

Woorden die werken

(Dit stuk bevat een korte beschrijving van een socratisch gesprek in een management team, en vervolgens een retorische en filosofische analyse van het 'poëtisch argument'. Uit: *Het Poëtisch argument. Socratische gesprekken over het goede leven*. Boom, Amsterdam, 2005, 25-33)

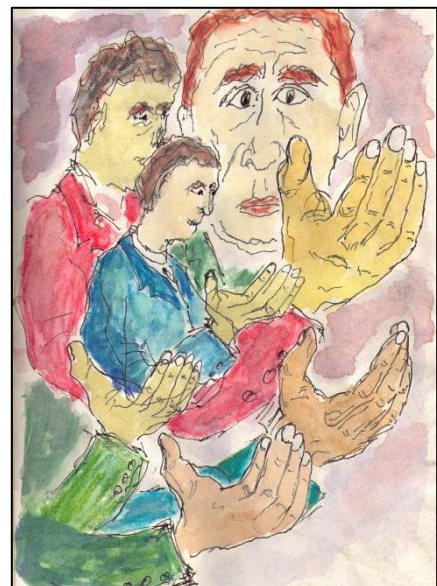
In spanning wachtte ik ze af, de leden van het Management Team, voor een nieuwe sessie, een nieuw gesprek. Die ochtend had de voorzitter me opgebeld. Het kostte toch wel erg veel tijd, vond hij, die socratische gesprekken. Enkele leden van zijn team hadden hem te kennen gegeven dat ze dat eigenlijk niet verantwoord vonden, gezien de druk waar ze allemaal onder moesten werken. Maar goed, we hadden deze serie nu eenmaal afgesproken, dus we konden de vastgelegde tijd maar het beste nuttig besteden. Daarom stelde hij voor deze keer niet alleen een onderzoeksgesprek te voeren over een van hun hete hangijzers, maar er ook concrete besluiten aan te verbinden. Dat was weliswaar tegen de geest van de socratische dialoog, dat beseftte hij ook wel. Maar het had onder deze omstandigheden toch zijn sterke voorkeur. Wat vond ik daarvan?

Ik vond het geen goed voorstel. Maar we spraken af het aan het begin van de sessie met zijn allen te bespreken. Ik stelde me erop in een flinke lading over me heen te krijgen, kritiek, ongeduld, misschien wel de wens ermee op te houden. Als ze dat wilden, ook goed, mijn zegen hadden ze. Zij moesten per slot van rekening zelf bepalen wat voor soort gesprek ze met elkaar wilden voeren. Voor mijn eigen gemoedsrust had ik de verschillen tussen meningsvormende en besluitvormende gesprekken nog eens op een rijtje gezet. Wat mij betreft konden ze ook voor die laatste variant kiezen. Maar dan moesten ze wel een andere gespreksleider zoeken.

Maar mijn vrees bleek ongegrond. Sterker, het voorstel van de voorzitter kreeg van niemand bijval. Deze sessies waren een oase in alle drukte, zeiden ze. En als ze zouden proberen tot besluiten te komen zou het hele gesprek veranderen. Het gevoel van rust en aandacht en zorgvuldigheid dat ze in de voorgaande gesprekken zo op prijs hadden gesteld, zou erdoor verdwijnen. Terwijl ze daar nu juist zo'n behoefte aan hadden. De voorzitter bond in.

We startten het gesprek. Thema was een principiële beleidsvraag: wie beschouwen wij als onze cliënten? Uit een reeks voorbeelden waarin ze tegen deze vraag aanliepen, kozen ze het volgende. Een van de MT-leden had in een gesprek met de hoofddirectie tussen neus en lippen te horen gekregen dat er een radicale wijziging van behandelbeleid ging komen. Dat had hem zo verbluft dat hij niet had weten te reageren. Was hij niet een van de inhoudskundigen op dat terrein? Moest hij niet bij zo'n besluit betrokken worden? Wat was dat dan voor manier van doen, om dat zo achteloos mee te delen?

We analyseerden het voorbeeld. Al gauw bleek dat de werkelijk principiële vraag in dit voorbeeld niet was wie



ze als hun cliënten beschouwden. Dat klonk veel te zakelijk, te afstandelijk, te quasi-objectief. Daaronder zat een veel beladener en persoonlijker vraag, namelijk de 'bejegeningkwestie': hoe willen wij hier met elkaar omgaan? Het duurde even voor de groep die vraag durfde aan te pakken. Maar toen kon ze ook onderzoeken wat in deze situatie een passend antwoord was, wat een realistische, professionele houding inhield. Zoals gebruikelijk leidde dat tot een openhartige uitwisseling en de formulering van een aantal indringende 'sleutels': dat je het lef moet hebben zo'n verholde belediging niet te accepteren, dat je niet maar overal overheen moet haasten. En dat het tot je verantwoordelijkheid hoort jouw eigen visie op beleidskwesties in het geding te brengen, ook als die tegen de stroom ingaat. Dat je tegelijk wel blijft openstaan voor herziening van je mening, etc.

Opgelucht sloten ze het gesprek af, verheugd dat ze weer zo vrijelijk met elkaar hadden kunnen spreken en een beetje onder de indruk van hun eigen inzichten, hoe voor de hand liggend die ook waren. Ze spraken af in de eerstvolgende MT-vergadering te bekijken welke concrete acties ze op grond van deze analyse wilden uitvoeren. Dus toch nog besluiten, zag ik de voorzitter denken. Iedereen tevreden.

Vrije ruimte: verschillende ruimtes van spreken

Dit was een klein, in het geheel niet opzienbarend socratisch gesprek. Maar ook in zo'n simpel voorbeeld is de kern van het socratische streven zichtbaar: de verheldering van wat klopt, de articulatie van wat goed leven inhoudt en welke voortreffelijkheid dat vergt. Wat hier goed zichtbaar wordt is dat een socratisch gesprek ongeveer dezelfde fasen doorloopt als een therapeutisch proces. Het begint met het creëren van 'vrije ruimte'. In een psychotherapie maken een therapeut en een cliënt bewust ruimte om een zelfonderzoek van de cliënt op gang te brengen naar aanleiding van een probleem. Bij een socratisch gesprek maakt een groep deelnemers weloverwogen de agenda vrij om een onderzoek van een thema uit te voeren dat voor hen belangrijk is. In beide gevallen is de eerste moeilijkheid het tot stand brengen van die vrije ruimte: er moeten niet alleen tijden worden vastgelegd en afspraken gemaakt, de tijd moet ook bewaakt worden, zodat hij besteed kan worden aan waar hij voor bedoeld was. Dat is soms al niet eenvoudig, zoals uit het bovenstaande blijkt.

Komt een vrije-ruimtegesprek eenmaal op gang, dan zijn er in het onderzoeksproces verschillende 'ruimtes van spreken' te onderscheiden.¹ De eerste is de *relatieruimte*: de cliënt gaat een relatie aan met de therapeut, de gespreksgenoten in een groep gaan contact aan met elkaar. Het spreken is in deze ruimte nog retorisch. De cliënt probeert de therapeut te overtuigen van zijn wijze van zien en hem daar door overdracht ook in te betrekken. De gesprekspartners in een groep voeren het sociale spel op van conversatie, discussie of debat. De kleur van het gesprek wordt bepaald door de talloze vormen van informeren en elkaar betrekken bij het gesprek en het uitwisselen van meningen of overtuigingen.

De tweede ruimte is de *reflectieruimte*: na verloop van tijd gaat de aandacht van de cliënt weg van de therapeut en buigt zich terug op de eigen beleving. In de socratische dialoog gebeurt iets soortgelijks. Daar wordt namelijk het onderzoeksthema geanalyseerd

aan de hand van een persoonlijke ervaring van één van de deelnemers, die illustratief is voor de te analyseren kwestie. De anderen verplaatsen zich in diens verhaal en onderzoeken zo hun eigen (voorgestelde) beleving.² Ook in deze ruimte is het spreken nog retorisch. In een therapie is het vaak een poging zichzelf te overtuigen ('ik moet me daar niet zoveel van aantrekken'), in een socratisch gesprek neemt het makkelijk de vorm aan van adviezen aan de ander ('je moet je door zo'n opmerking niet van de wijs laten brengen'). Overigens worden zulke adviezen snel afgekapt, socratisch onderzoek is zelfonderzoek: hoe zit ik zelf op dat punt in elkaar? Hoe zou ik me in die situatie voelen? En wat zou ik daar doen?

Als het goed gaat komt er vervolgens een moment waarop de cliënt of de gespreksgenoten zich open beginnen te stellen voor het 'hittepunt' in hun beleving ('ik word hier gewoon genegeerd, eigenlijk ben ik daar ontzettend boos om' etc.). Zij geven hun gevoel en gedachten de ruimte, waardoor dat wat hen raakt zich kan beginnen te ontvouwen. Dit spreken is niet meer defensief, niet gericht op een verdediging tegen de pijnlijkheid van een ervaring, de aantasting van een vertrouwd zelfbeeld of de ondermijning van een geliefde manier van denken. Het is gericht op een nauwkeurig onderzoek van wat je ervaart, hetzij direct in het hier en nu, hetzij indirect, via de verbeelding, op het moment uit de casus dat onderzocht wordt. Het is een poging jezelf daarover uit te spreken, te verwoorden wat er is en hoe het is, in al zijn onduidelijkheid of tegenstrijdigheid.

Vanaf dit punt is het spreken niet meer retorisch maar beweegt het zich in de richting van poëzie: het probeert niet langer zichzelf of een ander te overtuigen maar in plaats daarvan een waarheid te vinden en uit te drukken. Het tracht in woorden of beelden een werkelijkheid te benoemen, een directe of voorgestelde ervaring weer te geven zoals zij waarlijk is. Het is letterlijk *poièsis*: scheppen van voorstellingen, uitdrukking in taal van het niet-talige, vormgeving van het nog ongevormde. In deze ruimte van spreken gaat het er niet meer om met een vooropgezet doel bepaalde dingen in het licht te stellen en andere te verbergen. Het gaat erom de dingen die er zijn, precies zoals ze zijn, dat wil zeggen in alle



waarachtigheid, stem te geven en te laten spreken. Dit is een belangrijk omslagpunt in het gesprek. Het is het begin van de catharsis, de 'reiniging'. In het boven beschreven gesprek ligt dat omslagpunt bij het onder ogen zien dat de eigenlijk te onderzoeken vraag een heel andere blijkt te zijn dan men aanvankelijk dacht. Ook al is de 'bejegeningkwestie' lastiger, dichterbij en veel meer beladen met emotie dan de strategische vraag wie nu eigenlijk hun cliënten zijn, de groep gaat haar niet uit de weg. Integendeel, zij probeert juist dat wat er lastig is helder te krijgen en te onderzoeken.

Daarmee zijn we in de derde ruimte beland, de *focusruimte*. Kenmerk daarvan is dat de sprekers zich wel focussen op hun beleving, maar er voorshands

nog geen passende of kloppende uitdrukking voor hebben: 'Ik voel me ... ik weet niet goed hoe ik het moet zeggen', of 'Wat daar gebeurt is ... tja, hoe noem je zoiets'. In het socratische gesprek is dit de dialectische fase, het zoeken en aftasten van mogelijke oordelen. Daarvoor moet je afstand kunnen nemen van je bekende oordelen, je losmaken van je gewoonlijke manieren van spreken, je bevrijden van ingesleten woorden en taal. Alle poëzie begint met lege handen, met woordeloosheid. Toch is deze leegte, deze toestand van oordeelloosheid, een vergroting van de ruimte van de sprekers. Want nu staan zij zichzelf toe dat de woorden die zij tot hun beschikking hadden, uitlopen op een *aporie*, een talige verlegenheid waarin wel de gevoelde beleving bestaat, maar zonder adequate articulatie.³ Via een zoekproces waarin beleving en mogelijke uitdrukkingen als het ware langs elkaar schuren kan een cliënt in een therapie of een deelnemer aan een socratisch gesprek erin slagen toch de juiste woorden te vinden, woorden die werken ('Ik voel me verraden, dat is het! En vernederd, dat ook. En ik ben daar zo onthutst van dat ik er nog niets van laat merken ook!').

Dan zitten we in de vierde ruimte van spreken, de *symbolisatieruimte*. Dit vinden van de juiste woorden gaat vaak gepaard met een sensatie van opluchting en bevrijding: ja, precies, zo is het, nu zie ik het. En het is het kernpunt van de catharsis, het zuiverende moment: de verwoording brengt een *metanoia*, een belevingsverschuiving teweeg, een verandering van perspectief die voor de cliënt of de sprekers zelf verrassend en vernieuwend is. Zij vervangt de oude, problematische beschrijvingen, of de onmacht van het woordloze, door woorden die doel treffen, die raak zijn. Dat is letterlijk bevrijdend, het geeft vrijheid aan de beleving. En het geeft vaak onmiddellijk ook een sleutel voor wat je te doen staat ('Waar het om draait is: lef hebben dat gevoel toe te laten, het serieus te nemen, er niet overheen te haasten').

De vijfde en laatste ruimte ontstaat wanneer na afloop van het gesprek nieuwe woorden en verbanden als vanzelf beginnen op te duiken, als een spontaan proces van verdere ontvouwing: 'persoonlijk durven zijn'; 'confrontatie niet uit de weg gaan'; 'is dit niet hetzelfde als wat ik met mijn vrouw heb?'; etc. De cliënt of de sprekers hoeven daar niets voor te doen, alleen ervoor open te staan, er ontvankelijk voor te zijn. Het zijn ideeën die vanuit diepere of onbewuste lagen van het zelf gegenereerd worden. Dit noemt Depestele de *zelfsymbolisatieruimte*. Een nieuw netwerk van betekenissen en symboolstructuren ontvouwt zich vanuit zichzelf, alsof het zichzelf voedt.⁴

Vrije ruimte, de cruciale voorwaarde voor een socratisch gesprek, is dus niet steeds een en dezelfde ruimte. Dat is af te lezen aan de taal waarin zij wordt uitgedrukt. Die transformeert van een aanvankelijk retorisch, op overtuiging gericht spreken, via een dialectisch, onderzoekend spreken waarin concentratie, leegte en het opschorten van oordelen centraal staan, naar een poëtisch spreken, het articuleren van een waarheid, van hoe het werkelijk is en wat je daarin raakt.

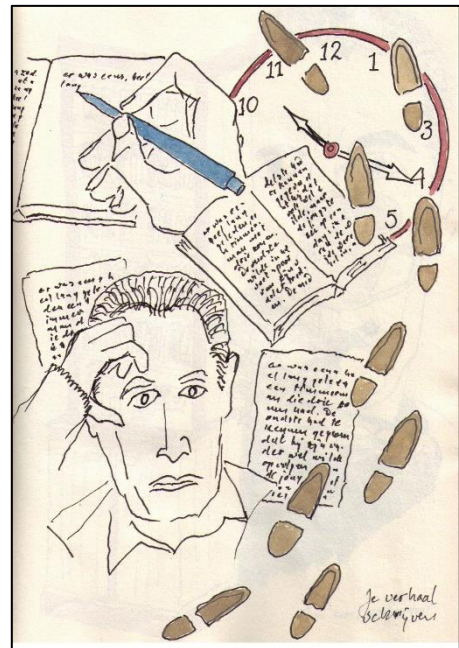
Poëtica

Welke woorden raak zijn en wat er gebeurt wanneer je door de waarheid van woorden geraakt wordt, is het studieobject van de poëtica. Ik ken niemand die daarover helderder en indringender heeft geschreven dan de dichter Rutger Kopland. In *Het mechaniek van de ontroering* beschrijft hij bijvoorbeeld, onder de kop 'Herinneringen aan het onbekende', wat geraakt worden voor hem inhoudt:

'Vanaf de tijd dat ik voor het eerst in aanraking kwam met gedichten heb ik zelf gedichten willen schrijven. Aanraking is in dit verband trouwens een veel te oppervlakkige term. De eerste kussen die ik ontving van een meisje, ze waren natuurlijk aanrakingen, maar ze drongen door tot in verre uithoeken van lichaam en ziel. Er lag iets klaar waarvan ik niet wist dat het klaar lag, er was een verlangen dat ik leerde kennen door de vervulling. Zo werd ik door poëzie aangeraakt. Het was een ontdekking, in alle betekenissen van dit woord: alsof er een gordijn werd opengeschoven, waarvan ik niet wist dat het open kon, en er een uitzicht verscheen op een wereld die ik herkende zonder hem ooit te hebben gezien. Alsof ik ineens ervoer hoe de wereld is.'⁵

Ik vind dit een prachtige beschrijving, een waardoor ik zelf geraakt word, waarvan ik denk: ja, zo is het, dat is het precies. Ik licht er enkele kenmerkende eigenschappen uit, enkele aspecten van geraakt worden. Een eerste aspect is het gevoel, door Kopland beeldend verwoord, dat er een gordijn wordt opengeschoven waarvan je niet wist dat het open kon, en waardoor je uitzicht krijgt op een wereld die je herkent zonder hem ooit te hebben gezien. Dat is een wonderbaarlijk fenomeen, die herkenning, dat gevoel 'ja, zo is het, dit klopt', en de verbazing dat je niet eerder hebt gezien dat dat gordijn open kon. Alsof je van meet af aan iets geweten hebt zonder het zelf te weten. Alsof je aldoor een vergelijkingsmaatstaf hebt gehad die je voor jezelf verborgen hield en die nu plotseling oplicht.⁶

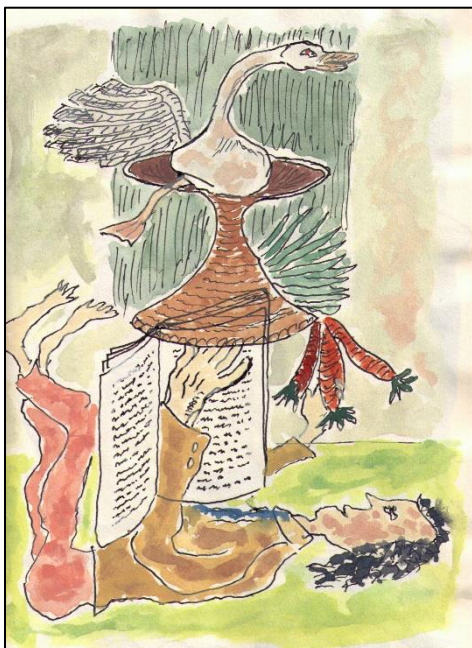
Een tweede aspect is dat je, om die ervaring van herkenning te kunnen meemaken, je gebruikelijke manier van denken moet opgeven, of datgene wat men in de dagelijkse conventie onder redelijkheid verstaat. Je moet in zekere zin je verstand verliezen, zegt Kopland, althans datgene wat je normaal gesproken onder verstand verstaat. Je hebt, net als bij poëzie, een ontvankelijkheid nodig, een onbevangenheid, 'de bereidheid om iets door het harnas van de conventionele rede bij [je] binnen te laten dringen'. Dat is in wezen waar zowel het therapeutische als het socratische gesprek op gericht zijn, een op de proef stellen van je verstand. Goede gedichten doen dat ook, zij 'openen een perspectief waarin onze



eigen opvattingen niet meer gelden, waarin we zicht krijgen op het “niet weten”,’ zegt Kopland. In de gesprekken van Socrates is dit niet-weten - de aporie, de erkenning en beleving van de eigen onwetendheid - een voorwaarde om werkelijk weten te kunnen verwerven.⁷

Een derde aspect van dit getroffen worden is dat het gevoel van herkenning, van ‘ja, zo is het’, tegelijk een weten en een niet-weten inhoudt. ‘Het klinkt paradoxaal,’ zegt Kopland, in zijn poging te beschrijven wat er in poëzie gebeurt. ‘Maar het wil niets anders zeggen dan dat er in poëzie een kijk op de wereld wordt geformuleerd, zodanig dat er vragen overblijven.’ ‘Als het goed is blijft de lezer na het lezen van poëzie met vragen zitten, met zinnen die hij niet kwijt kan raken, teksten die niet verouderen.’⁸ – Je ziet hem moeite doen om een metafysisch fenomeen zo alledaags mogelijk te beschrijven. – Die gelijktijdigheid van weten en niet-weten vind je ook terug in een socratisch gesprek, als het goed gaat. Bijvoorbeeld, in de casus vinden de deelnemers een aantal sleutels: dat het cruciaal is het gevoel van gekrenktheid te durven toelaten, dat je je eigen visie op beleidskwesties in het geding durft te brengen, dat je accepteert dat niet iedereen dezelfde visie heeft, en dergelijke. Dit zijn, zoals altijd, voor een buitenstaander open deuren. Maar voor een deelnemer die zijn eigen sleutel formuleert is het nieuw en tegelijk bekend, letterlijk een herinnering aan het onbekende. En het is wel een antwoord op de onderzoeksvraag, ‘hoe willen we hier met elkaar omgaan?’, maar niet een dat het zoekproces afsluit. Integendeel, het vangt het juist aan, het heeft een grote openheid en onbepaaldheid, het is een antwoord dat tegelijk een vraag is: ‘Wat betekent dit inzicht voor mijn kijk op de zaak? Ik dacht dat ik wist hoe *ik* in elkaar zit en hoe *de wereld* in elkaar zit. Maar dit is een heel ander perspectief. Misschien is er nog veel meer anders dan ik dacht.’ De catharsis maakt het bekende onbekend, het vertrouwde nieuw, het alledaagse mysterieus.

Ik wil hier nog een vierde aspect van de catharsis toevoegen, namelijk het appèl ervan. De herkenning en het vernieuwende zijn geen kenmerken van een puur neutraal inzicht, zoals wanneer je plotseling de stelling van Pythagoras begrijpt. Nee, het inzicht doet tevens



een beroep op je, bijvoorbeeld in de casus dat je het gevoel van gekrenktheid durft toe te laten, dat je je eigen visie op beleidskwesties in het geding durft te brengen, dat je het risico van een confrontatie niet uit de weg gaat, etc. De ontdekking is niet alleen een gegeven, zij houdt ook een opgave in, een taak. Maar het is niet een van buitenaf opgelegde taak, het is een taak die van binnenuit oplicht. Kant gaf er de naam ‘plicht’ aan. Maar ook bij hem is die plicht in wezen vrijheid. Zij is een bevrijding, sterker nog, zij is ons beeld van de hoogste vrijheid. ‘Twee dingen vervullen het gemoed met steeds weer nieuwe en toenemende bewondering en eerbied,’ zegt hij in zijn beroemde adagium, ‘de met sterren bezaaide hemel boven mij

en de morele wet in mij'.⁹ De woorden 'plicht' en 'morele wet' lopen ons hier makkelijk voor de voeten omdat we niet beseffen dat ze een oproep tot vrijheid inhouden. Het is diezelfde vrijheid die bij de klassieke filosofen, Aristoteles en Plato en Socrates, voortreffelijkheid heet of meesterschap of deugd, *aretè*. En ook bij hen vinden we dezelfde vooronderstelling dat wij een maatstaf voor die vrijheid in ons meedragen, als 'een duistere kennis', die we kunnen herkennen wanneer zij oplicht.¹⁰

Mimesis

Wij leven in een tijd waarin metafysica verdacht is. Maar als je socratische gesprekken voert, loop je voortdurend tegen deze fenomenen aan, de herkenning, de geraaktheid, de catharsis, de transformatie van een retorische naar een dialectische en uiteindelijk een poëtische manier van spreken. Kennelijk is dat hoe het werkt, het socratische streven naar articulatie van meesterschap en voortreffelijkheid. Hoe moet je dat verklaren? Hoe is het mogelijk dat een gesprek dit soort dingen teweegbrengt? Plato's filosofie, een magistrale uitwerking van de lessen van zijn leermeester Socrates, is in feite één groot antwoord op die vraag. Zij heeft de vorm van een omvattend metafysisch systeem, maar is in haar kern niets anders dan Koplands poëtische analyse: *je hebt het gevoel dat er een gordijn wordt opengeschoven waarvan je niet wist dat het open kon, en dat er een uitzicht verschijnt op een wereld die je herkent zonder hem ooit te hebben gezien. Alsof je ineens ervaart hoe de wereld is.*

Hoe is het mogelijk dat je zo'n gevoel hebt? Plato's verklaring is simpel: dat komt doordat het werkelijk zo is, doordat er een echte wereld is die anders is dan de schijnwereld waar je normaliter in leeft. Het komt doordat je eindelijk eens de schellen van de ogen vallen, doordat je je even niet laat verblinden door je angst of je verlangen, je verkrampingen en neuroses, zodat je kunt zien hoe jijzelf en de wereld werkelijk in elkaar zitten. Het komt doordat we een glimp opvangen van onze ware aard en onze ware situatie, zodat we zien hoe we kunnen zijn als we in vorm zijn, of wat de wezenlijke vorm is van een situatie. Of, met duurdere woorden, het komt doordat de dieptestructuur van het Zijn, de *Logos*, de Idee van het Goede, zich manifesteert aan ons kennen. Doordat we ons herinneren wat onze herkomst is, de *anamnesis*. Doordat we herkennen dat ons beeld een afbeelding is van het Zijn, de *mimesis*.¹¹

Ik weet het, zulke woorden hebben in de geschiedenis van de filosofie geleid tot eindeloze haarkloverijen en academische bespiegelingen. Maar wanneer je filosofie als ambacht bedrijft heb je daar niet zoveel boodschap aan. Dan gaat het erom een manier te vinden om het gordijn open te schuiven, je te herinneren wat je nooit geweten hebt, de verborgen schat op te delven. 'Het treedt plotseling in de ziel te voorschijn,' zegt Plato, 'zoals een licht dat ontstoken wordt door een wegspringende vonk, en het voedt zich dan vanuit zichzelf.'¹² Die vonk, daar gaat het om. De rest is ballast.

¹ Ik volg hier de analyse van Depestele 2003. Het proces dat hij beschrijft is een uitvergroting van de twee hoofdmomenten van de socratische methode, *elenchus*, het niet-weten, en *maieutiek*, het tot inzicht brengen. Vgl. mijn *Socrates op de markt* H. 2-3. Vgl. ook het verschil tussen instrumentele en substantiële manieren van spreken en Scharmers 'veldenmodel' van een gesprek, in *Vrije ruimte*, H.1.

² Zie voor deze methodiek mijn *Socrates op de markt*. Vgl. Ook Nelson 1994, Heckmann 1993, Delnoij en Van Dalen 2003.

³ 'Het komt mij voor,' zegt Meno in de gelijknamige dialoog tegen zijn leraar Socrates, 'dat gij als twee druppels water lijkt op die platte zeevis, de sidderrog. Want ook die verlamt iedereen die in zijn buurt komt en hem aanraakt. (...) Want ik ben daadwerkelijk lamgeslagen, in ziel en tong, en ik weet niet wat ik moet antwoorden.' En op het antwoord van Socrates: 'Ik maak misschien de anderen radeloos, maar zelf ben ik helemaal radeloos,' stelt Meno de beroemde vraag: 'En op welke manier, Socrates, wilt ge dan iets onderzoeken waarvan ge helemaal niet weet wat het is?' Daarop volgt Socrates' beroemde antwoord: 'Doordat de ziel 'in staat is zich te herinneren wat ze immers tevoren al wist'. *Meno*, 80ab. Zie Nelson 1994, 95-96.

⁴ Hetzelfde idee is te vinden in David Bohms *Unfolding Meaning*. Vgl. ook Božena Shallcross, *Through the Poet's Eye*, een analyse van de poëtische visie en de rol daarin van epifanie (openbaring, plotseling inzicht).

⁵ Kopland 1999, p. 85. Aan de basis van alle poëtica staan Plato's *Phaedrus* en Aristoteles' *Over poëzie*. Zie over poëtische taal als de uitdrukking van werkelijk inzicht Nussbaum 1982 en 2004.

⁶ Het idee van onbewuste kennis die door dialectisch onderzoek kan worden verhelderd, gaat al terug op de Pythagoreeërs. Zie Plato, *Phaedo* 62b; *Meno* 81d-86c. Vgl. ook Nelson, *Over de kunst van het filosoferen*, in Nelson 1994, p. 64 e.v., 88.

⁷ Zie over *aporie* (verlegenheid) en *elenchus* (weerlegging) Vlastos 1991 H. 4; Irwin, 1995, H. 2, 9; Robinson, 1980; Seeskin 1987, H. 2. Zie ook Kessels 1997, H. 2. Het verliezen van je verstand is een terugkerend thema bij Plato. Vgl. Nussbaums analyse van de *Phaedrus* in haar 1986, H. 7, of Strauss' analyse van Diotima's rede in zijn 2001, 216-251. Zie ook H. 3 van dit boek.

⁸ Kopland, ib., p. 100-101.

⁹ Kant, *Kritik der praktischen Vernunft, Werke, Bd. 6*, p. 300.

¹⁰ Zie over 'duistere kennis' mijn inleiding bij Nelson 1994, p. 26.

¹¹ De *anamnesis* staat centraal in Plato's *Meno* en *Phaedo*. Over *mimesis* zie IJsseling 1990, Janaway 1998, Verdenius 1949, Tate 1928, 1932.

¹² Plato, *Brieven*, VII, 341 c.d.