

De privé-god van Socrates¹

Gerd Van Riel

Socrates was brought to justice and sentenced to death, on the grounds of corrupting the youth and not recognising the gods of the city. This fact tells us something about the political animosity against Socrates, but, if the accusation was accepted and considered to be proven, there must have been grounds on which the judges based their decision. What do we know about Socrates' religiosity? Socrates himself claimed to possess a voice, which could only be heard by him: the *daimonion*. In this article we argue that it is this private character of the daemon that sounded blasphemous to the judges' ears. We also examine Socrates' presumption to be the one and single recipient of this divine voice, and argue that, in Plato's rendering, this is a token of piety rather than of religious fanaticism.

1. Religiositeit en rationaliteit

Het is moeilijk een precies beeld te krijgen van de religiositeit van een historische figuur, en dat geldt uiteraard ook voor Socrates, over wie we alleen indirect zijn ingelicht. Toch heeft zijn houding tegenover de religie altijd mensen gefascineerd, en in de wetenschappelijke literatuur van de laatste decennia wordt daaraan ook zeer veel aandacht besteed.

Wat we weten over Socrates' religiositeit is volledig afhankelijk van de Socratische literatuur (de Σωκρατικοὶ λόγοι), een literair genre dat in de 4^{de} eeuw v.C. populair was, en waarvan Plato's Socratische dialogen de beste (maar zeker niet de enige) voorbeelden vormen. Deze Socratische literatuur biedt nooit een neutrale weergave van de historische Socrates. De verschillende auteurs interpreteren het gedrag van Socrates, en gebruiken zijn persoon om hun eigen inzichten te illustreren of zelfs te rechtvaardigen, in het licht van de actuele filosofische discussies. Daardoor zitten we opgescheept met een onherstelbare onzekerheid over Socrates' eigen overtuigingen. Eén van de weinige onweerlegbare feiten aangaande Socrates is dat hij werd aangeklaagd en veroordeeld, omdat hij de jongeren bedierf en de goden van de stad niet vereerde:

¹ Deze tekst is eerder in het Engels gepubliceerd als "Socrates' daemon: internalisation of the divine and knowledge of the self", in *Apeiron*, 38 (2005), 31-42.

Maar kom, Meletus, leg ons toch maar eens uit hoe ik volgens jou de jongeren bederf. Blijkt uit de tekst van de aanklacht niet dat dat gebeurt doordat ik de jongeren leer om niet de goden te vereren die de stad vereert, maar wel nieuwe bovennatuurlijke instanties (δαμόνια)? Is het niet dat wat je bedoelt met je stelling dat ik de jongeren bederf? – Zeer juist. Dat is precies wat ik bedoel. (Plato, *Apologie* 26 b)

Misschien was het net deze aangrijpende beschuldiging, en de zeer strenge straf, die de fascinatie van de Socratische auteurs opriep en hen ertoe bracht hem als hun held op te voeren. Maar zijn we er iets mee vooruit in een zoektocht naar de religieuze overtuigingen van Socrates? Werd hij veroordeeld omdat hij inderdaad heterodoxe of atheïstische ideeën verspreidde?

Zoals bekend zijn in de context van de traditionele Griekse godsdienst concepten als “orthodox” en “heterodox” betekenisloos. Ze bestaan niet, omdat er geen *dogma* is. De grenzen van wat men mag geloven zijn zeer vaag, of in elk geval flexibel. Het is zelfs niet nodig te “geloven”; het volstaat dat men ermee instemt de cultus en de ceremoniën van de gemeenschap te respecteren, zonder dat dat enig engagement vraagt op het vlak van persoonlijke overtuigingen.

Binnen deze globale context is er in de vijfde eeuw v.C. een duidelijke tendens merkbaar van zuivering van de opvattingen over de goden. De Homerische presentatie van jaloerse, twistzieke en overspelige goden wordt niet langer letterlijk genomen, en het gedoe dat in de traditionele visie aan de goden werd toegeschreven, wordt vervangen door een representatie van exemplarische goden, die deugdzaam zijn, en bovenal rechtvaardig.

Dit alles is wel bekend, maar het is goed het even te herhalen. Sommige specialisten van Socrates’ religiositeit, zoals Gregory Vlastos, hebben namelijk de idee doen ingang vinden dat Socrates werd veroordeeld omdat hij een extreme en in wezen rationalistische zuivering van het godsconcept huldigde. Dat laatste klopt: Socrates drong er inderdaad op aan dat god goed moet zijn, en dat het goddelijke moet beantwoorden aan de eisen van de

filosofische rede. Er is ruimte voor discussie over de natuur en de omvang van deze rationalisering, maar het staat wel onomstotelijk vast dat deze de kern uitmaakte van Socrates' religieuze opvattingen. Maar de vraag is: zou deze rationalisering ooit worden beschouwd als voldoende reden om Socrates aan te klagen in een proces wegens goddeloosheid (γραφὴ ἄσεβείας)? De contextualisering die ik even aanbracht zou moeten duidelijk maken dat deze verklaring moeilijker ligt dan op het eerste gezicht zou kunnen lijken. Uiteindelijk is Socrates' rationalisering van de religie niet zo ver verwijderd van de algemene tendensen die de vijfde-eeuwse godsdienst kenmerken. Integendeel: zeggen dat de goden goed moeten zijn is volledig consistent met de aan gang zijnde zuivering van het godsbeeld. Bovendien is de rol die Socrates aan de rede toekent geen aanval op de traditionele religie als zodanig. Het is hem veel meer te doen om ondoordachte religieuze opvattingen te ontmaskeren, waarbij de reflectie geenszins de religie als zodanig in gevaar brengt. Wanneer Socrates bijvoorbeeld Euthyphro in de gelijknamige dialoog (die trouwens plaatsvindt net vóór Socrates' proces) de vraag voorlegt "wat is vroomheid?", dan is het er hem niet om te doen de vroomheid zelf te ondermijnen, maar integendeel, om Euthyphro tot een reflectie te dwingen over wat hij onder vroomheid verstaat. Hij komt naar de rechtbank om zijn eigen vader aan te klagen wegens moord – is dat niet een nog grotere inbreuk tegen de vroomheid dan de misdaad van zijn vader zelf?

Het is daarom onwaarschijnlijk dat de Atheense samenleving een beschuldiging wegens goddeloosheid zou hebben aanvaard, als ze zou zijn gebaseerd op het rationalisme van Socrates.² Als we even kijken naar de dossiers van aanklachten wegens goddeloosheid die ons uit het oude Athene bekend zijn,³ is er een grote variatie aan motivaties: sommigen werden beschuldigd van fouten in de rituelen,⁴ of van het overtreden van voorschriften met betrekking tot rituele reinheid.⁵ Anderen, zoals Alcibiades, ontwijdden religieuze beelden en objecten,⁶ en nog anderen ontheiligden religieuze teksten door ze ter ere van mensen te reciteren. Dat laatste was de klacht tegen Aristoteles, die een *paian*, een lied ter ere van Apollo zou hebben geciteerd ter ere van Hermias, een vrijgelaten slaaf die tiran was in

² Pace Brickhouse en Smith (1994: 182-189).

³ Cf. Thalheim (1896: c. 1529-1531).

⁴ Demosthenes 59, 116.

⁵ Bijvoorbeeld Andocides, die zou hebben deelgenomen aan de rituelen terwijl hij dat krachtens een opschorting van zijn rechten (ἀτιμία) niet mocht; zie Demosthenes 22, 2.

⁶ Plutarchus, *Alcibiades* 22.

Atarneus.⁷ Geen van deze gevallen betreft een rationalisering van het godsbeeld. Een rationalisering was enkel in het geding wanneer het leidde tot een volgehouden negatie van het bestaan van goden (zoals in het geval van Anaxagoras),⁸ of tot een agnosticisme zoals bij Protagoras.⁹ Maar Socrates, hoe rationalistisch hij ook mag zijn, ontkent nergens het bestaan van de goden, en evenmin houdt hij vol dat er over de goden niets geweten zou zijn. Integendeel: hij verklaart voortdurend dat hij zelfs nog meer goden heeft erkend, zoals zijn fameuze *daimonion*,¹⁰ waarover we het hier willen hebben.

2. Het *daimonion* van Socrates: een privé-aangelegenheid

De reden voor de hele beschuldiging was dus geen verondersteld atheïsme, en al evenmin de rationalisering of zuivering van de opvattingen over het goddelijke. Socrates was geen atheïst. Hij wilde inderdaad wel de religie zuiveren en rationaliseren, maar dat was alles wel beschouwd geen al te riskante onderneming. Aan de andere kant is het te gemakkelijk te beweren dat men hem hoe dan ook wilde treffen, en dus onder de aanklacht van goddeloosheid het gezochte voorwendsel vond om hem ter dood te brengen. Het kan natuurlijk best zo zijn dat de beschuldiging een stok was om de hond te slaan, maar dan nog moeten we ervan uitgaan dat de veroordeling alleen mogelijk was op basis van een bewezen schuld. Waaraan was Socrates dan schuldig? Wat was het argument dat bij de rechters de balans deed doorslaan in de richting van een veroordeling?

Blijkbaar was het riskante van Socrates' gedrag gelegen in zijn beroep op een goddelijke instantie die hem eigen was (zie *Apologie* 26 b, boven geciteerd, waar de aanklager Meletus toegeeft dat het jeugdbederf ligt in de verkondiging van nieuwe goddelijke instanties): het gaat om zijn *daimonion*, een bovennatuurlijke instantie, die als een inwendige stem vanzelf (αὐτόθεν, *Phaedrus* 242 b) opkomt. Het is een stem die van een *daimon* komt, dat wil zeggen: "een god, of minstens een kind van een god":

⁷ Diogenes Laërtius 5, 3-5, 6. Cf. Athenaeus 15, 696 a.

⁸ Diogenes Laërtius 2, 12; ook Diagoras, wiens atheïsme spreekwoordelijk was (Cicero *De Natura Deorum* 1, 2, 63, 117; Aëtius *Placita* 1, 7, 1, en elders).

⁹ Diogenes Laërtius 9, 52.

¹⁰ Cf. Plato, *Apologie* 27 c-e (hieronder geciteerd).

Je erkent dus dat ik bovennatuurlijke instanties (δαίμονια) vereer en dat ook verkondig. Nieuw of oud, om het even; in ieder geval: ik vereer ze en jij geeft dat toe; je hebt het zelfs onder ede verklaard bij de aanklacht. Als ik dan bovennatuurlijke instanties (δαίμονια) vereer, dan is het toch wel noodzakelijk dat ik ook erken dat er bovennatuurlijke wezens (δαίμονες) zijn, niet? Natuurlijk! Ik ga ervan uit dat je stilzwijgen betekent dat je het ermee eens bent. En die bovennatuurlijke wezens (δαίμονες), beschouwen we die niet als goden, of anders als kinderen van goden? Ja of nee? – Ja. (*Apologie* 27 c-d)

Soms wordt het *daimonion* zelf kortweg “god” genoemd.¹¹ De tussenkomsten van het *daimonion* zijn zeer frequent. Socrates heeft ze van jongs af aan gehad, en het fenomeen is hem zeer vertrouwd.¹²

Dit *daimonion* is niet van dezelfde orde als wat men goddelijke inspiratie, of waarzeggerij, of zelfs droombeelden zou noemen. De goddelijke inspiratie van dichters (zoals besproken in de *Io*), of de bezetenheid door goden bij de Homerische helden, of de vervoering van de Maenaden: in al die gevallen gaat het om het uitschakelen van het verstand, waarbij een uitwendige goddelijke kracht de controle verwerft over de daden van het subject of het medium. Niets daarvan geldt met betrekking tot het *daimonion* van Socrates. De tussenkomst van die Stem neemt de nood aan een verstandige reactie en oordeelsvermogen van Socrates niet weg. Waarzeggerij en dromen, van hun kant, zijn dan weer occasionele tussenkomsten van het goddelijke, tekens die door uitwendige goden aan de mensen worden gegeven.¹³

Met deze elementen kunnen we zelfs nog een stap verder gaan. Sommige auteurs hebben gedacht dat de goddelijke interventie van het *daimonion* een tussenkomst was van de god van Delphi, waarmee Socrates duidelijk een nauwe band had. Daarmee wordt dan de inwendige stem teruggevoerd naar een uitwendige god.¹⁴ Ik meen echter dat deze verklaring naast de kwestie is. Het verhaal van het orakel van Delphi dat Socrates uitroept tot de meest

¹¹ *Apologie* 40 b; *Alcibiades I* 105 e – 106 a.

¹² *Apologie* 31 d; *Phaedrus* 242 b; *Apologie* 40 a; *Theages* 128 d.

¹³ Cf. McPherran (1996: 194-197).

¹⁴ Schefer (1996: 103-108); Reeve (2000: 30-37).

wijze van alle Atheners tont weliswaar aan dat Socrates zichzelf op een of andere manier als uitverkorene van Apollo zag. Maar ook dat was uiteindelijk niet al te riskant; er waren allicht mensen genoeg die dit over zichzelf zouden zeggen, en die op een of andere manier een persoonlijk contact meenden te hebben met een godheid. Het is van wezenlijk belang dat Socrates zelf nooit zegt dat de stem die hij hoort de stem is van een uitwendige god. Apollo kan wel tussenkomen in Socrates' leven, maar het is niet Apollo die via het *daimonion* spreekt. Het gaat namelijk om een *private* goddelijke kracht die eigen is aan Socrates, en aan niemand anders. De band tussen Socrates en zijn Stem is absoluut exclusief, en dat is nooit het geval wanneer het gaat om een interventie van traditionele goden: zelfs als hun boodschap exclusief voor één iemand bestemd is, wordt hun bestaan nooit exclusief aan de persoon van de ontvanger gekoppeld – en dat is zeker het geval bij het *daimonion*. Socrates' *daimonion* blijft een mysterieuze goddelijke kracht, die echter in elk geval een persoonlijke verhouding veronderstelt, en zelfs wordt gezien als onderdeel van Socrates' persoonlijkheid.

3. Socrates' aanmatiging

Deze houding van Socrates werd allicht als aanmatigend beschouwd: wie maakt nu aanspraak op een dergelijke persoonlijke godheid? Zou dat ook niet onze eigen reactie zijn tegen mensen die zichzelf als 'uitverkorenen' beschouwen, of mensen die 'stemmen' beginnen te horen? Ik meen daarom dat de vermeende goddeloosheid van Socrates niet voortvloeit uit een ontkenning van bepaalde traditionele doctrines – Socrates zou er wellicht geen probleem mee hebben gehad om die te erkennen. De beschuldiging van goddeloosheid is veeleer te wijten aan de verinwendiging, of de privatisering van het goddelijke. In die zin gaat het bij de aanklacht niet om "een private opvatting over de goden" (zoals Vlastos het zegt), maar om "een opvatting over een private god".

Toegegeven, de verinwendiging of privatisering wordt niet als zodanig vermeld in de aanklacht. Socrates wordt beschuldigd van het niet vereren van de goden die de stad vereert, door nieuwe bovennatuurlijke instanties in te voeren (*Apologie* 26 b, boven geciteerd). Deze "nieuwe bovennatuurlijke instanties" zijn een verwijzing naar het

daimonion, zoals Socrates zelf zegt,¹⁵ en zoals zijn stadgenoten dat verstonden (zie bv. de reactie van Euthyphro, *Euthyphro* 3 b). Maar waarom dan Socrates aanklagen wegens goddeloosheid? Nochtans, wanneer Socrates hem dan op de man af vraagt of hij hem van atheïsme beschuldigt, is het antwoord klaar en duidelijk: “ja”.¹⁶ Maar waarom? Was Socrates dan een atheïst? De hele Socratische traditie loopt storm om dat te weerleggen – het is een wezenlijk element in de Socratische apologetische literatuur. Vanzelfsprekend kan dat ook een rechtvaardiging post factum zijn, waarbij het portret van Socrates wordt geïdealiseerd. Het is niettemin opvallend, zoals Socrates zelf opmerkt in de Platoonse *Apologie*, dat de termen van de aanklacht geen melding maken van goddeloosheid.¹⁷ Integendeel, de beschuldiging dat Socrates nieuwe goden invoert kan bezwaarlijk zijn atheïsme bevestigen! Het antwoord van Meletus kan uiteraard worden verklaard vanuit een onwil en onvermogen om Socrates' ware bedoelingen te vatten. Ook dat onbegrip is een steeds terugkerend element in de Socratische literatuur. Maar er is meer aan de hand. De reactie van Meletus kan evenzeer gelezen worden als een ongearticuleerde uiting van het aanvoelen dat de private god van Socrates inderdaad de traditionele godsdienst bedreigt. Volgens mij zijn er drie aanwijzingen in deze richting. Ten eerste, de stem van het *daimonion* wordt beschouwd als onweerlegbaar. Dat wordt door Socrates zelf bevestigd, zoals we dadelijk zullen zien. Het zou dan wel mogelijk zijn dat het zijn subject overtuigt om geen andere goden meer te dienen – wie zal uiteindelijk beslissen over de geldigheid van de beslissingen die Socrates treft op basis van de stem van de *daimôn*? Dat zal ongetwijfeld Socrates zelf zijn, op basis van zijn redelijkheid en verstand die hem in staat stellen om de boodschap te interpreteren. Maar de religieuze instanties van de stad worden buiten spel gezet door de aanvaarding van een rechtstreekse en exclusieve relatie tussen Socrates en zijn godheid. Zou dat niet een mogelijke betekenis zijn van de uitspraak dat Socrates “de goden van de stad niet vereert (νομίζειν)”? De νόμος die in dit woord νομίζειν vervat ligt duidt op de toekenning van publieke eerbewijzen aan wie daar recht op heeft.¹⁸ Dat betekent dan in deze context dat

¹⁵ *Apologie* 31 c: “Er gaat in mij iets goddelijks en bovennatuurlijks om – tenslotte is het dat waar ook Meletus in zijn aanklacht de draak mee steekt.” Cf. ook Xenophon, *Apologie* 12.

¹⁶ *Apologie* 26 c: “Ik begrijp niet goed of je mij nu aanklaagt omdat ik verkondig dat er goden zijn – wat dus betekent dat ik het bestaan van goden aanvaard, en dus zeker geen atheïst ben, en allerminst schuldig op dat vlak – al zijn het dan niet de goden die de stad vereert, maar andere. Is het dat waarvoor je mij aanklaagt: het vereren van andere goden, of wil je zeggen dat ik volkomen goddeloos ben en dat ook aan anderen verkondig? – Zo bedoel ik het, dat je een volslagen atheïst bent.”

¹⁷ *Apologie* 27 c-d, boven geciteerd.

¹⁸ Brisson (2001: 76 n.24).

Socrates niet zozeer als atheïst wordt beschouwd, maar wel dat zijn aanvaarding van een nieuwe godheid de gevestigde orde van de traditionele religie doorbreekt. Ten tweede, een private en inwendige godheid is incompatibel met de gangbare opvattingen over de interactie tussen goden en stervelingen – in dat opzicht gaat het niet zomaar om de invoering van een nieuwe god. De Grieken stonden daar in principe niet vijandig tegenover: Dionysos was zulk een laatkomer in het pantheon, of ook de hellenistische goden en de overname van oosterse culten. Maar het *daimonion* is niet een godheid in deze zin, iets of iemand waarvoor men offers kan brengen, of die men kan vereren met rituelen en ceremoniën. Zelfs als Socrates dan de religieuze praktijken van Athene zou respecteren, dan nog zou het bestaan van dat *daimonion* problemen opleveren voor de traditionele religiositeit. Ten derde houdt de invoering van een privé-god een vermenging in van het goddelijke en het menselijke, en vergoddelijkt ze in zekere zin de mens bij wie die godheid zich voordoet. We weten dat dat een voldoende grond kon zijn voor een aanklacht wegens goddeloosheid, zoals we hebben gezien in het geval van Aristoteles, die een *paian* aanhief voor Hermias.

4. Socrates' onwetendheid: *elenchos* en *daimonion*

De aanmatiging waarmee Socrates een private godheid invoert moet echter genuanceerd worden. Zoals bekend betreft het grootste verschil tussen de Platoonse presentatie van het *daimonion* en de versie van Xenophon de inhoud van de boodschappen die het *daimonion* levert. In het werk van Xenophon geeft de Stem precieze indicaties, soms zelfs deelt het doctrinaire standpunten mee. Bij Plato daarentegen is het enige wat de Stem meedeelt een ongearticuleerd verbod: "Stop!". Socrates (de Platoonse Socrates) beschrijft dat trouwens als het belangrijkste aspect van het *daimonion*:

een soort van stem is het, die, wanneer ze zich laat horen, mij steeds afhoudt van wat ik wil doen, maar mij nooit ergens toe aanspoort. (*Apologie* 31 d)

We zullen ongetwijfeld nooit weten welke van deze twee versies de historisch juiste is. Maar men mag alleszins niet vergeten dat Socrates, bij Xenophon evenzeer als bij Plato,

een constructie is, gebaseerd op hun individuele interpretatie van het belang van de figuur van Socrates. In die constellatie is het zinvoller te vragen welk van beide constructies de meest consistente is, dan te zoeken naar de historische waarheid. Om redenen die naar ik hoop nog duidelijk zullen blijken, komt het mij voor dat Plato de meest consistente constructie biedt. Als we hem als gids nemen, is het evident dat de toegang tot de boodschap van het *daimonion* uiterst beperkt is. Het geeft geen positieve aanbevelingen, maar verhindert enkel bepaalde daden.

Deze afwezigheid van inhoud ligt in het verlengde van de onwetendheid die Socrates telkens weer bevestigt tijdens gesprekken met mensen die pretenderen ergens iets van af te weten. Deze link tussen de Socratische onwetendheid, de weerlegging van gepretendeerde kennis (*elenchos*) en het *daimonion* is al enkele keren benadrukt in de secundaire literatuur.¹⁹ De sleuteltekst hiervoor is een passage uit de *Hippias Maior*, waar Socrates zijn onwetendheid (die de basis vormt van de weerlegging), als het resultaat van een “demonisch lot” (δαμονία τύχη):

Mijn beste Hippias, jij bent toch een gelukkig man! Niet alleen weet je in welke zaken iemand zich moet bekwamen, maar je hebt je daar ook zelf in bekwaamd, en grondig, zoals je zelf zegt. Ik daarentegen ben blijkbaar de gevangene van een soort van demonisch lot (δαμονία τύχη). Altijd ben ik op de dool, nooit weet ik een uitkomst. En als ik dan in een uiteenzetting aan jullie, wijzen, blootgeef hoe ik in de rats zit, word ik nog door jullie met modder beklad, telkens wanneer ik mij blootgeef. (*Hippias Maior* 304 b-c)

De onwetendheid van de *elenchos* is geen scepticisme (ook al worden de twee termen door elkaar gebruikt in de secundaire literatuur). Wanneer Socrates pretendeert geen kennis te bezitten, heeft die onwetendheid methodische gronden. Ze dient om de feitelijke onwetendheid bloot te leggen van diegenen die beweren iets te weten. Maar zoals

¹⁹ Nussbaum (1985: 234-235); McPherran (1996: 205 n.65).

het in de *Charmides* wordt geformuleerd, liggen wijsheid, gematigdheid en zelfkennis in weten wat men wel weet en wat niet.²⁰

Deze *elenchos* wordt vaak doorgevoerd met behulp van ironie, waardoor de eigenlijke boodschap wordt verpakt als haar tegendeel. De gesprekspartner moet daarom niet enkel bereid zijn om zijn overtuigingen aan een onderzoek te onderwerpen, maar hij moet ook verstandig genoeg zijn om de dubbele bodems in Socrates' woorden te begrijpen. De *elenchos* is er trouwens meestal op gericht, bepaalde waarheidsaanspraken te ontmaskeren, waarvoor men evengoed in staat moet zijn om het ware van het onware te onderscheiden. Dat vooronderstelt op zijn minst dat Socrates een beroep doet op een criterium om waarheid van onwaarheid te onderscheiden, en dus dat Socrates – en degenen die de ironie verstaan – zijn redenen heeft om de waarheidsaanspraak van de besproken opinies te weerleggen. Het beoogde resultaat van de weerlegging is uiteindelijk de verbetering, niet alleen van de opinies van de gesprekspartners, maar ook van hun daden. Door de waarheid komen we zo tot goedheid.

Het *daimonion*, van zijn kant, is de tegenpool van deze *elenchos*. Ofschoon er een vergelijkbare portie agnosticisme mee gemoeid is, liggen de zaken hier toch anders. De Stem heeft immers nooit iets te maken met de overtuigingen of opinies van Socrates. Het heeft enkel betrekking op de daden die Socrates wil stellen, of zelfs nog beperkter, op slechte daden die hij zich voorneemt. De waarheid is hier dus niet in het geding (zoals dat wel het geval was bij de *elenchos*), maar het gaat eerder om goedheid, en wel vanuit een negatieve invalshoek: door die daden te vermijden die Socrates onheil zouden kunnen brengen. De Stem roept slechts "Stop!", zonder verdere uitleg. Deze ongearticuleerde boodschap laat Socrates in onwetendheid: hij wilde iets doen met de beste bedoelingen, maar de Stem weerhield hem ervan. Wat zijn de motieven van het *daimonion*? Socrates weet het niet, maar het optreden ervan is genoeg om hem te overtuigen. De onwetendheid gaat hand in hand met het grenzeloze vertrouwen in de juistheid van de interventie. Uit de *Politeia* weten we namelijk dat het goddelijke niet kan liegen,²¹ en dat de boodschap dus alleszins

²⁰ *Charmides* 167 a: "Matiging (τὸ σωφρονεῖν) en gematigdheid (σωφροσύνη) en zelfkennis komen dus hierop neer: te weten wat men weet en wat men niet weet."

²¹ Plato *Politeia* 2, 382 e: "In welk opzicht zou een leugen voor god nuttig kunnen zijn? Moet hij door gebrek aan kennis van de oorspronkelijke werkelijkheid zijn toevlucht nemen tot een leugenachtig verhaal dat op de waarheid lijkt? – Dat zou wel belachelijk zijn, vond hij. – Dus is er in god geen plaats voor een leugendichter? – Dat lijkt me niet, nee. – En zou god liegen uit vrees voor zijn vijanden? – Alles behalve dat. – Omwille van de

gerechtvaardigd is. Dit vertrouwen gaat zelfs zover, dat de afwezigheid van de Stem voor Socrates een voldoende aanwijzing is dat de daad die hij zich voorneemt goed is. Daardoor wordt Socrates gerustgesteld in bepaalde daden, wanneer de Stem achterwege blijft (bijvoorbeeld wanneer hij zich naar zijn proces en veroordeling begeeft).²²

De onwetendheid die door het *daimonion* wordt blootgelegd, houdt echter nooit in dat de rede buiten spel wordt gezet,²³ of dat Socrates niet zou proberen de boodschap te interpreteren. Het begrijpen van de boodschap gebeurt alleszins altijd na de gebeurtenissen, en blijft onzeker.²⁴ Maar het vertrouwen in de onfeilbaarheid van de Stem²⁵ is een soort van voorwaarde, zoals het vertrouwen in de waarheid voorondersteld is in de *elenchos*. Nogmaals: deze positie is absoluut minimaal; het houdt geen doctrinaire stellingname in. Het gaat enkel om de erkenning dat ik moet gehoorzamen wanneer het *daimonion* zich voordoet.

5. De oprechte religiositeit: twijfel en onzekerheid

Het verschil tussen de *elenchos* en het *daimonion* is dat het laatste onmiddellijk gelieerd is aan de daden die Socrates overweegt (en dus aan de realisering van het goede), terwijl de *elenchos* te maken heeft met de zoektocht naar de waarheid (die weliswaar uiteindelijk ook tot het goede leidt). Dat wil dus zeggen dat het *daimonion* het perspectief opent op goede daden, en op het goede in het algemeen. Toch – en dat is de kracht van de Platoonse constructie – wordt de toegang tot het goede opengelegd zonder enige definitieve bepaling van het goede te geven, precies omdat de boodschap van de Stem wordt verborgen achter het negatieve karakter van haar tussenkomst. Dat wil zeggen: ook al is het absoluut zeker

dwaasheid of waanzin van zijn vrienden? – Nee: dwazen of waanzinnigen kunnen geen godsvrienden zijn. – Dan bestaat er geen reden waarom god zou liegen. – Inderdaad niet. – Alles dus wat bovennatuurlijk (*δαμόνιον*) of goddelijk is, is vrij van leugen.”

²² *Apologie* 40 a-c, met de sterke conclusie: “Ik heb goede gronden om dat aan te nemen: het is immers uitgesloten dat mijn vertrouwde teken mij niet zou hebben tegengehouden, als mij niet op een of andere manier iets goeds te wachten stond.” Zie ook *Alcibiades I*, 103 a-b.

²³ Cf. McPherran (1996: 196-198).

²⁴ Cf. McPherran (1996: 192-193), *contra* Vlastos (1989: 224-229).

²⁵ *Apologie* 29 b-c: “Hoe zou dat geen onwetendheid zijn, en wel van de meest laakbare soort: zich verbeelden te weten wat men niet weet? Ik verschil wellicht ook hier weer van de massa der mensen. Als er één opzicht is waarin ik zou beweren verstandiger te zijn dan een ander, dan is het wel dit: dat ik, onvoldoende op de hoogte van wat er in de andere wereld omgaat, ook niet de pretentie heb het te weten. Wat ik wel weet is dat het kwade doen en niet gehoorzamen aan wie beter is dan ik, zowel god als mens, slecht en lelijk is.”

dat de Stem het goede realiseert, het is toch absoluut niet onmiddellijk duidelijk waarin dat goede dan ligt. Dat is te vergelijken met de ironie op het vlak van de kennis: de ware betekenis van wat het *daimonion* zegt is slechts toegankelijk voor wie in staat is de negatieve boodschap te interpreteren, door bloot te leggen waarom er “Stop!” wordt geroepen. Socrates geeft toe dat hij niet altijd onmiddellijk in staat is te begrijpen wat de Stem van hem verlangt²⁶ – vanzelfsprekend vereist de Socratische apologetiek dat hij altijd uiteindelijk de correcte interpretatie vindt. Maar ook dan blijft het zo dat het finaal “slechts” een interpretatie is, en geen directe boodschap.

Het begrip van wat het *daimonion* zegt wordt dus gekenmerkt door een fundamenteel tekort. En dat is de kern van wat Socrates in de *Hippias Maior* verstaat onder “het demonische lot”: het gaat om twijfel en onzekerheid. Elke verklaring heeft geen andere status dan die van een interpretatie van een boodschap die in louter negatieve termen is gegeven. Uiteindelijk kan Socrates daarom nooit zeker weten wat de Stem van hem vraagt. Deze onzekerheid biedt een tegengewicht tegen de zekerheid dat de Stem altijd het juiste zegt. Ze weerhoudt hem terecht van sommige handelingen, maar hij kent niet de drijfveer van deze beslissing. Deze onzekerheid is een krachtige motor van een oprechte religieuze overtuiging. Stel dat Socrates een positieve boodschap zou ontvangen: “doe dit of dat”, en dat hij zeker is dat deze boodschap de juiste is – wat zou hem dan nog onderscheiden van religieuze fanatici die bereid zijn alles op te offeren, inbegrepen hun eigen leven en dat van anderen, om aan de eisen van hun god te voldoen? De kwestie van het fanatisme is in de literatuur al gesteld met betrekking tot Socrates, en men heeft ze beantwoord met de stelling dat het zijn rationaliteit is die hem uiteindelijk voor het fanatisme behoedt.²⁷ Maar het echte antwoord ligt elders, want ook in alle rationaliteit kan iemand die absoluut zeker is van zijn zaak de gruwelijkste dingen doen in opdracht van zijn god. Het is de erkenning van een ultieme onzekerheid die een baken tegen het fanatisme vormt.

Uiteindelijk is Socrates dus helemaal niet zo aanmatigend. Doordat hij de inwendige stem van het *daimonion* aanvaardt, erkent hij zijn eigen tekort in vergelijking met de goddelijke wijsheid. De goden, en het *daimonion*, zijn bij uitstek wijs, en ons begrip is niet meer dan een fractie van hun wijsheid.

²⁶ *Euthydemus* 272 e – 273 a; *Alciades I*, 103 a – 105 a.

²⁷ Reeve (2000: 73); McPherran (1996: 208).

Tegelijkertijd toont deze erkenning de verschillen tussen de *elenchos* en het *daimonion*.²⁸ de *elenchos* is een methode die Socrates naar believen kan gebruiken. Het succes ervan hangt af van de bereidheid van zijn tegenstanders om zich in de discussie bloot te geven. De *elenchos* is dus vrijwillig, en gebaseerd op de interactie tussen twee gelijke partners. De stem van het *daimonion* daarentegen is niet alleen individueel, maar ook wezenlijk onvrijwillig, waarmee opnieuw het ongrijpbare karakter van het *daimonion* in de verf wordt gezet.

Toch blijft het zo dat het *daimonion* een inwendige kracht is, waardoor zelfs de ervaring van het “Stop!”, en de erkenning van het belang ervan, een winst aan zelfkennis inhoudt. Zelfs als de kern van deze goddelijke kracht ongrijpbaar blijft, wordt de zelfkennis vergroot door de erkenning van het bestaan van deze kracht, door het besef van de noodzaak om te gehoorzamen, en door de praktische ervaring van de gevolgen van de interventie. Het feit dat Socrates zich laat onderbreken door het *daimonion* is een indicatie van de wijsheid van diegene die bereid is zijn eigen leven aan een zelfonderzoek te onderwerpen, zoals het credo van Socrates luidt.²⁹ Dit legt nogmaals het verband bloot tussen het *daimonion* en de *elenchos* en ironie, waarbij de winst aan zelfkennis door de erkenning van onwetendheid constitutief is voor de hele methode. Maar het verschil blijft nog steeds hetzelfde: in het geval van het *daimonion* ligt de nadruk niet op de kennis als zodanig, maar op het goede van de daden en de situaties waarin Socrates zich wil begeven.

6. De demonen van Plato: restauratie van de traditie

Plato heeft de kern van Socrates' *daimonion* gevat, en het een interpretatie gegeven die uitstekend past bij zijn globale karakterschets van de figuur van Socrates. In die zin is zijn visie zeker de meest consistente. Toch blijft Plato zeer voorzichtig op het vlak van die vreemde goddelijke kracht. Ofschoon hij in de *Phaedo* (107 d-e) het bestaan lijkt te erkennen

²⁸ McPherran (1996: 205 n. 65).

²⁹ *Apologie* 28 e: “ik moest mijn leven doorbrengen in de studie van de wijsbegeerte, in het onderzoeken van mezelf en de anderen”; zie ook de beroemde passage *Apologie* 38 a: “Maar als ik zeg dat het voor een mens zelfs de grootste zegen is dag na dag te kunnen spreken over deugd en andere onderwerpen waarover u mij hoort redetwisten en mezelf en anderen onderzoeken, en voeg ik eraan toe dat een leven zonder zelfonderzoek geen leven is voor een mens, dan zal u mij nog minder geloven. En nochtans is het zo, heren Atheners, dat houd ik staande.”

van een individuele δαίμων van elke mens, geeft hij geen verdere uitleg over de status of de functie van deze demon. De enige activiteit die eraan wordt toegewezen is dat hij de doden begeleidt naar de plaats waar ze zullen worden geoordeeld. Dat is niet wat Socrates over zijn *daimonion* zegt. In zijn geval gaat het, zoals we zagen, om een zelf-bewustzijn waarbinnen een onvatbare godheid deel uitmaakt van de daden en beslissingen van een individu. Dat is een realiteit die Plato niet lijkt te aanvaarden, tenzij in het geval van zeer uitzonderlijke mensen: Socrates zelf³⁰ en misschien de Pythagoreeërs, die hij soms “goddelijk” (θεῖοι) noemt. Maar zelfs bij het toekennen van deze kwalificaties lijkt Plato zijn twijfels niet te verbergen betreffende een mogelijke interiorisering van het goddelijke: er is kennelijk geen interactie tussen de individuele mensen en hun δαίμων, en mensen als de Pythagoreeërs worden “goddelijk” genoemd omdat ze “dichter bij de goden” leven (*Philebus* 16 c). In het *Symposium* (202 d) wordt de term δαίμωνιος –zonder verwijzing naar het *daimonion* – gedefinieerd als “tussen het sterfelijke en het onsterfelijke” (zoals Eros). Er is dus een verschil tussen de manier waarop Plato Socrates over zijn *daimonion* laat spreken, en de manier waarop de woorden δαίμων en δαίμωνιος in andere contexten worden gebruikt. Betekent dat niet dat Plato uiteindelijk enkel het uitzonderlijke van de Socratische demon erkent, terwijl hij in alle andere gevallen het demonische herleidt tot goddelijke krachten die van buitenaf op het individu inwerken?

Het *momentum* van Socrates lijkt voorbij. De deur was half open en wordt opnieuw gesloten. Er zal nog veel tijd over gaan vooraleer ze weer wordt geopend: in de Stoa is sprake van een god in elk van ons,³¹ maar pas in het Neo-platonisme zal de interiorisering van het goddelijke opnieuw in alle kracht opduiken. De tijd is duidelijk nog niet gekomen waarin men het goddelijke *intimior intimo meo*³² kan noemen.

Gerd Van Riel

KU Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte

³⁰ Het uitzonderlijke karakter van het *daimonion* wordt bevestigd door Socrates zelf in *Politeia* VI, 496 c “Wat mijn persoonlijke situatie betreft, mijn bovennatuurlijk teken (τὸ δαίμωνιον σημεῖον): dat is het bespreken niet waard. Zulk een teken is immers tot nog toe zelden of nooit iemand te beurt gevallen, meen ik.”

³¹ Seneca, *Epistulae* 41,2 : *malorum bonorumque nostrorum observator et custos*.

³² Augustinus, *Confessiones* 3, 6, 11.

Kard. Mercierplein 2, B-3000 Leuven (België)

Gerd.vanriel@hiw.kuleuven.be

<voeg in auteursadres> (post en email)

Bibliografie

Brickhouse, T.C., en Smith, N.D. 1994. *Plato's Socrates*, Oxford.

Brisson, L. 2001. 'Les accusations portées contre Socrate. Evanescence de la réalité et puissance du mythe', in Romeyer-Dherbey en Gourinat (2001: 71-94).

McPherran, M.L. 1996. *The Religion of Socrates*. University Park, PA.

Nussbaum, M. 1985. 'Commentary on Edmunds', in J.J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 1*, 231-240.

Reeve, C.D.C. 2000. 'Socrates the Apollonian?', in Smith and Woodruff (2000: 24-39).

Romeyer-Dherbey, G., en Gourinat, J.B. 2001. *Socrate et les Socratiques*, Paris.

Schefer, C. 1996. *Platon und Apollon: von Logos zurück zum Mythos*, Sankt Augustin.

Smith, N.D., en Woodruff, P.B. 2000. *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford.

Thalheim, Th. 1896. 'art. Ἀσεβείας γραφή', in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart, Bd. II, 2, c. 1529-1531.

Vlastos, G. 1989. 'Socratic Piety', in J.J. Cleary (ed.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy 5*, 213-238.

Gerd Van Riel (1967), gewoon hoogleraar antieke wijsbegeerte en vice-decaan onderzoek aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, KU Leuven (België), studeerde Klassieke filologie en wijsbegeerte aan de universiteiten van Antwerpen en Leuven. Hij promoveerde tot doctor in de Wijsbegeerte in 1997.

Zijn werk betreft vooral Plato en de Platoonse traditie (Proclus, Damascius, Augustinus). Recent verscheen van hem *Plato's Gods* (Ashgate Studies in the History of Philosophical Theology), Ashgate, 2013.