree as uiterste sfeer.⁽³⁵⁵⁾ Hiermee verkry „syn” die karakter van omvattendheid - die uiterste grense van „syn” omvat alles wat bestaan - die direk voorafgaande verband stel maar één van die dinge daardeur omvat, nl. die denke.⁽³⁵⁶⁾ In hierdie omvattendheid lê ook die

(354) Vgl. fragment 8, reël 37, Dat die vertaling hier „buite die syn” lui, en nie „behalwe ...” nie, is as gevolg van die karakter van „omvattendheid”, wat in fragment 8, reëls 35-36 aan „syn” toegeskryf word, waarin 'n ruimtelike analoog vervat is, soos ook in die quasisfeerkarakter van „syn” (vgl. fragment 8, reël 43).

(355) Fragment 10, reël 5.

(356) Fragment 8, reëls 35-36.

vereniging van 'n veelheid van gelyksoortighede⁽³⁵⁷⁾
 waartussen geen „leë” tussenruimtes is, want „syn”
 is nêrens afwesig nie,⁽³⁵⁸⁾ maar „syn” kom dig by
 „syn”,⁽³⁵⁹⁾ en dus is die „al”⁽³⁶⁰⁾ ondeelbaar.⁽³⁶¹⁾
 Die funksie van Moira by Parmenides is dus dié van
 poëtiese simbool van die agting van 'n synde veel=
 heid tot 'n kontinue eenheid, m.a.w. Moira is
 die simbool van Parmenides se dualisme.

- f. „Syn” word gebind deur Anankê.⁽³⁶²⁾ Ook Anankê se
 boeie het met afweer van beweging te doen.⁽³⁶³⁾
 Maar dan met 'n besondere kwalifikasie - die
 begrensdeheid hou hier verband met behoefteeloosheid
 - „syn” hoef nêrens heen te beweeg nie want dit het
 geen behoeftes waaraan voldoen moet word nie.⁽³⁶⁴⁾
 Hierdie selfgenoegsaamheid geld in die besonder
 „idente syn”⁽³⁶⁵⁾ soos dit van Xenophanes se god=
 heid gegeld het⁽³⁶⁶⁾. Waar Moira dus in die alge=
 meen die eenheid-veelheidprobleem geraak het,
 daar is Anankê meer spesifiek betrokke in die
 verhouding transendent-nie-transendent in hier=

(357) Fragment 8, reëls 47-49.

(358) Vgl. fragment 8, reël 47.

(359) Vgl. fragment 8, reël 25.

(360) Vgl. fragment 8, reëls 22, 24.

(361) Vgl. fragment 8, reël 22.

(362) Fragment 8, reël 30. *Ἀνάγκη* in reël 16 het nie op hier=
 die binding betrekking nie, soos bv. Gigon (Ursprung, p.
 263) wil; daár staan 'n duidelike *ἰσχυρὰ* by.

(363) Fragment 8, reëls 28-29.

(364) Fragment 8, reël 33.

(365) Fragment 8, reëls 19-20.

(366) Vgl. Xenophanes, fragmente 23, 24, 25 en 26 (Diels-Kranz, I,
 p. 135).

die dualisme.

- g. Daar moet nie waterdigte skeidings in die onderskeidings tussen die simbole hierbo ingelees word nie. In die denke van Parmenides self vloei die verskillende aspekte van die drie simbole inmekaar. Sowel Anankē as Moira is antibewegings=simbole, die één ten opsigte van samehangendheid, die ander ten opsigte van selfgenoegsaamheid. Dikē is 'n antiwordingsimbool, maar dit hang met onbeweeglikheid ten nouste saam, sodat Parmenides in een asem van onbeweeglikheid deur boeie, oorsprongloosheid, en eindeloosheid kan spreek. ⁽³⁶⁷⁾ Die drie simbole word gesamentlik geassosieer met haas al die eienskappe van „syn”. ⁽³⁶⁸⁾
- h. „Syn” omvat die denke. In (d) hierbo is gestel dat „syn” alle dinge omvat, waaronder die denke. Niks is buite die „syn” te vinde nie. ⁽³⁶⁹⁾ Die denke tref ons aan as 'n onderdeel van die „Identite” ⁽³⁷⁾ terwyl die ander onderdeel van die „Identite” dit is waaraan gedink word ⁽³⁷¹⁾, die bedinkbare dus, ook wél „syn” genoem. ⁽³⁷²⁾ Die status van denke kan dus alleen goed begryp word as die posisie van die „Identite” goed verstaan word.

(367) Vgl. fragment 8, reëls 26-28.

(368) Naamlik a, b, c, d, e, f, g, h, i, k, l, n, o; vgl. paragraaf 2.3.3, ii hierbo.

(369) Fragment 8, reël 37.

(370) Vgl. fragment 8, reël 34, en fragment 3

(371) Vgl. fragment 8, reël 34, en fragment 3.

(372) Vgl. fragment 3 i.v.m. fragment 8, reëls 34-35.

Parmenides blyk 'n dubbele identiteit te erken: hy spreek van „idente in die Idente" (373). Die eerste „Idente" is opsigself betrokke, standvastig, onbeweeglik; vertoon dus in groot lyne die karakter wat ook Xenophanes aan die godheid toegeskryf. Lg. godheid word ook aangedui as „in die idente". (374) Vollenhoven het reeds probeer aanvaarbaar maak dat die tweede „Idente" soos by Xenophanes, „posisioneel" (375) geneem moet word - „in die Idente" dui dan op die omgewing van die eerste „Idente". Ter ondersteuning van hierdie bevinding die volgende:

Wanneer Parmenides aan subjeksy onderskei tussen Nag en Vuur, dan noem hy die Vuur „ident" en die Nag „nie-ident". (376) Aan die Vuur word die attribuu- buut „eteries" (377) toegeskryf; 'n attribuut wat assosiasies met die (vertikaal) hoogste niveau, Eter, en met die wêreld van hemelliggame oproep. Ouranos omvat al die ringe vol Vuur en Nag, en hou die sterre, op aandrang van Anankê, binne hulle grense. (378) Hieruit maak Gigon die

(373) Vgl. fragment 8, reël 29.

(374) Xenophanes fragment 26 (Diels-Kranz, I, p. 135).

(375) „In de combinatie τούτων ἐν τούτῳ duidt dus het tweede „ταυτόν" bij Parmenides, evenals in de correlate tekst bij Xenophanes, een omgeving aan op het niveau van het transcendente." D.H.Th. Vollenhoven, *Methode-perikelen*, p. 93.

(376) Fragment 8, reëls 57-58.

(377) Vgl. fragment 8, reël 56.

(378) Fragment 9, reëls 5-7:

korrekte afleiding dat die Ouranos 'n sfeer⁽³⁷⁹⁾ is. Hiermee kom in gedagte die „syn“ met sy „uiterste grens“ wat vergelyk word met „die boog van 'n afgeronde sfeer“⁽³⁸⁰⁾; 'n assosiasie ook deur Gigon gemaak⁽³⁸¹⁾. Beide Ouranos en die quasisfeer van „syn“ is omvattend, elk op sy eie gebied. Hiervan die afleiding dat „idente syn“ qua transendente posisie neem in die nie-transendente „idente“, nl. die Ouranossfeer, waar die idente eteriese vlammevuur die hoogtepunt van omvatting besit. In die standpunt van Parmenides is die niveauplasing van Pythagoras omgekeer. In die filosofie van Pythagoras is die nie-transendente Apeiron tot omgewing van die transendente

(379) „Die Natur des Aither' wird die höchste feuerartige Gestirnregion sein, in der als $\sigma\mu\alpha\tau\alpha$ die Fixsterne sich befinden. Es folgt darauf die Sonne und als drittes der Mond. Parmenides scheint sich also der Reihenfolge des Anaximenes anzuschliessen. Dann kehrt die Aufzählung zurück zu dem alle Gestirne umhüllenden $\sigma\upsilon\pi\alpha\nu\acute{o}\varsigma$, der hier wie immer im archaischen Denken als eine feste Schale gilt. Er ist an Gestalt ein Kugel. Er hält die Gestirne in ihren Bahnen und hat durch die Ananke (die hier der kosmischen Dike des Prooimion verwandt ist) die Aufgabe erhalten dafür zu sorgen, dass sie nicht von der Bahn abweichen.“ O. Gigon, Ursprung, p. 274-275.

(380) Vgl. fragment 8, reëls 42-44.

(381) „Wenn die Himmelsschale eine Kugel ist, so ist die Beziehung auf das Seiende, das einer Kugel ähnlich ist, offenkundig. Es ist an dieser Stelle besonders deutlich, wie Parmenides Wahrheit und Schein mit Bewusstsein in das Verhältnis Urbild-Abbild gesetzt hat. Das Seiende ist jenseits der Anschaulichkeit und darum der Kugel nur vergleichbar. Der Scheinkosmos, der doch einen Teil des Seienden enthält, ist eine Kugel.“ O. Gigon, Ursprung, p. 275.

Ouranos gemaak. (382) Parmenides, by wie selfge-
noegsaamheid, omvattendheid en begrensdeheid aan
mekaar verbind word, ontwikkel vanaf die idee van
'n transendente noëtiese subjek („idente denke")
teenoor nie-transendente objek (383) na 'n korre-
lasie tussen objek („idente syn") en subjek in
die transendente. (384) Omdat die objek in sy denke
die belangrikste word, moet die „idente objek"
sig aan die uiterste grens van sy kosmologie be-
vind, aangesien dit die „selfgenoegsame, omvat-
tende" is. (385)

In die (eerste) „Idente" tref ons „denke" en „syn"
(386). Hierdie verskil formuleer Parmenides ook
as dié van „denke" en „dit waarvan gedagte is"
(objek). „Syn" is objek korrelaat met „subjek"
(„denke") in die transendente. Van die twee
is denke die onderworpene.

- (382) Vgl. Diels-Kranz, I, p. 459 reëls 14-15; ook D.H.Th. Vollenhoven, *Geschiedenis*, I, p. 436, voetnoot 14.
- (383) Dus min of meer die Pythagoreïese skema.
- (384) Vir 'n breër uiteensetting van hierdie ontwikkelingsgang vgl. D.H.Th. Vollenhoven, *Methode-perikelen*, p. 95-96.
- (385) Om hierdie rede kan wêl sekerlik nogeensgekyk word na die „valsheid" van fragment 25, wat woordeliks ooreenkom met Empedokles fragment 28 (Diels-Kranz, I, p. 324). Wanneer hierdie sferiese godheid *ἀνελκων* genoem word, dan is die bedoeling duidelik nie dié van „grensloos" nie, maar van „sonder begin of end soos 'n sfeer".
- (386) Fragment 3: „Want die „Idente" is denke sowel as „syn”^a)
τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι
a) Diels-Kranz (I, p. 231) vertaal: „denn dasselbe ist Denken und Sein". Veral die „dasselbe" het 'n vertaaltradisie geword. Vollenhoven breek met dié tradisie, en vertaal op grond van filologiese en wysgerige redes soos hierbo; vgl. Vollenhoven, *Geschiedenis* I, p. 267-268.

1. „Syn" word in die „Idente" gerelativeer tot die nous. Hierdie relasie is slegs 'n skerper spesifikasie van die vorige. Die nous in die (eerste) „Idente" is direk betrokke op die „syn" in die (eerste) „Idente". M.a.w. transendente nous is betrokke op transendente „syn". Maar „syn" is ook „immanente syn". Daarom die onderskeiding tussen vir-die-nous „aanwesige (transendente) syn" teenoor „afwesige (nie-transendente/immanente) syn", (387) as 'n onderskeiding tussen „syn wat gehou (388) word" en „syn". Tussen transendent en nie-transendent is die relasie baie heg; die hegtheid word besonderlik bevorder deurdat die relasie eintlik een is tussen transendent en immanent as omvattende en vervatte. In hierdie relasie staan denke nie teenoor aisthēsis nie; Parmenides onderskei nie helder tussen die „noētiese" en „aisthetiese" nie, soos duidelik genoeg blyk wanneer Parmenides in een asem met sy verwerping van wording, vergaan, bestaan en nie-bestaan gesamentlik as attribute van „syn" (besonderlik „idente syn"), ook verandering van kleur

- (387) Fragment 4: „Maar kyk die afwesige dinge is gelykelyk die standvastiglik aanwesige dinge vir die nous. Want hy (nous?) sal nie losmaak die ‚syn' van die ‚syn' wat gehou word, nōg verstrooid in alle rigtings op alle wyses oor die wêreldorde heen, nōg gesolidifiseerd."

λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα θεβαίως
οὐ γὰρ ἀποτιμῆξει τό ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

- (388) ἔχθεσθαι (fragment 4, reël 2) sien waarskynlik op die „boeie"; vgl. die gebruik van ἔχειν in dié verband in fragment 8, reëls 15, 31; fragment 10, reël 7.

verwerp. ⁽³⁸⁹⁾ Aristoteles het inderdaad positief beweer dat die ou filosowe die „noëtiese” met die „aïsthetiese” geïdentifiseer het ⁽³⁹⁰⁾; en ewe duidelik gestel dat „syn” by Parmenides op die waarneembare dinge ⁽³⁹¹⁾ betrekking het. ⁽³⁹²⁾

As terugblik oor die geheel van 1. moet nog verwys word na fragment 6, ⁽³⁹³⁾ waarin kritiek uitgespreek word op die verblufte kuddes wat die onderskeidings hierbo geanaliseer, nie kan insien nie, en aldus op 'n teenstrydige weg beland.

(389) Fragment 8, reëls 38-41.

(390) Aristoteles, De An. 3, 427a21.

(391) Aristoteles, Met. Γ, 5, 1010a1.

(392) Op beide genoemde getuienisse van Aristoteles vestig Vollenhoven (Methode-perikelen, pp. 94 en 72 resp.) die aandag.

(393) Fragment 6, reëls 4-9: „... maar vervolgensweg van dié een wat die sterflinge wat niks weet nie, opgemaak het, tweegesigte; want hulpeloosheid stuur in hul borskaste die afwykende verstand. En hulle word voortgedra, tegelyk stom en blind, verblufte, onoordeelkundige kuddes, vir wie die voorhandene sowel as die nie-bestaande geld as ‚idente^a’ en ‚nie-idente’, en van alles is daar ’n teenstrydige weg.”

αὐτὰρ ἐπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ θροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἀκριτα φύλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται καὶ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

a) Die aandag word daarop gevestig dat πέλειν verder slegs in fragment 8 voorkom, elke keer i.v.m. die „voorhande wees” (teenoor οὐκ εἶναι in reëls 11 en 45-46: afwesig / nie-bestaande wees) van veral „idente syn”, nl. in reëls 11, 18 en 45. Daarom is daar rede om nie summier akkoord te gaan met Vollenhoven se vertaling nie „... voor wie zijn en niet-zijn als hetzelfde geldt, en van alles een terugkerende baan bestaat.” Vollenhoven, Methode-perikelen, p. 99.

Parmenides rig daar in 'n paar gedronge reëls sy kritiek teen hulle wat „Idente” en „nie-idente” verwar en daardeur in teenstrydighede beland.

2.3.4 Relasie tussen „syn” en „nie-syn”.

1. Objek-subjekverhouding.

Met die aard van „syn” bekend, is dit nodig om die blik terug te werp om sy relasie tot „nie-syn” te bepaal. Dat dit inderdaad in die relasie „syn” - „nie-syn” gaan om die verhouding objek-subjek kan kortliks uit die volgende belig word:

„Transendente syn” en „immanente syn” het beide op die objek betrekking. (394) Naas die transendente objek word 'n transendente subjek in die sin van „kenner” aanvaar, nl. die „idente nous”. (395) Naas die „immanente syn” word 'n subjektiewe kosmos met twee grondelemente, Vuur en Nag, erken. (396) Op die gebied van die subjekte word (dualisties) parende wording erken, al word die genese, uit louterkosmologiese standpunt, tot die subjek beperk (397) en as afskuwelik (398) gedegradeer.

(394) Vgl. paragraaf 2.3.3, iv, h en i hierbo.

(395) Vgl. paragraaf 2.3.3, iv, i hierbo.

(396) Fragment 8, reëls 53-61; fragment 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 15a.

(397) „Nie-syn” kan slegs sigself voortbring (fragment 8, reëls 12-13) en wording word ver van „syn” gehou (fragment 8, reëls 27-28).

(398) Vgl. fragment 12, reël 4.

ii. „Syn“, „nie-syn“ en ontologie

Dat Parmenides se filosofie basies ontologie is, behoef seker geen verdediging meer. Die aandag word by wyse van samevatting kortliks op 'n paar trekke gevestig;

In die bespreekte fragmente is Parmenides besig om die bestaan van „syn“ en „nie-syn“ te verdedig. In die beterming „syn“ en „nie-syn“ lê opgesluit 'n waardering van die ontiese status van die twee „aspekte“ wat hy in die kosmos onderskei, nl. objek en subjek. Binne hierdie hoofskema kry die antwoord op die (ontologiese) probleem van wording sy plek: genesis word gedegradeer tot die vlak van „nie-syn“. Ook die antwoord op die eenheid-veelheidprobleem kom eksplisiet tot reg in hierdie filosofie: ten opsigte van „syn“ word die primêre veelheid (louterkosmologies) gesien as 'n samehangende al, en met betrekking tot die „nie-syn“ as „afskuwelike paring“. As hierdie dan die probleme is wat rondom die terme „syn“ en „nie-syn“ beantwoord word, dan is die enigste verklaring vir die negering van die ontologie by Parmenides= studie sekerlik dat die persoonlike uitgangspunt van die interpretateur hierdie (ontologiese) probleme versluier.

2.3.5 Die waarheidsprobleem.

Parmenides sluit sy bespreking van „syn“ in fragment 8 af met 'n terloopse opmerking dat daarmee

sy gedagtes „rondom waarheid“ voltooi is, en ver= volg dan met 'n bespreking van die (subjektiewe) elemente. (399) Die afleiding dat die waarheids= probleem iewers in die verskil of verhouding tussen „syn“ en „nie-syn“ tereg moet kom, is dus nie ongeregverdig nie. Vir die bespreking van hierdie probleem word die uitgangspunt geneem in dié passasies waarin waarheidsterminologie eksplisiet voorkom.

1. Interpretasies van „waarheid“ by Parmenides.

Wanneer oor „waarheid“ in Parmenides se denke ge= skryf word, dan is dit nie vreemd om te vind dat die interpretateur sy uitgangspunt neem in frag= ment 1 (400) of fragment 8 (399), of in beide nie.

- (399) Fragment 8, reëls 50-52 en 60-61: „Hiermee besluit ek die geloofwaardige uiteensetting aan jou, en die gedagte rondom waarheid. Maar hiervandaan leer die menings van sterflinge terwyl jy luister na die bedrieglike ordening van my woorde.

Hulle het hulle verstande verbind om twee vorme te noem. ... Hierdie wêreldorde deel ek jou mee as in alles deur= dag, sodat nimmer enige verstand van die sterflinge jou van koers bring nie.”

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἥδ' ἐ νὸ ῥημα
ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε θροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν'

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε θροτῶν γνώμη παρελάσῃ.

- (400) Fragment 1, reëls 28-32: „Maar dit is nodig dat jy alles verneem: aan die een kant standvastige hart van goedaf= geronde waarheid; aan die ander kant die standpunte van sterflinge, waarin ware geloof nie is nie. Nogtans sal jy ook leer, dat die skynbare waaragtiglik^{a)} moet wees, terwyl alle synde inderdaad deur elke ding (dring) (ter= wyl alles elke ding deurdring)^{b)}”.

Die resultaat is dan dat Parmenides „waarheid” teenoor „opinie” stel korrelaat met „syn” teenoor „nie-syn”, en selfs korrelaat met „dag” teenoor „nag”, „rede” teenoor „sintuie”. Hierdie inter=pretasie word op pregnante wyse deur B. Wiśniewski aanvaar – hy stel hom ten doel om te bewys dat volgens Parmenides die kenne van die „syn” teenoor dié van die „fisiese wêreld” voltrek word deur die „rede” teenoor die „sintuie” respektiewelik (401), terwyl die „lig” simbool is van die „redelike” teenoor die „nag” as simbool van die „sintuiglike”. (402). Die basiese lyne van hierdie visie is in

χρεὼν δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἤμην Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέος ἦτορ
 ἥδε θροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὥς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα.

a) Δοκίμως' (Diels-Kranz, vgl. Diels-Kranz, I, p. 231) word deur Kirk en Raven (Presocratic Philosophers, p. 268) duidelik genoeg as onwaarskynlik aangetoon – dié soort elisie kom nie in 'n heksameter voor nie.

b) Manuskrip DEF gee περ ὄντα. As dit die korrekte lesing is, dan is die sin gedronge, maar pas heel goed in die raamwerk van Parmenides se objektiwisme, wat die betroubaarheid (implisiet in δοκίμως) van alle „nie-syn” van die „syn” afhanklik maak. Is Simplicios se lesing περῶντα die korrekte, dan is die teks heel vaag. Van die twee lesings gee DEF die beste sin gesien vanuit die geheel van Parmenides se filosofie.

- (401) „Je me propose comme but de mon travail de démontrer que d'après Parménide la connaissance de l'être (εὖν) et du monde des phénomènes physiques (δόξα) s'atteind par les sens (αἰσθησις) et par la raison (νοῦς).” B. Wiśniewski, La Théorie de la Connaissance de Parménide, (hierna „Connaissance”) art. in Studi Italiani di Filologia Classica, Firenze, v. 35, 1963, (p. 199-204), p. 199.

- (402) „Chez Parménide comme dans le mythe de la caverne φῶς représente le monde de la pensée, tandis que la nuit (νύξ) qui correspond aux ombres (σκιαί) dans le mythe de la

die Moderne Tyd sover terug as Ueberweg⁽⁴⁰³⁾ te vinde; is versterk deur K. Reinhardt⁽⁴⁰⁴⁾, terwyl E. Loew die hooflyn van die interpretasie ietwat verwerk om „logos” as suiwere rede by Parmenides te laat korreleer met „syn”, teenoor „nous + sintuie” as observerende denke korrelaat met die genese van die „natuurverskynsels”⁽⁴⁰⁵⁾. Ook Loenen ontkom nie aan die gryparms van hierdie rasionalistiese interpretasie nie: hoewel die skematisering by hom meer vaag is, hou hy nogtans aan die idee dat Parmenides hoofsaaklik kenteoretikus was.⁽⁴⁰⁶⁾

caverne représente le monde des phénomènes physiques, le visible perçu par les sens.” B. Wiśniewski, *Connaissance*, p. 202.

(403) Ueberweg-Praechter, p. 81.

(404) „Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι: auf diesem einen Satze beruht seine ganze Philosophie; und wie ihm die Wahrheit mit dem logischen, abstrakten Denken in eins zusammenfällt, so hat die körperliche Gegensätzlichkeit im menschlichen Empfindungswesen ihr Gegenbild” K. Reinhardt, *Parmenides*, p. 77.

(405) „Mit ihrem νοῦς und ihren μέλεα beobachten die Menschen das rastlose Werden und Vergehen der Naturerscheinungen, der λόγος dagegen beurteilt das starre und ruhende Sein. Der menschliche νοῦς ist πλακτός (Fr. 6), die Sinnesorgane, von deren Mischung der νοῦς abhängt, sind πολύπλαγκτα (Fr. 16), der Logos dagegen hält die Synechie des Seienden aufrecht (Fr. 22), er ist wie das Seiende selbst starr und ruhend.” E. Loew, *Das Lehrgedicht des Parmenides* (hierna „das Lehrgedicht”), art. in *twee afleverings in Rheinisches Museum für Philologie*, Bd 78, Hft. 2, 1929 (p. 149-164), p. 151; en Bd 79, Hft. 3, 1930, p. 207-214.

(406) „... Parmenides really considers being constantly from the epistemologico-logical point of view.” J.H.M.M. Loenen, *Parmenides*, p. 100.

Daar is egter ander moontlikhede as die interpretasie hierbo van „waarheid” in Parmenides se filosofie. Slegs twee:

Mourelatos, uit die „meer-positiwistiese” irrasionalisme interpreteer Parmenides as behorende tot 'n fase in die geskiedenis toe die physis benader is via 'n (hipotetiese) sprong in die duister. Parmenides self, volgens Mourelatos, het nie direk aan die vraag na die physis toegekom nie; hy het die physis benader via 'n kriterium vir „bestaan in eie reg”, omdat die uitspraak „dit bestaan” slegs tydllose, selfgenoegsame waarheid kon bereik as dit sou handel oor 'n objek wat aan voorgenoemde kriterium beantwoord. (407) Hoewel

- (407) „Parmenides, ... did not choose to answer the question of physis directly. ... Instead, it seems that he pondered questions such as these: what is it for something 'to exist in its own right' or 'to be such and such in its right?' What is it for it to be a distinct thing, an individual, a definite object? What exactly is the sort of thing on which our mind rests as it reaches out toward the world? What do we mean when we say that there is something out there to be known or to be apprehended? ... There is a hidden premiss in this approach, the premiss that the sort of thing which we conceive as the object of knowing is an object ... out there ... By an analysis which is remarkable for its structure and rigor he concludes that what is in its own right must have four characteristics ... All inquiry is of and about such a thing. With respect to such an object, and such an object only, a statement of the form 'it exists' or 'it is such and such' if true at one time is always, indeed timelessly, true. What is more, its truth is not logically conditioned by other truths. ... What matters ... is Parmenides' ... analysis of the very concept of the self-contained thing, or of the object of knowing ... In the four stipulations he deduced a criterion of what is to

Mourelatos, juis omdat hy die rasionalisme af=gelê het, heelwat van Parmenides laat duidelik word, bly selfs in sy benadering die kenteoriese probleme 'n te belangrike rol speel. G.H. Kahn uit dieselfde denkstroming (as Mourelatos) beskou kennis, ware geloof en ware bewering (in die filosofie van Parmenides) as onlosmaaklik verbonde aan „wat die geval is”. Die grond vir sy interpretasie vind hy daarin dat die betekenis van „waar wees”, „die geval wees” vir die indogermaanse „es-”, baie goed bewaar sou wees in die griekse gebruik van „einaí” (408) Die gevaar van hierdie irrasio=

count as 'the real' ... 'One could now see that it was precisely because some such criterion was in the back of the early 'physicists' ... minds that ... they had to conjecture the physis of things." P.D. Mourelatos, *The Real, Appearances and Human Error in Early Greek Philosophy*, art. in *Revue of Metaphysics*, 19, 1965-66, (p. 346-365), p. 359-361.

- (408) „Much more evidence might be cited, but this should suffice to show the old I.-E. use of es- for 'to be true, to be so' is well preserved in Greek, and particularly in Ionic, the dialect in which the language of Greek philosophy first took shape. Some of the implications of fact may be suggested if we briefly consider the possibility of interpreting the 'being' (eón) of Parmenides in this sense. His initial thesis, that the path of truth, conviction, and knowledge, is the path of 'what is' or 'that it is' (hós esti), can then be understood as a claim that knowledge, true belief, and true statement are all inseparably linked to 'what is so' - not merely to what exists but to what is the case. If we understand the verb and participle here as in Herodotus and Protagoras, Parmenides' doctrine of Being is first and foremost a doctrine concerning reality as what is the case. But if this is a valid interpretation, the familiar charge against Parmenides - that he confused the existential and the predicative sense of 'to be' - is entirely beside the point. For as we saw in connection

nalistiese taalanalise is dat dit glad nie rekening hou met die betekenisvariasie van „einaí” in die werk van Parmenides nie. Wanneer Parmenides se „syndes” irrasionalistiese „gevalle” word, dan kom Parmenides self in hierdie interpretasie op die rand van pragmatisme.

ii. Teenstelling: „waarheid” - „mening”

Aangesien die meerderheid interpretateurs die (sg.) teenstelling tussen „waarheid” en „mening” as die kern van die temata in verband met die waarheids=beskouing vooropstel, gaan die teenstelling „waarheid”-„mening” ook hier voorop, met die oog op moontlike verheldering van die probleem:

Die terme „waarheid” en „mening” kom op slegs twee plekke in Parmenides se nalatenskap digby mekaar voor nl. in fragment 1, r.28 - 32 en fragment 8, r. 50 - 52 (beide hierbo aangehaal.)

Fragment 1, (28-32) kontrasteer (409) inderdaad twee dinge wat Parmenides (van die godin) moet verneem, nl. die standvastige hart van goedafge=ronde „waarheid” (410), en daarteenoor die „menings” (411)

with Protagoras, both the existential and the predicative uses of the verb are special cases of the generalized usage for truth and falsity for affirmation and denial.” Charles H. Kahn, The Greek verb 'to be' and the Concept of Being, art. in Foundations of Language, v.2, 1966, (p. 245-265), p. 251.

(409) Let op die woorde ἦμεν ... ἦδε as inleiers van reëls 29 en 30 resp..

(410) Ἀληθείη.

(411) Δόξα.

van sterflinge, waarin nie ware geloof is nie. „Waarheid" het hier twee predikate wat aan „syn" herinner, nl. „onbeweeglik" (412) en „afgerond" soos 'n sfeer⁽⁴¹³⁾, en dit is dus nie algeheel buite orde om af te lei dat „waarheid" hier direk op „syn" betrokke is nie. Let egter daarop dat „menings" meervoud is, wat reeds standpuntverskille onder mense suggereer. Dieselfde „teenstelling" vind ons in fr. 8, (50-52) waar die godin haar „be=troubare woorde en gedagtes rondom waarheid" (as 'n analise van „syn") beëindig om haar toe te spits op die „menings" (opinies) van sterflinge. Weer eens is „menings" in die meervoud. Hierdie keer egter kompliseer die verband die interpretasie heelwat: die „mening" wat uiteengesit word, blyk deur Parmenides aanvaar te word (nl. dat die subjektiewe wêreld basies Vuur en Nag is), en inderdaad word dit selfs as wêldeurdag gewaardeer. (414) Die uiteensetting word dus (korrekte) „mening" onder ander „menings". Die vraag is dan waarom die godin begin met 'n „hulle" (415) en eindelik daardie mening aan „hulle" (krities) toegeskryf, self skyn te aanvaar. Die antwoord is nie in die eerste plek geleë daarin dat Parmenides die sterflingstandpunte maar aksepteer as

(412) Vgl. fragment 8, reël 4.

(413) Vgl. fragment 8, reël 43.

(414) Vgl. fragment 8, reël 60.

(415) Vgl. fragment 8, reël 53.

waarskynlik nie; Parmenides aanvaar Vuur en Nag vooruit as die korrekte archai, en rig hom uit=sluitlik teen diegene⁽⁴¹⁶⁾ wat een van die twee archai tot die „nie-noodsaaklike" reken.⁽⁴¹⁷⁾ Teenoor hulle „menings" stel hy syne, dat die twee vorme nie as „noodsaaklik" teenoor „nie-noodsaaklik" te beskou val nie, maar as „ident" teenoor „nie-ident".⁽⁴¹⁸⁾ Saamgevat bestaan daar wêl in fragment 1 (28-32) en fragment 8 (50-52) 'n kontras tussen „waarheid" en „mening". In beide gevalle is „waarheid" betrokke op „syn"; „standpunt" („mening"/„opinie") waarskynlik op die „nie-syn" as subjekswêreld. In kern dui die kontras op 'n waarderingsverskil na aanleiding van die soort syn waarop elk betrokke is. Hiermee het Parmenides „mening" wêl ten opsigte van sy sinsbetrokkenheid gedegradeer ten gunste van „waarheid", maar nie „mening" die deur gewys nie; daar is immers te onderskei tussen korrekte en foutiewe standpunte.

Van hierdie teenstelling uitgaande, word die aandag beurtelings opgeëls vir die relasies waarin „waarheid" en „mening" verkeer.

- (416) Vir die moontlike bekritiseerdes vgl. D.H.Th. Vollenhoven, *Methode-perikelen*, p. 97-98.
- (417) Die sinstruktuur spreek duidelik: „Hulle het hulle gemeedere verbind om twee vorme te noem, waarvan een nie-noodsaaklik is, waarin hulle aan die dwaal geraak het"; vgl. reëls 53-54.
- (418) Fragment 8, reëls 57-58.

iii. „Waarheid“.

„Waarheid“ word in fragment 8, (50-51) in 'n onge= wone formulering geplaas. „Geloofwaardige uite= eensetting“ en „gedagte rondom waarheid“ kom daar sinoniem voor. Dit is duidelik dat Parmenides 'n „geloofwaardige uiteensetting van „syn“ op oog het, waarom ons moontlik „syn“ mag substitueer in „gedagte rondom waarheid“; dus „gedagte rond= om syn“. Hierdie interpretasie het inderdaad gronde in die fragmente: Ten eerste deel „syn“ en „waarheid“ sferiese afgerondheid en onbeweeg= likheid as kenmerke ⁽⁴¹⁹⁾; ten tweede word aan „syn“ die attribuut „werklikwaar“ ⁽⁴²⁰⁾ toegeskryf; derdens, indien die aanvaarde variant ⁽⁴²¹⁾ korrek is, word in fragment 1 aan die „skynbare“ „waar= agtiglike bestaan“ op grond van „alomteenwoordig= heid“ van „syn“ toegeken. Om al genoemde redes kan die afleiding gewaag word dat „waarheid“ vir Parmenides 'n (belangrike) aspek van „syn“ is. Met min huiwering kan gestel word dat „waarheid“ in die filosofie van Parmenides nie die (kenteories gesiene) resultaat van 'n oordeelsaktiwiteit met betrekking tot „syn“ is nie. „Oordeel“ kom in Parmenides se werk in die gedrang as „kies tussen“ die nie-bestaan en werklikwaar-syn van „syn“ ⁽⁴²²⁾

(419) Vgl. paragraaf 2.3.3, iv, e hierbo.

(420) ἔστι τι; vgl. fragment 8, reël 18. Hierdie woord kom alreeds by Hesiodos voor in die sin van „waarheid“; vgl. paragraaf B, 2.3.3, ii hierbo.

(421) Περὶ οὐτα in fragment 1, reël 32.

(422) Vgl. fragment 8, reëls 15-18.

enersyds, en die nie- of wêlbestaan van „nie-syn“
(423) andersyds. In beide gevalle maak die godin
namens Parmenides die beslissing.

Die „openbaringskarakter“ wat Parmenides self aan
sy filosofie gee, moet nie vergeet word nie; juis
hierin is die uitdrukkings „krag van die geloof“
(424) en „ware geloof“ (425) gefundeer. Die „open=
baring“ wat Parmenides ontvang moet nie in mitolo=
giserende sin verstaan word nie. Parmenides wor=
stel nie, soos Hesiodos, met onbetroubare gode
nie (426), maar vertrou op „syn“. Parmenides volg
alleen maar die struktureel-gesiene (427) Dikē
en Themis (428) van die „syn“, as simbole van wat
universeel „reg“ sou wees. Die openbarende godin
is Alêtheia, hier ontmitologiseer tot aspek van
„syn“. Ten diepste het die openbaring dus sy

(423) Vgl. fragment 7.

(424) Vgl. fragment 8, reël 13.

(425) Vgl. fragment 1, reël 30 en fragment 8, reël 28.

(426) Vgl. paragraaf B, 2.3.5 hierbo.

(427) Vgl. ook paragraaf 2.3.3, iv, d hierbo.

(428) Vgl. fragment 1, reël 14 en veral die volgende:

Fragment 1, reëls 22-28: „En die godin het my vriendelik
ontvang ... en my toegesprek:

„Jongman, gesê van onsterflike strydswadrywers, komende
na ons woning met die perde wat jou dra, welkom! Aange=
sien dit nie 'n slegte Moira is wat jou gestuur het om
hierdie weg te bevaar (daar dit werklik buite die pad
van mense is) maar Themis en Dikē.“

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χεῖρ
δεξιτερὴν ἔλεν, ὦδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσήυδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάγορος ἡνιόχοισιν,
ἵπποισι τὰ σε φέρουσιν ἱκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ', ἐπεὶ οὗτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε.

oorsprong by „syn“. Dat die inhoud van „nie-syn“ by hierdie openbaring ingeslote is, hoef nie vreemd voor te kom nie: Alêtheia spreek haar (en sy word by naam genoem!) inderdaad in fragment 2⁽⁴²⁹⁾ oor die (bestaansvraag van) „nie-syn“ uit; immers die synde maak die skynbare („nie-syn“) waaragtig.⁽⁴³⁰⁾ Tot die aard en oorsprong van die openbaring dra Parmenides se objektiwisme sowel as sy universalisme dus by. Dikê is dit wat wording van die „syn“ weghou.⁽⁴³¹⁾ Themis speel haar rol wanneer „syn“ begrens moet word teen behoeftes.⁽⁴³²⁾ Wie Dikê en Themis volg kom uit by „ongeworde, onbeweeglike, selfgenoegsame syn“, waarvan die hoogste voorbeeld „idente (transendente) syn“ is. Die weg wat Parmenides aandui is nie in die rigting van wording, onselfgenoegsaamheid nie, maar van selfgenoegsame,

- (429) Fragment 2: „Wêlaan, wil ek dan sê (maar neem jy die woord aan wat jy hoor) welke belangrike wêl van ondersoek op te merk is: Die een: sowel hoe „nie-syn“ is, as dat dit nie bestaan nie; dit is die weg van Oorreding (want dit volg die Waarheid). Die ander: sowel dat „nie-syn“ nie bestaan nie, as dat dit noodsaaklik is; ek sê jou dat hierdie pad geheel onbekend is, want die „nie-syn“ sou jy dan kastig nie ken nie (want dit sou nie voltrekbaar wees nie), en dit nie uitspreek nie.”

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἔρέω, κόμισαι δὲ οὐ μῦθον ἀκούσας,
 αἵπερ ὀδεῖ μοῦναι διαζήαιός εἰσι νοῆσαι
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὥς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὁπῆθει),
 ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεὼν ἔστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω πανακρυδέα ἔμμεν ἀταρπὸν
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.

- (430) Fragment 1, reëls 31-32.
 (431) Fragment 8, reël 14.
 (432) Fragment 8, reëls 32-33.

loutere struktuur; met ander woorde die waarborg vir „waarheid" in die filosofie van Parmenides lê by uitstek daarin dat „syn" ook goddelik is, waarmee die garansieprobleem by Parmenides beantwoord is.

Die „syn" is na sy „waarheidsaspek" „oortuigings= kragtig" - dit kan oorreed.⁽⁴³³⁾ In die oortuigings= krag van dit wat homself openbaar is die maatstaf vir waarheid gegee. Dus in die oortuigingskrag= tigheid waarmee „syn" (wat ook wet is) homself openbaar, lê die kriterium vir „waarheid" opge= slote. Dat die kriteriumprobleem nie helder na vore kom in Parmenides se denke nie, hang saam met die feit dat kriterium meesal die maatstaf is vir die individu om waarheid te toets. In hierdie universalistiese openbaringsbeskouing waarin boonop die moontlikheid van godebedroguit= geskakel is omdat Parmenides antimitologiserend dink, vervaag die individuele in 'n baie groot mate. Hierdie vervaging van die individuele is ook duidelik ten opsigte van die subjektiewe ken= aktiwiteit. Die noëtiese is deurlopend deur die kosmos en deur alle individue heen ⁽⁴³⁴⁾ want in almal en in die al is dit dieselfde, nl. die kom= binasie van geledinge wat dink.

Tog verdwyn die individu nie totaal nie, en dit vanweë die probleem van Parmenides om vir homself

(433) Vgl. fragment 2, reël 4.

(434) Fragment 16, veral reëls 2-4. Vgl. paragraaf 2.3.5, vii hieronder.

'n plek in sy eie filosofie te vind. Hesiodos had dit eenvoudiger: hy kon sy plek vind in verband met die moontlikheid dat die Muse kon leuens vertel. Parmenides, as antimitologiserende denker, het van die probleem van godekwaad ontslae geraak, maar daarmee ook die antwoord verloor op die vraag waarom juis Parmenides so 'n openbaaring ontvang. Parmenides self is hom die probleem deeglik bewus - in fragment 1, r. 1 - 5 (435)

- (435) Fragment 1, reëls 1-5: „Die perde dra my daarheen, waar (my) ywer genoegdoening verkry, het hulle (my) laat gaan, nadat die daimoniese drywers my geplaas het op die veelbesproke (veelstemmige) weg^{a)}, wat die kundige man deur elke oordeelsblindheid^{b)} heen neem. Dié kant toe is ek gedra: want soontoe het die veelverstandige perde my gedra, en terwyl hulle die wa laat spoed het die jonkvroue die weg aangewys.”

ἵπποι τὰί με φέρουσιν, ὅσων τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν θῆσαν πολύφημον ἀγούσαι
δαίμονες, ἣ κατὰ πάντ' ἄσπερ φέροι εἰδότα φῶτα
τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
ἄρμα τιταίνουσai, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον.

a) Die vertaling van πολύφημον hang mede daarvan af of ἄσπερ aanvaarbaar is. Dit is egter nie nodig om πολύφημον met „veelgeroemd” te vertaal soos Diels-Kranz (I, p. 228), K. Freeman (Ancilla, p. 41) of P. Albertelli (Gli Eleati, p. 119) nie. Die woord se betekenis was skynbaar meer neutraal.

b) ἄσπερ beteken „burgeres”. Daarom is die vertaling van Diels-Kranz („Wohnstätten”; I, p. 228) en dié van K. Freeman („cities”; Ancilla, p. 41) te ver gesoek; terwyl dié van Albertelli [„(per ogni) regione”; Gli Eleati, p. 119] nog verder van die teks lê. Die direkte vertaling „burgeres” gee op sy beurt feitlik geen sin nie. Daarom word die ἄσπερ van manuskrip N hier as korrek aanvaar. Dit dra weer by daartoe om „veelbesproke” as vertaling van πολύφημον te neem. „Veelbesproke” staan dan ook nader aan die betekenis wat πολύφημον blykbaar in die volksvergadering gehad het.

word alreeds verwys na diskussie as hy sy "weg na die lig" (436) die "veelbesproke weg" (437) noem. Hierdie weg neem die kundige man deur elke "oor=deelsblindheid", (438) Frappant is die uitdrukking "kundige man" (439) terwyl hy nog "onderweg" is om die openbaring te ontvang. Parmenides se filosofie bring die waarheid, maar waarom is hy gekies om die openbaring te ontvang, en die "oordeels=blindes" oor die hoof gesien? (440) Indien "syn" betroubaar sigself openbaar, waarom moet Parmenides hom dan so dikwels en so ernstig verset teen menings waarin geen ware geloof is nie? (441) Parmenides eien dit vir homself toe dat hy ver van die menslike paaie gevorder het (442): waarom het die ander dan agtergebly? Herakleitos het hulle eenvoudig beskuldig dat hulle nie die Logos volg nie (443), maar Parmenides skyn op die probleem geen antwoord te hê nie. In alle geval blyk

- (436) Fragment 1, reëls 8-10: „ ... terwyl die jonkvroue, dogters van die Son, nadat hulle die huis van die Nag verlaat het, hulle haas om (my) na die lig te laat gaan, nadat hulle hulle sluiers met hulle hande van hulle gesigte teruggestoot het. ... ”
 ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
 Ἥλιάδες κόῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
 εἰς φάος, ὥσάμεναι κράτων ἀπο χερσὶ καλύπτρας.
- (437) Fragment 1, reël 2.
- (438) Fragment 1, reël 3.
- (439) Εἰδὸτα φῶτα (φέρει).
- (440) Die argument bly geld selfs as ἀστη (en nie ἀτη nie), die korrekte lesing sou wees.
- (441) Fragment 1, reël 30; ook fragment 7.
- (442) Fragment 1, reël 27.
- (443) Vgl. paragraaf 2.2.3, i, ii hierbo.

juis daardie formulering „veelbesproke weg" wat die „kundige man" deur „elke oordeelsblindheid heen" neem te dui op 'n kontras tussen een ware geloof, dié van Parmenides, teenoor vele dwalinge.

iv. „Mening"

Nadat die godin haar gedagte rondom „waarheid" besluit het ⁽⁴⁴⁴⁾ gaan sy direk oor tot die bespreking van die „menings" van sterflinge, en sy orden haar woorde bedrieglik ⁽⁴⁴⁵⁾. Dit is nie te aanvaar dat „Waarheid" haar uitverkorene sal bedrieg nie, en sy openbaar dan ook aan hom sowel die dwaling as die korrekte „mening". Juis in die samestelling van die openbaring lê die verklaring vir die uitdrukking „bedrieglike ordening" opgeslote. Dit gaan daarom dat haar woorde só georden sal wees dat daarin die korrekte „mening" die foutiewes sal oortroef ⁽⁴⁴⁶⁾; sy spreek dus eintlik van die „oortroewende ordening van woorde". Sy keer dan ook kort daarna na dié tema terug as sy Parmenides meedeel dat sy hom die wêreldordening openbaar het „sodat nooit enige verstand van die sterflinge" hom „van koers bring nie". ⁽⁴⁴⁷⁾

(444) Fragment 8, reëls 50-52.

(445) Fragment 8, reël 52.

(446) Volgens Liddell en Scott is een van die betekenis van ἀπατάω (waarvan ἀπατηλός adjektief is) „to outwit". Vgl. L. and S., s.v..

(447) Fragment 8, reëls 60-61.

Fragment 1 spreek van „die menings" van sterflinge, waarin geen ware geloof is nie".⁽⁴⁴⁸⁾ In hierdie geval hoef „menings" inderdaad nie betrokke te wees op „nie-syn" nie, aangesien hier in die besonder dwalings op oog is, waaronder selfs dwalings oor die „syn". Dat „mening" egter wêl besondere betrekking tot „nie-syn" kan verkry, blyk uit fragment 19, waar die godin 'n samevatting gee van die korrekte „mening" oor die „nie-syn" nl. dat dit in teenstelling tot „syn", ontstaan het en weer sal vergaan.⁽⁴⁴⁹⁾ Dit blyk ook uit fragment 8 waar die godin die „nie-synwêreld" onder haar uiteensetting van „menings" behandel.

v. Verhouding „Waarheid" - „mening"

Word „waarheid" en „mening" in relasie tot mekaar behandel, dan blyk dat hoewel die twee in bepaalde opsigte gekontrasteer word, die kontras geensins 'n lugdigte skeiding word nie, en voorts dat die kontras nie saamval met dié tussen „waarheid" en „dwaling" nie. Dit het immers geblyk dat „waarheid" in sekere opsigte op „nie-syn"-probleme betrokke mag wees⁽⁴⁵⁰⁾, terwyl „menings" waarin nie

(448) Fragment 1, reël 30.

(449) Fragment 19: „Só dus het volgens die standpunt hierdie dinge gegroei en is nou nog en sal hiervandaan in die toekoms, nadat dit gegroei het, tot einde kom. Vir hierdie dinge het die mense name opgestel as 'n onderskeidingsteken vir elk."

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καὶ νυν ἔσσι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

(450) Vgl. paragraaf 2.3.5, iv en v hierbo.

ware geloof is nie, gestel word teenoor 'n „mening" waarin ware geloof wél aanwesig is. Waar=skynlik is die kategorisering sō: „Waarheid" is betrokke op „syn", (besonderlik „transendente syn") maar ook, vanweë die korrelasie „syn"-„nie-syn", op 'n bepaalde wyse op „nie-syn"; „korrekte mening" is betrokke op „nie-syn", en is vanweë sy betrokkenheid aksiologies op 'n laer vlak as „waarheid" terwyl die „menings' waarin geen „waarheid" is nie", dwalinge aangaande sowel „syn" as „nie-syn" insluit.

vi. Kenteorie.

Hiermee is die waarheidsbeskouing van Parmenides vir sover dit die fragmente raak, in al sy aspek=te bespreek, sonder dat dit nodig geword het om diepgaande op kenteoretiese probleme in te gaan. By Parmenides is „syn" en „waarheid" so nou ver=bonde dat sy waarheidsbeskouing feitlik in alle opsigte uit direkte ontologiese probleme verklaar=baar is. Slegs een werklike kenteoretiese frag=ment (fragment 16⁽⁴⁵¹⁾) het bly voortbestaan.

- (451) Fragment 16: „Dat elk^{a)} 'n mengsel het van veelverlei=de geledinge, sō kom by die mens die nous tot stand^{b)} Want dieselfde is dit wat die natuur van geledinge vir die mense bedink en vir almal en vir die al (en in el=keen)^{c)}. Want die volle^{d)} is gedagte."

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἐστὶν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα.

a) Mansfeld verkies ἐκδοσι(ε) bo ἕκαστος (vgl. J. Mansfeld, Offenbarung, p. 175 e.v.). Daar hy egter ἔχει κρᾶσιν mediopassief maak (Offenbarung, p. 184) verander

Hierin word denke aan die samestelling van gele=dinge (ledemate) in almal en in die al, gewyt. Verder beskik ons oor die interpretasie van Theophrastos dat Parmenides 'n aanhanger was van die „gelyk ken gelyk“-kenteorie. Theophrastos gaan egter uit van 'n tipologie van kenteorieë, waarin voorsien word in twee kategorieë van sintuiglike ervaring, nl. dié wat die ervaring uit die gelyke en dié wat dit uit die teenoorgesteldes verklaar. Hy erken dat Parmenides niks oor die saak gesê het nie, behalwe dat die oorheersende van die twee

die betekenis van die geheel nie só fundamenteel dat dit vir die doel van hierdie geskrif die moeite werd word om die probleme aan ἑκαστο(ε) verbonde te probeer oplos nie. Vir 'n opsomming van die diskussie rondom ἑκαστος vgl. P. Albertelli, Gli Eleati, p. 155, voetnoot 1.

b) Mansfeld verkies die lesing παρέστηκεν(v). Hiermee poog hy die inwerking van die daimoon in die meng van Lig en Nag weer te gee (Offenbarung, p. 179 e.v.). Daar in alle geval in die menging die inwerking van hierdie (intrakosmiese) demoniese mag geïmpliseer is, is dit nie nodig om 'n enkel woord tot so 'n groot pilaar uit te bou nie.

c) Diels-Kranz (I, p. 244) vertaal: „beiden Menschen allen und jedem“; K. Freeman (Ancilla, p. 46): „in men, all and individually“. So ook Mansfeld (Offenbarung, p. 188). In afwyking van Mansfeld word hier in παντί „die al“ van fragment 8, reël 24 gesien. Dit hou verband met die vertaling van πλέον.

d) Loenen (Parmenides, p. 53) bring πλέον in verband met ἐμπλέον in fragment 8, reël 24, en vertaal dus in fragment 16, reël 4 met „volle“. Parmenides is inderdaad, soos Mansfeld (Offenbarung, p. 160) tereg beweer, baie suiwer in sy terminologiese gebruik. Hierom, en a.g.v. die kombinasie πάν πλέον teenoor μηδέν in fragment 9, behoort πλέον met „volle“ en παντί met „vir die al“ vertaal te word.

elemente die kennis is. (452) Hierdie skyn sý interpretasie van fragment 16, wat hy kort daarna aanhaal, te wees. Die werklike kenteorie van Parmenides bly dus in die vae.

2.3.6 Samevatting.

Om Parmenides in geheel saam te vat: „Syn” is die objek, wat die omvattende, beheersende in die wêreld is. „Syn” het „waarheid” as 'n aspek, want „syn” is voorhande, onbehoefdig, hier en nou, absoluut. Parmenides is dus geen relatiwies nie. „Syn” openbaar sigself na sy aard, eienskappe, en relasie tot die „nie-syn”, en sy openbaring aan Parmenides is betroubaar.

Nie-syn” is die subjek, is minderwaardig aan, onderworpe aan die objek, maar bestaan volgens Parmenides wêl. Oor „nie-syn” kan 'n mening gevorm word; ook dié openbaar „syn” aan Parmenides.

(452) 46. THEOPHR. de sensu 1 ff. (D. 499) περί δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δοῦναι δύ' εἰσιν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Π. μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ. (3) Π. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχεῖοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρῃ τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, θελπίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας· ὥς γὰρ ἐκάστοτε, φησὶν, ἔχει... νόημα (B 16). τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὥς ταῦτό λέγει· διὸ καὶ τὴν μνῆμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως· ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ, καὶ τίς ἡ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερόν ἐν οἷς φησὶ τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἐκλείψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. οὕτω μὲν οὖν αὐτὸς εἰστικὸν ἀποτέμενεσθαι τῇ φάσει τὰ συμβαίνοντα δυσχερῇ διὰ τὴν ὑπόληψιν.

In hierdie uiteensetting is die tradisionele inter=pretasieskemas nie totaal omvergewerp nie, maar tog vir die grootste deel hersien.

E. Samevatting van Hoofstuk II

- 1 Aldrie die filosowe in hierdie hoofstuk bespreek, gee aan waarheid 'n plek in hulle ontologieë, en wêl op sô 'n wyse dat waarheid 'n definitiewe ontologiese status in hulle denke bekleed. Die ontologiese raamwerk waarbinne waarheid sy plek kry, verskil egter van filosoof tot filosoof.
- 2 Aldrie die denkers ken in hulle waarheidsbeskouing die moment van openbaring, en in aldrie gevalle word 'n duidelike ontologiese basis aan die openbaring gegee.
- 3 Die idee van 'n waarheidswaarborg (garansie) is by aldrie denkers implisiet aanwesig: By Hesiodos en Herakleitos is die waarborg relatief; by Parmenides is die waarborg absoluut en daarby 'n universalium; daarom is die rol van die individu by hom problematies.
- 4 Implisiet in die wetsprobleem lê by aldrie die kriteriumprobleem opgeslote. Waarheid word genormeer. In twee gevalle subjektiwisties, die derde objektiwisties.

HOOFSTUK III

KRITIESE BESPREKING VAN DIE RUIMTE WAT ENKELE HISTORIOGRAFIESE METODES BIED OM DIE ONTOLOGIEË EN WAARHEIDSBESKOUINGS VAN DIE VOORSOKRATICI TE BEGRYP

1 Inleiding

'n Hele aantal metodes is reeds toegepas om die griekse filosofie te verstaan. Die resultate wat met behulp van hierdie metodes bereik kon word, het hulle neerslag gevind in verskeie werke van verskillende skrywers.

Sommige van die werke word beskou as standaard handboeke by die bestudering van die griekse filosofie. Sodanige navorsingshoogtepunte mag nie summier oor die hoof gesien word nie, en daarom is dit sekerlik nodig om by die interpretasie van die Grieke krities van hierdie werke gebruik te maak.

By die interpretasie van individuele filosowe word die gebruik van ander interpretasies egter op erg fragmentariese wyse gedoen en dus kom die hooflyne van dié interpretasies nie duidelik tot hul reg nie. Daarom is dit nodig om ook aandag te gee aan die groot lyne van ander metodologieë van die historiografie van die wysbegeerte.

Dit kan nie ontken word dat die gebruik van 'n bepaalde metode in die (wysbegeerte-)historiografie 'n bepaalde eie visie op die gang van sake, dit is,

'n eie filosofie voorveronderstel nie. Meer kon= kreet gestel: Doksografie vereis interpretasie, en interpretasie word altyd bepaal deur die per= soonlike filosofie van die interpretateur. So kan die interpretateur se eie filosofie 'n belang= rike rol speel by wat deur hom as die belangrike van die bestudeerde tydperk gesien word. Wat hy dan as die belangrike van 'n bepaalde tydperk sien, mag hy gebruik as hermeneutiese sleutel tot daar= die tydperk. In die seleksie van sodanige sleu= tels speel die eie ontologie van die interpreta= teur gewoonlik 'n sleutelrol.

Geskiedenis van die waarheidsprobleem is skaars. Hoofstuk II toon egter aan dat die waarheidsbeskou= ing van die Voorsokratiki nie sonder hulle synsleer verstaan kan word nie. Dus kan 'n behandeling van die waarheidsprobleem by die Grieke daar nie vry van kom om die breë raamwerk waarbinne die Voorso= kratiki hul waarheidsbeskouing uitgebou het, die ontologie, te behandel nie. Hierdie feit maak dit moontlik om, ten spyte van die afwesigheid van spe= sifieke „waarheidsgeskiedenis“, tog 'n idee te kan vorm van die visie wat 'n bepaalde historio= graaf op die waarheidsbeskouing van die Voorsokra= tiki sou hê, deur te let op sy behandeling van hul synsleer, m.a.w. sy algemene metodologie van die historiografie van die voorsokratiese filosofie te bestudeer. Dit is dan ook die weg wat in hierdie hoofstuk gevolg is.

2 Aristoteles.

- 2.1 Die oudste wat algemeen as historiografie erken word, is dié benadering wat Aristoteles t.o.v. sy voorgangers volg in die Metafisika A. In kontras tot sy eie leer van die vier oorsake, behandel hy kortliks ook sy voorgangers, om te bepaal in hoe 'n mate hulle alreeds hierdie teorie van hom vooruitloop; hy neem as maatstaf die hoeveelheid oorsake wat hulle kon onderken.

Die gevolg is dat Aristoteles as louterkosmologiese dualistiese denker nie werklik insiggewend oor sy voorgangers skryf nie: monis en dualis kom oor dieselfde kam (monistiese kontraste word oorsake), en kosmogonokosmoloog lyk op louterkosmoloog (omdat proses ingeruil word vir oorsaaklikheid).⁽¹⁾

- 2.2 'n Baie belangrike vraag is hier of Aristoteles inderdaad in die Metafisika A 'n bedoelde historiografie het. Soos Plato, toon Aristoteles dwarsdeur sy werke die neiging om sy standpunt in meerdere of mindere mate te kontrasteer met 'n ander waarvan hy (meer of minder) verskil. Dit is waarskynlik ook in die Metafisika A die geval. Voeg hierby die empiristiese standpunt van Aristoteles op hierdie stadium,

(1) Vgl. Aristoteles, Metafisika A, 3, veral 984B.

dan is daar 'n duidelike sistematiese rede vir sy historiese belangstelling: Aristoteles glo aan 'n progressie in filosofiese ervaring, en sien homself as die eindpunt van die ervaringslyn.⁽²⁾ Aristoteles self stel eksplisiet dat sy doel is om te kontroleer of sy vier oorsake ookal deur sy voorgangers raakgesien is.⁽³⁾ En omdat Xenophanes en Melissus, en Parmenides in 'n groot mate, nie gemaklik in hierdie skema wil inpas nie, word hulle afgemaak as irrelevant vir die ondersoek waarmee hy hier besig is⁽⁴⁾; dit sou ongewoon wees in 'n egte geskiedenisboek om denkers van sodanige formaat met so min seremonie weg te laat. Wie sig dus beroep op die interpretasie wat Aristoteles hier aan sy voorgeskiedenis gee as sou dit verantwoordbare historiografie wees, moet beseft dat met die „geskiedskrywing” hier 'n sisteem ook meegegee word.

- 2.3 Intussen het Aristoteles se benadering hier wêl implikasies vir die behandeling van die waarheidsprobleem. Aristoteles interesseer hom juis vir die ervaring van daardie voorgangers van hom wat oor die waarheid gefilosofeer het. Die waarheid waaroor hulle gefilosofeer het, is volgens Aristoteles, oorsake en beginsels.⁽⁵⁾

(2) Vgl. (onder andere) Met. A, 7, 988A.

(3) Vgl. Met. A, 3, 983B.

(4) Met. A, 5, 986B.

(5) Met. A, 3, 983B.

By nadere ondersoek blyk hulle daardie oorsake en beginsels te wees wat hyself onderskei, en wat sy voorgangers op onsekere wyse sou probeer aangryp het.⁽⁶⁾ Die waarheid vir hulle word dit wat Aristoteles as waarheid erken, en die eie beskouing van elk van sy voorgangers oor die waarheid verdwyn op die agtergrond. Wie nie in dié skema wil inval nie, is nie in ooreenstemming met die feite van die natuur nie,⁽⁷⁾ en is irrelevant vir studie.

3 Friedrich Nietzsche.

- 3.1 Friedrich Nietzsche skyn terug te gryp op Aristoteles se vorm-materieskema wanneer hy in sy jeugwerk, Die Geburt der Tragödie ...⁽⁸⁾, die dialektiese spanning tussen die kultusse van Apollo en Dionysos in ou Griekeland as basis neem vir die skryf van 'n kuns- en filosofiegeskiedenis.

In die Voorwoord van 1886 stel Nietzsche dat dit by die skryf van die boek gegaan het om die sien van die wetenskap onder die lens van die kunstenaar, maar die kuns weer onder dié

(6) Met. A, 7, 988A.

(7) Met. A, 5, 986B.

(8) F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, (hierna „Geb. Trag.“) 1871, opgeneem in F. Nietzsche, *Gesamelte Werke*, München, Musarion Verlag, Dritter Band, 1920.

van die lewe.⁽⁹⁾ Hoewel Nietzsche in sy voorwoord van 1886 die gevaar loop om sy ondertussen aanvaarde Lewensfilosofie terug te lees in sy vroeëre standpunt, bly hier tog van belang die erkenning van die feit dat hy wél die wetenskap deur die bril van die kunstenaar betrag het. In die Voorwoord aan Richard Wagner (1871) stel Nietzsche dan ook dat die werklike metafisiese aktiwiteit van die mens nie die moraal is nie, maar die kuns.^(10 en 11) Hierdie benadering is estetisisties. Nietzsche stel dat die ontwikkeling van die kuns aan die dialektiese tweeheid van die Apolliniese en Dionysiese gebonde is.⁽¹²⁾ Apollo en

(9) „... trotzdem will ich nicht gänzlich unterdrücken, wie unangenehm es mir jetzt erscheint, wie fremd es jetzt nach sechzehn Jahren vor mir steht, - vor einem älteren, hundert Mal verwöhnten, aber keineswegs kälter gewordenen Auge, das auch jener Aufgabe selbst nicht fremder wurde, an welche sich jenes verwegene Buch zum ersten Male herangewagt hat, - die Wissenschaft unter der Optik des Künstlers zu sehen, die Kunst aber unter der des Lebens.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., Gesammelte Werke, III, p.6.

(10) „Bereits im Vorwort an Richard Wagner wird die Kunst- und nicht die Moral - als die eigentliche metaphysische Thätigkeit des Menschen hingestellt; im Buche selbst kehrt der anzügliche Satz mehrfach wieder, dass nur ästhetisches Phänomen das Dasein der Welt gerechtfertigt ist.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.9.

(11) „Diesen Ernsthafte diene zur Belehrung, dass ich von der Kunst als der höchsten Aufgabe und der eigentlich metaphysischen Thätigkeit dieses Lebens im Sinne des Mannes überzeugt bin, dem ich hier, als meinem erhabenen Vorkämpfer auf dieser Bahn, diese Schrift gewidmet haben will.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.20.

(12) „Wir werden viel für die ästhetische Wissenschaft gewonnen haben, wenn wir nicht nur zur logischen Einsicht, sondern zur unmittelbaren Sicherheit der Anschauung gekommen sind, dass die Fortentwicklung der Kunst an die Duplicität des Apollinischen und des Dionysischen gebunden ist: in ähnlicher Weise, wie die Generation von der Zweifelt der Geschlechter, bei fortwährendem Kampfe und nur periodisch eintretender Versöhnung, abhängt.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.21.

Dionysos, as kunsgodhede staan in tweestryd tot mekaar - Apollo as god van die beeldhoukuns teenoor Dionysos as god van die „unbildliche“ musiek - wat uiteindelik deur 'n metafisiese wonderakte van die griekse „wil“ met mekaar paar, om die tragedie daar te stel. ⁽¹³⁾ Nietzsche trag hierdie beskouing te verduidelik aan die hand van die verskil tussen twee soge= naamde „Kunstwelten“ ⁽¹⁴⁾, nl. dié van die „droom“ teenoor dié van „dronkenskap“.

In die „droom“ sien die mens die heerlike gode= gestaltes (Nietzsche aldus Lucretius). In die „droom“ is elke mens self beeldende kunstenaar. ⁽¹⁵⁾ Belangrik is die ervaring van skyn in die „droom“ soos wat die filosoof dit in die werk= likheid ervaar - Schopenhauer reken juis die bewussyn van die skynbare as filosofiese vernuf. ⁽¹⁶⁾

(13) „... und in dieser Paarung zuletzt das ebenso dionysische als apollinische Kunstwerk der attische Tragödie erzeugen.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.21.

(14) F. Nietzsche, Geb. Trag., p.22.

(15) „Der schöne Schein der Traumwelten, in deren Erzeugung jeder Mensch voller Künstler ist, ist die Voraussetzung aller bildenden Kunst, ja auch, wie wir sehen werden, einer wichtigen Hälfte der Poesie. Wir genießen im unmittelbaren Verständnisse der Gestalt, alle Formen sprechen zu uns, es giebt nichts Gleichgültiges und Unnötiges“. F. Nietzsche, Geb. Trag., p.22.

(16) „Der philosophische Mensch hat sogar das Vorgefühl, dass auch unter dieser Wirklichkeit, in der wir leben und sind, eine zweite ganz andre verborgen liege, dass also auch sie ein Schein sei; und Schopenhauer bezeichnet geradezu die Gabe, dass Einem zu Zeiten die Menschen und alle Dinge als blosse Phantome oder Traumbilder vorkommen, als das Kennzeichen philosophischer Befähigung. Wie nun der Philosoph zur Wirklichkeit des Daseins, so verhält sich der künstlerisch erregbare Mensch zur Wirklichkeit des Traumes; er sieht genau und gern zu: denn aus diesen Bildern deutet er sich das Leben, an diesen Vorgängen übt er sich für das Leben.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.22.

Droomervaring is vreugdevol en noodwendig - hierdie aspek word uitgedruk in die karakter van Apollo as waarsêende godheid. Dus aan die droom=toestand is hoëre waarheid verbonde, teenoor die gebrekkige begrypbaarheid van die alledaagse werklikheid. In Apollo is daarom ook begrensing en rus, en daarom betroubaarheid. Hy is die godheid van die principium individuationis, die bootjie waarmee die mens sig op die oopsee waag. (17) Teenoor die „droom” staan die rilling van die „dronkenskap”, wat presies 'n verbreking van die individualiseringsbeginself is. (18) Dionysiese betowering herstel die intermenslike verband, en bind hom verder

(17) „Und so möchte von Apollo in einem excentrischen Sinne das gelten, was Schopenhauer von dem im Schleier der Maja befangenen Menschen sagt. Welt als Wille und Vorstellung I, S. 416: „Wie auf dem tobenden Meere, das nach allen Seiten unbefrñzt, heulend Wasserberge erhebt und senkt, auf einem Kahn ein Schiffer sitzt, dem schwachen Fahrzeug vertrauend; so sitzt, mitten in einer Welt von Qualen, ruhig der einzelne Mensch, gestützt und vertrauend auf das principium individuationis'. Ja es wäre von Apollo zu sagen, dass in ihm Befangenen seinen erhabensten Ausdruck bekommen habe, und man möchte selbst Apollo als das herrliche Götterbild des principii individuationis bezeichnen, aus dessen Gebärden und Blicken die ganze Lust und Weisheit des ‚Scheinens' sammt seiner Schönheit, zu uns spräche.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.24.

(18) „Wenn wir zu diesem Grausen die wonnvolle Verzücung hinzunehmen, die bei demselben Zerbrechen des principii individuationis aus dem innersten Grunde des Menschen, ja der Natur, emporsteigt, so tun wir einen Blick in das Wesen des Dionysischen, das uns am nächsten noch durch die Analogie des Rausches gebracht wird. Entweder durch den Einfluss des narkotischen Getränkes, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll durchdringenden Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjektive zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.25.

opnuut aan die natuur waarvan hy vervreemd is.⁽¹⁹⁾
 So keer die mens terug tot die Oer-Ene in
 „Selbstvergessenheit.“ Hierdie vereniging
 is 'n godwording by die mens wat die gawes van
 die Aarde deelagtig word - in hierdie „dronken=
 skap" word die mens wat hy normaalweg in die
 „droom" aanskou - hy wandel soos die gode!⁽²⁰⁾

- 3.2 Die kern van die griekse waarheidsbeskouing kan hier waarskynlik alleen bespreek word rondom die terme „godaanskouing" (droom) en „godwording" („dronkenskap"). Waarheid sal of „individualisties" as droomopenbaring (godaanskouing) of universalisties-misties as dronkenskapservaring godwording) of as 'n kombinasie van beide in die koers van die (aristoteliëse) parsieel-universalisme sonder makro-mikrokosmostema in terme van die vorm-materie=dualisme (principium individuationis in die vorm) gesien word. Afgesien daarvan dat hier=

(19) „Unter dem Zauber des Dionysischen schliesst sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen.“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.26.

(20) „Wie jetzt die Thiere reden, und die Erde Milch und Honig giebt, so tönt auch aus ihm etwas Uebernatürliches: als Gott fühlt er sich, er selbst wandelt jetzt so verückt und erhoben, wie er die Götter im Traume wandeln sah. Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rausches. Der edelste Thon, der kostbarste Marmor wird hier geknetet und behauen, der Mensch und zu den Meisselschlägen des dionysischen Weltenkünstlers tönt der eleusinische Mysterienruf: „Ihr stürzt nieder, Millionen? Ahnest du den Schöpfer, Welt?“ F. Nietzsche, Geb. Trag., p.26.

die teorie van Nietzsche 'n paar oorvereenvoudigde estetiese (selfsestetisistiese) penne=strepe is wat nie werklik die ingewikkelde ontologiese kwessies by die griekse waarheidsbeskouing betrokke, tot reg kan laat kom nie, skyn dit nie rekening te hou met selfs meer op=pervlakkige kwessies soos (foutiewe) droominter=pretasie of valse openbaring of die kwaad probleem ten opsigte van die godewêreld nie - want del soos die gode kon jou ewe goed met Pseudoo (Leuen) as met Alêtheia in verbinding bring. Wanneer die kunstenaar, as die werklike metafisikus, na-aper word van droomopenbaring of beide ⁽²¹⁾, dan is die pas genoemde kwessies relevant vir die kunstenaar se eie beskouing oor die waarheid van sy „metafisika“. Die „professionele“ filosowe val jammer genoeg buite beskouing langs beeldhouers, musici en tragediedigters.

4 H. Dooyeweerd.

- 4.1 H. Dooyeweerd vereenselwig hom ten opsigte van bepaalde kwessies in sy benadering tot die griekse filosofie met sowel Aristoteles as Nietzsche. ⁽²²⁾ Dit beteken nie dat Dooyeweerd

(21) Vgl. F. Nietzsche, Geb. Trag., p.27.

(22) Hierdie standpunt vind u uitgewerk in meer as een van Dooyeweerd se geskrifte, die belangrikste waarvan vir ons doel sekerlik is sy Reformatie en Scholastiek in de Wjsbegeerte, I, (Het Grieksche Voorspel), (hierna „Ref. Schol.“) Franeker, Wever, 1949.

gesien moet word as 'n dissipel van hierdie twee here, en daardeur sy reformatoriese insig dat die religie in die geskiedenis van die wys=begeerte 'n bepalende rol gespeel het, tot niet maak nie. Wel moet gelet word op die beperkinge wat die invloed van Aristoteles en Nietzsche op sy benadering kon hê en hierbenewens moet krities gekyk word na die tekortkominge in Dooyeweerd se eie bydrae, nie met die oog op afbraak nie, maar gerig op die voortgang van die reformatasie in die wetenskap. ⁽²³⁾

- 4.2 Dooyeweerd gaan van die oortuiging uit dat alle menslike aktiwiteit, ook sy filosofie, religieus bepaal is. Die wysgerige aktiwiteit geskied onder leiding van sg. religieus grondmotiewe, wat die denkgang van die filosoof in die gemeenskap rig, en wel via die kultuurmagte van 'n tyd. ⁽²⁴⁾ Dooyeweerd onderskei vier sodanige grondmotiewe, waarvan drie dialekties van aard is ⁽²⁵⁾, nl. (a) die vorm-materiemotief by die

(23) Dit moet die houding wees teenoor elke mede-reformator.

(24) „De westersche wijsbegeerte toont in haar ontwikkelingsgang haar historiese afhankelijkheid van de leidende cultuurmagten, die door haar historiese machtsposisie haar diepste religieuse grondmotieven ook aan de filosofie opdringen.” H. Dooyeweerd, Ref. Schol., 1, p.19.

(25) „Vier grondmotieven beheerschen in hoofdsak deren ontwikkelingsgang. Drie daarvan vertoonen een duidelyk dialectisch, door een innerlyk dualisme gebroken en daardoor steeds tot polaire teenstellingen voerend, karakter. Niet echter uitsluitend de ontwikkelingsgang van het theoretisch denken wordt door hen beheersd. Zij liggen inderdaad als religieuze ... drijfkrachten ... aan heel de cultuurontwikkeling van het avondland ten grondslag.” H. Dooyeweerd, Ref. Schol., 1, p.20.

ou Grieke; (b) die Skriftuurlike grondmotief van Skepping, Sondeval, Verlossing deur Jesus Christus in die gemeenskap van die Heilige Gees; (c) die romanistiese grondmotief van natuur en genade van die Middeleeue; (d) die modern-humanistiese grondmotief van natuur en vryheid waarin probeer word om alle vroeëre grondmotiewe tot 'n „diesseitige“ op die menslike persoonlikheid gekonsentreerde religieuse sintese te bring. (26)

Dooyeweerd begryp religie as die eksistensiële⁽²²⁾ aangebore impuls⁽²⁷⁾ van mens tot God, van die mens qua sin tot God qua Syn, van die mens qua kreatuurlik en onselfgenoegsaam⁽²⁸⁾ tot God as die Absolute of tot 'n vermeende arché.⁽²⁹⁾

Hierdie verhouding mens - God is in die eerste plek 'n verhouding van die hart as konsentrasie = punt van heel die geskape kosmos, die hart gesien as die bo-tydelike ekheid, in 'n bo-tydelike, re=

(26) H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.20.

(27) „It is the ex-sistent condition in which the ego is bound to its true or pretended firm ground. Hence, the mode of being of the ego itself is of a religious character and it is nothing in itself. Veritable religion is absolute self-surrender.“ H. Dooyeweerd, A.N.C., I, p.58.

(28) „... religion ... the innate impulse of human selfhood to direct itself toward the true or a pretended absolute Origin of all temporal diversity of meaning...“ H. Dooyeweerd, A.N.C. I, p.57.

(29) „This universal character of referring and expressing, which is proper to our entire created cosmos, stamps created reality as meaning, in accordance with its dependent non-self-sufficient nature. Meaning is the being of all that has been created and the nature even of our selfhood. It has a religious root and a divine origin.“ H. Dooyeweerd, A.N.C., I, p.4.

ligieuse verhouding tot ander ekhede, dus 'n religieuse gemeenskap, die sg. worteleenheid van die menslike geslag in Adam, Sondeval, en Verlossing. (30) Dit is hierdie religieuse gemeenskap wat gedryf word deur die religieuse grondmotief.

Die hart dien as religieuse konsentrasiepunt van die kosmos, en van die menslike aktiwiteit. Dit bied die archimedespunt waarvandaan die totaliteit van die kosmos in perspektief te kry is, en in die hart werk die grondmotief as aprioriese vooruitbepaling van die menslike wetenskap. Dooyeweerd trek te velde teen die neem van 'n archimedespunt in die funksionele, die tydelike, dus 'n archimedespunt immanent in die kosmos, (31) (die gevolg van 'n afvallige religieuse grondmotief), omdat dit sou neerkom op die verabsoluttering van een of meer funksies, by die Rasionalisme die teoretiese denke.

4.3 Wanneer Dooyeweerd 'n grondmotief vir die griekse filosofie moet vind, dan kies hy in soveel

(30) „However, true self-knowledge discovers the existent character of the selfhood also in the fact that the ego is centrally bound with other egos in a religious community. The central and radical unity of our existence is at the same time individual and supra-individual; that is to say, in the individual I-ness it points beyond the individual ego toward that which makes the whole of mankind spiritually one in root in its creation, fall and redemption.” H. Dooyeweerd, A.N.C., I, p.60.

(31) Vgl. H. Dooyeweerd, A.N.C., I, p.12.

woorde vir die aristoteliese benadering van die voor-aristoteliese wysbegeerte deur die bril van die vorm-materie-motief. (32 en 33) Hiermee is nie gesê dat dit fout is net omdat dit die aristoteliese benadering is nie, en dus sal uit die geskiedenis self gesien moet word of die vyfhonderd jaar van voor-aristoteliese filosofie wel vanuit hierdie grondnoemer verstaanbaar gemaak kan word.

Dooyeweerd beroep hom op die eerstehandse kennis van Aristoteles as iemand wat onmiddellik in die griekse gedagte-wêreld geleef het. (34) Egter, juis omdat Dooyeweerd Aristoteles as die eindpunt van uitdrukking van hierdie bepaalde religieuse grondmotief van die griekse wysbegeerte neem, hom dus impliseer in die ver=

(32) „Naamste mijn studie van de griekse filosofie sig verbreedde en verdiepte, werd ik steeds meer bevestigd in mijn aanvankelijk overtuiging dat het Aristotelische Vorm-Materie-schema een veel universeeler en dieperen achtergrond bezit, dan men er gewoonlijk aan toekent en dat het inderdaad de wijsgeerige uitdrukking beteekent van het dialektisch grondmotief, dat heel het griekse denken van den aanvang heeft beheerscht." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p. 10.

(33) „Aristoteles stelt dan ook terecht in het eerste boek zijner 'Metaphysica' de geheele aan hem voorafgegane griekse wysbegeerte in het kader van dit grondmotief. Al dient in het algemeen zijn oordeel over zijn voorgangers met den nodigen critischen zin te worden beschouwd, dat het geheele vorm-materie-motief ... slechts een aristotelische constructie sou zijn geweest, is, naar wij uitvoerig zullen aantoonen, niet vol te houden." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p. 20, voetnoot 2.

(34) „Reeds het feit, dat Aristoteles zelf, die onmiddellik in die griekse gedagte-wêreld leefde, de geheele aan hem voorafgegane wysbegeerte in het kader van dit schema behandelt, had modernen onderzoeker moeten waarschuwen, dat hier meer dan een subjectieve denk-constructie van den grooten Stagirit in het geding was." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p. 10.

volmaking van hierdie motief, dit op hom laat uitloop, is Dooyeweerd nie meer in staat om oog te hê juis vir die moontlike persoonlike denk=konstruksie, die individuele benadering wat Aristoteles openbaar ten opsigte van sy voorgangers - dít, indien tóg aanvaar word dat die Metafisika A werklik 'n voorbeeld van wysbegeerte=geskiedskrywing is. Verder is dit bekend dat eerstehandse vertrouetheid met 'n saak nog geen waarborg is vir die korrekte verstaan daarvan nie: dit sou verwag kon word dat die gevaar dat Aristoteles, juis omdat hy deur 'n grondmotief gedrewe word, die historiese werklikheid van sy voorgangerdenke kon misverstaan, Dooyeweerd meer terughoudend teenoor Aristoteles se interpretasie sou maak.

Dooyeweerd probeer om sy aanvaarding van die korrektheid van die aristoteliese benadering te regverdig deur te argumenteer dat sou die vorm=materie-motief slegs 'n aristoteliese konstruksie wees wat nie saaklik sou pas op die griekse filosofie nie, dan sou dit, omdat hier die grondslae van die griekse filosofie in gedrang sou wees, die griekse filosofie so grondig denatureer, dat dit kritiek van Aristoteles se tydgenote sou moes ontlok⁽³⁵⁾ - kritiek wat nêrens gelewer word nie. En verder stel Dooyeweerd dat die invloed van die vorm=materie=

(35) H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.10-11.

motief in die Hellenisme en Skolastiek so groot was, dat dit nie te aanvaar is dat Aristoteles hier willekeurig sy voorgangers meet aan 'n private maatstaf nie. Sou hierdie argumente inderdaad steekhou? As die Metafisika A beskou word as slegs 'n bepaling van die kant van Aristoteles van die mate waarin sy voorgangers sy standpunt ten opsigte van bepaalde probleme reeds vooruitgeloop het, dus nie as werklike geskiedenisboek nie, dan verloor die eerste argument sekerlik aan invloed. Voeg hierby dat daar in die Moderne Tyd voorbeelde van invloedryke „denaturerings“ van die wysbegeer=tegeskiedenis bestaan (bv. een waarteen Dooyeweerd self beswaar maak, nl. die idee dat filosofie 'n geleidelike emansipasie uit die religie sou wees⁽³⁶⁾), waarteen maar nie werklik geprotesteer word nie, dan word die krag van hierdie argument nog verder beperk. Die tweede argument loop gevaar van interpretasie-eensydigheid: Daarteen sou gestel kon word dat die helderheid en omvattenheid waarmee Aristoteles sy standpunt uitgewerk het, die standpunt aan invloed laat win het, en dus nie noodwendig die uitgebreide voorkoms daarvan in die griekse filosofie nie.

- 4.4 Vir Dooyeweerd bly nou oor om die religieuse sin van die vorm-materie-motief aan te toon.

(36) H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.11.

Dit meen hy te vind in die dialektiek van natuur=
 kultuur religie⁽³⁷⁾ en dit is sekerlik veral
 op dié punt dat Dooyeweerd die werk van Nietzsche
 van belang vind. Dooyeweerd vind dat hier=
 die religieuse dialektiek, uitgedruk in Dionysos
 en Apollo respektiewelik, in die vorm-materie=
 motief beliggaam word. Juis aan hierdie
 kwessie verbind Dooyeweerd sy protes teen die
 beskouing dat die filosofie sig geleidelik van
 sy religieuse kluister losgemaak het, deur te
 stel dat die transendentale kritiek aantoon dat
 die verskil tussen moderne en vroeggriekse fi=
 losofie 'n verskil is tussen religieuse grond=
 motiewe; dus nie een van „religieus” teenoor
 „neutraal” nie. Dooyeweerd wil dan ook sy
 transendentale kritiek op die griekse filosofie
 toepas, die religieuse grondvoorwaardes van die
 griekse filosofie ontbloot, waarby hy die antro=
 pologiese vrae in die sentrum stel.⁽³⁸⁾

Hiermee is twee kwessies aan mekaar verbind,
 wat ter bespreking van mekaar onderskei word.

(37) „Hier dringt zich de ontmoeting tusschen de voor-homerische natuur-religie en de latere cultuur-religie van de olympische godenwereld die sinds de Romantiek reeds voortdurend de aandacht der onderzoekers heeft getrokken, met een innerlijke noodzakelijkheid op als oorsprong van dat diepe religieuze conflict in het grieksche bewustzijn dat zich in de polaire tegenstelling van vorm-motief en materie-motief heeft belichaamd.” H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.11.

(38) „Thans zal dezelfde methode worden gevolgd bij het onderzoek van de grieksche wijsbegeerte, waarbij, naar den geheele opzet van dit werk, de anthropologische vragen in de centrum staan.” H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.12.

Daar is 'n terloopse verwysing na die Romantiek in verband met die natuur- en kultuurreligie, en 'n terloopse verwysing na die sentraliteit van antropologiese vrae in verband met die tram-sendentale kritiek.

4.5 Eerstens dan die verwysing na die Romantiek.

Die Romantiek was geneig om die kuns te oorskat; die kuns het in hulle visie 'n soewereine seggingsreg ongeag dogma of beginsel. Dit reageer teen die oorbeklemtoning van die wetenskap ten nadele van die emosie en sentiment; m.a.w. hierdie mense vertoon in 'n sekere sin die dialektiek tussen (wysgerige) Scientialisme en Praktikalisme in die kuns - hulle skyn die verlengstukke van Rousseau in die kuns te wees.⁽³⁹⁾
en 40) Hieruit is verklaarbaar waarom Nietzsche,

(39) „La grande révélation rousseauiste du 'moi' et de la sensibilité bouleverse alors l'esthétique et la notion même de réalité. On dénie toute existence à un Beau Idéal et on bat en brèche les principes et le dogmatisme classiques. Chaque individu ayant sa propre interprétation du monde également vraie, la Réalité devient multiple et d'une richesse inépuisable. On accorde à l'oeuvre d'art d'être une valeur en soi et à la peinture d'être la seule fin que le peintre doit poursuivre. Ainsi libéré, l'artiste cesse d'être un artisan, le 'fournisseur' de quelques privilégiés: en marge des préjugés, il fait ce qu'il veut; pour lui, la peinture n'est plus qu'une écriture, un langage, une expression souveraine.” Jean Thoraval, Les Grandes étapes de la Civilisation Française, Parys, Bordas, 1969, p.310.

(40) „... a reaction against that movement which had been going on for three centuries, the advances of the rationalist Enlightenment: The Romantic heart 'Jean-Jacques' and the young Chateaubriand's in the days of the Génie du christianisme, is simultaneously the source of inspiration and of knowledge; it lies in the breast of a religiosity, asserting itself, not without some degree of arrogance, against the semi-official Voltairianism of the 1830s.” Georges Duby en Robert Mandrou, A History of French Civilization from AD 1000 to the present day, vertaal deur J.B. Atkinson, Londen, Nicolson, 1965, p.454.

aansluitend by die Romantiek, belangstelling toon in 'n dialektiek tussen natuur en kultuur by die Grieke; dit was juis Rousseau wat hier= die dialektiek so ryp verwoord het.⁽⁴¹⁾ Die gevaar van die resultate van die Romantiek se bestudering van die Griekse filosofie is nie on= wesentlik dié van 'n teruglees van moderne problematiek na 'n tyd meer as tweeduisend jaar daarvóór nie. Hierdie resultate is by die Romantiek in die algemeen bereik onder die va= del van 'n oormondiggesiene kuns, wat in die geval van Nietzsche, soos reeds aangetoon uit= gewerk word in 'n tot baie-groot mate estetis= tiese benadering van die Grieke - 'n benadering wat sig moeilik laat rym met Dooyeweerd se veel= vuldige waarskuwings teen oorskatting van een funksionele aspek van die werklikheid ten na= dele van 'n ander.

- 4.6 Ten tweede nog enkele gedagtes oor die antro= pologiese vrae: Hoewel Dooyeweerd heel terloops hierna verwys, is tog nodig om die aandag skerp daarop te vestig. Die oorbeklemtoning van antropologiese vrae is iets eie aan Dooyeweerd, tot so 'n mate dat hy hom die beskuldiging van 'n antroposentriese kosmologie op die hals ge= haal het. Die verklaring daarvoor lê waar= skynlik in twee aspekte, nl. die aard van die

(41) Hiervoor is veral sy kreet „Terug na die Natuur“, as reaksie teen 'n bepaalde soort kultuur, nl. die Sciëntialistiese, van belang.

transendentale kritiek en sy beskouing oor die religie. Die transendentale kritiek van Dooyeweerd is 'n uitbreiding van die aprioriteitsproblematiek verby die suiwer redelike tot die religieuse voorwaardes van die wetenskap. (42)

Religie is by Dooyeweerd die eksistensiële relatie eensydig van mens tot arché, iets spesifiek mensliks dus. Hierom word die ontologie by Dooyeweerd antropologies versmal. Dit geskied egter nie net ten opsigte van Dooyeweerd se eie filosofie nie, maar ook in sy behandeling van ander wysgerige sisteme, wat meebring dat Dooyeweerd die belangrikste problematiek van denkers soos die Grieke, wat primêr in ontologiese vrae geïnteresseerd was, sal ignoreer, en daarom moeilik aan hulle reg sal kan laat geskied.

- 4.7 Vrae van meer prinsipiële aard kom op: Dooyeweerd glo dat, deur die griekse wysbegeerte uit haar eie grondmotief te benader, hy daaraan meer reg kan laat geskied as die gangbare studies. (43) Die vraag wat hier as vanself=

(42) Wie hieraan twyfel, lees gerus H. Dooyeweerd, Wat de Wijsbegeerte der Wetsidee aan Dr. Kuyper te danken heeft, art. in De Reformatie, 29 Okt. 1937, p.63-64, waar dié punt in ons bewustsyn, waar die lewe nog ongedeeld is, in verband gebring word met die semen religionis en die hart as religieuse wortel.

(43) „Ten einde de lezer in staat te stellen, zich zelf een oordeel te vormen over de vraag, in hoeverre deze methode, die de griekse wijsbegeerte vanuit haar eigen grondmotief zoekt te benaderen, inderdaad aan het griekse denken meer recht laat wedervaren dan de gangbare... ” H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.12.

sprekend op die voorgrond tree, is dié na die bedoeling van die woorde „vanuit haar eigen grondmotief te benaderen.” Kennis van die grondmotief, veronderstel die benadering van die griekse filosofie deur die transendentiaal-kritiese metode; die benadering van die griekse filosofie skyn reeds agter te lê wanneer die grondmotief aan die lig kom - m.a.w. dit wil voorkom asof ons die grondmotief via die filosofie benader, en nie, soos Dooyeweerd dit hier stel, die filosofie vanuit die grondmotief nie. Indien egter lg. tog wêl die geval mag blyk, dan bly tog nog 'n ander vraag staan, nl. of dit vir iemand wat 'n konsekwent-Skrifgebonde benadering tot die wetenskapsbeoefening voorstaan, wat Dooyeweerd self ook wil, moontlik is om die griekse filosofie vanuit haar eie grondmotief te benader.

- 4.8 Hoe konkretiseer Dooyeweerd sy benadering? Hy meen dat die griekse religieuse bewussyn 'n konflik vertoon tussen die ouere telluriese, chthoniese en ouraniese natuurreligie en die nuwere kultus van die olimpiese godedom as kultuurreligie. (44) Die voorhomeriese natuurreligie sou

(44) „Het vond zijn oorsprong in een onverzoend conflict in het religieus bewustzijn der Grieken tusschen het grondmotief der oudere tellurische, chthonische en ouranische natuurreligies. De tellurische zijn op de moeder-aarde als oorsprong van het leven gericht; de chthonische meer op den an-organischen bodem; de ouranische op den hemel en later ook op de zee eenerzijds, waarin buiten een oer-griekschen kern veel was van inheemsche vóór-griekschen (minoischen) en uitheemschen

dan sy mees pregnante uitdrukking vind in die Dionysoskultus ; terwyl die latere kultuurreligie wat sigself sou uitdruk in die Apollokultus as offisiële poliskultus, die uitdrukking sou wees van dié kultuurreligie wat veral in die uitbeelding van Apollo deur Homeros teruggevind word. (45)

- 4.9 Samevattend: Die vorm-materiebeginsel beheers dan, aldus Dooyeweerd, die hele griekse denkwêreld, en bly voordurend in 'n dialektiek, wat bepaalde denkers probeer oplos of versoen het. Wat vir Dooyeweerd van belang is, is dat hierdie spanning religieus van aard is, en nie psigologies of sosiologies te verklaar is, soos wêl eens gedoen is nie. As die voorgaande bespreking daarin geslaag het om aan te toon dat Dooyeweerd se metode om die griekse filosofie te bestudeer, nie heeltemal onproblematies is nie, dan bly nog 'n kort weergawe van

oorsprong, en dat der nuiewere kultuur-religie (de religie van den olympischen godenwereld) anderzijds." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.20-21.

- (45) „In Dionysos bij Homeros en Hesiodos als de wilde god van de wijnvegetatie bekend, heeft het hier bedoelde grondmotief, dat wij - in zijn polaire tegenstelling tot het vorm-motief der cultuur-religie - het griekse materie-motief noemden, wel zijn meest pregnante belichaming gevonden. Het is ook merkwaardig, dat deze godheid, over wiens al of niet griekchen oorsprong zoo hevig is gestreden, in de griekse godenwereld eerst een vaste cultuurgestalte en verdiepten persoonlijken vorm krijgt in verbinding met zijn tegenvoeter, den delphischen god Apollo, in wien - gelijk wij nog zullen zien - het griekse vorm-motief zijn meest pregnante uitdrukking heeft gevonden, maar die in oorsprong waarschijnlijk even min grieksch was, en als orakel-god ook een extatische keerzijde vertoonde." H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.23-24.

die hoofelemente van die griekse religieuse lewe⁽⁴⁶⁾ oor om oor die korrektheid van die griekse religie te probeer oordeel - 'n oordeel wat as sulks nie sonder probleem kan wees nie, maar nogtans gevel moet word.

- 4.10 Belangrik is dat Zeus as die wyse hemelvader blykbaar reeds lank voordat Griekeland bewoon is, wydverspreid onder die sg. „indogermaanse” volke gedien is. In Griekeland was hy die god van die daaglikse lewe van elke Griek - die god by wie hulle gesweer en na wie hulle skietgebede opgestuur het. Reeds al hierdie gegewens plaas 'n vraagteken agter 'n sg. olimpiese kultuurreligie as latere ontwikkeling in die griekse religie.

Die kultusse van Athena en Hephaistos waarvan ook getuigenisse uit die voorgriekse tyd gevind is, dui daarop dat die religieuse personifikasie van kultuurmagte eweneens reeds baie ouer as Olimpos self is.

Die funksies van Apollo is in die voorhomeriese tyd dié van kwaadweerder, siektebrenger en geneeser, kuddebeskutter, sadebewaker, en in die na-homeriese tyd ook dié van waarsegging. Veral

46) Vir 'n goeie kort samevattende weergawe van die beskikbare navorsingsresultate, raadpleeg art. van K. Prümm, Die Religion der Griechen, in Christus und die Religionen der Erde, II, 3 onveränderter Nachdruck, Freiburg, Verlag Herder Wien, 1961 (eerste druk 1951).

die funksies van sade- en kuddebeskutter het hom verbind aan die seisoensritmiek van groei en kwyn, (waarvan ook sy jeugdigheid simbool skyn te wees) sodat die verbroedering met Dionysos in Delphi 'n natuurlike ontwikkeling van Apollo se funksies as „natuurgod" is. Om Apollo en Dionysos teenoor mekaar te stel as die twee kulminasiepunte van die kultuur- en natuurreligie onderskeidelik is 'n konstruksie waarby baie ge-gewens moeilik inpas.

Let op dat beide hierdie gode nie net gode van die wording en vergaan is nie, maar vergoddelik=te wording en vergaan, gode-in-wording dus, m.a.w. hierdie twee gode is besonderlik betrokke in die genetiese problematiek; anders gesê: hulle is besonderlik mitologiese gode, wanneer „mitologisering" verstaan word as die uitbreiding van die genetiese problematiek tot die gode=wêreld. Sou die bril van Aristoteles, wat primêr louterkosmologies dink in sy hylemorfistiese jare, en weinig oog het vir hierdie genetiese problematiek, in staat wees om die werklike aard van 'n Apollo of 'n Dionysos te begryp?

- 4.11 Dooyeweerd sou die waarheidsprobleem blykbaar ook na vore moet bring in drie moontlike kategorieë van visies daarop, nl. die waarheidsbeskouing van die filosofieë wat die primaat aan die materie-prinsipe gee; teenoor dié waarheidsbeskouings met die primaat aan die vorm-prinsipe; en as derde kategorie die wat die

eerste twee probeer kombineer/versoen.

Só kom Protagoras die sofis onder die aanhangers van die materieprinsipe met aanvaarding van die absolute fluïditeit van die natuur en gevolglike totale relatiwiteit van die sintuiglike waarne=ming en die teorie en is daar geen algemeen geldigheidsnorm van die waarheid nie.⁽⁴⁷⁾ In die lig hiervan begryp Dooyeweerd ook die homomensurastelling.⁽⁴⁸⁾ Dit moet egter geopper word dat, Protagoras se subjektiwisme toegegee, die homomensurastelling nie 'n kenteoretiese uitspraak is nie, maar 'n kultuurfilosofiese⁽⁴⁹⁾, wat hy dan praktisisties (nie pragmatisties nie) op die syn waarmee die individu te doen het, betrek. Die kernprobleem is Protagoras se individualisme, waarin aan die individu die geweldige verantwoordelikheid opgedra word om sy kennis te gebruik om van 'n swakker toestand 'n betere te maak. Dit is Plato wat Protagoras summier met die „fluïditeitsleer“ van Herakleitos in verband bring⁽⁵⁰⁾, maar dit doen hy ook in dieselfde asem met Homeros⁽⁵¹⁾, wat volgens Dooyeweerd die skitterendste vormgewer van die kultuurreligie is⁽⁵²⁾. Wanneer presies

(47) Vgl. H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.157.

(48) Vgl. H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.158.

(49) Hiervan getuig dat Protagoras die mens sien as die maatstaf van gebruiksdinge (chremata); vgl. Diels, Prot. fr. 1.

(50) Theaitētos, 152D.

(51) Theaitētos, 152D-153A.

(52) Vgl. H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.26.

moet Plato ernstig geneem word? Die ontologie aan Protagoras toegeskryf in die sg. Prometheus-mite⁽⁵³⁾ staan egter veel nader aan Hesiodos as aan Herakleitos⁽⁵⁴⁾, terwyl Dooyeweerd Hesiodos sien as verdediger van die kultuurreligie⁽⁵⁵⁾.

Wat die waarheidsbeskouing by die aanhangers van die vormprinsipe betref, 'n kort woord oor Dooyeweerd se Parmenidesbeskrywing: Dooyeweerd bring waarheid by Parmenides in verband met die Theoria aangaande die bosinnelike goddelike vorm=physis⁽⁵⁶⁾ terwyl die sintuiglike verwerp word. Jammer genoeg hou Dooyeweerd nóg aanvaardend nóg krities rekening met Aristoteles se uitsprake dat die ou filosowe sintuiglike ervaring (aisthêsis) en denke (phronein) vereenselwig het⁽⁵⁷⁾, en dat die „syn“ deur Parmenides in die sintuiglik ervaarbare wêreld geplaas is⁽⁵⁸⁾.

Hier is geen ruimte om meer filosowe uit die verskillende kategorieë te bespreek nie. Maar daar is aanduidings dat daar ten minste in elk van die twee grondkategorieë een denker is wie se plasing nie sonder meer wil geskied nie. Wanneer dit die geval is, word ook die hantering

(53) Plato, Protagoras 320C e.v.

(54) Vgl. ons behandeling van Hesiodos, Herakleitos, Hoofstuk II paragrawe B. en C..

(55) Vgl. H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.73.

(56) Vgl. H. Dooyeweerd, Ref. Schol., I, p.83.

(57) Aristoteles, De An., 3, 427a21.

(58) Aristoteles, Met. Γ 5, 1010a1.

van die hiervan afhanklike derde kategorie be=moelik.

5 G.W.F. Hegel

- 5.1 Die beginpunt van moderne geskiedskrywing van die filosofie word deur baie rondom Hegel gesoek, omdat Hegel dan die begin sou wees van die sg. „ontwikkelingsleer“⁽⁵⁹⁾ in die geskiedskrywing van die wysbegeerte, daarby gevoeg dat hy hom die geskiedenis van filosofie as probleem bewus was, - 'n bewussyn wat uiteraard eers op 'n laat fase in die ontwikkeling van die filosofie sou kon kom, en wat dan vir die eerste keer by Aristoteles aan te tref is.⁽⁶⁰⁾
- 5.2 Soos algemeen bekend, het Hegel die sin van die wêreldgeskiedenis probeer weergee in terme van die dialektiese selfmanifestasie van die Gees,

(59) „Das philosophische Verständnis auf der Grundlage der Entwicklungslehre ist zuerst von G.W.F. Hegel in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ... durchgeführt worden.“ W. Dilthey, Grundriss der Allgemeinen Geschichte der Philosophie, herausgegeben und ergänzt von Hans-Georg Gadamer, (Hierina Dilthey, „Grundriss“), Frankfurt am Main, Vittorio Klosterman, 1949, p.12.

(60) „Das Problem der Geschichte der Philosophie, viel mehr die Geschichte der Philosophie als Problem (wie es A. Massolo im Titel eines Aufsatzes über dieses Thema ausgedrückt hat: La storia della filosofia come problema e altri saggi (Firenze, 1955), stellt sich von dem Augenblick an, in dem der Philosoph, insofern er Philosoph ist, sich selbst dieses Problem stellt: Daher beginnt seine Geschichte für uns bei Hegel. Bei Aristoteles zeigt sich aber in der Tat ein solches Bewusstsein; und wir sind daher berechtigt Aristoteles nach dem Sinn von Geschichte und Überlieferung zu befragen...“ L. Sichirillo, Διαιρέσις - Dialektik, Von Homer bis Aristoteles, Hildesheim, G. Olms Verlagsbuchhandlung, 1966, p.109.

in drie fases van manifestasie, nl. Subjektiewe Gees, Objektiewe Gees, en Absolute Gees. Hier= die fases weerspieël die dialektiek tussen Teoretiese en Praktiese Rede, na aanleiding van die wysgerige spanning tussen Scientialisme en Praktikalisme - 'n stryd wat sig oplos in die Idealisme van Hegel, as sou die twee stry= dige Redes slegs twee fases wees van die tot= selfbewussyn-komende Rede, waarvan die uiteinde die Absolute Gees is. Hierdie benadering is nie te verstaan sonder die rol van Rousseau as „held" van die Romantiek nie. (61)

Dit moet, al weet almal dit, nogeens helder op die voorgrond geruk word dat Hegel ernstig ge= neig was om die wysbegeertegeskiedenis tot uit= drukking van sy eie filosofie te dwing. Die neiging om voorlopers van sy eie standpunt te soek is in sy eie filosofie begrond deur die ge= skiedenis tot noodwendige voorfases van sy eie filosofie te maak, 'n proses wat sekerlik nie sonder „eie interpretasie" kon wees nie, soos mag blyk uit die feit dat Hegel alle filosofieë as essensieel idealisties sien. (62)

(61) Vgl. ons kort verwysing na die Romantiek in paragraaf 4.5 hierbo.

(62) „.... The reader who comes to Hegel with the fixed idea that materialism and idealism are irreconcilable opposites will be astonished to find that Hegel regards materialism as itself a crude kind of idealism and seeks to show that it is possible to develop his own idealistic views out of it. Here, for example, is such a passage: 'All philosophy is essentially idealism, or at least possesses it as its principle, and the question is only how far it has carried out the

- 5.3 Wanneer alle filosofie as essensieel idealisties gesien word, dan is kenteoretiese universalis of wél rasionalistiese gedagtes op die voorgrond. Hiervandaan die tradisie om die waarheidskwessie in die wysbegeertegeskiedenis tot 'n suiwer kenteoretiese vraag om te werk. In die voorsokratiese denke, waar ontologie die sentrum van die belangstelling geniet, kan so 'n benadering alleen tot misverstand van hul waarheidsbeskouing lei.

6. A. Comte

- 6.1 Die idee dat die geskiedenis in fases verloop, kan op twee maniere beskryf word. Die één, dié van Hegel, veronderstel dat alle voorfases gedeeltes is van 'n uiteindelik te voltooië geheel, en daarom binne die geheel wáár is, alhoewel die fases mekaar mag weerspreek, dit is, kontradiktories mag wees. 'n Faseteorie soos hierdie, wat sig op stryd baseer, nader die meer genetiese tipe denke, waarvan Herakleitos die mooiste voorbeeld is, maar trekke waarvan ons ook weer, hoewel ietwat anders, terugvind in Plato se Phaido waar die totstandkoming uit teenoorgesteldes 'n voorwaarde gemaak word vir die voortgang van die genese, en eweneens in die

principle... The principles of the ancient or modern philosophies, water or matter, or atoms, are thoughts, universals, ... not things'. (Greater Logic, first section, chap. II, final remark)" W.T. Stace, The Philosophy of Hegel, MacMillan Co., Londen, 1924.

jongste tyd by Pierre Teilhard de Chardin as hy 'n irrasionele teenstroom veronderstel om sy genetiese denke gehandhaaf te kry in die aangesig van die rasionele wet van entropie waarvolgens die genese deur 'n balans in energieomsetting tot niet sal gaan.

- 6.2 Daar bestaan egter ook die fasegeskiedskrywing van Auguste Comte, waarin die genetiese moment baie laer geskat word, omdat dit sig begrond in 'n filosofie wat die louterkosmologiese kant uitgaan. Dit word beweer dat Comte 'n non-genetiese fasegeskiedskrywing handhaaf omdat by Comte die geestelike ontwikkeling louterstruktureel verstaan word as gehoorsaming aan 'n natuurwet, nl. die Drie Stadia-wet; 'n gehoorsaming wat ewe non-geneties verstaan word as die te-voorskyn-kom van die latente, sonder werklike wording. (63) Hierdie geestelike ontwikkeling val te sien uit die wysbegeertegeskiedenis as hoogste spekulatiewe produk van die gees.

(63) „If we regard the course of human development from the highest scientific point of view, we shall perceive that it consists in educing more and more, the characteristic faculties of humanity in comparison with those of animality; and especially with those Man has in common with the whole organic kingdom. It is in this philosophical sense that the most eminent civilization must be pronounced to be fully accordant with nature, since it is, in fact only a marked manifestation, of the chief properties of our species; properties, which, latent at first, can come into play only in that advanced state of social life for which they are exclusively destined: The whole system of biological philosophy indicates the natural progression." A. Comte, Philosophie Positive, in vertaling van H. Martineau, Positive Philosophy, p.24.

Wat werklike genese nog verder na agter dwing, is die feit dat die Rede in alle geval van die begin af die leidende faktor is; die na-vore-tree van die intelligensie is blykbaar nie meer nie as oefening van die intellek uit onvolwasse teologiese denke tot volwasse positiewe wetenskap nie. Anders as in die meer-genetiese fase=teorie, waar die voorfases in die groot geheel 'n waarheidsplekkie kan vind, is hiêr die noodwendige voorfases wat op illusie berus; nie wordingsfases van 'n gees nie, maar lukraak fases van 'n ongeoefende gees, en het daarom, gesien vanuit die positiewe fase (as fase waar= in die waarheid bereik is) geen waarheidswaarde nie!

- 6.3 Die leser sal hom op hierdie stadium moontlik afvra waarom die vermelding van A. Comte wat, ten spyte van die mondvul wat hy oor die (wysbegeerte)geskiedenis te sê had, tog nie die skrywer geword het van 'n bekende standaard=bron oor die geskiedenis van die filosofie nie. Die antwoord moet wees dat die Positiewisme van Comte wel deeglik die geskiedskrywing beïnvloed het, soos mag blyk uit die meeste moderne hand=boeke. Mitologiserende denkers word as teolo=giseerders buite gelaat, terwyl die handboek dan gemaklik by die sg. „natuurfilosowe" weg=spring, as sou hulle vroeë voorlopers van die Positiewisme wees, in dié sin dat hulle die gods=idee (of te wel „teologie") oorkom het of vir

die grootste deel oorkom het, en daarom werklike wetenskaplikes, of goed op pad daarheen, sou wees. Te verstaan dat 'n kenner van die griekse filosofie in die persoon van Jaeger die wenkbroue laat lig het toe hy suksesvol aange= toon het dat sodanige „feologie" by die vroeë griekse filosowe werklik aanwesig was⁽⁶⁴⁾; meer nog dat hulle die wysgerige godsídee begrond het⁽⁶⁵⁾. In Ander belangrike invloed wat Comte op die geskiedskrywing gehad het volg uit die Positíwisme se eensydig-natuurwetenskaplike benadering tot die werklikheid, waardeur hulle gehoop het neutrale en algemeengeldige wetenskap te kan bou. Hierdie poging om religieuse neu= traliteit te bereik het bygedra tot „eksaktíf= sering" van alle wetenskap, ook die geskiedskry= wing, waardeur veral die filologie ontdooi het,

(64) „... I have concentrated on one particular aspect of this much-discussed subject, an aspect which has been unduly neglected or minimized by scholars of the positivistic school because in the early Greek philosophy of nature they saw their own likeness. Reacting against this one-sided picture, the opponents of this school have represented all Greek cosmological thought as an outgrowth of mysticism and Orphism, something quite irrational. If we avoid these extremes, there remains the fact that the new and revolutionizing ideas which these early Greek thinkers developed about the nature of the universe had a direct impact upon their conception of what they - in a new sense - called 'God' or 'the Divine'. It goes without saying that the terms 'God', 'the Divine', and 'Theology' must not be understood here in their later Christian but in the Greek sense. The history of the philosophical theology of the Greeks is the history of their rational approach to the nature of reality itself in its successive phases." W. Jaeger, *The theology of the early Greek philosophers*, vertaal deur E.S. Robinson (hierna „Theology"), Oxford, Clarendon Press, 1948, p.v.

(65) „This book, which might be entitled *The Origin of Natural Theology and the Greeks...*" W. Jaeger, *Theology*, p.v.

en 'n heeltemaal oorbeklemtoonde rol begin speel het. Die filologie is inderdaad belangrik, maar filoloë sal moet erken dat 'n filologie sonder 'n wysgerige hermeneutiek vir die studie van die griekse filosofie dood is. Die filologie is deur Hegel verwaarloos ten gunste van sy universeel-idealistiese geskiedenispekulasie. Dilthey wys daarop dat die verbinding van „ontwikkelingsleer“ met filologie in die studie van die griekse filosofie iets is van die geslag na Hegel⁽⁶⁶⁾, waaronder dan veral die groot werk van Zeller val⁽⁶⁷⁾.

7 E. Zeller

- 7.1 Waar Comte die intellektuele en sosiale ontwikkeling van 'n mensegroep byna gelyk gestel het aan sy filosofiese ontwikkeling, versag Zeller hierdie verband, maar behou dit tog in 'n sterke mate. Terselfdertyd behou hy ewe sterk die noodwendigheid van die ontwikkelingswet in 'n determinis-

(66) „Doch verschmähte Hegel die exakte Grundlage der philologischen Methoden und stellte zwischen den Systemen durch ganz abstrakte logische Beziehungen eine unzureichenden Zusammenhang der Entwicklung her. Die Generation nach Schleiermacher und Hegel hat dann für die Entwicklung die philologischen Verfahrensweisen verwertet.“ W. Dilthey, Grundriss, p.12.

(67) „Eine mustergültige Verknüpfung der von Hegel begründeten entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung mit der philologischen, literarischen Methoden in exaktem Geiste wurde auf dem Gebiete der alten Philosophie hergestellt von Zeller, Philosophie der Griechen, 3 Teile in fünf Bänden, 3.Aufl.1869-1882.“ W. Dilthey, Grundriss, p.12.

tiese sin.⁽⁶⁸⁾ Opvallend is die duidelike blyke van rasionalisme in Zeller se begrype van die wysbegeertegeskiedenis wat daarin uitkom dat hy onmiddellik filosofie (ook die griekse) in terme van kenteoretiese problematiek trag te sien, waar deur die geskiedenis van kennis in 'n sekere mate gedui word as kennis van geskiedenis. Zeller moet gelyk gegee word dat daar inderdaad 'n noue verband tussen „kennis” en geskiedenis is, maar dan moet die rol van die kennis daarby nie tot so 'n mate oorbeklemtoon word dat griekse ontologiese problematiek summier tot kenteoretiese problematiek vereng word nie. Zeller bou egter hierdie positiwisties-rasionalistiese problematiek verder uit as hy met weinig seremonie die oosterse filosofie verwerp omdat hulle hulleself nie

- (68) „Greek philosophy is an important constituent of European intellectual life, the development of which cannot be understood apart from it. But from this purely historical point of view the history of philosophy appears merely as a part of the history of civilisation, and primarily that of the Greek people. That is doubtless true, in so far as the individual philosophic systems and their personal creators have their roots in the general mental character of their age, and are therefore historically conditioned, even when they rise above their generation and with their ideas point out paths for the future. But the history of philosophy too has its own system of laws, in so far as the various attempts to solve philosophic problems of knowledge of the world do not merely follow an external more or less accidental order. One problem rather grows out of another by an inner necessity and one system draws another after it by way of progress or completion, contradiction or contrast. Thus the development of the philosophy of a people mirrors the development of its thought, while the history of knowledge for its part becomes to some extent the knowledge of history.” E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, (hierna „Outlines”) 13e ed. hersien deur W. Nestle, vertaal deur L.R. Palmer, Londen, Routledge and K. Paul, 1948, (1st ed. 1883) p.1-2.

kon losmaak van die religie nie⁽⁶⁹⁾, terwyl hy sy goedkeuring betuig met die griekse filosowe, as mense wat hulleself kon losmaak van die religie, wat hulle eie religie onpartydig kon beoordeel as skeppinge van 'n artistieke verbeelding, en in plaas daarvan die Logos stel⁽⁷⁰⁾, as 'n outonome Rede, waardeur vir die mens die onafhanklikheid en vryheid van wysgerige denke gewin is⁽⁷¹⁾.

Gemaklik lees Zeller Comte se weergawe van die ontwikkeling van die menslike gees terug in die gang van die ontwikkeling van die griekse denke, wanneer hy verwys na die godeburleske sinds Homeros,

- (69) "... the (Chinese) language is badly suited to philosophy and ... their profoundest system ... is more mysticism than philosophy ... The Indians have indeed produced various philosophical systems, but Indian philosophy never lost contact with religion and never became independent. Its other worldly character seems strange to our minds. E. Zeller, *Outlines*, p.2.
- (70) „Never did a people judge its own nature and the institutions, morals and customs which it produced with greater impartiality than the Greeks. Never did a people regard the world about it and peer into the depths of the universe with clearer gaze than they. It was this impartiality, in combination with a strong sense of reality, and an equally strong power of abstraction, that enabled them at a very early date to recognise their religious ideas for what they actually were: creations of an artistic imagination - and to set up in the place of a mythological world a world of ideas built up by the strength of independent human thought, the Logos, which could claim to explain reality in a natural way ... They formulated all fundamental questions of philosophy, both theoretical and practical, and answered them with the transparent clearness which is peculiar to the Hellenic mind." E. Zeller, *Outlines*, p.2-3.
- (71) „But the systems built up by the Greek philosophers are not to be regarded merely as a preparation for modern philosophy. They have a value in themselves alone, as an achievement in the development of man's intellectual life. It was the Greeks who won for man freedom and independence of philosophic thought, who proclaimed the autonomy of reason ..." E. Zeller, *Outlines*, p.3-4.

waaragter dan die abstrakte mag van die Moira sit, as simbool van die griekse bewussyn dat alle gebeure deur natuurwette vas bepaal sou wees⁽⁷²⁾ en geleidelik verskyn die Logos op die voorgrond.

Die idee dat die griekse denke 'n beweging van Mythos na Logos sou wees vind 'n mens in die besonder terug by die rasionalistiese Positiwiste. Hulle probeer aantoon hoedat die illusie van 'n nie-fisiese wêreld, as produk van die artistieke verbeelding, geleidelik plek moes maak vir die aanvaarding dat die wêreld suiwer fisies is, onderworpe aan (redelike) natuurwette. Hierdie idee is spesiaal uitgewerk deur W. Nestle⁽⁷³⁾, maar word ook in nie-positiwistiese rasionalistiese kring, bv. by E. Cassirer⁽⁷⁴⁾, in die Neo-Idealisme aangetref. By lg. is dit te ver-

(72) „The Apolline clarity of the Ionic mind, sifting and arranging, created out of the welter of local cults the Olympian hierarchy, a model of the Ionic aristocracy with their king at the head, a point which was made by Herodotus. These human, all too human gods are, with all the might that is theirs, more products of an artistic imagination than objects of serious worship. Not seldom we find their character and actions put to ridicule, so that Homer appears as the creator of the burlesques of the gods which are found in the later comedies. But behind and above these „care-free Gods" there stands a power to which the Homeric man looks up with almost greater seriousness than to the Olympians - Moira, immutable fate. In comparison with their pulsating vitality it is a bloodless abstraction; the creation of men who were beginning to grasp the fact that all events are governed by natural laws." E. Zeller, *Outlines*, p.8-9.

(73) W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos, Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, Kröner, 1942⁴.

(74) Oor wie ietwat later meer.

wagte dat Logos in idealistiese sin verstaan sal word.

- 7.2 Die konsekwensies van Zeller se metode vir die waarheidsprobleem is nie moeilik om vas te stel nie. Vir die waarheidsprobleem by Hesiodos sal hy weinig belangstelling hê, vir soverre Hesiodos „teoloog” gebly het. By die (volgens Zeller) werklike filosowe sal waarheid kennis qua Logosproduk wees, en Logos is die bewussyn van 'n natuurwetmatige kosmos, verkry deur observasie van natuurverskynsels, en deur kritiek op die religieus-fantastiese tradisie op grond van die geloof aan Rede-outonomie. Die openbaringskarakter van die heraklitiese Logos en die objektiewe sin van Parmenides se syn raak in 'n benadering soos hierdie gou op die agtergrond.

8. W. Windelband

- 8.1 Wilhelm Windelband markeer saam met Wilhelm Dilthey die volgende fase in die wysbegeertegeskiedskrywing, nl. die neopositivistiese. T.o.v. die storie is die Neopositivisme ruimer as die Positivisme. Die intellektuele ontwikkeling van die mens kan in bepaalde opsigte die kousaliteit en natuurwetmatigheid te bowe gaan, nl. in die religie, poësie en filosofie, aldus Dilthey, die vader van hierdie rigting. Weer eens kom die dialektiek van natuur en kultuur, op die voorgrond, maar hierdie keer is daar erkenning vir die moontlikheid

van wetenskap op die gebied van die Praktikale Rede, die sg. geestes-, of kultuurwetenskappe. Naas die observasie op die gebied van die Teoretiese Rede, is daar ook nog die belewenis as wyse van tot kennis kom van die Praktikale Rede, met die moontlikheid van 'n kombinasie van die twee. Omdat die (praktikale) lewens- en wêreldbeskouing egter die beheer het, die invloedrykste is, is die genese van die lewens- en wêreldbeskouing ook die belangrikste vir die filosofiegeskiedenis - en lewens- en wêreldbeskouing word veral deur „inleef” geken.

8.2 As voorbeeld van hierdie groepering word W. Windelband in kort behandel:

Windelband sien tweërlei doel vir wetenskaplike geskiedskrywing van die filosofie, naamlik die vasstelling van die feitelike gegewens van die filosofie en die begrype daarvan in die onderlinge samehang van wysgerige sisteme, en andersyds 'n waardebeepaling van die enkele sisteem in die ontwikkeling van die wetenskaplike bewussyn. ⁽⁷⁵⁾

- (75) „Die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte der Philosophie, (oder eines Abschnitts daraus, wie hier) hat die Doppelaufgabe, einerseits diejenigen Gedankenbilde, welche als ‚philosophisch‘ angesprochen werden, in ihrem tatsächlichen Bestande festzustellen und in ihrer Entstehung, namentlich in ihrem Zusammenhange untereinander, zu begreifen, andererseits den Wert zu bestimmen, welcher in der fortschreitenden Entwicklung des wissenschaftlichen Bewusstseins den einzelnen philosophischen Lehren zukommt.“
W. Windelband, Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum (hierna „Altertum“). 4. Aufl., bearb. von A. Goedeckemeyer, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923, p.3. (Handbuch der Altertumswissenschaft, 5. Bd., 1. Abt., 1. Teil.)

Die wysbegeertegeskiedenis as 'n suiwer histo= riese wetenskap, wat inlewing noodsaak, moet sonder vooringenomenheid, filologies eksak, sonder te konstrueer, die inhoud van die teorie vasstel, die oorsprong daarvan nagaan met be= sondere verwysing na persoonlike en kulturele bepaaldheid. (76) Die handhawing van die filolo= giese metode deel Windelband met Dilthey. (77)

Met hierdie historiese benadering as fundering, skrei die historikus voort na die kritiese waarde-afweging van die sisteem, nie op grond van eie wysgerigeinsig nie, maar as immanente kritiek op grond van logiese houdbaarheid, en op grond van intellektuele vrugbaarheid in die ge= skiedenis. (78) Windelband ken drie gesigspunte

(76) „In ersterer Hinsicht ist die Geschichte der Philosophie eine rein historische Wissenschaft. Als solche muss sie bei aller Unentbehrlichkeit des Einfühlens, ohne das keine geschichtliche Betrachtung auskommen kann, doch in erster Linie darauf ausgehen, ohne jede Voreingenommenheit oder Konstruktionsucht nach sorgfältiger Prüfung der Überlieferung mit philologischer Genauigkeit den Inhalt der philosophischen Lehren zu ermitteln und unter Anwendung aller Vorsichtsmassregeln der historischen Methode ihre Entstehung zu erklären, besonders auch ihre Bedingtheit teils durch die persönlichen Verhältnisse der Philosophen, teils durch das allgemeine Kulturleben, klarzulegen. Nur auf diese und auf gar keine andere Weise kann es begreiflich werden, weshalb die Philosophie den tatsächlichen Entwicklungsgang eingeschlagen hat.“ W. Windelband, *Altertum*, p.3.

(77) W. Dilthey, *Grundriss*, p.12.

(78) „Auf dieser historischen Grundlage aber erwächst der Geschichtsschreibung der Philosophie die kritische Aufgabe, den Ertrag festzustellen, welchen die verschiedenen Systeme der Philosophie für die Ausbildung der menschlichen Weltauffassung abgeworfen haben. Für diese kritische Betrachtung darf nicht eigene philosophische Ansicht des Historikers den Massstab bilden, sondern sie muss geübt werden teils als immanente Kritik, welche die Lehren eines philosophischen Systems auf ihre logische Vereinbarkeit und Folgerichtigkeit prüft, teils

van waaruit wysbegeertegeskiedenis geskryf kan word. Eerstens die naëwe gesigspunt van loutere standpuntbeskrywing, wat mank gaan aan kritiek op die oorlewing, omdat sodanige kritiek alleen moontlik is vanuit 'n genetiese gesigspunt, wat drie submoontlikhede insluit nl. die (a) psigologiese verklaring, wat die individuelepersoonlike betrekkinge van filosowe as oorsake van hulle standpunt neem, (b) die pragmatiese opvatting, wat elke sisteem wil verklaar uit die kontradiksies en onopgeloste problematiek van die onmiddellike voorganger, (c) die kultuurhistoriese opvatting, wat in die wysgerige sisteem die voortskreidende bewuswording van die gesamentlike ontwikkeling van menslike denke en geesteslewe sien. Derdens is daar die spekulatiewe gesigspunt van beoordeling, wat vanuit 'n sistematiese oortuiging die verskillende ontwikkelingsfases van die filosofie trag te volg.

Hierdie enkele gegewens is tog waardevol vir bespreking:

Windelband wil vasstel wat die filosoof gesê het, wat die verband met ander wysgerige sisteme is, en wat die bydrae is wat die enkel sisteem gelewer het. Windelband gee voorkeur aan die

im Sinne der historischen Gesamtbetrachtung, welche die philosophischen Lehren nach ihrer intellektuellen Fruchtbarkeit und geschichtliche Wirkung charakterisiert." W. Windelband, *Altertum*, p.4.

geneties-kultuurhistoriese benadering. Dit is moeilik om te sien hoedat hy die wat van elke filosofiese sisteem kan bepaal, sonder om die verband van die bepaalde sisteem met ander sisteme in berekening te bring. Dit is nog moeiliker om te sien hoedat hy 'n genetiese plek kan vind vir sodanige sisteem, sonder 'n bepaalde eie sistematiek - die erkenning van genese is al 'n sistematiese kwessie, nie eers te spreek van die betekenis wat aan genese geheg word nie. Waar genese blykbaar in verband staan met kultuurhistorie bring die eie sistematiek aangaande „kultuur” en „historie” alreeds komplikasies mee vir die seleksie van gegewens vir die klassifikasie daarvan, waarmee Windelband se ideaal van beoordeling sonder vooringenomenheid reeds die gevaarmerk verbysteek.

Die geloof van die eksaktheid van filologie, en die waarde wat dit mag hê as neutrale geskiedenis-skrywing, is 'n erfenis uit die Positiwisme. Sou dit moontlik wees om 'n sisteem krities te waardeer sonder dat die eie siening 'n rol speel? Wat is logiese houdbaarheid? Gaan dit louter om inkonsekwensies? Wanneer is 'n denker inkonsekwent? Veronderstel die eie sisteem van 'n denker gee hom die reg om inkonsekwent te wees, soos bv. met 'n kontradiktoriese denker die geval mag wees, om nie eers te spreek van die gedeeltelike kontradiktoriese soos dit voorkom in die Parmenides van Plato nie.

Historiese invloed en intellektuele vrugbaarheid word in een asem genoem in die waardebeplanning van 'n sisteem. Dis nie presies duidelik wat onder intellektuele vrugbaarheid te verstaan is nie, maar daar word blykbaar mee bedoel die bydrae wat 'n sisteem kon lewer om die wetenskaplike bewussyn te ontwikkel. Windelband verduidelik nie wat hy onder beïnvloeding verstaan nie, wat tog nodig is om te weet aangesien verskillende benaderingswyses dit blykbaar nie eens is oor die oorsprong van sekere „invloede” nie. Intellektuele vrugbaarheid is nog meer problematies omdat dit nie presies duidelik is hoe die bydrae bepaal word nie. Die Positivistiese bv. weier om sg. „theologesantes” in hulle geskiedeniswerke op te neem as filosowe, omdat filosofie by hulle basies gelyk is aan natuurfilosofie, juis as gevolg van hulle eie enge wetenskapsbeskouing. Waar hulle die praktiese erken het, was dit slegs as uitvloeisel van die teoretiese. Windelband as Neopositivist sal waarskynlik oog hê vir die eie reg van die „praktiese”: Inderdaad hy gaan die moralistiese kant uit deur 'n benadering ingeset vanuit die algemene politieke-kulturele posisie van ou Griekeland. ⁽⁷⁹⁾

So blyk dit dat die eie sistematiek tog onder die illusiekombers van die neutraliteitspostulaat van moderne links-antisintetiese denke die

(79) Vgl. W. Windelband, *Altertum*, p.11 e.v.

kritiese afweging bepaal; kritiek veronderstel altyd 'n eie standpunt.

Laat Windelband egter positief toegereken word dat hy oog het vir die genetiese in die geskiedenis.

- 8.3 Dat Windelband die individuele sisteem binne die breër historiese opset trag te benader, sal inderdaad veel ruimte bied om die tipiese probleme van die griekse tyd raak te sien. Jammer genoeg is die kultuurhistoriese van Windelband sterk gelaai met die politieke agtergronde, en dan gesien as 'n (rasionalistiese) geestesontwikkelings geskiedenis. Windelband sal dus nie die waarheidsbeskouing rondom die natuurwetenskaplike Logos beperk nie, maar sal ook nie kan deurdryf na die werklik „bewussyns-transendente“ ontologiese kwessies nie.

9. E. Cassirer

- 9.1 Soos in die Ou Rasionalisme, het ook in die Laat Rasionalisme die dialektiek tussen Teoretiese en Praktiese Rede sig in 'n Idealistiese versoening probeer oplos wat 'n herhaling van bepaalde belangrike Kantiaanse problematiek beteken het. Leidende figuur uit die Neo-Idealisme was Edmund Husserl, die vader van die Fenomenologie, en Ernst Cassirer, die Neokantiaan. Vir die doeleindes van ons Metodologie bestudeer

ons in kort die duidelike uitlatings van Ernst Cassirer.

- 9.2 Soos vroeër vermeld begryp ook Cassirer die greekse filosofie as die voorloper van die moderne Rasionalisme, in die sin van 'n Logos wat ontluik. Cassirer beskryf dit as die Logos wat sigself vind.⁽⁸⁰⁾ Die waarde van die greekse filosofie lê vir Cassirer daarin dat by die Grieke die denkeinhoud tot stand gekom het deur die vormgewing daaraan.⁽⁸¹⁾ Hierdie toestand kon daarna nooit weer verkry word nie, omdat ten spyte van die aanvaarding van Rede-outonomie⁽⁸²⁾, die Moderne Filosofie steeds onder die (onaangename) las van tradisionele (Middeleeuse) problematiek gebuk gaan.

Teenoor hierdie beladenheid staan volgens Cassi=

- (80) „Die folgende Betrachtung ... fasst die Geschichte der griechischen Philosophie als die Geschichte des Sich-selbst-Findens des ‚Logos‘ und sie sucht zu zeigen, wie hierin zugleich das erste klare und sichere Bewusstsein, die erste geistige ‚Gestalt‘ der Welt, der Sittlichkeit und des Wissens gewonnen wird.“ E. Cassirer, Die Geschichte der Philosophie, (hierna E. Cassirer, „Geschichte“), in: Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von Max Dessoir, Berlin, Ullstein Verlag, 1925, p.11.
- (81) „Der unvergängliche Wert und der unvergleichliche Reiz der griechischen Philosophie liegt nicht zum kleinsten Teile darin begründet, dass hier die Form des Denkens den Inhalt nicht als ein bloss Ausseren ergreift, sondern dass sie ihn, indem sie ihn gestaltet, in dieser Gestaltung auch zuerst entdeckt. Die Bestimmtheit des Denkinhalts liegt hier nicht, als eine gegebene, der denkenden Betrachtung voraus, sondern sie wird erst kraft dieser Betrachtung gewonnen und sichergestellt.“ E. Cassirer, Geschichte, p.7.
- (82) „Die Autonomie des Denkens mag noch so scharf und klar als Grundforderung der philosophischen Methode aufgestellt werden, das Denken sieht sich doch, je weiter es auf seinem Wege fortschreitet, mehr und mehr in Problemen verstrickt, die ihm von aussen herzufallen.“ E. Cassirer, Geschichte, p.7.

rer die vroeggriekse filosofie as 'n denke wat sigself in sy voortgang vind. ⁽⁸³⁾ Hierdie denke skep eintlik sigself, dit gee sigself gestalte. ⁽⁸³⁾

Hierdie proses verloop in twee rigtings, onderskeie, maar op mekaar betrokke. Die een is die suiwer geestelike skepping van die algemene grondbegrippe van die „natuurfilosofie“, die ander die totstandbrenging van die (eksperimentele) natuurkenne. ⁽⁸⁴⁾ Gelade met idealistiese problematiek beskryf Cassirer hoedat by die Grieke een gedagteproses sowel die eksakte en empiriese wetenskappe as die geestesfilosofie of te wel metafisika, tot stand bring. ⁽⁸⁵⁾ Cassirer,

(83) „Dem gegenüber lassen sich die ersten Jahrhunderte der griechischen Philosophie gewissermassen als das erste Hervortreten des Denkakts selber bezeichnen: als ein Denken, das sich mitten in seiner reinen Bewegung seinen Gehalt und seine feste Gestaltung gibt.“ E. Cassirer, Geschichte, p.8.

(84) „Alle Gedanken, die sich in unserem modernen Begriff der Natur miteinander durchdringen, sind hier zuerst gedacht und in scharfer Besonderung erfasst worden... sie alle treten uns, nicht als blosse Produkte der Naturbeobachtung, sondern als echte geistige Schöpfungen und mit dem Stempel solcher Schöpfungen versehen, entgegen. Und neben diese allgemeinen Grundbegriffe und „Hypothesen“ tritt die Ausbildung der feinsten und schärfsten Methoden der empirischen Naturerkenntnis. Das geschichtliche Vorurteil, als habe den Griechen die Kenntnis des naturwissenschaftlichen Experiments und das Bewusstsein seiner methodischen Bedeutung gefehlt, ist durch die Ergebnisse der modernen Forschung mehr und mehr widerlegt worden.“ E. Cassirer, Geschichte, p.8.

(85) „Je weiter indes die moderne Naturwissenschaft fortschritt und selbständiger sie ihren eigenen Begriff und ihre eigentliche Aufgabe erfasste, um so schärfer trat auch die Grenz- und Trennungslinie hervor, welche die exakte und empirische Naturwissenschaft von der Philosophie des ‚Geistes‘, von der allgemeinen ‚Metaphysik‘ scheidet. Für das griechische Denken ist eine derartige Scheidung undurchführbar. Denn gerade darin besteht einer seiner charakteristischen Wesenszüge, dass es ein und derselbe gedankliche Prozess ist, in welchem sich für dasselbe der Umriss der ‚äusseren‘ wie der ‚inneren‘ Welt feststellt, in welchem sich die Entdeckung

ietwat weg van Kant, by wie die Redeskepper sterker op die voorgrond staan, nader Hegel as hy die verband tussen empiriese kenne en self=kenne probeer aantoon as 'n tot kennis kome van die gedagtestruktuur deur die leer ken van die kosmosstruktuur.⁽⁸⁶⁾ Cassirer meen sy benadering aan te toon uit die (foutiewe) vertaling van Parmenides (Diels fr. 8) dat denke en syn dieselfde sou wees, en uit Herakleitos se aanhang van die Logos, wat dan sou neerkom daarop dat beide dieselfde „metode“ sou gebruik,⁽⁸⁷⁾ nl. die redelike. Hierdie proses sou dan voortgaan totdat Sokrates die waarheid in die eenheid van doen, nie meer in die eenheid van syn sou soek. Hier vind die Logos sy objektiwiteit in die praktiese terug⁽⁸⁸⁾ - sonder verbeelding spreek hier

der ,objektiven' wie die der ,subjektiven' Wirklichkeit vollzieht." E. Cassirer, Geschichte, p.9.

- (86) „Jedes neue Wissen vom Gegenstand wird für ihn zum Grund einer neuen Bewusstheit, die er von sich selbst und von seiner eigentümlichen Kraft und Leistung gewinnt. Indem das Denken die Welt als ein in sich geordnetes Universum, als einen geschlossenen und gegliederten ‚Kosmos‘ begreifen lernt, geht ihm eben hierin zum ersten Male die Gewissheit der Welt des Geistes selbst auf. An der Struktur des Seins enthüllt sich ihm die Struktur des Gedankens: - die Begriffe des Kosmos und des Logos werden zu Wechselbegriffen, die sich gegenseitig bestimmen und erleuchten." E. Cassirer, Geschichte, p.9.

- (87) „So hebt der Widerstreit in der Bestimmung des Zieles die gemeinsame Überzeugung über den wahren Denkweg, über die ‚Methode‘ der Philosophie nicht auf. Und aller Fortschritt der griechischen Philosophie hält die gleiche charakteristische Richtung inne." E. Cassirer, Geschichte, p.10.

- (88) „Wie die Eleaten, wie Leukipp und Demokrit nach der Einheit des Seins fragen, so stellt Sokrates die Frage nach der Einheit und Notwendigkeit des Tuns. Nicht am Sein und an der ‚Natur der Dinge‘, sondern erst im Tun und in der allgemeinen Norm des Tuns geht ihm der Begriff der Wahrheit und Notwendigkeit, geht ihm die Objektivität des Logos auf." E. Cassirer, Geschichte, p.11.

die hegeliaanse Objektiewe Gees. In die samehang van waarheid en daad is die aktiwiteit van die Logos te begrond. Juis deurdat die Logos hom in hierdie aktiwiteit vertoon en ontdek, word sy bestaan 'n ewige probleem, waarvan in vraag-en-antwoord-dialektiek rekenskap gegee word⁽⁸⁹⁾ en hiermee vind Plato dan sy plek in die geskiedenis. Op dié wyse kom tot stand natuurkennis, sedekennis, en kennis der kennis as drieërlei vorm van dieselfde grondgedagte waarin die griekse gees hom uitdruk,⁽⁹⁰⁾ en wel as objektief-noodwendig⁽⁹¹⁾ en algemeengeldig. Cassirer erken dat as gevolg van sy benadering om uiteensluitlik die sogenaamde immanente noodwendigheidslyn te volg, baie detail verlore mag gaan⁽⁹²⁾, maar stel dat dit tog ook weer so is dat die groot figure van die griekse filosofie self die filosofie begryp het as bopersoonlik

(89) „Die Behauptung seines Bestandes als festen ‚Grundes‘ der Dinge wandelt sich in die Forderung seiner Aufweisung und Auf-findung; sein ewiges Sein wird zum ewigen Problem, von dem wir uns ‚Rechenschaft ablegen in Frage und Antwort‘.“ E. Cassirer, Geschichte, p.11.

(90) „So wächst die Physik, die Ethik und die Logik, so wächst das Wissen von der Natur, das Wissen von der Sittlichkeit und das Wissen vom Wissen selbst bei den Griechen aus einer gemeinsamen Wurzel hervor - so stellt es die dreifache Bewährung ein und desselben Grundgedankens dar, in dem sich die bleibende Form des griechischen Geistes ausdrückt.“ E. Cassirer, Geschichte, p.11.

(91) „Alles, was nur der Ausdruck der individuellen Persönlichkeit oder der Ausdruck einer individuellen ‚Meinung‘ ist, soll hier zurücktreten, um rein und ausschliesslich die immanente Entwicklung der Gedanken selbst in ihrer objektiven Notwendigkeit und ihrer sachlichen Geschlossenheit und Folgerichtigkeit hervortreten zu lassen.“ E. Cassirer, Geschichte, p.11.

(92) E. Cassirer, Geschichte, p.12.

en selfs bohistories ⁽⁹³⁾, dus algemeengeldig en noodwendig, en juis hierom mag Cassirer hom veilig voel dat hy geen vreemde maatstaf op die griekse filosofie aanlê nie (aldus Cassirer), maar 'n norm deur hulleself neergelê as begron- ding van die filosofie as suiwere kenne.⁽⁹⁴⁾

Met hierdie stelling is die beginpunt weer aan die orde nl. dat die griekse tydperk die enigste tydperk was waarin denke werklik outonoom kon wees. Die idee van Cassirer dat die denkin- houd tot stand kom in die denkproses, is 'n suiwer subjektivistiese idee, en boweal 'n idee wat besonderlik in idealistiese kaders sy oorsprong het; 'n uiters rasionalistiese idee, terwyl dit onder damoklesvraagteken bly of die griekse filosofie in sy geheel die rasionalisties-idealis- tiese kennisproblematiek sou uitdruk.

Dat die denke sigself algaande vind (gestalte

(93) „Auf der anderen Seite aber sind es gerade die eigentlichen ‚Klassischen‘ griechischen Denker und die klassischen Gedankensysteme, denen der Begriff der Philosophie als der Begriff von etwas Überpersönlichem und Übergeschichtlichem verdankt wird. Ihnen allen ist das Streben vom Eigenen und Einzelnen zum schlechthin Notwendigen und Gemeinsamen, zum Urbildlichen und Typischen wesentlich. Gerade der originalste und eigenartigste, der vielleicht ‚individuellste‘ Denker der Griechen, gerade Heraklit es ist, dessen Lehre diese Forderung zuerst in aller Schärfe gestellt und in sich selbst verkörpert hat.“ E. Cassirer, Geschichte, p.12.

(94) „Indem wir im folgenden versuchen, alle Einzellehren, welche die griechische Philosophie hervorgebracht hat, vom Standpunkt des gemeinsamen ‚Prinzips‘, das ihnen zugrunde liegt, zu betrachten und zu deuten, bringen wir daher an diese Lehren keinen fremden Massstab heran - wir messen sie vielmehr nur an derjenigen Norm, die das griechische Denken zuerst mit Klarheit aufgestellt und durch die es gewissermassen das Selbstbewusstsein der Philosophie als reiner Erkenntnis erst begründet hat.“ E. Cassirer, Geschichte, p.12.

gee) is werklik 'n persoonlike idealistiese oor= deel aan die kant van Cassirer; die griekse fi= losofie gee daar geen blyke van nie. Soos ge= stel, Cassirer nader hier Hegel se beskouing dat in die verband tussen natuurwetenskap en na= tuurfilosofie die Rede, as subjektiewe Gees, tot selfkennis kom. Die standpunt verskil ietwat van die van I. Kant, by wie die „Ding an sich“ altyd onbekend bly.

Wanneer beweer word dat die Grieke die eksperi= mentele natuurwetenskap beoefen, is die eerste (onbeantwoorde) vraag: Wat word verstaan onder „eksperiment“? Cassirer verwys as motivering na die griekse wetenskaplike kosmologie, die heliosentriese wêreldsisteem, en die medisyn.⁽⁹⁵⁾ Hierdie motivering kompliseer eerder as wat dit verduidelik. Wat verstaan Cassirer onder „wetenskap“, „kosmologie“, „kosmofisika“? Dat sodanige wetenskappe bestaan het, bewys nie dat hulle eksperimenteel was nie, inderdaad was alle „wetenskappe“ by die Grieke baie nou ingebind in die filosofie wat nie, volgens Cassirer (en nie eens volgens Comte), 'n eksperimentele wetenskap is nie. Dat die Grieke een of ander teoretiese,

(95) „Heute erscheinen uns die Griechen nicht nur als die Schöpfer der wissenschaftlichen Kosmologie und Kosmophysik, als die Begründer der theoretischen Astronomie und des heliozentrischen Weltsystems, sondern auch als diejenigen, die in den beschreibenden Naturwissenschaften, vor allem in der Medizin, überall den ersten und sicheren Grund zu exakter Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen gelegt haben.“ E. Cassirer, Geschichte, p.8.

in die sin van filosofiese astronomie beoefen het, is sekerlik waar, maar hoe dit met 'n moderne eksperimentele astronomie vergelyk kan word, is nie duidelik nie, nog minder, indien die vergelyking tog sou opgaan, hoe sodanige astronomie nog gemaklik „teoreties” genoem kan word, tensy Cassirer 'n heel vreemde betekenis aan „teoreties” heg. Die heliosentriese wêreldsissteme was wysgerige sisteme, wat min of soms geen ooreenkoms met die moderne sisteem toon. Selfs al sou daar meerdere mate van ooreenkoms wees is dit onduidelik hoe gekonkludeer kan word dat die antieke sisteem eksperimenteel ontdek is. Wat die medisyne betref, selfs so laat as Aristoteles is daar geen aanduidings dat hulle eksperimenteel gewerk het nie; geneeshere blyk vanuit, of ten spyte van, 'n filosofiese sisteem, na die eise van praktyk te gehandel het. Daar is uit die hele griekse wetenskap maar een duidelike voorbeeld bekend wat mag lyk op 'n wetenskaplike eksperiment, nl. in die filosofie van Anaximenes. Dit word vertel dat Anaximenes op sy hand geblaas het met lippe saamgepers en dan weer met 'n wydoop mond, en dan die verskillende resultate aangemerkt het, nl. dat saamgeperste lug koud is teenoor dun (nie-digte) lug wat warm sou wees. Waarmee egter gereken moet word is dat hierdie slegs die filosofie wat hy aangehang het weerspieël: dit hou verband met sy antwoord op die genetiese problematiek, en op die individueel-universeelprobleem. Meer

konkreet: dit voltooi sy uitspraak oor die verhouding lug tot siel, en sy vergelyking tussen 'n hoed en die uitspansel.

Ewe verbluffend die beskouing dat Parmenides en Herakleitos die aanhangers was van die identiteit van denke en syn/wording. Wat Parmenides betref berus dit op 'n foutiewe vertaling van 'n fragment; wat Herakleitos betref berus dit op die misverstand dat Herakleitos se Logos iets menslik-redelik sou wees, terwyl Herakleitos self dit buite-individueel, eerder onties as logies verstaan het.

Sokrates gaan inderdaad die praktikalistiese kant uit, aan Cassirer toegegee, maar dan s6 dat hy deugdelike handele wil waarborg deur kennis: Die waarheid vind sig nie „objektief-geestelik" in die daad nie, maar die goeie daad vind plaas op grond van die waarheid.

Met Plato se dialektiek laat Cassirer uiteindelik die gees op sigself reflekteerend in 'n ewige vraag oor sy eie syn beland. Plato self spreek van 'n vaste wêreld, buite hierdie een, waarheen logies opgestyg word, later binnegeskou word, om goed te ken. Daar staan sekerlik nie 'n woord in Plato oor die Idealisme se subjektiewe wêreld as absolute idee nie, omdat Plato die ideewêreld juis wou losmaak van hierdie wêreld van verandering. Plato wil 'n wêreld weg van hierdie ken;

'n wêreld wat hy uitgebrei het in so 'n mate dat hy hom die beskuldiging deur Aristoteles, dat hy die wêreld sou verdubbel het, op die hals gehaal het.

Cassirer gaan ook veels te ver as hy konkludeer dat die Grieke mense was van die neutraliteit=strewe (in die sin van idealistiese suiwere Rede), en dat hy dus geen vreemde maatstaf op hulle toegepas het nie. Eerstens word bevraagteken of Cassirer werklik daarin geslaag het om nie 'n „vreemde maatstaf” op die Grieke aan te lê nie. Die Grieke kon moeilik Idealiste wees, omdat die hele kwessie van aprioriese kennis 'n tema is wat hom eers na die hellenistiese skepsis vertoon. Tweedens: Wat word bedoel met „vreemde maatstaf”? Is „vreemde maatstawwe” as wysbegeertegeskiedenismaatstawwe, as sulks kwaad? Sou 'n van-Griekesweë-begronde maatstaf goed wees net omdat dit deur hulleself begrond is? Die antwoord van Cassirer lê waarskynlik in die rigting van sy antisinteties-linkse minagting van die religieuse in die Middeleeue, waarmee die Moderne Filosofie gekontamineer sou wees, terwyl die Grieke hiervan vry sou wees en dus op die suiwere Rede vertrou het, „sonder God of gebod”. Die belangrikste vraag is: vanwaar die ideaal van 'n suiwere Rede? Cassirer, in die geloof dat die Moderne Filosofie nie meer kan loskom van die religie-probleme van die middeleeue nie, meen dat hierdie ideaal wêl deur die

griekse gereëliseer is. Die opvallende is dat die moderne linkse denke sy aksie teen die religie altyd aan één adres, dié van een bepaalde religieuse groepering rig, nl. die Christendom. Die griekse religie word ignoreer of weggerede=neer.

- 9.3 Ten slotte: Cassirer se benadering tot die waarheidsprobleem het as vanself in die uiteensetting van sy benadering hierbo aan die orde gekom, en hang, soos gesien, ten nouste saam met die dialektiek tussen teorie en praktyk wat hy meen by die Grieke te vind. Hierdie visie op waarheid by die Grieke word saam met die metode van Cassirer verwerp omdat dit slegs daarin slaag om die Grieke (anachronisties) tot idealiste te maak.
- 10 Van irrasionalistiese kant het ook alreeds benaderings tot die geskiedenis verskyn - dink bv. aan die verrassende interpretasies van Heidegger. Omdat hierdie hoofstuk slegs beoog om aan te toon dat die persoonlike filosofie wél 'n rol speel by die interpretasie van die voorsokratiese denke, en dat hierdie interpretasie van die breër filosofie wel deeglik 'n rol speel by die verstaan of misverstaan van die voorsokratiese waarheidsbeskouing, is die doel van hierdie hoofstuk dus reeds in 'n groot mate bereik. Vanweë die uitgebreide afmetings wat hierdie hoofstuk reeds aangeneem het is dit gewens om die irrasionalis=

tiese benaderings hier weg te laat. (96)

11. Samevatting

Daar kan in hierdie hoofstuk twee lyne van benaderings tot die griekse filosofie onderskei word:

- 11.1 Die eerste lyn begin met Aristoteles, vervolg met Nietzsche, en eindig met Dooyeweerd. Hierdie volgorde vind sy motivering in die benadering van Dooyeweerd:

Hy maak gebruik van die aristoteliese vorm-materiemotief en die nietzscheaanse Apollo-Dionysos-dialektiek in verband met die romantiese kultuur-natuur-dialektiek om sy benadering van die griekse religieuse grondmotief te motiveer. Afgesien van die feit dat die benaderings van Aristoteles en Nietzsche beide groot invloed gehad het, is beide nodig om Dooyeweerd goed te verstaan, omdat hy hom eksplisiet op hierdie benaderings beroep.

(96) Die belangstellende leser kan gerus die moeite doen om naas die primêre literatuur die volgende te lees: G.J. Seidel, *Martin Heidegger and The Pre-Socratics, An Introduction to his Thought*, Lincoln (U.S.A.), University of Nebraska Press, 1964; K. Kuypers, Heidegger en het griekse denken, art. in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, Jg. 46, 1954, p. 34-44; J. Mansfeld, *Hermeneutische Techniek*, Heideggers methodiek bij de interpretatie van enige vroeg-griekse denkers, art. in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, Jg. 58, no. 1, 1966, p.19-34. Aangaande die Pragmatis John Dewey die volgende: J. Anton, *John Dewey and Ancient Philosophies*, art. in *Philosophy and Phenomenological Research*, 25, 1965, p. 477-499; J.H. Randall, *Dewey's Interpretation of the History of Philosophy*, art. in *The Philosophy of John Dewey* ed. P. Schilpp, New York, 1951; F.M. Anderson, *Dewey's Experiment with Greek Philosophy*, art. in *International Philosophical Quarterly*, v.7, 1967, p. 86-100.

Daar is gepoog om aan te toon dat die drie-kategoriebenadering gegrond op die aristoteliese kosmologie moeilik aan die synsleer, of aan die waarheidsbeskouing by die Grieke reg kan laat geskied. Hoewel Dooyeweerd se belangstelling in die religieuse problematiek as 'n poging tot re-formasie te waardeer is, bemoeilik hy in hierdie geval die verstaan van die Voorsokratiki selfs meer as Aristoteles en Nietzsche, omdat hy die kosmologiese behandeling van Aristoteles tot 'n antropologiese versmal, sodat ten opsigte van die waarheidsprobleem sy behandeling meermale op die kenteoretiese aspekte toegespits bly. Omdat Dooyeweerd egter vry is van die empirisme van Aristoteles deurdat hy swaar klem lê op die religieuse antitese tussen die reformatoriese grondmotief en die res, verval hy nie in Aristoteles se misverstand dat die Voorsokratiki na sý oorsakeleer as die waarheid, op soek was nie. Waar Nietzsche hom meer vir die „estetiese metafisika" interesseer, daar slaag Dooyeweerd om hierdie estetisisme te versag wanneer hy as transendentiaal-kritiese denker eerder die kenteoretiese problematiek (met die religieuse voorwaardes daarvoor) op die voorgrond bring, miskien selfs oorbeklemtoon. Aan die ander kant het Dooyeweerd sy begrype van materie en vorm as „vloeiende" en „gestaltelike" respektiewelik te danke aan die estetisisme van Nietzsche wat sý beskouing afgelei het van 'n teenstelling tussen musiek en beeldhoukuns.

11.2 Die ander lyn is bespreek vanaf Hegel in die Ou Idealisme tot en met Cassirer in die Neo-Idealisme. Hierdie lyn lewer verskeie benaderings, en almal skyn in gemeen te hê dat die religie by die Grieke op die agtergrond gedwing word, terwyl kenteoretiese probleme op die voorgrond verskyn. Ontologie word grotendeels negeer. Waarheid word vereng tot kenteoretiese waarheid, ook ten opsigte van die Voorsokratiki. Die verskille oor die Grieke kom as gevolg van die eie kenteorie (wat self op eng ontologieë berus). In die algemeen is hierdie denkers geneig om moderne problematiek in die voorsokratiese denke terug te lees, en so die waarheidbeskouing oor die boeg van of 'n positivistiese, of neopositivistiese of neo-idealistiese kenteorie te gooi.

11.3 Dus word gekonkludeer dat in beide lyne die historiografe se eie grondprobleme hul sodanig bind dat hulle nie die tipiese van die Griekse waarheidsbeskouings, wat fungeer in die breë raamwerk van hul ontologieë, sal kan raaksien nie.

HOOFSTUK IV.

FINALE SAMEVATTING EN KONKLUSIES.

1 Kernsamevatting.

Met die oog op helderheid word hier 'n samevatting van die kerns van elke hoofdeel gegee:

1.1 Die Inleiding.

- 1.1.1 Filosofie is basies ontologie, en dus moet geskiedskrywing van die filosofie sig in die eerste plek besig hou met sinsleerprobleme.
- 1.1.2 Die waarheidsprobleem is basies 'n ontologiese probleem, of anders baie sterk gefundeer op 'n ontologie. Wie dus 'n geskiedenis van die waarheidsprobleem wil skryf sal intensiewe aandag aan ontologiese probleme moet gee, of anders die gevaar loop om vele belangrike relevante sake buite rekening te laat. Die titel van die verhandeling het sy basis in hierdie uitgangspunt.
- 1.1.3 Ontologie is 'n wetenskaplike sistematisering van 'n nie-wetenskaplike werklikheidsvisie (lewens- en wêreldbeskouing). 'n Studie van die relevante temata uit die nie-wetenskaplike werklikheidsvisie kan dus die oorsprong van sekere temata in die wetenskaplike waarheidsbeskouing verhelder. Hoofstuk I probeer langs die kortpad van 'n studie van „waarheidswoorde" in die behoef-

te aan 'n studie van lewens- en wêreldbeskoulike agtergronde voldoen.

- 1.1.4 Omdat ontologie die basis van die (wetenskaplike) filosofie is, en taalstudie moeilik die mees algemene ontologiese vrae in sig kan kry, is 'n suiwer filologiese weg nie die gewenste om die basiese waarheidsprobleme onder oë te kry nie. Met betrekking tot die nie-wetenskaplike denke beteken dit dat 'n woordstudie nie die dieptes van werklikheidsbeskoulike problematiek kan peil nie. Die beperkinge van Hoofstuk I, veral ten opsigte van individuele verskille, invloede vanuit politiek, godsdiens, maatskaplike opset, kuns en so meer, kan dien as bewys hiervoor.

1.2 Hoofstuk I.

Hoofstuk I bevat 'n semasiologiese studie van „waarheidswoorde” gerig op veral nie-wetenskaplike skrywers.

- 1.2.1 Ἀληθεία. Die betekenis van hierdie woord raak die hele menslike ervaringshorison, en is van buite onderskei as „praktikaal”, „ontologies” en „kenteoreties”.
- 1.2.2 Ἀμαρτία. Die betekenis is hier ewe wyd geskeer, en word onderskei as „praktikaal” en „kenteoreties” van aard.
- 1.2.3 Κριτήριο. Κρίνειν het in kern betrekking op „relasiebepaling”. Die bepaling word volgens

'n $\mu\epsilon\tau\rho\acute{\eta}\sigma\tau\omicron\nu$ (maatstaf van kennisoordeel) gedoen.

- 1.2.4 $\mu\epsilon\tau\rho\nu$. Dié woord is letterlik 'n geykte maat= staf om willekeurigheid in meting te voorkom, vandaar beteken dit figuurlik 'n vaste wet waar= aan aktiwiteite of selfs kosmiese gebeure ge= meet kan word.
- 1.2.5 Elkeen van hierdie „waarheidswoorde" raak dus die uiteindes van die werklikheidsvisie, in= klusief die sig op kosmos, lewe, en kennis.

1.3 Hoofstuk II.

Hoofstuk II is gerig op 'n studie van die verhouding sinsleer en waarheidsbeskouing in die denke van drie belangrike voorsokratiese denkers, by name Hesiodos, Herakleitos en Parmenides.

- 1.3.1 Hesiodos. Hy ken aan waarheid ontiese, en wél goddelike status toe, naamlik as goddelike fout= loosheid en nie-leuenagtigheid teenoor Leuen, as geregtigheid teenoor Bedrog. Die mens ont= vang waarheid as betroubare (teenoor leuenagtige) openbaring, as openbaring van goddelike regs= (teenoor kwade) wil, en het self die onbenydens= waardige verantwoordelikheid om waarheid van leuen en bedrog te onderskei. As finale waar= borg van waarheid poneer Hesiodos die regsgod Zeus, maar hierdie garansie is onbetroubaar omdat die kwaad in die godewêreld aanwesig is. As maatstaf (kriterium) sou konformasie aan die wil

van Zeus aangebied kon word, maar 'n mitologiserende subjeksgod kan geen betroubare maatstaf stel nie.

- 1.3.2 Herakleitos. Die Logos as kosmogenetiese wetopenbaring is waarheid vir Herakleitos, dus ook hý ken aan waarheid ontiese status toe. Die openbaring van die universele aan die individuele word deur die individu ontvang deur aktiewe oopstel vir die Logos waarby implisiet die gebruik van die dihaeretiese metode. Waarheidswaergetawe stempel Herakleitos as waarheidsprofeet, en so kom waarheid teenoor leuen te staan. Implisiet in Herakleitos se hele waarheidsbeskouing is 'n garantisie aanwesig - sy beheersende arché, die vurige Zeus, met sy regsaard, is egter nie 'n absolute waarborg nie, omdat hierdie Zeus qua vuur in die kosmogenetiese proses betrokke is. Konformasie aan die universele Logos as wet is op sy beurt geen kriterium nie, aangesien in hierdie subjektivistiese konsepsie die wet in die genetiese proses betrokke is.

- 1.3.3 Parmenides. Ook Parmenides glo aan die ontiese status van waarheid, en dan as aspek van betroubare „syn“ (objek). Universele „syn“ openbaar homself aan die individu, en die openbaring bestaan uit waarheid aangaande „syn“, en „korrekte menings“ aangaande „nie-syn“. Parmenides gee nie voor profeet te wees nie, maar tree op as „verteenwoordiger“ van „syn“ om in wetenskaplike diskussie sowel oor „syn“ as aangaande „nie-syn“

„ware geloof" te stel teenoor „menings waarin geen ware geloof is nie". Ookken Parmenides by im=plikasie die leuenkarakter van onwaarheid aanwesig in die standpunte sonder ware geloof. Die garansie lê in die objek as bepaler (teenoor die subjek as bepaalde) en is absoluut, daarom kan die verantwoordelikheid van die individu by Parmenides moeilik helder gestel word. Qua wet tree die objek as maatstaf vir sowel waarheid as „korrekte mening" op. Maatstaf en garansie, wat beide aspekte van „syn" is, is beide vas en absoluut; Parmenides was geen relatiwist nie.

- 1.3.4 In alldrie denkers se waarheidsbeskouings is veral ontologiese en praktiese aspekte te onderskei: waarheid maak nie net belangrike deel uit van die syn nie, maar staan deurentyd in verband met sake uit die lewenspraktyk, soos geloof, leuens ens. Daar is egter 'n groot leemte in hierdie hoofstuk, in dié sin dat alldrie denkers universaliste was, en alldrie uit 'n tydperk dateer voordat duidelike uitwerking aan kenteoretiese probleme gegee is. Die ideaal sou wees dat Empedokles, in wie se denke die openbaring plaasvind binne die kaders van die parsieel-universalisme met makro-mikro=, kosmostema, gekombineer met 'n duidelike kenteorie („gelyk ken gelyk"), en Protagoras, wat op grond van sy individualisme en gevolglike onkunde aangaande sekere universalie (soos die gode) die openbaring loën en verantwoordelikheid van die individu swaar belaaie, ook in hierdie studie

ingevoeg kon word.

1.4 Hoofstuk I en II - 'n Vergelyking

- 1.4.1 In beide die hoofstukke is die resultaat verkry dat waarheid direkte verband hou met ontologiese en praktikale probleme. Dit beteken dat die algemene trekke wat in Hoofstuk I ten opsigte van waarheid onderskei is, ook in Hoofstuk II na vore gekom het. Terwyl die nie-wetenskaplike visie op sake die wetenskaplike fundeer of beïnvloed, sou hier gekonkludeer kan word dat die meer algemene trekke van die waarheidsbeskouing hier onderskei, trekke was van 'n algemeen-griekse lewens- en wêreldbeskouing, wat dan die behandelde filosofe in hulle denke oor waarheid beïnvloed het. Hierdie konklusie kan egter nie geheel en al sonder voorbehoud getrek word nie: Om meer vaste grond onder die konklusie te hê, sou ten minste 'n kronologiese voorafgaan van die relevante idees in die nie-wetenskaplike denke aan dieselfde idees in die wetenskaplike denke aangetoon moes wees, terwyl in hierdie verhandeling die studie van nie-wetenskaplike waarheidsbeskouing eintlik parallel met dié van die wetenskaplike verloop het. Weliswaar is die meeste van die betekeniselemente van die woorde in Hoofstuk I bestudeer, reeds by die vroegste skrywers ontdek, maar dat die kronologiese plek van die skrywers nie besonderlik onder vergrootglas gebring is nie, mag as 'n leemte vir toekomstige aanvulling aangemerkt word.

Hierby moet bedink word dat invloede nie eensy= dig vanuit die nie-wetenskaplike op die weten= skaplike denke inwerk nie, maar dat met die groei van wetenskaplike problematiek wetenskap en nie-wetenskaplike denke in 'n wisselwerking tot me= kaar te staan kom.

- 1.4.2 Die belangrikste resultaatverskil tussen Hoofstuk I en II is dat in Hoofstuk I slegs die verwysing („ontologies“, „praktikaal“ of „kenteoreties“) van die woorde vasgestel kon word, terwyl in Hoofstuk II die raamwerk wat die verwysing kwalifiseer, duidelik nagegaan kon word, met 'n helderstelling van verskil en ooreenkoms tussen filosowe. Hier= om kan gesê word dat die metode gevolg in Hoof= stuk II besliste voordele bo dié in Hoofstuk I blyk te hê.

1.5 Hoofstuk III.

- 1.5.1 Omdat dit beweer is dat die weg na die verstaan van die griekse filosofie in die rigting van 'n geskiedenis van ontologiese probleme, soos uit= gebou deur D.H.Th. Vollenhoven, geleë is, en soos uitgewerk in Hoofstuk II, is ook aandag ge= gee aan die moontlikhede wat ander metodes in= hou om in die algemeen die griekse filosofie in geheel en in die besonder die waarheidsbeskouing, te begryp. Die neerslag van hierdie studie word gevind in Hoofstuk III.

- 1.5.2 Eerstens word die vorm-materiebenadering bespreek

aan die hand van die figure, nl. Aristoteles, Nietzsche en Dooyeweerd.

Dit blyk dat Aristoteles vanuit die louterkosmo-logiese dualistiese empirisme nóg die ontologie nóg die waarheidsbeskouing van sy voorgangers begryp; hulle is vir hom hoogstens (swak) voorlopers van wat hyself as waarheid sien. Nietzsche bou die vorm-materieteorie in die verengde raamwerk van 'n estetisisme, waarmee buitefilosofiese (estetiese) sake die belangrikste word.

Dooyeweerd sien, soos Aristoteles self, die hele griekse filosofie as voorlopers van die aristoteliese vorm-materiemotief, wat dan, volgens Dooyeweerd, 'n religieuse motief is. Hy interpreteer „vorm” en „materie” soos Nietzsche (estetisisties) as „gestaltlike” teenoor „beeldlose”. Verder volstaan Dooyeweerd met religieuse (antropologiese) en kenteoretiese problematiek.

Terwyl in Hoofstuk II aangetoon word dat die waarheidsprobleem by drie belangrike griekse denkers hoofsaaklik 'n ontologiese probleem is, behoort dit duidelik te wees dat aldie hierdie visies te eng is om die voorsokratiese denke werklik tot reg te laat kom.

- 1.5.3 Tweedens is die lyn van die laat rasionalistiese geskiedskrywing gevolg, veral omdat hierdie denkers geneig is om alleen die kenteoretiese probleme voorop te stel. In Hoofstuk II is 'n leem-

te daarin dat daar nie ook 'n denker met 'n uitgewerkte kenteorie bespreek is nie, maar ook ten opsigte van die denkers wat wél daar bespreek is, en waar die kenteoretiese vrae geblyk het nie só belangrik te wees as die ontologiese om die waarheidsprobleem te begryp nie, blyk die Laat Rasionalisme eensydig die kenteoretiese probleme na vore te bring. Wanneer die Voorsokratiki bespreek word in terme van probleme wat nie in die eerste plek vir hulle van belang is nie, dan moet ook die bespreking van die waarheidsbeskouing opgaan in 'n oorbeklemtoning van sake van minder belang.

1.6 Hoofstuk II en III - 'n vergelyking.

- 1.6.1 Die kernooreenkoms tussen die benadering, gevolg in Hoofstuk II en die benaderingsgroepe bespreek in Hoofstuk III is dat die beide die een of ander eie ontologiese basis voorveronderstel.
- 1.6.2 Die kernverskil tussen die benadering in Hoofstuk II en al die in Hoofstuk III is dat die Openbaringsgerigte ontologie van Hoofstuk II meer ruimte bied om die grondprobleme van ander filosofieë in sig te kry as die aspek-verabsoluterende ontologieë wat die benaderings in Hoofstuk III rig.

1.7 Hoofstuk I, II en III - 'n finale evaluering.

Die semasiologiese studie in Hoofstuk I hou die voordeel in dat daardeur vinnig die algemene trekke met betrekking tot 'n bepaalde probleem uitge-

lig kan word, maar hierdie voordeel is tegelyker=tyd 'n beperking omdat dit uiteraard gebonde is aan woorde en nie (wysgerige) probleme nie, en dus in vaaghede en algemeenhede kan verval. Die probleem-historiese benadering kan deur vergelyking van sisteme die algemene trekke na vore bring, maar het tegelyk die voordeel dat dit met kon=krete wysgerige probleme ongeag benoeming, besig is, en dus die individuele sisteme ook helder van mekaar kan onderskei.

Die kenteoreties-gekwalfiseerde benaderings wat in Hoofstuk III bespreek word, kan werklik 'n bydrae lewer om die kenteoretiese aspekte, wat andersins ongeag verby kon gaan, onder die mikros=koop te bring, maar die verlies van die benade=ring is groter as sy winste omdat kenteoretie=se probleme self moeilik in perspektief gekry kan word sonder belangstelling vir die ontologie=se sisteem wat die kenteorie onderskraag. Juis omdat 'n kenteorie gespyker word aan 'n ontologie as buiteraam, bied die ontologies gekwalfiseerde probleem-historiese van Hoofstuk II ook in dié geval die meeste voordele. Die proses van eliminasi hier toegepas laat die weg gevolg in Hoofstuk II na vore kom as sekerlik die mees winsgewende vir 'n begryp van die geskiedenis van die wysbegeerte. En omdat „waarheid“ sig na alle vlakke van 'n wysge=rige sisteem diversifiseer, sal ook ten opsigte van die waarheidsprobleem die weg van Hoofstuk II die mees voordelige wees.

- 2 Hoofstuk II in verband met die daaropvolgende geskiedenis van die waarheidsprobleem; hipoteses
- 2.1 Hoofstuk II toon aan hoedat by Hesiodos waarheid in verband staan met sy aanvaarding van die bruikbaarheid van die mite in sy filosofere, sy keuse vir die wisselwerkingsteorie en die universalisme, en sy subjektivistiese wetsidee. Rakende Herakleitos toon Hoofstuk II, afgesien van die gedagtes wat hy met Hesiodos deel veral aan hoedat die afwysing van mitologiserende denke ten gunste van kosmogonokosmologiese denke sy waarheidsbeskouing beïnvloed het. Terwyl Parmenides in alle opsigte, behalwe sy universalisme, van bg. here verskil, toon Hoofstuk II ook aan dat met genoemde (ontologiese) verskille 'n verskil in waarheidsbeskouing gepaard gaan.
- 2.2 Dit is reeds gestel dat die afwesigheid van Empedokles en Protagoras 'n leemte in Hoofstuk II is. Terwyl meermale beweer word dat die Sofiste 'n krisis in die griekse waarheidsidee beteken het, sou dit ook raadsaam wees om 'n groot aantal Sofiste onder beskouing te neem.
- 2.3 'n Studie van die ontisiteit van die intelligibele wêreld by Plato sou kon aantoon dat Plato op eie wyse die verbinding van syn en waarheid voortsit.
- 2.4 Wat Aristoteles betref, is studie nodig om die rol van sy dualistiese ontologie en sy kenteorie in sy ooreenstemmingsteorie aangaande waarheid, te

detailleer.

- 2.5 Direk na Aristoteles kom die kenteoretiese probleme, as spesiale interesse van die Hellenisme, sterk op die voorgrond. 'n Studie van die Skeptisisme sou die vraag na die wêl of nie bestaan van die waarheidsmaatstaf ('n ontologiese vraag!) moet probeer beantwoord: dit bly steeds onduidelik of die Skeptici die bestaan van die kriterium ontken het, of die bestaan van kenresultaat wat die kriterium voldoen, of (as derde moontlikheid) sou hulle slegs gemeen het dat dit onbepaalbaar is of die kenresultaat aan die kriterium beantwoord. Ten opsigte van die Stoïsyne kan die leer van die eksterne invloede gekombineer met die evidensieteorie interessante studiestof oplewer, veral as die verskil tussen Zeno se parallellisme en Chrysippos se wisselwerkingsteorie daarby goed gevat word. Lg. kan weer met vroeëre aanhangers van die wisselwerkings-teorie bv. Hesiodos, Herakleitos, Protagoros vergelyk word. Hierby moet die verband tussen evidensie en die invloedsuitbreiding van die aprioriteitskema nie verwaarloos word nie.
- 2.6 In die Sintesetydperk word verwerking van die griekse en hellenistiese waarheidsbeskouings gedoen. Dink bv. aan Augustinus as aanhanger van die evidensieteorie enersyds, en van die mistiekegeoriënteerde binneskouproses of aan Thomas van Aquino as verwerker van die ooreenstemmingsteorie.

- 2.7 Ook die Rasionaliste, kenteoreties ingestel soos hulle was, is in hulle waarheidsbeskouings sekere belangrike antiek-ontologiese probleme nie kwytnie. Intendeel, in die uitbloei van die aprioristestema bv. word die hellenistiese wetsintramentalisering teruggesien, waarmee sowel garansie as kriterium van waarheid in die denksubjek geplaas word.
- 2.8 Die Irrasionalisme probeer die Rasionalisme oorkom deur 'n irrasionele wêreld (bv. „lewe“, „eksistensie“, „praktyk“) bo die rasonele te aanvaar. Irrasionalisme staan teenoor rasonele soos (veralgemenend) „eintlik“ teenoor „oneintlik“ - maar daarmee is in 'n sekere sin die ou probleem van „betroubare“ en „onbetroubare, syn“ weer op die voorgrond.
- 2.9 Hierdie kursoriese blik oor die geskiedenis van die filosofie behoort ten minste aan te dui dat daar genoegsaam rede is om die weg van Hoofstuk II ook ten opsigte van latere tydperke op te volg en te toets as 'n moontlike weg van verheldering van die geskiedenis van die waarheidsprobleem.

LITERATUURLYS

- AALL, A.- Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie, Leipzig, 1896; onveränderter Nachdruck, Frankfurt, Minerva G.M.B.H., 1968.
- ADAM, J.- The Religious Teachers of Greece, Edinburgh, Clark, 1923.
- ALBERTELLI, P.- Gli Eleati, Testimonianze e Frammenti, Bari, Gius Laterza, 1939.
- ANDERSON, F.M.- Dewey's Experiment with Greek Philosophy, art. in International Philosophical Quarterly, 7, 1967, p. 86-100.
- ANONIEM, -Ἡρακλείτος λείψανον, Herakleitos fragmenten, Plek van uitgawe nie vermeld, A.A. Balkema, 1944.
- ANTON, J.- John Dewey and Ancient Philosophies, art. in Philosophy and Phenomenological Research, 25, 1965, p. 477-499.
- BECK, C.D.- Index Graecitatis Euripideae, Londen, W.T. Grant, 1829.
- BEGEMANN, A.W.- De relatie tussen Wijsbegeerte en Theologie en haar belangrijkste gestalten in de Helleense periode in het oud-Griekse denken, Inouguerele Rede, Kampen, Kok, 1965.
- BÉTANT, E.A.- Lexicon Thucidideum, Hildesheim, G. Olms, 1963.
- BEYSENS, J.T.- Criteriologie, of, de leer over Waarheid en Zekerheid, Leiden, Theonville, 1903.
- BINSWANGER, L.- Heraklits Auffassung des Menschen, art. in sy Ausgewählte Vorträge und Aufsätze, Band I: Zur phänomenologischen Anthropologie, Bern, Francke Verlag, 1947, p. 130.
- BOAS, G.- Analysis of Certain Theories of Truth, University of California Publications in Philosophy, Vol. II, No. 6, Berkeley, University of California Press, 1921.
- BROCHARD, V.- Les Sceptiques Grecques, Parys, J. Vrin, 1959³.
- CASSIPEP, E.- Die Geschichte der Philosophie, afd. in Lehrbuch der Philosophie, hrsg. von Max Dessoir, Berlyn, Ullstein Verlag, 1925.
- CASSIRER, E.- Truth, art. in Encyclopaedia Britannica, Londen, Toronto, Chicago, 1929-32¹⁴.
- COMTE, A.- Philosophie Positive, in vertaling van H. Martineau, Positive Philosophy, Londen, 1926.
- DAWE, R.D.- Some reflections on ate and hamartia, art. in Harvard studies in classical philology, 72, 1967, p. 89-123.
- DE RAEDEMAEKER, F.- De Philosophie der Voorsokratici, Amsterdam, N.V. Standaardboekhandel, 1953.

- DE VOS, H.- Het Waarheidsprobleem, art. in Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie, 36, 1943, p. 158 e.v..
- DE WAELEHENS, A.- Phénoménologique et Vérité, Parys, Beatrice-Nauwelaerts, 1965.
- DIELS, H. & KRANZ, W.- Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlyn, Weidmann, 1959-60⁹, 3 dle.
- DILLER, H.- Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 688-707; vroeër in Antike und Abendland, II, 1949, p. 140-151.
- DILTHEY, W.- Grundriss der Allgemeinen Geschichte der Philosophie, hrsg. von H.-G. Gadamer, Frankfurt a.M., V. Klosterman, 1949.
- DOOYEWEERD, H.- A New Critique of Theoretical Thought, vert. deur D.H. Freeman en W.S. Young, Amsterdam, H.J. Paris, 1953.
- DOOYEWEERD, H.- Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte, I, (Het Grieksche Voorspel), Franeker, Wever, 1949.
- DOOYEWEERD, H.- Wat de Wijsbegeerte der Wetsidee aan Dr. Kuyper te danken heeft, art. in De Reformatie, 29 Okt. 1937, p. 63-64.
- DUBY, G. & MANDROU, R.- A History of French Civilization from AD 1000 to the present day, vertaal deur J.B. Atkinson, Londen, Weidenfeld Nicolson, 1965.
- EBELING, H.- Lexicon Homericum, Hildesheim, G. Olms, 1963.
- EISLER, R.- Wörterbuch der Philosophischen Begriffe, Band I, Berlyn, E.S. Mittler und Sohn, 1927⁴.
- ELLENDT, F.- Lexicon Sophocleum, Hildesheim, G. Olms, 1955.
- ENOCH POWELL, J.- A Lexicon to Herodotus, Hildesheim, G. Olms, 1960.
- FRANKEL, H.- Parmenides: Some Comments on his Poem, by Willem Jacob Verdenius ... , resensie in Classical Philology, 41, 1946, p. 168-171.
- FREEMAN, K.- Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford, Blackwell, 1966.
- FRIEDLÄNDER, P.- Das Proömium von Hesiods Theogonie, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 277-294.
- GADAMER, H.G.- Wahrheit und Methode; Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen, 1960.

- GIGON, O.- Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides, Basel, Schwabe und Co., 1968².
- GIGON, O.- Grundprobleme der antiken Philosophie, Bern en München, Francke, 1959.
- GLADIGOW, B.- Sophia und Kosmos, Spudasmata, Studien zur klassischen Philologie und ihren Grenzgebieten, hrsg. von H. Hommel und E. Zinn, Bd. I, Hildesheim, G. Olms, 1965.
- GOMPERZ, Th.- Greek Thinkers, vert. deur Magnus en Berry, Londen, Murray, 1965. 3 dle.
- GUTHRIE, W.K.C.- A History of Greek Philosophy, Vol. I, The earlier Presocratics and the Pythagoreans, Cambridge, University Press, 1962.
- HEITSCH, E.- Das Prometheus-Gedicht bei Hesiod, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 419-435; vroer in Rheinisches Museum für Philologie, N.F. 106, 1963, p. 1-15.
- HEYNS, J.A.- Die Universiteit en Lewensvorming, art. in Koers, 36, nr. 6, Junie 1969, p. 417-424.
- HÜLSCHER, U.- Der Logos bei Heraklit, in Varia Varorum, Festgabe für Karl Reinhardt, Münster en Keulen, 1952.
- HOLWERDA, D.- Helios en Dike bij Heraclitus, Groningen, Boumas Boekenhuis, 1969.
- HORKHEIMER, M.- Zum Problem der Wahrheit, Berlyn, ens, Cairn Presse, 1968.
- HUBBELING, H.G.- Criterium als Kenmerk en Norm, Inouguerele Rede, Groningen, Assen, Van Gorcum, 1968.
- ITALIE, G.- Index Aischyleus, Leiden, E.J. Brill, 1955.
- JAEGER, W.- The Presocratic Philosophers as Founders of Philosophical Theology, in Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy, 1949, p. 1069-1071.
- JAEGER, W.- The Theology of the Early Greek Philosophers, vert. deur E.S. Robinson, Oxford, Clarendon Press, 1948.
- JEANNIÈRE, P.- Criteriologia, Parys, 1912.
- JONES, W.H.S.- Heraclitus, On the Universe, in The Loeb Classical Library, Hippocrates vol. IV, ed. T.E. Page etc., Londen, W. Heinemann, 1953.
- KAHN, C.H.- The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being, art. in Foundations of Language, 2, 1966, p. 245-265.

- KEELER, L.W.- The Problem of Error from Plato to Kant, *Analecta Gregoriana*, Vol. 6, Rome, Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregoriana, 1934.
- KIRK, G.S.- Natural Change in Heraclitus, art. in *Mind*, 60, 1951, p. 35-42.
- KIRK, G.S.- The Cosmic Fragments, University Press, Cambridge, 1962.
- KIRK, G.S. & RAVEN, J.E.- The Presocratic Philosophers, Cambridge, University Press, 1969.
- KITTEL, G.- Theologische Wörterbuch zum Neue Testament, I, Stuttgart, Kohlhammer, 1933.
- KRANZ, W.- Die griechische Philosophie, Leipzig, Dieterischen Verlagsbuchhandlung, 1941.
- KUYPERS, K.- Heidegger en het griekse Denken, art. in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 46, 1954, p. 34-44.
- LATTE, K.- Hesiods Dichterweihe, art. in *sy Kleine Schriften zu Religion, Recht, Literatur und Sprache der Griechen und Römer*, hrsg. von O. Gigon, W. Buchwald, W. Kunkel, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1968; vroeër in *Antike und Abendland*, 2, 1946, p. 152-163.
- LIDDELL & SCOTT.- A Greek-English Lexicon, abridged, Oxford, Clarendon, 1963.
- LOCKQUELL, C.- La Sagesse d'Hésiode, art. in *Laval Théologique et Philosophique*, 4, 1948, p. 27-36.
- LOENEN, J.H.M.M.- Parmenides, Melissus, Gorgias, Assen, Van Gorcum, 1969.
- LOEW, E.- Das Lehrgedicht des Parmenides, art. in *Rheinisches Museum für Philologie*, 78, Hft. 2, 1929, p. 149-164 en 79; Hft. 3, 1930, p. 207-214.
- LOEW, E.- Die Vorsokratiker über Veränderung, Wahrheit, Erkenntnismöglichkeit, art. in *Rheinisches Museum*, 81, 1932, p. 104-128.
- LOEW, E.- Heraklit von Ephesus, der Entdecker des empirisch-physikalischen Weges der Forschung, art. in *Rheinisches Museum für Philologie*, 79, Hft. 2, 1930, p. 123-152.
- MANSFELD, J.- Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt, Assen, Van Gorcum, 1959.

- MANSFELD, J.- Hermeneutische Techniek, Heideggers Methodiek bij de Interpretatie van enige vroeggriekse Denkers, art. in *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 58, nr. 1, 1966, p. 19-34.
- MANSFELD, J.- Parmenides Fr. B2, 1, art. in *Rheinisches Museum für Philologie*, 35, nr. 9, 1966, p. 95-96.
- MARCOVICH, M.- Aristotle on Ecpyrosis, art. in *Mnemosyne*, 19, 1966, p. 47-49.
- MERCIER, D.- *Critériologie générale, ou, Théorie générale de la Certitude*, Leuven, Institut Supérieur de Philosophie, 1900⁴.
- MERCIER, D.- *Logique*, Leuven, Institut Supérieur de Philosophie, 1897².
- MOURELATOS, P.D.- The Real, Appearances and Human Error in Early Greek Philosophy, art. in *Revue of Metaphysics*, 19, 1965-66, p. 346-361.
- NIETZSCHE, F.- *Die Geburt der Tragödie*, 1871, in F. Nietzsche, *Gesammelte Werke*, München, Musarion Verlag, Bd. 3, 1920.
- PAULSEN, J.- *Index Hesiodicus*, Hildesheim, G. Olms, 1962.
- PETTAZONI, R.- Die Wahrheit des Mythos, art. in *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, Ein Lesebuch*, hrsg. von K. Kerényi, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.
- PHILIPPSON, P.- Genealogie als mythische Form, Studien zur Theogenie des Hesiod, art. in *Hesiod*, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 651-687; vroeger in P. Philippson, *Untersuchungen über den griechischen Mythos*, Zürich, Rhein-Verlag, 1936?, p. 7-42.
- POPMA, K.J.- *Wijsbegeerte en Antropologie, Christelijk Perspectief*, red. J. Stellingwerff, dl. III/IV, Amsterdam, Buiten en Schipperheijn, 1963.
- PREUSS, S.- *Index Aeschineus*, Amsterdam, A.M. Hakkert, 1965.
- PREUSS, S.- *Index Demosthenicus*, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- PREUSS, S.- *Index Isocrateus*, Hildesheim, G. Olms, 1963.
- PRUMM, K.- Die Religion der Griechen, art. in *Christus und die Religionen der Erde*, II, hrsg. F. König, Freiburg, Verlag Herder Wien, 1961³.
- RANDALL, J.H.- Dewey's Interpretation of the History of Philosophy, art. in *The Philosophy of John Dewey*, ed. P. Schilpp, New York, 1951.

- RANK, O.- Wahrheit und Wirklichkeit; Entwurf einer Philosophie des Seelischen, Leipzig, Deuticke, 1929.
- REINHARDT, K.- Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Frankfurt a. M., V. Klosterman, 1959.
- RICH, H.- Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, Berlyn, 1913.
- ROBERT, C.- Pandora, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 342-366; vroeër in Hermes, 49, 194², p. 17-38.
- ROBIN, L.- La Pensée grecque et les Origines de l'Esprit scientifique, Nouvelle éd. par P.-M. Schuhl, Parys, Albin Michel, 1963.
- RUMPEL, I.- Lexicon Pindaricum, Hildesheim, G. Olms, 1961.
- SAINATI, V.- Tra Parmenide e Protagora, Le Premesse Storiche della Logica greca, art. in Filosofia Revista Timestrale, 16, 1965, p. 49-110.
- SEIDEL, G.J.- Martin Heidegger and the Presocratics, an Introduction to his Thought, Lincoln, University of Nebraska Press, 1964.
- SICHIROLLO, L.- ~~Διαλεκτική~~ Dialektik, von Homer bis Aristoteles, Hildesheim, G. Olms, 1966.
- SIEGMAN, E.- Zu Hesiods Theogonieproömium, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch- Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 317-323; vroeër in Festschrift E. Kapp, Hamburg, 1958, p. 9-14.
- SNELL, B.- Die Sprache Heraklits, art. in Hermes, 61, 1926, p. 353-381; ook in B. Snell, Gesammelte Schriften, Göttingen, 1966, p. 129-151.
- SNELL, B.- Heraklits Fragment 10, art. in Hermes, 76, 1941, p. 84-87.
- SNELL, B.(ed.)- Heraklit Fragmente, Griechisch und Deutsch, Tübingen, Ernst Heimeran Verlag, 1965⁵.
- SOLMSEN, F.- Hesiod und Aischylus, New York, Ithaca, 1949.
- STACE, W.T.- The Philosophy of Hegel, Londen, MacMillan, 1924.
- STURZ, F.W.- Lexicon Xenophonticum, I en II, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- SZEKERES, A.- Waarheid, art. in Kernwoorden in het Christelijk Ge-loof, Kampen, Kok, 1969.
- TALJAARD, J.A.L.- Waarheid, art. in Immanuel, Jaarblad van die Ad-missiebond van Potchefstroom, 1948.

- THORAVAL, J.- Les grandes Étapes de la Civilisation Française, Paris, Bordas, 1969.
- TODD, O.J.- Index Aristophaneus, Hildesheim, G. Olms, 1961.
- UEBERWEG, F.- Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, hrsg. von Karl Praechter, Basel, Benno Schwabe, 1953.
- VAN CLEEF, F.L.- Index Antiphonaeus, Hildesheim, G. Olms, 1964.
- VAN VEUREN, P.J.J.J.- Die gebruik van die Mite in die kontemporêre Filosofie, ongepubl. M.A.-verhandeling, Potchefstroom, P.U. vir C.H.O., 1969.
- VERDENIUS, W.J.- Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, art. in Phronesis, 11, 1966, p. 81-89.
- VERDENIUS, W.J.- Heraclitus B82-83 and 15, art. in Mnemosyne, 12, 1959, p. 297.
- VLASTOS, G.- On Heraclitus, art. in American Journal of Philology, 76, 1955.
- VLOEMANS, A.- De Profetische Gestalten in de Wijsbegeerte, Zutphen, W.I. Thieme, 1925.
- VON FRITZ, K.- Das Proömium der Hesiodischen Theogonie, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 295-315; vroeër in Festschrift B. Snell, München, 1956, p. 29-45.
- VON FRITZ, K.- Pandora, Prometheus und der Mythos von den Weltaltern, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 367-410; vroeër in The Religion, 11, 1947, p. 227-260.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th.- De Consequent Probleem-Historische Methode, art. in Philosophia Reformata, 26, 1961.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th.- Ennoëtisme en Ahoristos Dyas in het Praeplatonske Denken, in Philosophia Reformata, 19, 1954, p. 58-86.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th.- Geschiedenis der Wijsbegeerte, Bd. I, Franeker, Wever, 1950.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th.- Isagoogē Philosophiae, Amsterdam, Vrije Universiteit, Filosofisch Instituut, 1967.
- VOLLENHOVEN, D.H.Th.- Methode-perikelen bij de Parmenides-interpretatie, art. in Philosophia Reformata, 30, 1965, p. 63-112.
- VRIELINK, J.H.- Het Waarheidsbegrip, Nijkerk, Callenbach, 1956.
- WEHRLI, F.- Hesiods Prometheus, art. in Hesiod, hrsg. von E. Heitsch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1966, p. 411-418; vroeër in Navicula Chiloniensis, Festschrift für

- F. Jacoby, Leiden, 1956, p. 30-36.
- WHEELWRIGHT, P.- Heraclitus, Princeton (New Jersey), 1959.
- WHITE, A.R.- Truth (Problems of Philosophy), Londen, Macmillan, 1970.
- WINDELBAND, W.- Geschichte der abendländischen Philosophie im Al=tertum, bearb. von A. Goedeckemeyer, München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1923.
- WISNIEWSKI, B.- La Théorie de la Connaissance de Parménide, art. in Studi Italiani di Filologia Classica, (Firenze), 35, 1963, p. 199-204.
- YOLTON, J.W.- Theory of Knowledge, N.Y., MacMillan, 1965.
- ZELLER, E.- Outlines of the History of Greek Philosophy, 13e ed. hersien deur W. Nestle, vert. deur L.R. Palmer, Londen, Rout=ledge & Paul, 1948, (1883¹).