

5305

STAYCKER, E. de

1972

ENKELE BESCHOUWINGEN OVER DE GRIEKSE FILOSOFIE
IN HAAR VERHOUDING TOT DE ANTIEKE CULTUUR EN
TOT HET MODERNE DENKEN

De hierna volgende beschouwingen hebben betrekking op de antieke filosofie als geheel. Ongetwijfeld heeft zij, in de loop van haar bijna elf eeuwen lange geschiedenis, een ontwikkeling doorgemaakt die vele verrassende vernieuwingen en verrijkingen vertoont, maar ook soms vernauwingen van haar horizon en een zekere vervreemding ten overstaan van het leven der gemeenschap. Bovendien is intussen de wereld zelf waarin zij groeide grondig veranderd. Toch meenden wij op enkele kenmerken te kunnen wijzen die weliswaar niet op gelijke wijze alle perioden van het Griekse denken karakteriseren, maar niettemin toelaten de continuïteit in haar evolutie scherper te zien. De hoofdlijnen van de geschiedenis der antieke filosofie moeten wij hier wel als bekend veronderstellen. Wij beseffen dat wij, om over de door ons gereleveerde punten te kunnen spreken, een zeer complexe realiteit drastisch zullen moeten vereenvoudigen. Dat nadeel hebben wij welbewust aanvaard. Alleen zo leek het mogelijk, binnen het bestek van een korte mededeling enkele principiële vragen te stellen en er antwoorden op te geven, die slechts duidelijk kunnen zijn doordat zijn afzien van volledigheid en nuancering. Onze bedoeling was eerder, de reflectie te stimuleren dan categorische oordelen te vellen. Wij behandelen achtereenvolgens zeven aspecten van de antieke filosofie. De eerste raken meer haar uitwendige verschijning en haar betrekking tot het evoluerende culturele milieu dat haar voedingsbodem uitmaakt. Geleidelijk gaan we over tot beschouwingen die meer specifiek met haar interne structuur te maken hebben. Het komt ons voor dat de verschillende door ons aangeraakte problemen met elkaar samenhangen. Uiteraard zijn ze niet de enige die de aandacht verdienen. Het uitmaken van wat belangrijk is heeft altijd iets subjectiefs aan zich; ook dat euvel was onvermijdelijk (1).

(1) Wij danken Confraters G. Verbeke en W. Peremans voor hun kostbare opmerkingen en suggesties.

I. FILOSOFIE EN POLEMIEK

Van haar oorsprong af en door heel het verloop van haar ontwikkeling vertoont de filosofie, meer dan andere uitingen van het culturele leven van de Grieken, een uitgesproken dialogaal en polemisch karakter. De filosofen beperken er zich niet toe, hun zienswijze alleen maar uiteen te zetten en met argumenten te staven. Al dadelijk zetten zij zich af tegenover allerlei opvattingen, waardeoordelen, levens- en handelwijzen van hun milieu en vallen zij, dikwijls met name, personen aan die deze stellingen of houdingen hebben geformuleerd, verdedigd of eenvoudig gevolgd. Wij denken b.v. aan de uitvallen van Xenophanes en Heraclitus tegen de mythische theologie van Homerus en Hesiodus, tegen diverse cultuspraktijken, tegen de domheid van de Efesiërs die hun eminentste medeburger niet vermochten te verdragen. Parmenides hekelt „de onwetende stervelingen die in alle richtingen dwalen: blind, doof, verdwaasd”. Bovendien polemiseren de denkers niet alleen tegen de gedrags- en denkpatronen van de maatschappij waarin zij leven. Pas is de filosofie ontstaan of de verschillende filosofen beginnen elkaar te bestrijden. Heraclitus hoont de „veelweterij” van een Pythagoras en een Xenophanes. Om de stellingen van zijn meester Parmenides te verdedigen, toont Zeno van Elea aan tot welke bespottelijke consequenties de stellingen van diens tegenstanders leiden. De Sofisten verwerpen de apriorische methode die de meetkundigen en de Eleaten elk op hun manier aanwenden. Maar ook tot elkaar staan deze zelfde Sofisten in tegenstelling: op het gebied van het maatschappelijke leven, waar zij zich bijzonder voor interesseren, verdedigen zij totaal uiteenlopende ideeën betreffende de respectieve waarde van „natuur” en „wet”. Op zijn beurt bekampt Socrates alle Sofisten; zijn filosofie is een zoeken in dialoog, en dat zoeken begint met een strenge kritiek zowel van traditionele opinies als van recente theorieën. Wij mogen de opsomming hier wel afbreken, om alleen nog even een paar woorden te zeggen over de laatste periode van de Griekse filosofie. Plotinus is de grootste denker na Plato en Aristoteles. Het lijkt alsof hij vanuit een louter persoonlijke en inwendige intuïtie filosofeert; en toch wijst hij in zijn geschriften telkens op de tegenstelling tussen zijn concepties en die van Aristoteles en van de Stoïci. De latere Neoplatonici voeren op vele punten polemieken tegen elkaar, en tegelijkertijd vormen zij een gemeenschappelijk front in hun strijd tegen het opkomende christelijke denken.

Wanneer wij ons afvragen wat aan de oorsprong ligt van deze polemische strekking van de antieke filosofie, ligt het voor de hand, er een uiting in te erkennen van de „agonale” mentaliteit die sinds de tijd van Homerus zo kenmerkend is voor de Grieken. Van niets houden zij meer dan van wedstrijd en competitie, en wel op vele gebieden: sport, kunst, poëzie, welsprekendheid, ook politiek en rechtsbedeling. Toch kan deze verklaring niet echt bevredigen. Wel zien wij, met de tweede generatie van de Sofisten, de eristici opkomen, de kunst om met behulp van allerlei vormen van dubbelzinnigheid en strikvragen, in een debat de overwinning te behalen. Een korte tijd hebben de eristici, vooral te Athene, enig succes gehad. Maar dadelijk keert Socrates zich met de grootste beslistheid tegen hun praktijken: voor hem is het onbaatzuchtige zoeken naar de objectieve waarheid het enige doel van de filosofische discussie. Als typen van hoger onderwijs blijven filosofie aan de ene zijde, retoriek en sofistiek aan de andere tot in de late keizertijd met elkaar concurreren. Maar sinds Socrates staat het onherroepelijk vast dat de Sofist geen filosoof is, en wel precies hierom dat hij in de redetwist het persoonlijk succes najaagt en zich niet echt interesseert voor het probleem dat het object uitmaakt van het debat.

Wij kunnen soms de indruk krijgen dat de scherpe polemieken onder filosofen weinig verschilt van een louter formeel steekspel. Hier of daar hebben zich enkele filosofen, Carneades b.v., laten verleiden om met hun virtuositeit te pronken. Dat blijven echter zeldzame uitzonderingen. De vinnigheid van de debatten ligt aan het vitale belang van de behandelde vraagstukken. Het wil ons dan ook voorkomen dat de filosofische polemieken niet zozeer met de sportieve of artistieke competitie verwant zijn als met de politieke strijd binnen het kader van de Griekse stadstaat. Geconfronteerd met de praktische problemen van het gemeenschapsleven maken de Grieken deze reeds zeer vroeg, tenminste sinds de VIIde eeuw, tot voorwerp van publieke debatten, die gevoerd worden hetzij voor een beperkte raad van ouderlingen of magistraten, hetzij voor de gehele volksvergadering. Uiteenlopende opvattingen over het welzijn van de gemeenschap of verschillende oplossingen voor hetzelfde concrete probleem komen er in botsing met elkaar in tegenwoordigheid van een publiek dat na afloop van de discussie het pleit zal beslechten. Het voornaamste wapen waarover de verdedigers van de tegenover elkaar staande stellingen beschikken is de argumentatie. Het gaat hier niet om een spel. De vragen waarop het debat slaat worden door het leven zelf opgedrongen, en iedere burger zal aan den lijve de weerslag ondervinden van de beslissing die getroffen wordt. Het is dus voor allen van het hoogste belang dat de aangevoerde argumenten steekhoudend zijn en werkelijk van aard om de vraag op te lossen. Het verschil dat overblijft tussen het politieke en het filosofische debat ligt hierin dat de filo-

sofen hun vragen stellen op het vlak van de principes, niet van de onmiddellijke daad. De *philosophia* is immers het zoeken naar het juiste weten, naar de waarheid. Dat is dan ook de enige reden waarom aan polemieken wordt gedaan: de stelling van de tegenstander dient weerlegd omdat ze onjuist is, niet omdat één mens het van een andere zal halen.

Maar met de weerlegging van een onware thesis is de zaak niet ten einde. In iedere stellingname van een mens tegenover de realiteit is een zekere onvolkomenheid, een zekere „partijdigheid” aanwezig: zij houdt met bepaalde aspecten rekening, maar verwaarloost er andere. Er bestaan dus geen definitieve oplossingen. En omdat, zoals Aristoteles het zegt, „alle mensen van nature naar het weten streven”, zal de vraag opnieuw rijzen en zal de discussie voortgaan. Wanneer de beweging eenmaal aan de gang is gebracht, zet zij zich verder op eigen krachten voort. Op het ogenblik dat de politieke debatten binnen de Griekse stadstaten veel van hun betekenis hebben ingeboet, heeft de filosofie een zodanige autonomie verworven dat haar eigen dispuuten hun aantrekkingskracht niet meer verliezen, terwijl dat wel gebeurt met die van Raad en Volksvergadering. Wanneer een gevaar dreigt, is het uit een andere hoek: het contact van de filosofie met het leven mocht wel eens verbroken worden. De echte problemen zouden dan wijken voor louter schoolse vraagstukken, met het gevolg dat de filosofische discussie gaat doordraaien als een motor die niet pakt en dat zij een bezigheid wordt voor beroepsintellectuelen. Op dat gevaar komen wij bij de bespreking van ons derde punt terug.

II. DE FILOSOFIE ALS HOOGSTE WETENSCHAP

De Griekse filosofen zijn argumentatoren: om hun stellingen te verantwoorden geven zij er *bewijzen* voor en scheppen daarmee de *wetenschap*. Het weten dat zij pogen op te bouwen is het weten zonder meer, dat alles omvat wat de mens weten kan. Want het staat voor hen bij de aanvang vast dat de totale werkelijkheid een eenheid uitmaakt, dat zij een *kosmos* is, hoe verscheiden de elementen ervan ook mogen zijn, of schijnen te zijn. Weldra echter ontdekt de filosoof dat naast hem ook sommige andere mensen op een beredeneerde kennis aanspraak maken en dus ook beweren te weten: sinds het midden van de Vde eeuw nemen namelijk de geneeskunde en de vier wiskundige vakken (arithmetica, astronomie, geometrie, harmoniek) een merkwaardige vlucht. Onder hun beoefenaars bevinden zich open en weetgierige geesten, die weigeren zich binnen de enge grenzen van een bijzonder vak te laten opsluiten. Anderzijds ontstaat om diezelfde tijd bij de specialisten een gevoel van wantrouwen tegenover overhaaste syntheses en ongecontroleerde veralgeme-

eningen: het Hippocratisch tractaat *Over de oude geneeskunde*, dat ieder apriorisme verwerpt en alleen op de observatie steunen wil, getuigt van een medisch denken dat op zijn eigen methodiek een strenge kritiek uitoefent en dat tevens zijn autonomie opeist op het terrein waarop het competent is. Zal de filosofie, hiermee geconfronteerd, afzien van haar aanspraak op absolute algemeenheid?

Laten wij erop wijzen dat de term *philosophia* op zichzelf geen enkele beperking van het object van het weten impliceert; hij duidt zonder enige restrictie het „zoeken naar kennis” aan. Meermalen gebruikt Aristoteles hem als een eenvoudig synoniem voor „wetenschap” of „navorsing”; in een beroemde passage van de *Metaphysica* onderscheidt hij drie zuivere of „theoretische filosofieën”: de mathematica, de fysica en de theologie. Elders daarentegen dient bij hem de term „filosofie” om de hoogste wetenschap aan te duiden, en deze betekenis, die reeds bij Plato de normale was, zal voortaan de enige gebruikelijke zijn. Dadelijk echter rijst een moeilijk probleem: hoe dient deze hoogste wetenschap tegenover de particuliere vakken afgebakend te worden? Aristoteles is de enige antieke filosoof die deze vraag scherp heeft gesteld. Zijn antwoord luidt als volgt: de filosofie als universele wetenschap bestudeert uitsluitend de algemene voorwaarden van de werkelijkheid en de intelligibiliteit van ieder object, wat het ook moge wezen; daarom wil zij de gespecialiseerde wetenschappen niet opsorpen of zich hun particuliere gebieden toeëigenen. Dat principiële antwoord is echter alleen geldig voor wat wij nu metafysica noemen. Het lost het probleem niet op wat betreft de afbakening van de z.g. „fysica” of natuurfilosofie ten overstaan enerzijds van de observatie-wetenschappen (astronomie, biologie, menselijke fysiologie, meteorologie, chemie), anderzijds van de zuivere wiskunde. Deze grenzen zijn de hele oudheid en de hele middeleeuwen door vlottend gebleven.

Zo waren dan voor de antieken wat wij nu „de wetenschappen” noemen niet vreemd aan de filosofie. Wanneer zich op een of ander speciaal domein ontwikkelingen voordeden, hadden deze hun weerslag op het totale beeld dat de mens zich van de realiteit had gevormd en oefenden zij dus op de filosofie een stimulerende en vernieuwende invloed uit. De opzoeken op het gebied van de z.g. grammatica (d.i. de taalkunde) hebben de opbouw van de logica bij Plato, Aristoteles en de Stoïci in hoge mate bepaald. De wiskunde heeft het model geleverd voor de Platonische en de Aristotelische conceptie van de deductieve wetenschap. Aristoteles' visie op het levende wezen en op het levensprincipe (of „ziel”) is sterk afhankelijk van zijn biologische opzoeken. Na hem echter vermindert de belangstelling van de filosofen voor de wetenschappen. Bij Epicurus ontbreekt zij zo goed als volkomen. Bij de Stoïci is zij slechts sporadisch aanwezig en heeft zij de grote lijnen van het systeem niet echt geraakt. Tot op zekere mate dienen wij binnen de Stoa een uitzondering

te maken voor Posidonius van Apamea: hij was een waarlijk universele geest die dank zij persoonlijke observatie en uitgebreide reizen tot de vooruitgang van de natuurwetenschappen heeft bijgedragen, met het doel aldus de Stoïsche leer over de rationaliteit en de wetmatigheid van het universum duidelijker in het licht te stellen. Toch had in zijn tijd de begrippelijke armatuur van het Stoïcisme reeds een zo vaste vorm aangenomen, dat ook Posidonius er geen fundamentele wijziging aan kon brengen. Eerst in de XVIIde eeuw zullen de nieuwe orientaties in de wetenschappen weer een beslissende invloed krijgen op de ontwikkeling van het filosofische denken.

III. FILOSOFIE EN GEMEENSCHAPSLEVEN

Naast het domein van de exacte en de observatiewetenschappen is er nog een ander dat reeds heel vroeg de aandacht van de filosofen boeit en hun reflectie stimuleert: de politiek. Heraclitus, de Sofisten, Socrates, stellen fundamentele vragen betreffende het wezen, het ontstaan en het doel van het leven in gemeenschap. Plato en Aristoteles zetten dit onderzoek voort in uitvoerige en diepgaande werken; in het bijzonder bestuderen ze de diverse typen van staatsorganisatie, zowel in hun essentiële kenmerken als in hun historische verschijningsvormen. Aan hun analyses hebben de filosofen van het vroege hellenisme niets wezenlijk origineels toegevoegd. Zo komt het dat, wanneer de historicus Polybius in het midden van de IIde eeuw v.C. de verklaring voor de overweldigende successen van Rome in de eigen structuur van het Romeinse staatsbestel zoekt, hij zich in hoofdzaak van Platonische denkschema's bedient.

In de Griekssprekende wereld werden sinds de tijd van Alexander de grote vragen van de binnen- en de buitenlandse politiek niet meer in de publieke vergaderingen van de burgers, maar in de geheime raden van de vorsten beslecht. De belangstelling gaat dan ook niet meer uit naar de verdeling van de machten en taken onder de verschillende organen of standen binnen de stadstaat, maar naar de verhouding van de vorst tot zijn onderdanen. Wat de hellenistische filosofen hierover geschreven hebben is verloren gegaan en kan slechts in geringe mate uit citaten en navolgingen bij latere auteurs gereconstrueerd worden. In de keizertijd, als één monarch over de hele beschaafde wereld heerst, verschijnen een aantal tractaten *Over het koningschap*. Hun strict staatkundige inhoud is echter armoedig en weinig zelfstandig. Veeleer passen zij op de speciale situatie van de alleenheerser de principes toe van de religieus getinte ethiek die in de Iste eeuw n.C. geleidelijk uit de versmelting van Platonische, Aristotelische en Stoïsche elementen was ontstaan. Bijzonder interessant, omdat het zo dicht bij de realiteit staat, is het *Persoonlijke dagboek* van keizer Marcus

Aurelius. Hij is een overtuigd Stoïcus, maar wat hij van het Stoïcisme verwacht om hem voor te lichten en te steunen bij het vervullen van zijn verpletterende taak heeft alleen maar betrekking op de geest waarin hij zich van zijn opdracht zal kwijten en op de wijze waarop hij zal omgaan met zijn medewerkers en zijn onderdanen, niet op het wezen van de politieke gemeenschap of op de structuur van de staat. Wij stellen dus vast dat na Aristoteles de problemen van de concrete politiek niet meer in dezelfde mate als vroeger het filosofisch denken tot creativiteit hebben aangezet.

Hier dient echter een misverstand te worden voorkomen. Dikwijls wordt gezegd dat de filosofische ethiek van de hellenistische en Romeinse perioden uitsluitend belangstelling toont voor het individu. Dat geldt zeker niet voor de Stoa. Deze school heeft de rechten ontdekt en geproclameerd van de ontzaglijke groepen mensen aan wie de vroegere filosofen weinig of geen aandacht hadden besteed, en zij heeft hun in principe een volwaardig statuut gegeven door haar leer over het „cosmopolitisme”. In de Griekse stadstaat was alleen de mannelijke vrije burger van tel. Voor de Stoa is ieder mens een lid van de wereldgemeenschap; de band hiervan is een nieuwe rechtvaardigheid die gelijkelijk geldt voor allen, ook voor de vroegere onzelfstandigen en rechtlozen: de vrouwen, de slaven, de vreemdelingen (barbaren). Deze herwaardering van het fundamenteel menselijke hangt samen met de achteruitgang van de Griekse stadstaat en met het ontstaan van de grote multinationale rijken van Alexander, van de Diadochen en tenslotte van Rome. Overigens ligt de oorspronkelijkheid van de Stoïsche conceptie eerder op het ethische en sociale dan op het politologische vlak. Zij stuurt aan op een verandering in de gezindheid van de mensen, maar geeft nauwelijks enige aanwijzing voor een nieuw staatsmodel.

De na-Aristotelische filosofie heeft dus, globaal gesproken, minder opengestaan voor de stimulerende invloeden die zij van de wetenschappen of het staatsleven had kunnen ontvangen. Dat is voornamelijk te wijten aan het schoolse, gespecialiseerde en dogmatische karakter dat zij sinds het begin van de hellenistische periode heeft aangenomen, en vooral sinds de opkomst van het classicisme in de Iste eeuw v.C. Voortaan leeft de filosoof in een wereld die voor een groot deel kunstmatig is. Zijn problematiek is in hoofdzaak door de traditie bepaald, en het doet er weinig toe of deze traditie die is van zijn eigen school of die van de tegenstanders die hij bekampt. Het politieke denken raakt in een winterslaap. Het zal er pas uit ontwaken wanneer een volkomen nieuw en onvermoed probleem zal rijzen: dat van de verhouding tussen Kerk en Staat. Dit zal gebeuren in de IVde eeuw met Eusebius en Augustinus, in de XIde met de Investituurstrijd. Eerst veel later, met Locke, Hobbes, Montesquieu en Rousseau, zal de staatsfilosofie opnieuw vragen opwerpen van het type

dat door de Sofistiek en door de Socratische scholen was behandeld. Sinds de XIXde eeuw heeft dan de studie van de sociale en economische kaders van ons leven in steeds groeiende mate op de ontwikkeling van de algemene filosofie ingewerkt.

IV. FILOSOFIE EN RATIONELE UNIFICATIE

Laten wij nu een ogenblik naar ons uitgangspunt terugkeren om onze aandacht te vestigen op het oorspronkelijke opzet van de filosofie. Zij wil, als verklaring van de wereld, de mythe vervangen, want zij acht de mythische denkwijze onbevredigend. De mythe ziet onze wereld als beheerst door de activiteit van een aantal voor het merendeel goddelijke personages, die vrij en zelfstandig optreden. De filosofie werkt met een totaal verschillend verklaringsmodel, dat de noties persoonlijkheid, beslissing en gebeurtenis eenvoudig elimineert. Het wetenschappelijk en rationeel karakter van de filosofie openbaart zich hoofdzakelijk hierin dat de veelvuldigheid en de veranderlijkheid van de objecten van onze ervaring herleid wordt tot een principe van eenheid en bestendigheid, dat steeds op dezelfde wijze werkzaam is en dat vrij is van iedere willekeur.

De oudste natuurfilosofen, de Ioniërs, zoeken deze eenmakende reductie te bereiken door het poneren van een fundamentele stof of natuur waarvan de grondige identiteit bewaard blijft onder de veelvuldigheid van haar wisselende verschijningsvormen. Veelheid en verandering zijn dan niets anders meer dan epifenomenen. Dit methodisch denkschema, dat door de Praesocratici voor het eerst is toegepast, is sindsdien het kenmerk gebleven van de natuurwetenschap. Wat zijn de astronomische systemen van de Pythagoreeërs, van Eudoxus, van Hipparchus en Ptolemaeus anders dan pogingen om de uiterst gecompliceerde schijnbare bewegingen van de „dwaalsterren” of planeten te herleiden tot eenvoudige geometrische patronen? Wel is de zoölogie van Aristoteles nog in hoofdzaak beschrijvend, maar haar wetenschappelijk karakter bestaat naar de opvatting van de auteur juist hierin dat zij onder de verschillende diersoorten structurele homologieën ontdekt die een ander type zijn van eenheid. De meest radicale vorm van de wetenschappelijke unificatie is die welke kwalitatieve onderscheidingen tot louter kwantitatieve verschillen herleidt, want het kwantitatieve is juist het strikt homogeen. In de oudheid heeft het atomisme in principe het ideaal van kwantificatie en mathematisatie geanticipeerd dat eenmaal de moderne wetenschap kenmerken zou; feitelijk echter is het antieke atomisme er niet in geslaagd, de vruchtbaarheid van dit denkpatroon te bewijzen, en zo kwam het, dat het voor twintig eeuwen opzij werd geschoven.

De rationalisatie van het object van onze kennis werd nog veel verder doorgedreven door Parmenides, al was het dan in een heel andere richting dan die van de atomisten. Parmenides vestigt zijn aandacht niet op de inhoud van onze kennis maar op de vorm zelf van de oordelen die wij over onze kenobjecten formuleren, en zo komt hij tot de stelling dat er geen middenweg is tussen het zuivere Zijnde en het zuivere Niets, en dat dus veelheid en verandering ondenkbaar en onwerkelijk zijn.

Het bleek echter moeilijk, die paradox vol te houden: hij leidt immers tot een volkomen eliminatie van wat de kennis voor ons waardevol maakt: haar inhoud. Reeds had Heraclitus beseft dat de opvattingen van de Ioniërs tot een verarming van de werkelijkheid moesten leiden, en daarom was hij met kracht opgekomen voor de irreductibiliteit van de tegengestelden, die juist door hun spanning aan het Zijnde zijn structuur en betekenis geven. Tegenover het principieel statische universum van zijn voorgangers stelde hij een dynamisch universum.

De hele latere geschiedenis van de antieke filosofie kunnen wij zien als een reeks pogingen om een synthese tot stand te brengen tussen het Eleatisme en het Heraclitisme. Met uitzondering van Epicurus, die de leer van de atomist Democritus bijna onveranderd overneemt, zoeken alle filosofen na Socrates in de richting die Parmenides zelf reeds schijnt gewezen te hebben. De kosmos is hiërarchisch opgebouwd. Aan de top staat een eenheid die wel absoluut maar niet abstract is; onder haar ontplooit zich een veelheid van wezens waarvan de onderlinge verscheidenheid niet op een louter verschil in kwantiteit berust. Hun veelvuldigheid komt voort uit een inwendige spanning, uit het op elkaar inwerken van twee tegengestelde, maar tevens complementaire principes, waarvan het eerste actief en bepalend, het tweede passief en onbepaald is. Op die wijze hopen de filosofen aan de dreiging te ontkomen van een rationalisme dat, uit zijn aard, tot een kleurloos monisme leiden moet.

V. ELIMINATIE VAN DE TIJD

De mythe poogt te verklaren door een geschiedenis te vertellen. Juist omdat zij wetenschappelijk en universeel wil zijn, neemt de filosofie afstand tegenover de geschiedenis. Zij interpreteert wat gebeurt in functie van wat niet gebeurt maar zonder meer *is*, n.a.w. van buitentijdelijke principes. Als het mogelijk was, zou zij het begrip tijd zonder meer uitschakelen. Dat kan wel niet, want de tijd speelt in de wereld van de ervaring een onvervangbare, zij het bescheiden rol. In de ogen van de meeste oude denkers is het de tijd die geleidelijk de virtualiteiten aan het licht brengt welke sinds alle eeuwigheid in het wezen der dingen vervat

liggen. Sommigen onder hen nemen aan dat hij, in een cyclisch verloop, alle dingen telkens weer tot dezelfde toestand terugbrengt. In de atomistische wereldvisie laat hij een eindeloze reeks situaties ontstaan die, hoewel verschillend, toch met elkaar gelijkwaardig zijn. In het Platonisme en ook, ofschoon iets minder uitgesproken, in het Aristotelisme, verleent de tijd, als onvolmaakte afbeelding van de eeuwigheid van het onbeweeglijke Zijnde, een vaste structuur aan de op zichzelf vormeloze wording der veranderlijke wezens. Zo maakt hij weliswaar de groei en de ontwikkeling van de levende wezens mogelijk, maar hij is er de motor niet van; hij mist het dynamische karakter dat bij Leibniz de inwendige wet van de monade, bij Bergson en Teilhard de Chardin de scheppende evolutie kenmerkt.

De antieke filosofie kent aan de tijd een rol toe die verwant is met die welke hij in de moderne wetenschap sinds de XVIde en XVIIde eeuw speelt. In het moderne wetenschappelijke perspectief doen zich de ervaringsfenomenen wel in de tijd voor, maar de tijd draagt tot hun intelligibiliteit in generlei mate bij, wel integendeel: de wetenschappelijke theorie is juist een poging om aan te tonen dat de opeenvolgende, zich als verschillend voordocnde momenten eigenlijk volkomen equivalent zijn, m.a.w. dat het gebeuren niets oorspronkelijks heeft gebracht, wat impliceert dat het proces in principe omkeerbaar is.

Wel zijn de houdingen van de antieke natuurfilosoof en van de moderne wetenschapsmens tegenover de betekenis van de tijd niet volkomen identiek. De moderne wetenschap wijst om methodische redenen iedere poging af om een standpunt in te nemen dat boven de successiviteit zou uitstijgen. De antieke filosofen daarentegen stellen vragen betreffende de algemene voorwaarden van iedere verandering, welke zij ook moge wezen; en een aantal onder hen poneren als een dergelijke voorwaarde het bestaan van een reël principe dat de tijd transcendeert. Dit beginsel bezit zijn absolute volmaaktheid zonder die geleidelijk te hebben verworven; voor een dergelijk wezen heeft het onderscheid tussen verleden, heden en toekomst eenvoudig geen betekenis. Het is dus in de strikte betekenis van het woord eeuwig, terwijl aan de wereld slechts een onbeperkte duur toekomt. De intelligibiliteit van de fysische wereld (een intelligibiliteit die essentieel onvolkomen is) berust op het feit dat de menselijke geest er onveranderlijke, d.i. aan de tijd ontheven, structuren in kan ontdekken. Hier zien wij de rationalistische strekking aan het werk die aan het eleatisme ontsproten is. Het systeem dat in dit opzicht het best aan de gevaren van het rationalisme heeft weten te ontsnappen is dat van Aristoteles: met zijn theorie van de z.g. beweging voert hij in de natuurbeschouwing een dynamisch element in, dat overigens niet volkomen verenigbaar is met de stellingen die hij aanneemt over de absolute regelmatigheid en eenparigheid van de bewegingen der hemellichamen en over de onveranderlijkheid van de biologische soorten.

VI. TIJD EN ANTROPOLOGIE

Wanneer wij van het domein van de „fysica” naar dat van de antropologie overstappen, stellen wij eens te meer vast hoe uitgesproken a-historisch het antieke denken is, vooral wanneer wij het vergelijken met dat van onze tijd. Dit valt licht te begrijpen. Op het ogenblik dat de filosofie geboren wordt, wil ook de reflectie over de mens zich vrijmaken van de mythische denkpatronen en tot algemene en noodzakelijke stellingen komen. Bovendien is het zoeken van de Praesocratici hoofdzakelijk op de wereld als geheel gericht. Het verwerpt samen met het antropomorfisme ook het antropocentrisme. Om de eenheid van de kosmos beter in het licht te stellen poogt het zijn eindeloos gevarieerde verschijningsvormen op te nemen in intellectuele kaders die zo omvattend mogelijk zijn. Zo heeft het meer aandacht voor wat de mens met de rest van het heelal verbindt dan voor wat hem daarvan onderscheidt. Deze houding is overigens niet eigen aan de vroegste periode van de Griekse filosofie; tot in de late oudheid heeft de antropologie deel uitgemaakt van de z.g. fysica of natuurfilosofie. Typisch is in dit opzicht de leer van Aristoteles: de mens staat aan de top van de *scala naturae*; hij heeft deel aan alle kenmerken van de anorganische en van de lagere levende wezens. Wat hem onderscheidt is het verstand; maar het verstand is rechtstreeks met de transcendente realiteit verwant en het oefent zijn activiteit buiten de tijd uit. Weliswaar bezit de mens, net als de hogere dieren, het geheugen en kan hij derhalve ervaring opdoen; maar voor Aristoteles zijn geheugen en ervaring louter praktische functies, die geheel op de buitenwereld afgestemd zijn. Er is bij hem niets te vinden dat een aanzet zou uitmaken voor wat bij Augustinus de „memoria”, bij Bergson de „temps vécu” zal zijn. Voor de Neoplatonici bestaat het eigene van de menselijke ziel hierin, dat zij intentioneel met de goddelijke hypostasen kan coïncideren; dan valt voor haar de tijd eenvoudig weg. De bevoorrechte ogenblikken, waarin de persoon het meest zichzelf is door dat hij zich identificeert met wat hem oneindig overstijgt, staan niet in continuïteit met het dagelijkse leven en maken met deze niet één geschiedenis uit.

Dit betekent echter niet dat het historische karakter van de menselijke existentie de antieke filosofen helemaal is ontgaan. Voortbouwende op observaties die reeds een halve eeuw vroeger door Xenophanes waren gemaakt, stelt Protagoras vast dat in de onderscheiden menselijke gemeenschappen de gedrags- en organisatie-regels en de godsdienstige opvattingen sterk van elkaar afwijken. Hij trekt daaruit het besluit dat deze denk- en handelingspatronen niet absoluut zijn of door de natuur gegeven; zij zijn langs divergerende wegen gegroeid uit een gemeenschappelijke, nog niet gedifferentieerde oorsprong die voor onbeperkte ontwikkeling vatbaar is. In een dergelijk perspectief heeft de menselijke tijd een kapitale

betekenis. Hij is immers typisch voor een wezen dat op de toekomst vooruitloopt, op het verleden terugblijkt om er lessen uit te trekken, het maatschappelijke leven organiseert, dit verder aan de eisen van het milieu aanpast, onderscheidt wat het collectief levensniveau verhogen kan, en tenslotte aan de volgende geslachten een steeds rijker kapitaal aan beschaving doorgeeft. Protagoras hecht een beslissend belang aan de sociale factoren van de menselijke ontwikkeling en ziet in de door de groep uitgeoefende druk het enige fundament van het normatief karakter van de levensregels. Daar brengt Socrates tegenin dat de instemming van de gemeenschap niet volstaat om een aangenomen maatregel echt zeggenrijk te maken; om daarover te oordelen zijn objectieve criteria onontbeerlijk. Bij hun beschouwingen over het probleem van de opvoeding hebben de klassieke filosofen het standpunt van Socrates aangenomen. Wel zien zij in de stadstaat het onmisbare kader voor de ontwikkeling van de zedelijke persoonlijkheid, maar zij leggen er de nadruk op dat ieder mens voor zijn daden verantwoordelijk is en dat hij door zijn vrije keuzen zijn eigen lot bepaalt. De scherpe kritiek die Plato en Aristoteles tegen de Sofistiek gericht hebben, heeft Protagoras bij de latere geslachten in discreditie gebracht en de aandacht afgewend van de zeer waardevolle elementen die in zijn theorie over natuur en cultuur vervat waren. Toch heeft Aristoteles er iets van overgehouden: hij is namelijk overtuigd dat de ervaring der eeuwen, zowel op het gebied van het zedelijke handelen als op dat van de wetenschap, de noodzakelijke basis levert voor de menselijke ontwikkeling.

Deze overtuiging van Aristoteles is echter heel iets anders dan de conceptie die over de historiciteit van de mens in de XXste eeuw gemeengoed is geworden. De Grieken, - en ook Protagoras vormt onder hen geen uitzondering, - hebben nooit in twijfel getrokken dat het de mens mogelijk is, in gedachte buiten de tijd te treden en over tijdelijke gebeurtenissen een boventijdelijk oordeel te vellen. Bovendien hebben ze wel heel wat belangstelling opgebracht voor het ontstaan van de culturen, maar weinig voor hun dood. Wanneer zij het daarover hebben, schrijven ze die steeds aan een fysische catastrofe toe, nooit aan inwendige veroudering. Dergelijke cataclysmen zelf zijn voor de Stoïci evenzeer als voor Plato en Aristoteles periodische fenomenen. Maar de cyclische opvatting van de tijd op macrocosmische schaal onderwerpt hem aan een universele wet en ontnemt hem iedere mogelijkheid tot grondige oorspronkelijkheid. Dit schijnt wel tot een rationalistische devaluatie van de tijd te voeren en de moraal te herleiden tot een provincie van de fysica.

VII. CONFLICTEN BINNEN DE ANTROPOLOGIE

Zoëven stelden wij bij de Griekse filosofen de aanwezigheid vast van een strekking om in de mens eenvoudig één manifestatie naast andere te zien van de virtualiteiten der natuur en om aan te nemen dat zijn handelen bepaald wordt door dezelfde algemene en noodzakelijke wetten die het universum regeren. Maar tegenover deze strekking staat er een in omgekeerde richting. Reeds van het eerste begin af wijzen sommige filosofen op de unieke plaats die aan de mens als verstandelijk wezen in de wereld toekomt. Laten wij even een spreuk van Heraclitus aanhalen: „Op je tochten zal je nooit de grenzen van de ziel ontdekken, ook al loop je alle wegen af; zo diep is haar zin” (fr. 45). Het is de verdienste van Socrates, als eerste de originaliteit van de mens als zedelijke agens in het licht te hebben gesteld. De mens is vrij en verantwoordelijk. Dat stelt hem echter niet buiten de objectiviteit: hij zoekt immers een werkelijk goed, en niet eenvoudig iets dat als goed doorgaat. Wanneer hij onder verschillende handelingen zijn keuze treft, doet hij dit op grond van redenen die hem de waarde van elk van deze mogelijkheden openbaren.

Er wordt veel over het Griekse intellectualisme gesproken; maar deze benaming is bedrieglijk. Wanneer Socrates en Plato een bepaalde kennis van het goede met de deugd identificeren, bedoelen zij daarmee een kennisvorm die een daadwerkelijke keuze insluit; hij is dus niet minder liefde dan weten. Aristoteles legt grote nadruk op het concrete karakter van de „wijsheid” of „voorzichtigheid” die het deugdzaam mens mogelijk maakt in iedere situatie het ware menselijke goed te onderkennen. Dit vatten is intuïtief, niet deductief of wetenschappelijk; het kan niet onderwezen worden, maar het groeit uit de ervaring van voorgaande deugdzaam handelingen. Voor de Stoïci is de „rechte rede” die met de deugd samenvalt heel iets anders dan een theoretisch weten; zij bestaat veel eerder in de vaste wil om te handelen naar de universele Wet. Niemand echter heeft het dynamisch aspect van het zieleleven in een helderder daglicht gesteld dan Plato en de denkers die later zijn richting hebben gevolgd. In haar wezen is de ziel een autonome bron van „beweging”, d.i. van intentionele activiteit, en deze activiteit is nog méér streving en liefde dan objectieve kennis en zelfbewustzijn. In zichzelf bezit de ziel al wat zij behoeft om gradueel, naar aanleiding van uitwendige ervaringen, de essentiële structuren van de totale werkelijkheid opnieuw te ontdekken. Zij kan dit omdat een inwendige dynamiek haar onweerstaanbaar heendrijft naar het Ware dat haar verlangen vervult. In deze beweging is niets gedwongen of automatisch; de ziel handelt uit liefde en is daarom ook vrij.

Spijt dat teleologisch aspect dat ook, hoewel in mindere mate, in de Neoplatonische systemen voorhanden is, krijgen wij, modernen, de

indruk dat de antieke filosofen in hun theorieën over de deugd aan de rationaliteit een overdreven plaats inruimen. Wellicht hebben wij daarin geen ongelijk. Men zou kunnen denken dat het hier gaat om een typisch Griekse beschouwingswijze; de Griekse dichters worden nooit moe, de lof te zingen van de wijsheid, de ervaring, de voorzichtigheid die het een oordeelkundig man mogelijk maken, zijn driften en zijn emotionaliteit te bedwingen. Feitelijk is deze waardering van de verstandigheid helemaal niet eigen aan Griekenland: de parenetische literatuur van het Nabije Oosten, bij de Egyptenaren, de Babyloniërs en de Hebreeën, is een wijsheidsliteratuur. Wanneer wij de Griekse ethiek al te rationeel vinden voor onze smaak, ligt dat niet aan haar toon, maar aan haar filosofische structuur zelf. Wij willen slechts op twee punten wijzen. Ten eerste valt het op dat in de Griekse filosofische ethiek één deugd boven de andere uitsteekt of deze zonder meer in zichzelf absorbeert; zij heet weten of verstandigheid (*sophia, phronesis*). Wel duiden deze termen bij Plato, zoals we daareven al zeiden, niet minder op de liefde voor het goede dan op de kennis van het goede. Maar bij Aristoteles is dat niet het geval: hij plaatst de twee verstandsdeugden, het inzicht en de wijsheid, bovenaan, en kent aan de karakterdeugden slechts een ondergeschikte rol toe. Ons tweede punt is dat de antieke filosofen geen echte leer van de wil uitgewerkt hebben: ofwel weigeren zij, zoals Plato, de wil van het verstand te onderscheiden, ofwel nemen zij, met Aristoteles, aan dat de wil zijn hele volmaaktheid aan de rede ontleent. Wat de mens kenmerkt is dan ook zijn verstand, zijn capaciteit om de hele realiteit in zich op te nemen, veeleer dan zijn mogelijkheid om zichzelf te vergeten en weg te schenken. Het hoogste ideaal dat de mens bereiken kan is de *bios theoretikos*, het leven aan de wetenschappelijke navorsing gewijd.

Omdat de Grieken aan de eigen structuur van het willen geen voldoende aandacht hebben geschonken is het hun ontgaan dat het afgestemd is op een concrete term. Om zijn object te kunnen vatten dient het verstand het te subsumeren onder een universeel begrip; de wil geeft zich aan zijn object zoals dit in zichzelf is. Dat de liefde haar hoogste realisatie bereikt wanneer zij op een persoon gericht is, is een gedachte die aan de heidense filosofie bijna volkomen vreemd gebleven is; ten hoogste vinden wij er een vaag voorvoelen van in de Aristotelische leer over de vriendschap. Het westerse denken schijnt de concrete natuur van de liefde eerst te hebben ontdekt ten gevolge van zijn reflectie op de bijbelse boodschap.

Wij kunnen nog verder gaan en zeggen dat de persoon als zodanig de antieke filosofie weinig geboeid heeft. Wel bestaan er in het latere Grieks en in het Latijn woorden die wij met *persoon* weergeven kunnen, maar zij spelen geen rol in het filosofisch vocabulaire. Deze leemte is verrassend, wanneer wij ons herinneren met welke diepte en zin voor nuance Homerus en de tragici de mens in zijn individualiteit bestudeerd

hebben. Wellicht is het weer eens de objectivistische, universaliserende en dus „fysicistische” strekking van de antieke filosofie die haar belet heeft de persoon te maken tot het voorwerp van een systematische studie. Dat zal ook wel de verklaring zijn van het feit dat Plato en Aristoteles, die toch veel aandacht aan de tragedie besteed hebben, voorbij zijn gegaan aan het probleem van het tragische, ik bedoel: het probleem van de mens die juist ten gevolge van zijn inspanningen om het goede te bereiken, in het ergste ongeluk valt, als slachtoffer van een onschuldige en niet te overwinnen onwetendheid. Wij kunnen de vraag stellen of niet een soort instinct de filosofen afgehouden heeft van een onderwerp dat het idee zelf van een reflexieve moraal kwestieus dreigt te maken. Wanneer immers het met overleg gepaarde najagen van het goed tot een radicale mislukking leiden kan, staan wij voor het echec van de verstandelijkheid. Weliswaar heeft Plato iets gerealiseerd dat met het werk van de tragici een zekere analogie vertoont: om duidelijk te maken wat de filosofie in wezen is, heeft hij Socrates uitgebeeld, de vriend van het Ware en het Goede, die onrechtvaardig veroordeeld wordt. Toch dienen wij op te merken dat voor hem leven en dood van Socrates geen mislukking zijn: Socrates heeft in volle helderheid de gevolgen aangenomen van een keuze die hij na rijp beraad had getroffen. Bij die keuze van het beste heeft Socrates zich niet vergist, want hij vertrouwt op de godheid die over het lot van de rechtvaardige waakt. Wij stellen vast dat de filosofen wier ethiek de hoogste eisen stelt en die deze eisen ook concreet het meest radikaal hebben beleefd, in hoge mate religieuze mensen waren: Socrates, Epictetus, Marcus Aurelius. Zij hebben zich, ook tegen de logica van hun systeem in, naar God gekeerd als naar een persoon. Om volop mens te kunnen zijn en om zichzelf volledig te kunnen geven, hebben zij het rationalisme zo niet in de theorie, dan toch in de praktijk overwonnen.

Wij stoten hier op een groot probleem dat zich aan alle tijden opdringt. In de ethiek evengoed als op andere gebieden hebben de Griekse filosofen zich onvermoeibaar ingespannen om de rede trouw te blijven, maar tevens om te voorkomen dat diezelfde rede het élan zou breken dat de mens naar het transcendent drijft. De concrete werkelijkheid van het leven manifesteert op ieder ogenblik de ontoereikendheid van de begrippelijke systemen waarin wij haar pogen te vatten. Dat mag echter geen aanleiding zijn om onze pogingen op te geven en om in de „misologie” te vervallen waar Socrates het in de *Phaedo* over heeft. De mens dient „zichzelf te kennen”; zo moet hij de mogelijkheden uitwerken die zijn verstand hem biedt, maar tevens bewust blijven van zijn eigen beperktheid. Wanneer wij, zoals Socrates, *philosophoi* willen blijven en onverdroten zoeken naar het weten, moeten wij aanvaarden dat wij nooit het laatste woord zullen hebben, maar tevens ook beseffen dat ons handelen verantwoord dient te zijn en dat wij naar de waarheid moeten streven „met heel onze ziel”.

RÉFLEXIONS SUR LA PHILOSOPHIE GRECQUE DANS SES RAPPORTS A LA CIVILISATION ANTIQUE ET A LA PENSÉE MODERNE

1. Philosophie et polémique

Dès le début, les philosophes marquent leur opposition non seulement aux opinions régnantes dans le milieu ambiant, mais aussi aux doctrines des autres philosophes, et cette attitude polémique caractérise leur doctrine et leurs écrits jusqu'à la fin de l'antiquité. Il ne faut pas voir là une manifestation de la mentalité „agonale” (compétitive) des Grecs, car les polémiques philosophiques sont de caractère objectif et tendent à la découverte et à l'établissement de la vérité. Elles ont été préparées par les polémiques au sein du Conseil ou de l'Assemblée, débats menés également à l'aide d'arguments et que tranchait souverainement un groupe de citoyens libres et égaux.

2. La philosophie comme science suprême

En argumentant, les premiers philosophes veulent fonder le savoir concernant le cosmos dans sa totalité. Mais ils trouvent à côté d'eux des spécialistes (médecins, mathématiciens) qui, eux aussi, prétendent disposer d'un savoir fondé en raison. Le philosophe se distingue d'eux en tant qu'il cherche à constituer une science suprême et universelle, mais la distinction entre celle-ci et les sciences particulières reste généralement mal définie; seul Aristote a su la fonder d'une manière précise. D'autre part, le développement des sciences exactes et d'observation réagit sur la philosophie et en renouvelle les perspectives, du moins jusqu'au III^e siècle av. J.-C.

3. Philosophie et vie sociale

Les philosophes jusqu'à Aristote se sont vivement intéressés à la structure de l'état; depuis le déclin des cités, ils n'ont plus apporté de contribution originale à la pensée proprement politique. Dans le domaine social, en revanche, le stoïcisme a fait faire un progrès décisif: il a reconnu aux femmes, aux esclaves et aux étrangers (barbares) un statut pleinement humain et les a reconnus comme citoyens à part entière dans la „cité du monde”.

Si l'intérêt de la philosophie pour les sciences et la politique a été faible aux périodes hellénistique et romaine, cela tient d'abord à son caractère de plus en plus scolaire et spécialisé, ensuite au classicisme qui, depuis le I^{er} siècle av. J.-C., domine la vie intellectuelle et artistique et diminue le contact entre la philosophie et les formes nouvelles de la culture.

4. Philosophie et unification rationnelle

A son origine, la philosophie, parce qu'elle se veut scientifique, s'oppose à la pensée mythique et élimine de l'explication du monde les notions de personnalité, de décision et d'événement. Elle cherche à atteindre la rationalité en réduisant la multiplicité changeante des phénomènes à un principe d'unité et de permanence. Du point de vue cosmologique, le terme de cette tendance est atteint dans l'atomisme qui au qualitatif substitue le quantitatif et donc l'homogène. Une tendance opposée, celle de Parménide, évacue entièrement l'expérience et ne retient comme réel que l'Être immuable et un. Mais déjà Héraclite avait perçu qu'une unification aussi radicale aboutit à vider la connaissance de ce qui en fait le prix pour nous: son contenu concret. Les philosophes postérieurs cherchent à opérer une synthèse entre l'héraclitisme et l'éléatisme en reconnaissant dans le réel la présence de deux aspects complémentaires, l'un actif et déterminant, l'autre passif et déterminable.

5. Élimination du temps

Le mythe expliquait par une histoire; la philosophie se propose d'expliquer les événements temporels par des principes intemporels. Quant au temps lui-même, il est au mieux une dispersion, structurée selon la loi du nombre, du mode d'existence parfaitement un qui convient aux êtres immuables; et les efforts d'Aristote pour lui conserver un caractère dynamique et créateur n'aboutissent qu'imparfaitement.

6. Temps et anthropologie

A l'origine, la philosophie grecque est centrée sur la cosmologie et tend à absorber l'homme dans l'univers; jusqu'à la fin de l'antiquité, l'anthropologie a continué à faire partie de la „physique”. Aussi l'étude du temps humain reste-t-elle embryonnaire. Pour Platon, Aristote et Plotin, l'activité proprement intellectuelle s'exerce hors du temps, et donc hors de l'histoire. Le sophiste Protagoras avait élaboré une doctrine du progrès de la civilisation qui pouvait acheminer vers une véritable découverte de l'historicité; mais les penseurs subséquents n'ont pas progressé sur la voie qu'il avait ouverte.

7. *Conflits au sein de l'anthropologie*

Il y a pourtant aussi, chez les Grecs, une forte résistance au rationalisme et au naturalisme. Elle se marque le plus nettement dans l'attitude des philosophes à l'égard de la vie morale, dont Socrate a dégagé avec une force incomparable l'originalité et la spontanéité. Tous les grands penseurs antiques ont souligné l'aspect dynamique et concret du discernement moral et du choix. Et cependant, leur éthique nous paraît rester trop intellectualiste; ils voient la perfection de l'homme plutôt dans le caractère raisonnable de l'action bonne que dans le don de soi qu'elle comporte; ils s'attachent à l'étude de l'intelligence plus qu'à celle de la volonté. Ils n'ont pas pris vraiment au sérieux le problème central posé par la tragédie grecque, celui de l'homme qui aboutit à une catastrophe alors qu'il s'applique à chercher le meilleur. En fait, les moralistes les plus exigeants en principe et les plus généreux dans leur vie personnelle ont été des hommes religieux (Socrate, Épictète, Marc-Aurèle); ils ont surmonté le rationalisme dans leur vie mieux que dans leur doctrine. Au cœur de la philosophie grecque nous trouvons donc un problème non résolu: elle exalte la raison, mais en même temps elle cherche à briser les limites de la raison pour maintenir la liberté et atteindre le transcendant.

STUYCKEN E. DE. *Enkele beschouwingen over de Griekse filosofie in haar verhouding tot de antieke cultuur en tot het moderne denken*; Mededel. Acad. voor Wetensch. Lett. en schone Kunsten van België, Kl. der Lett. XXXIV,3 Brussels Palais der Acad. 1972 20 p. | AC XLIII 1974-527 de Ley.