

SCHOOL VOOR COMPARATIEVE FILOSOFIE

Antwerpen

HISTORISCHE INLEIDING TOT DE FILOSOFIE

Prof. Dr. K. Verrycken

Eigendom van de auteur

DEEL I: DE ANTIEKE WIJSBEGEERTE

Men kan de geschiedenis van de Griekse filosofie indelen in drie perioden, die zich tot elkaar verhouden als momenten van een dialectische triade : these, antithese, synthese.

De eerste periode, van Thales tot en met Aristoteles, is die van het ontstaan en de bloei van de theoretische filosofie. De Presocratische kosmologieën, de sofistiek, de Socratiek, en de systemen van Plato en Aristoteles, al deze filosofieën worden gedragen door een primair theoretische interesse, door een streven naar inzicht in de structuur van de werkelijkheid, aanvankelijk vooral de kosmische, later ook de menselijke realiteit. Solidair met de uitbouw van een wetenschappelijke verklaring van natuur en cultuur en van een rationele verantwoording van het menselijke handelen ontwikkelt zich in deze eerste fase het begrip van de rationaliteit, van de eigen wetmatigheid van het denken als zodanig.

De Hellenistische filosofieën verleggen het zwaartepunt van een theoretische verklaring van mens en wereld naar iets anders : de vraag naar het geluk (praktische filosofie). Hoe kan men een gelukkig leven leiden ? Hoe kan men vermijden ongelukkig te zijn ? Waarin ligt voor de mens het heil ? Vanzelfsprekend vertonen de Stoa, het Epicurisme en de Scepsis ook een belangrijke theoretische dimensie. Maar toch is die veeleer secundair in vergelijking met het zoeken naar de meest waardevolle praxis. De sophiâ die door de philo-sophiâ wordt nagestreefd is thans veeleer wijsheid in de hedendaagse betekenis van het woord dan het wetenschappelijke inzicht in de ware natuur der dingen.

Met Plotinus begint een derde periode in de geschiedenis van de Griekse filosofie. Men kan zijn denken definiëren als een poging tot synthese van theoretische en praktische filosofie, van het klassieke en het Hellenistische filosofische project. Niet in deze zin natuurlijk dat hij zou vertrokken zijn van de bevinding dat een dergelijke synthese noodzakelijk was als verzoenende overwinning van een bestaande verscheurdheid. Wel is de filosofie van Plotinus het voorlopige hoogtepunt van een heropleving van het Platonisme, een heropleving die zich vooral vanaf de tweede eeuw n. C. was beginnen aftekenen. In dat Middenplatonisme, zoals het genoemd wordt, was men teruggekeerd naar Plato's leer van de transcendentie van het hoogste principe. Complementair hiermee werd een ethica ontworpen die de 'assimilatie met God' (homoiôsis theôi) poneerde als het hoogste doel van het leven. Plotinus is erin geslaagd deze dubbele inspiratie uit te werken tot een systeem dat enerzijds, als theoretische filosofie, een coherente verklaring van de totaliteit biedt, en anderzijds, als praktische filosofie, aanduidt

waarin het menselijk geluk gelegen is. De structuur van de realiteit zelf openbaart de weg naar het geluk.

De triade theoretische filosofie-praktische filosofie-Neoplatonisme omvat het geheel van de Griekse filosofie, maar niet het geheel van het Griekse denken. Zo is de filosofie in Griekenland maar kunnen ontstaan na een lange voorbereiding, tijdens welke het denken gestalte heeft gegeven aan een mythisch wereldbeeld. Het is dit wereldbeeld waaruit de filosofie zich heeft geëmancipeerd, dit wereldbeeld dat, in de volksreligie, op de achtergrond de filosofie in haar ontwikkeling is blijven begeleiden, en dat tenslotte, in de eindfase van het Neoplatonisme, in een gerationaliseerde vorm in de filosofie zelf is geïntegreerd geworden. Daarom beginnen wij ons overzicht van de antieke wijsbegeerte met een hoofdstuk over het mythische denken en zijn verhouding tot de oudste Griekse filosofie.

HOOFDSTUK I : HET PREFILOSOFISCHE DENKEN

Traditioneel laat men de geschiedenis van de Griekse filosofie beginnen met Thales van Milete (floruit ca. 585 v. C.) : Thales is volgens Aristoteles de stichter van dat type van filosofie dat alleen een materieel principe erkent, en dat was voor Aristoteles de eerste vorm van denken die de naam 'filosofie' verdient. Het besef dat de filosofie, in vergelijking met de tot dan toe gangbare wijze van denken, iets principieel nieuws is, dat zij een breuk met het verleden betekent, dat besef moet reeds bij de eerste filosofen aanwezig geweest zijn, ook al gebruikten zij de termen 'filosoferen' en 'filosofie' nog niet¹. Xenophanes spreekt misprijzend over de mythen in verband met Titanen, Giganten en Centauren als over 'verzinsels van vroeger', en de Ionische filosofen definieerden hun eigen activiteit als historiê (Att. historiâ), d.w.z. als 'navorsing, onderzoek' : rationaliteit en kritiek verheffen zich tegen volksge-loof en traditie, de logos verdringt de mythos². Wij zullen verder vaststellen dat deze overgang ondanks alles toch ook elementen van continuïteit tussen het prefilosofische denken en de filosofie te zien geeft, maar eerst concentreren wij ons op de tegenstellingen tussen de filosofie en de mythische wereldbeschouwing.

Een treffende globale karakterisering van het nieuwe van de Milesische natuurfilosofie in vergelijking met wat eraan voorafgaat leest men bij J.-P. Vernant :

"Quelle est ... l'origine de la pensée rationnelle en Occident ? Comment est-elle née dans le monde grec ? Trois traits m'ont paru caractériser, pour l'essentiel, le nouveau type de réflexion dont l'apparition marque, au début du VI^e siècle, dans la colonie grecque de Milet, en Asie mineure, le début de la philosophie et de la science helléniques. En premier lieu, se constitue un domaine de pensée extérieur et étranger à la religion. Les 'physiciens' d'Ionie donnent de la genèse du cosmos et des phénomènes naturels des explications de caractère profane, d'esprit pleinement positif. Ils ignorent délibérément les Puissances divines reconnues par le culte, les pratiques rituelles établies et les récits sacrés dont les poètes 'théologiens' comme Hésiode avaient, dans leur chant, fixé la tradition. En second lieu, s'est dégagée l'idée d'un ordre cosmique reposant non plus, comme dans les théogonies traditionnelles, sur la puissance d'un dieu souverain, sur sa

¹ Het werkwoord 'filosoferen' (philosophhein) vindt men voor het eerst bij Herodotus, Hist. I, 30, in het gesprek tussen Croesus en Solon; het betekent daar iets als 'op kennis uit zijn, weetgierig zijn' (3de kwart 5de eeuw v. C.). Het komt dan later ook voor in de Epitaphios van Pericles bij Thucydides II, 40 : "... wij hebben het weten lief zonder weekheid" (philosophoumen aneu malakiâs) (einde 5de eeuw v. C.). Ook het substantief philosophia heeft aanvankelijk een vrij algemene betekenis : 'studie, opleiding'. Eerst bij Isocrates, Xenophon en Plato (eerste helft 4de eeuw v. C.; pas hier vinden we philosophia in de teksten) krijgen de begrippen 'filosofie' en 'filosoferen' meer en meer hun huidige betekenis(sen).

² Cf. W. Nestlé, Vom Mythos zum Logos, Stuttgart 1940¹. Men vindt de tegenstelling mythos-logos voor het eerst bij Pindarus in 476 v. C.

monarchia, sa basileia, mais sur une loi immanente à l'univers, une règle de répartition (nomos) imposant à tous les éléments constituant la nature un ordre égalitaire, de telle sorte qu'aucun ne puisse exercer sur les autres sa domination (kratos). En dernier lieu, cette pensée a un caractère profondément géométrique. Qu'il s'agisse de géographie, d'astronomie ou de cosmologie, elle conçoit et projette le monde physique dans un cadre spatial qui n'est plus défini par ses qualités religieuses de faste ou néfaste, de céleste ou infernal, mais fait de relations réciproques, symétriques, réversibles. Ces trois traits : caractère profane et positif, notion d'un ordre de la nature abstraitement conçu et fondé sur des rapports de stricte égalité, vision géométrique d'un univers situé dans un espace homogène et symétrique, sont étroitement liés. Ils définissent solidairement ce que la rationalité grecque, dans sa forme et dans son contenu, comporte de neuf par rapport au passé et d'original par comparaison avec les civilisations du Proche-Orient que les Grecs ont pu connaître"³.

§ 1. Het mythische denken

Het meest in het oog springende kenmerk van het filosofische denken is zijn profane karakter. De profane intentie van de filosofie houdt in dat zij de wereld poogt te desacraliseren. Men moet hierbij niet denken aan een profanering of ontwijding. Waar het om gaat is dat de filosofie een wereldverklaring wil ontwerpen die geen beroep meer doet op een verwijzing naar het sacrale. Dat verwijzen naar het sacrale of goddelijke is juist constitutief voor het mythische denken.

Mythisch denken in het algemeen is het type van wereldbeschouwing⁴ dat men aantreft bij de primitieve of schriftloze volkeren. Wanneer in het begin van de 6de eeuw v. C. de eerste filosofen in Griekenland optreden is de schriftloze fase in de Griekse cultuur reeds lang voorbij⁵. De mythische wereldbeschouwing is op dat moment al ten dele geëvolueerd tot een literair referentiekader zonder veel existentiële betekenis, en het is tegen deze geëvolueerde mythos dat de beginnende filosofie zich afzet. Toch bevat deze literaire mythologie (Homerus, Hesiodus) nog voldoende elementen van het oudere stadium om ons de zekerheid te geven dat ook het Griekse denken aanvankelijk een mythisch denken van het 'primitieve' type was.

³ J.-P. Vernant, Les origines de la pensée grecque, Parijs 1988⁶, Préface.

⁴ Men zou het begrip 'wereldbeschouwing' als volgt kunnen definiëren : een min of meer samenhangende opvatting omtrent het geheel van de werkelijkheid en in het bijzonder omtrent de plaats van de mens in dat geheel.

⁵ De oudste Griekse teksten die wij nu kennen zijn opgetekend in het zgn. Lineair B-schrift; het gaat om kleitablet-archieven van de paleizen van Cnossus, Pylos en Mycene (ca. 1450-1200 v. C.).

A. Definitie en kenmerken van de mythe

De mythe is een verhaal dat de huidige wereldordening of bepaalde elementen daarvan wil verklaren door haar of hun oorsprong terug te voeren op de scheppende of stichtende activiteit van goddelijke of bovenmenselijke wezens. Dit oor-spronkelijke, oor-zakelijke handelen wordt gesitueerd in een oer-tijd die niet alleen een vóór-tijd is, maar tevens de dimensie die onze profane tijd (wer-eld) draagt en fundeert : het 'in den beginne' verwijst niet alleen naar een oorspronkelijk begin dat de dingen tot stand brengt, maar ook naar de oorzakelijke beginselen die de menselijke wereld blijvend gronden, mogelijk maken, in stand houden.

De mythe is een verhaal waarin aan gebeurtenissen, aan handelingen van 'personen' een verklarende waarde wordt toegekend : een eiland, een plantesoort, een menselijke gedraging, een institutie, zij danken hun bestaan aan acten van subjecten die handelen, denken, begeren, voelen en willen. Toch is het gebeuren dat door de mythe wordt verhaald anderzijds ook een sacraal gebeuren : het behoort niet tot de orde van het zichtbare, het alledaagse, maar moet uit zijn verborgenheid worden gehaald door een openbarend spreken.

Oorspronkelijk is de mythe niet een vrijblijvend verhaal of een louter theoretische verklaring van de werkelijkheid : zij begeleidt een ritueel dat het verhaalde herhaalt, nabootst, opvoert. Door deze herhaling wordt de mens tot op zekere hoogte deelachtig aan het oergebeuren, helpt hij de werkelijkheid mee bewerkstelligen en bevestigt hij zijn eigen plaats in het geheel.

B. Mythisch en filosofisch denken

"... ook de liefhebber van de mythe is in zekere zin filosoof" (... kai ho philomythos philosophos pōs estin). Immers, zo voegt Aristoteles eraan toe, de mythe bestaat uit wonderen, en ook de filosofie wordt geïnspireerd door de verwondering. Wat ons hier in deze uitspraak van Aristoteles interesseert is de gedachte van een bepaalde continuïteit tussen het mythische en het filosofische denken. Tot op zekere hoogte, zo kan men stellen, is de mythe een prefiguratie van de filosofie. Beide pogen zij de wereld te verklaren. Zoals de filosofie wordt ook de mythe gedragen door de overtuiging dat de verschijnende realiteit niet vanzelfsprekend is, dat zij verklaring behoeft. En zowel de mythe als de filosofie zoeken deze verklaring in de verhouding van het verschijnende tot, zijn afhankelijkheid van een grond of oorsprong die zelf niet verschijnt : de door de mythe aan het licht gebrachte verhouding van het profane tot het sacrale is een structurele voorafbeelding van de verhouding van de fenomenale wereld tot het ware Zijn die in de

Griekse filosofie het dominerende verklaringsmodel zal worden. In deze zin is reeds de mythe een vorm van meta-fysica.

Anderzijds is de wijze van verklaring radicaal verschillend. 1) De mythe is principieel een verhaal, wat impliceert dat men ervan uitgaat dat de huidige structuur van de wereld te begrijpen valt vanuit haar genese én dat deze genese het resultaat is van het handelen en de interactie van 'personen' (goden, helden enz.) : de natuur wordt verklaard vanuit een bovennatuurlijke 'geschiedenis'. Ook de filosofie werkt, vooral aanvankelijk, nog wel met het concept 'genese', maar de filosofische uiteenzetting van een eventuele genese is in geen geval een verhaal over handelende subjecten : de filosofie heeft het over abstracte oorzaken, principes en entiteiten, die geen contingente handelingen meer stellen maar actief zijn volgens de noodzakelijkheid van hun eeuwig aan zichzelf gelijk blijvende 'natuur'. 2) In de tweede plaats maakt de filosofie zich los uit de rituele context van de mythe. De oudste filosofie heeft geen praktische betekenis meer : zij is niet meer een deelnemend, herhalend verhalen van een oergebeuren, maar een theôriâ, een afstandelijk schouwen of bestuderen van de objectieve structuur van de realiteit. 3) Het is tenslotte ook duidelijk dat de mythe, ofschoon zij zuiver formeel genomen een bepaalde verklaring van de werkelijkheid biedt, inhoudelijk weinig verheldert. Immers, datgene wat ter verklaring van de huidige wereldordening wordt ingeroepen zijn bedoelingen, gevoelens, handelingen enz. van hogere wezens. Maar zeggen dat dit of dat het geval is omdat een of andere god zo of zo heeft gehandeld, is dat niet een verschuiving van het probleem ? Want uiteindelijk komt men dan uit bij de loutere contingentie en vrijheid van het handelen der goden. En deze contingentie is juist datgene wat niet begrepen kan worden en zich aan iedere verklaring onttrekt. Het mythische 'daarom' is dus formeel wel een antwoord op het 'waarom', maar dan een antwoord dat verwijst naar iets dat bij uitstek duister, oninzichtelijk, onvoorspelbaar is. Nu is een dergelijke oninzichtelijkheid inherent aan alles wat ter verklaring wordt ingeroepen, zelfs in de hedendaagse wetenschap. Iets kan iets anders alleen maar verklaren als het daarbij zelf onverklaard blijft, het licht kan zichzelf niet verlichten : men belandt noodzakelijk bij ultieme factoren die in hun gegevenheid worden aangenomen. Als Thales het water aanwijst als de oorsprong van alles poneert hij ook een principe dat zelf niet verder inzichtelijk is. Maar toch is er dit essentiële verschil met de mythe dat wij hoe dan ook de natuur van het water tot op zekere hoogte kennen. Wij weten dat water niet om het even wat is of doet, dat het vochtig is, kan bevrozen en verdampen, dat het uit zichzelf altijd naar beneden stroomt, planten doet groeien enz. De filosofische of wetenschappelijke verklaring verwijst naar een bepaalde algemeenheid,

noodzakelijkheid, wetmatigheid, voorspelbaarheid. De mythe daarentegen introduceert, met haar beroep op goden die vrij handelen, een bijkomend element van onberekenbaarheid, willekeur of irrationaliteit.

§ 2. Homerus

In de oudste Griekse literatuur heeft de mythische wereldbeschouwing reeds veel van haar oorspronkelijke betekenis verloren. De Homerische epen, die in hun huidige vorm waarschijnlijk dateren uit het einde van de 8ste eeuw v. C. (de Odyssea is iets jonger dan de Ilias), vertonen enerzijds reeds duidelijk bepaalde kenmerken die wijzen op een verval van de mythe, en anderzijds anticiperen zij ook al bepaalde denkfiguren die in de oudste Griekse filosofie een belangrijke rol zullen spelen.

A. Uitholling van de mythe

Er valt bij Homerus onmiskenbaar een tendens te bespeuren tot rationalisering van de religieuze voorstellingen : het stadium van het fetisjisme en het totemisme behoort tot het verleden, demonen spelen nauwelijks nog een rol, van de dodencultus zijn er nog slechts geringe restanten. Ten aanzien van de Olympische goden (Zeus, Hera, Apollo, Artemis, Athena, Hephaestus enz.) heerst er geen angst. Integendeel, deze goden vormen een soort staat naar menselijk model, een rationeel geordend geheel onder leiding van Zeus. Wel koestert de mens tegenover de goden een zeker wantrouwen, want zij handelen willekeurig en hun moraliteit laat nogal wat te wensen over. Zo komt het bij Homerus zelfs tot een levendige kritiek op de goden : de Olympiërs bekritisieren elkaar, maar ook de mensen maken hun verwijten. Ook valt op dat de goden de loop van de natuur relatief weinig met wonderen doorbreken. De persoonlijkheid der goden vertoont de neiging te verbleken, terug te treden ten gunste van datgene wat een bepaalde god vertegenwoordigt. Zo wordt 'Ares' vaak begrepen, niet meer als een persoonlijke god, maar als 'strijd, strijdlust' (metonymisch gebruik van godennamen). Het geloof in de goden is blijkaar aan het afnemen : in bepaalde scènes speelt de dichter met zijn al te menselijke goden een ironiserend spel en gaat het epos over in een parodie van de mythe.

B. Eerste tekenen van filosofisch denken

Complementair met het wegdeemsteren van het oude mythische denken is in het Homerische epos de prille aanzet tot een meer rationele wereldbeschouwing.

Een eerste vaststelling in dit verband : het polytheïsme wordt enigermate gerelativeerd doordat Homerus naast en boven de goden, zelfs boven Zeus, een eenheidsprincipe poneert, nl. de Moira. De Moira is het Lot, dat aan ieder het zijne toebedeelt (meros = 'deel'); zij wordt ook de Heimarmenê (heimartai = 'het is toebedeeld, voorbeschikt') genoemd. Zeus kan de beschikkingen van het fatum slechts vernemen, hij kan ze niet veranderen. In deze onpersoonlijke Moira manifesteert zich reeds een eerste begrip van de onwrikbare, door geen bovennatuur te doorbreken wetmatigheid van de Natuur.

Ten tweede blijkt Homerus een zekere belangstelling aan de dag te leggen voor het probleem van de oorsprong van de werkelijkheid : Oceanus wordt de oorsprong van alle goden en alle dingen genoemd. Volgens Aristoteles is dit een anticipatie van de leer van Thales over het water als eerste principe. Een belangrijk verschil met Thales is echter, behalve het onderscheid god-principe, dat Homerus nog niet stelt dat het water ook de substantie van alle dingen is. Meer in het algemeen moet men wijzen op Homerus' aandacht voor het wordingsproces van allerlei dingen, waarmee hij vooruitloopt op een wezenlijk interessepunt van de vroege Griekse filosofie.

Verder vinden we reeds bij Homerus de gedachte dat het universum (niet de aarde!) een bolvormig, begrensd geheel is, een gedachte die in de Griekse kosmologie een zeer belangrijke rol zal spelen. De onderliggende categorieën 'totaliteit', 'grens' en 'volmaaktheid' zullen van fundamentele betekenis worden voor het hele westerse denken.

Tenslotte voert Homerus een polaire of dichotomische structurering van de realiteit door : de opbouw van de wereld wordt bepaald door tegenstellingen (enantia). Ook dit denkmodel zal, met het erin geïmpliceerde begrip van het genus of de hogere eenheid der tegendelen, in de filosofie een centrale plaats innemen.

§ 3. Hesiodus

A. De theogonie

Hesiodus vertegenwoordigt in de geschiedenis van de Griekse mythologie dat stadium waarin de mythische wereldbeschouwing de filosofie reeds dicht benadert. In zijn Theogonie schildert

Hesiodus, daarbij teruggrijpend op een groot aantal Griekse en oosterse mythen, het ontstaan van de wereld en de weg van Zeus naar de heerschappij over goden en mensen. Er zijn in dit hele proces vier perioden. 1) De oertijd : na Chaos ontstaat Aarde, en daarna Eros. Uit Chaos worden Duisternis en Nacht geboren, uit Nacht Ether en Dag. Aarde geeft het ontstaan aan Hemel, Bergen en Zee. Eros heeft zelf geen nakomelingschap, maar moet gedacht worden als actief in alle kosmogonische liefdesverbanden. In het geheel van de door Hesiodus bezongen afstammelingen tekenen zich drie stambomen af, uitgaande van resp. Nacht, het paar Hemel-Aarde (Uranus-Gaia) en Zee, waarbij de tweede en de derde zich dan nog met elkaar verstrengelen. De centrale filiatie in de hele theogonie is die welke vertrekt van Uranus-Gaia en via Kronos (Saturnus) en de Titanen naar Zeus leidt. 2) Het tijdperk van Uranus : Uranus wordt ontmand door een van zijn zonen, de Titaan Kronos. 3) Het tijdperk van Kronos, dat eindigt met de Titanomachie, waarin Zeus en zijn bondgenoten Kronos en de andere Titanen ten val brengen. 4) Het tijdperk van Zeus. Te noteren valt dat het hier niet gewoon gaat om een opeenvolging van verschillende hemelheren, maar om een ontwikkeling die consequent op Zeus is gericht. Zeus is niet een bewindvoerder zoals de anderen het waren; in hem wordt voltooid een grote ordening die voor alle tijden is vastgelegd.

B. Elementen van filosofisch denken bij Hesiodus

Het eerste filosofische moment in Hesiodus' Theogonie is het principiële onderscheid dat gemaakt wordt tussen het ware en het valse. In het Prooemium (27-28) laat de dichter de Muzen zeggen : "Wij weten veel leugens te vertellen die op de werkelijkheid gelijken; maar we weten ook, als we willen, de waarheid te verkondigen". Uit deze verzen spreekt een kritische ingesteldheid tegenover de mythische traditie (Homerus) : niet alles wat dichters zich beroepend op de Muzen gezegd hebben is waar.

Hesiodus krijgt van de Muzen de opdracht (32-33) te roemen "wat zal zijn en wat voorheen geweest is, ... en het geslacht van de zaligen, de altijd zijnden (= de goden)". De mythe verwijst naar een sacrale dimensie die enerzijds in het verleden ligt, anderzijds de zichtbare werkelijkheid blijvend fundeert. Veelbetekenend is dat Hesiodus het goddelijke hier het 'altijd zijnde' noemt. Dit anticipeert duidelijk op de Platonische metafysica, die werkt met de verhouding tussen "het altijd-zijnde, dat geen wording bezit" (= de wereld der ideeën) en "het altijd-wordende, dat nooit is" (= de

sensibele wereld)⁶. Men kan er een eerste versie in zien van de grondvraag van de Griekse filosofie : "Wat is het zijnde ?"⁷

Anderzijds is, zoals gezegd, het rijk van Zeus, d.i. het rijk van de (voortaan) altijd-zijnde goden, zelf ontstaan. En Hesiodus gaat op zoek naar de eerste oorsprong van dat ontstaansproces. Onder dit opzicht is hij zeker een voorloper van de oude natuurfilosofen, voor wie het aanwijzen van de archê van de wereld de eerste taak van het denken zal worden. Voor Hesiodus is dat principe Chaos, d.i. de gapende leegte (cf. de christelijke 'creatio ex nihilo'). Evenals de natuurfilosofen vraagt Hesiodus niet verder naar het ontstaan van dit principe. Maar in tegenstelling tot de natuurfilosofische archai is Chaos niet de materiële substantie der dingen.

Filosofisch te noemen is ook 'Hesiodus' opzet van een systematische ordening van de totaliteit. Wat het aspect totaliteit betreft : niet alle delen van de kosmos komen in de Theogonie ter sprake, wel alle goddelijke machten waarop de mens geen vat heeft. Uitgesloten uit Hesiodus' 'objectieve' totaliteit zijn de mens zelf en de hem onmiddellijk ter beschikking staande wezens, zijn alledaagse omgeving van dieren, planten en stenen. Het goddelijke is datgene wat de mens te boven gaat. Het aspect systematiciteit is zeer nadrukkelijk aanwezig in het genealogische ordeningsprincipe. Dit principe impliceert de universele onderlinge verwantschap van de goden, en het kent aan iedere god zijn plaats en functie in het geheel toe.

Het valt tenslotte op dat de Theogonie twee soorten van goden kent : naast de antropomorfe, persoonlijke goden zijn er ook goden waarbij de antropomorfe trekken in grote mate op de achtergrond treden, goden die vooral verzelfstandigingen van natuurkrachten zijn, b.v. Nacht, Hemel, Aarde, Zee; en het zijn deze laatste die het genealogische systeem dragen. Wij zijn hier getuige van de opmars van het abstracte denken in de mythologie zelf.

Appendix : De Orphische theogonieën

Behalve de Theogonie van Hesiodus zijn er ook de zgn. Orphische theogonieën, waarvan wij heel wat fragmenten vinden bij latere auteurs. Het gaat om poëtische teksten die toegeschreven worden aan Orpheus, een legendarische figuur met de trekken van een sjamaan. Sommige van deze teksten stammen uit de 6de eeuw v. C. Voor de filosofie zijn zij belangrijk omdat zij leerstellingen bevatten die men ook bij Pythagoras en Plato terugvindt : een scherpe scheiding tussen ziel en lichaam en de gedachte van de wedergeboorte.

⁶ Plato, Tim. 27D-28A.

⁷ Aristoteles, Metaph. VII, 1, 1028b4.

§ 4. De Griekse filosofie en het oosten

Wij hebben gezien hoe in Griekenland de primitieve mythische wereldbeschouwing geleidelijk is geëvolueerd tot een denkkader waarin al enige plaats is voor kritisch en abstraherend denken. Op deze wijze wordt het ontstaan van de filosofie in de Griekse cultuur zelf voorbereid. Maar de Grieken waren natuurlijk ook in vele opzichten de erfgenamen van de oude beschavingen van het Nabije Oosten. Een stad als Milete kon in de overdracht van kennis van het oosten naar Griekenland een belangrijke rol spelen : Milete lag enerzijds in de invloedssfeer van de Aziatische culturen, en anderzijds was het de metropolis van Naucratis, een Griekse kolonie in de Nijldelta. Er zijn met betrekking tot de oosterse invloed op de oudste Griekse filosofie in het verleden extreme standpunten ingenomen : men heeft de originaliteit van de Grieken zowel overschat als onderschat. Wij zullen hier twee aspecten van het probleem belichten, nl. de verhouding van de Griekse wetenschap in het algemeen tot de oosterse vormen van wetenschappelijk denken, en de oosterse invloeden op de Presocratische filosofie.

A. Oosterse en Griekse wetenschap

De Grieken zelf waren er zich van bewust dat zij zeer veel aan het oosten ontleend hadden, en vooral in vergelijking met de Egyptenaren hebben zij zich lange tijd een beetje parvenu gevoeld. Wat het wetenschappelijke denken betreft blijkt deze afhankelijkheid b.v. in de geometrie en de astronomie.

De meetkunde, aldus Herodotus, was oorspronkelijk echte geo-metrie, d.i. landmeetkunde. De Egyptenaren hebben haar uitgevonden om de oppervlakte van landbouwpercelen nauwkeurig te kunnen bepalen en opnieuw berekenen bij of na een overstroming. Zo konden de Egyptenaren de oppervlakte van een rechthoek en die van een driehoek berekenen, en de oppervlakte van een cirkel bij benadering; zij kenden ook de inhoud van de pyramide en de cylinder. Maar deze meetkunde was louter utilitair en concreet. De Egyptenaren hebben zich nooit geïnteresseerd voor de opbouw van een zuiver wetenschappelijk, theoretisch en abstract systeem van meetkunde zoals dat in de 3de eeuw v. C. zijn definitieve vorm heeft gekregen in de Elementa van Euclides.

De astronomie van haar kant was vooral in Mesopotamië tot ontwikkeling gekomen. Minstens sedert het midden van het 2de millennium v. C. hebben de Babyloniërs hun astronomische observaties systematisch verzameld. Bovendien hebben zij aan de sterrenkunde een rekenkundige basis gegeven. Toch gaat het in de eerste plaats om een horoscopische astrologie die zich vooral

bezighoudt met eclipsen en weinig belangstelling heeft voor een geometrische verklaring van de hemelfenomenen. Eerst de Grieken zullen, vanaf de 6de eeuw, de astronomie geleidelijk omvormen van een magisch-praktische discipline tot een zuiver theoretisch systeem van verklaring der hemelbewegingen (wat niet betekent dat de astrologie verdwijnt).

Zowel in de mathematica als in de astronomie zijn de Grieken pas na lange tijd gekomen tot een omvattende systematisering van hun verworvenheden (Euclides, Ptolemaeus). In de 6de eeuw v. C. is van deze uiteindelijke triomf van het Griekse genie nog niet zoveel te merken. Toch is juist in de vroegste periode van de Griekse filosofie voor deze unieke ontwikkeling de intellectuele en maatschappelijke basis gelegd. Want ook al is de speculatie van de Milesiërs nog ver verwijderd van wat de Griekse wetenschap later zal worden, toch zijn zij het die voor het eerst het voorbeeld hebben gegeven van een vrij en theoretisch denken, dat het inzicht om het inzicht nastreeft, en daardoor hebben zij de wetenschappelijke rationaliteit op beslissende wijze geëmancipeerd uit haar oosterse, dienstbare en utilitaire gestalte.

B. Oosterse invloeden in de Presocratische filosofie⁸

Toch houdt de originaliteit van het Griekse wetenschappelijke denken niet in dat het oosten de Grieken alleen maar empirisch materiaal en elementaire reken- en meettechnieken zou hebben geleverd. Met name in de Presocratische periode is er duidelijk oosterse invloed te bemerken in het filosofische denken zelf, een invloed die daarna verdwijnt en zich pas opnieuw zal laten gelden in het (latere) Neoplatonisme.

Tijdens de allereerste fase van de Griekse filosofie (tot het midden van 6de eeuw v. C.) kan men een zekere Babylonische invloed vaststellen. Thales' leer over het water als de oorsprong van alles is een secularisering niet alleen van wat Homerus zegt over Oceanus en Tethys, maar uiteindelijk ook van een element uit de Babylonische scheppingsmythe : in de Enuma Elisj wordt de oorsprong van de goden en de wereld teruggevoerd op de vereniging van de oerwateren Apsu (god van de zoete wateren) en Tiamat (godin van de zee).

In de periode van ca. 550 tot ca. 480 v. C. is er een sterke Iraanse (Perzische) invloed op het Griekse denken, wat in verband wordt gebracht met de emigratie van Medische Magi (priesters) na de verovering van Medië door Cyrus in 549 v. C. Anaximander, die zijn boek schreef in 547/6 v. C., verbindt de hemellichamen met onzichtbare ringen die rond de aarde draaien, wat een oosters

⁸ Cf. M. L. West, Early Greek Philosophy and the Orient, Oxford 1971.

gegeven is (cf. het bijbelse Boek Ezechiël). Duidelijk Iraans in Anaximanders wereldbeeld is dat hij de sterren (er is hier nog geen onderscheid tussen vaste sterren en planeten) situeert op de binnenste hemelringen, de maan op de op één na buitenste en de zon op de buitenste hemelring; de Griekse kosmologie na hem zal de vaste sterren altijd op de buitenste hemelsfeer plaatsen. De gedachte dat opeenvolgende werelden ontstaan uit en na een welbepaalde tijd opnieuw vergaan in het Grenzeloze vindt men ook in de Iraanse en Indische kosmogonie. Anaximenes' stelling dat de oerstof van de wereld tegelijk het levensprincipe van de mens is, is verwant aan de basisdoctrine van alle Upanisjaden, nl. dat Brahman (de wereldziel) identiek is met Atman (de individuele ziel). De kosmische rol van het vuur bij Heraclitus houdt wellicht verband met de status van het vuur in de Perzische religie. Ook andere elementen in het denken van Heraclitus kunnen wijzen op Iraanse en zelfs Indische invloeden.

Na de Perzische Oorlogen lijkt er een einde te komen aan de beïnvloeding van de Griekse filosofie door het oosten. Belangrijker dan uitwendige factoren was hierbij de toenemende autarkie van het Griekse rationalisme : de oosterse speculatieve inspiratie werd hoe langer hoe overbodiger voor het Griekse wetenschappelijke denken, dat de wetten van de natuur op empirische basis zou pogen te doorgronden.

HOOFDSTUK II : HET TIJDVAK VAN DE THEORETISCHE FILOSOFIE

Op dezelfde manier als de geschiedenis van de Griekse filosofie in haar geheel kan worden gedacht als een dialectische triade kan ook de ontwikkeling van de theoretische filosofie geschematiseerd worden tot de opeenvolging van een these (de Presocratische kosmologie), een antithese (de sofistiek en Socrates) en een synthese (Plato en Aristoteles).

In haar eerste fase is de Griekse filosofie vooral een kosmologie : de filosofische verwondering richt zich aanvankelijk op de kosmos, zijn oorsprong en structuur. Weliswaar zijn er in de tweede helft van de 7de eeuw en het begin van de 6de eeuw v. C. de zgn. 'Zeven Wijzen'. Zij vertegenwoordigen een praktische levenswijsheid, die zij formuleren in spreuken. De lijst van de zeven namen ligt niet vast, maar o.a. Thales en Solon komen er steeds in voor. Men kan in de aan hen toegeschreven spreuken (genre : metron ariston, mēden agân, gnôthi sauton) de eerste aanzet zien tot een ethische reflectie. Ook het denken van iemand als Heraclitus vertoont een ethische dimensie, en Democritus heeft verscheidene ethische werken geschreven. Toch ligt het zwaartepunt van het filosofische denken in deze periode duidelijk in de kosmologie.

Met de sofistiek en Socrates treedt wat men zou kunnen noemen 'de antropologische wending' in de Griekse filosofie in. Volgens Cicero heeft Socrates de filosofie uit de hemel naar de aarde gehaald en haar gedwongen zich bezig te houden met het leven der mensen en met het probleem van goed en kwaad. De sofisten zullen in de eerste plaats aandacht hebben voor de menselijke cultuur en haar verhouding tot de natuur, voor kennistheorie en ethica. Met recht kan men hier spreken van een tegenbeweging, een antithese in vergelijking met de Presocratische kosmologie.

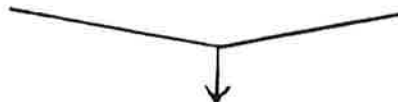
In het Postsocratische denken tenslotte komt het tot een synthese tussen het Presocratische en het Socratische moment. Plato en Aristoteles bouwen filosofische systemen op die niet alleen zowel een kosmologische als een antropologische dimensie hebben maar ook het denken zelf uitdrukkelijk tot voorwerp van het denken maken. Op deze manier ontstaat een indeling van de filosofie die, over het Hellenisme heen, haar invloed zal laten gelden tot in het systeem van Hegel.

Artikel I : De Presocratische kosmologie

Men zou de ontwikkeling van de Griekse filosofie van Thales tot Anaxagoras en Democritus kunnen samenvatten in het volgende schema :

MILESISCHE NATUURFILOSOFIE $\longleftrightarrow$ PYTHAGORISME

- | | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| - materialisme (<u>archê</u>) | - formalisme (<u>kosmos</u>) |
| - dynamica (<u>physis</u>) | - statica (<u>kosmos</u>) |



HERACLITUS

- | | |
|----------------------------------|-------------------------------|
| - materialisme (vuur) | + formalisme (<u>logos</u>) |
| - dynamica (<u>panta rhei</u>) | + statica (<u>logos</u>) |



PARMENIDES

- | | |
|--|--------------------------------|
| - opheffing van de tegenstelling materialisme - formalisme in de ontologie | |
| - dynamica $\longleftrightarrow$ statica | |
| (<u>Weg van de Mening</u>) | (<u>Weg van de Waarheid</u>) |



PLURALISME

ATOMISME

opheffing van de tegenstelling
dynamica - statica

§ 1. De Milesische natuurfilosofie

De westerse filosofie is ontstaan in Milete, een Griekse handelsstad op de westkust van Klein-Azië. De welvaart van deze stad, haar open karakter en de beginnende politieke vrijheid vormden een geschikte voedingsbodem voor het nieuwe intellectuele verschijnsel dat men later 'filosofie' zou gaan noemen, een verschijnsel dat ondenkbaar is in een strak georganiseerde theocratische samenleving. De traditie spreekt van een Milesische 'school', wat een veel te sterke term is voor het vaag blijvende meester-navolgerverband Thales $\rightarrow$ Anaximander $\rightarrow$ Anaximenes.

Van Thales weten we, dank zij Herodotus, dat hij een zonsverduistering heeft voorspeld, hoogstwaarschijnlijk die van 28 mei 585 v. C. Hij moet geleefd hebben van ca. 620 tot ca. 540 v. C. Waarschijnlijk heeft hij geen

filosofisch werk geschreven. Toch kunnen we ons enig idee van zijn leer vormen op grond van latere getuigenissen⁹.

Anaximander van Milete (ca. 610-ca. 540 v. C.) is voor ons als filosoof reeds een beter grijpbare gestalte dan Thales. Hij schreef, vermoedelijk in 547/6 v. C., een Peri physeôs-tractaat, het eerste filosofische boek in de westerse geschiedenis. Hij was een jongere vriend van Thales. Behalve met kosmologie heeft hij zich ook beziggehouden met geografie : hij zou, volgens de bronnen waarover wij beschikken, een kaart van de toen bekende wereld hebben gemaakt. Deze kaart is dan verder uitgewerkt door Hecataeus van Milete (2de helft 6de eeuw-begin 5de eeuw v. C.), de oudste Griekse geograaf en historicus.

Anaximenes van Milete (ca. 585-ca. 525 v. C.), vriend en leerling van Anaximander, schreef zoals zijn leermeester een filosofisch boek in proza.

A. De vier centrale begrippen van de Milesische kosmologie

Vooraleer we ingaan op de belangrijkste leerstellingen van Thales en zijn opvolgers bestuderen wij inhoud en draagwijdte van de begrippen die het denken van de eerste Ionische filosofen dragen en oriënteren. Men moet zich daarbij realiseren dat minstens de begrippen kosmos en logos voor henzelf waarschijnlijk nog niet de betekenis hadden die zij later zouden krijgen. Toch hebben wij het recht hun filosofie retrospectief vanuit deze begrippen te verduidelijken. Want ook al is de terminologie en zelfs het begrippenapparaat van recentere datum, zij laten ons toe de intentie van dit vroegste filosoferen op een systematische manier te articuleren.

1. Kosmos

Volgens een bepaalde overlevering is Pythagoras de eerste geweest die voor de totaliteit (of het heelal : hê tôn holôn periochê) de term 'kosmos' gebruikte. Toch is, zo zal blijken, ook de filosofie van de oude Milesiërs reeds een kosmo-logie. Weliswaar is hun denken nog niet, zoals dat van Pythagoras, gericht op het onderkennen van een kunstige formele structuur die de wereld juist tot een 'kosmos', een harmonisch geheel maakt. Niettemin gaat het reeds in de oudste filosofie om het uitzeggen van een bepaalde orde of wetmatigheid, die de veelheid en veranderlijkheid van het zichtbare terugbrengt tot de eenheid en de bestendigheid zoniet van een kunstig geheel, dan toch van een creatieve Natuur. De kosmos is voor de Milesiërs een gesloten, op zichzelf staande totaliteit waarvan de ontwikkeling geregeld wordt door een immanente orde. Een dergelijk zelfregulerend systeem heeft geen

⁹ Alle getuigenissen over en fragmenten van de Presocratici vindt men verzameld in H. Diels-W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 dln., 1951⁶ (en talrijke herdrukken sedertdien).

behoefte meer aan de inwerking van bovennatuurlijke goden, het vindt zijn verklaring in zijn eigen ordelijkheid.

2. Logos

In tegenstelling tot het mythische spreken is de logos die in de kosmo-logie¹⁰ aan het woord is niet een ver-tellen van overgeleverde verhalen, maar een taal die zelf 'telt', d.i. rekenschap geeft van de verhoudingen in de kosmos. De logos (rede, oratio) is het geordende uitzeggen van de ordening (reden, ratio) die de oorzaak is van de ordelijkheid van de kosmos. Als kosmos komt de wereld in principe binnen het bereik van het rationele en theoretische spreken. De rede, met de aan haar inherente eisen van verantwoording en samenhang, doet zich voortaan als zodanig gelden. "Water is de oorsprong van alles" b.v. is een stelling die in zekere mate te verantwoorden valt en die ook tot op zekere hoogte empirisch kan geverifieerd worden. Er is hier in principe mogelijkheid tot weerlegging, verbetering, discussie. Toch is wat door het logische spreken wordt blootgelegd niet identiek met wat zich in de ervaring aandient. De logos moet de ervaringsgegevens ordenen en uiteindelijk verklaren vanuit principes die zelf niet waarneembaar zijn (water is waarneembaar, maar de stelling "water is de oorsprong van alles" niet). Hij biedt zo enig 'zicht' op het onzichtbare (cf. Anaxagoras DK 59 B 21 a : opsis adêlôn ta phainomena), daar waar de mythos zich uitput in het herhalende verhalen van het gehoorde, altijd al voorbij, nooit meer dichterbij te brengen verleden. En zoals de mythos het verhaal (subjectief) van een geschiedenis (objectief) is, zo is de logos de rede (subjectief) betreffende een in zekere mate redelijk geordende wereld (objectief).

3. Physis

Aristoteles noemt de eerste filosofen physikoi of physiologoi, d.i. natuurfilosofen, om hen te onderscheiden van theologoi zoals Hesiodus. Voor deze fysica vindt de wetmatigheid van de kosmos haar oorsprong in een physis, een natuur die de werkelijkheid tot ontstaan brengt en leven geeft (phyein). De natuur is hier dus niet zozeer een starre ordening der dingen als wel het immanente levengevende principe dat alles draagt, voedt en weer in zich opneemt. Verbonden met dit nog enigermate mythisch gekleurde physis-concept ('Moeder-Natuur') is een nieuwe manier van wereldverklaring : het natuurlijke, automatische pro-ces neemt als

¹⁰ De term 'kosmologie' is in de filosofie eerst geïntroduceerd geworden door C. Wolff (1679-1754).

verklaringsmodel de plaats in van de contingente mythische verwekking, hoewel er nog een duidelijke verwantschap tussen beide modellen blijft bestaan.

4. Archê

Karakteristiek voor de Milesische natuurfilosofie is dat zij de physis niet als een zuiver formele, efficiënte of finale oorzaak opvat, maar als materiële oorzaak. Men mag hier echter het begrip materie nog niet begrijpen in de betekenis die het bij Aristoteles heeft, nl. die van een inert, passief en vormloos principe (hylê). Het gaat hier ook om de materie in de meer oorspronkelijke betekenis die nog meeklinkt in Lat. mater-ia : het moederlijke, levenschenkende. Deze materie is voor de Milesiërs dus levensprincipe en oerstof tegelijk. Men spreekt in dit verband ook wel van hylozoïsme : de stof zelf is levend en productief, en omgekeerd is de natuur zelf oerstof, oor-zaak. Zo wordt de werkelijkheid teruggevoerd op één enkel beginsel (monisme). Wellicht heeft reeds Anaximander dit beginsel archê genoemd, d.w.z. het begin, het heersende beginsel en de oorsprong van alles.

B. Thales

Aristoteles schrijft aan Thales drie stellingen toe :

1. De archê van alles is het water. Wij hebben reeds herinnerd aan de mythologische precedents van deze leer. Volgens Aristoteles houdt zij mogelijk ook hiermee verband dat het voedsel van alles vochtig is, dat de warmte ontstaat uit het vochtige en ervan leeft (hitte en vuur ontstaan uit de uitwasemingen van het vochtige), en dat de zaden van alles van nature vochtig zijn. En, zo voegt Aristoteles eraan toe, het water is de archê van het vochtige. Men kan ook wijzen op een gegeven uit de dagelijkse ervaring, nl. het amorfisme van het element water.

2. De aarde rust op het water. Men moet zich het wereldbeeld van Thales als volgt voorstellen : de kosmos is als een halve bol uitgespaard in het oneindige water; in het midden van de kosmos drijft de aarde als een schijf op het water.

3. Alles is vol goden. Wellicht is dit een objectie van Thales tegen het denkbeeld van een sporadisch bovennatuurlijk goddelijk ingrijpen in de natuur. "Alles is vol goden" zou dan verwijzen naar de ubiquiteit van verborgen natuurkrachten.

C. Anaximander

1. De oerstof

Voor Anaximander is de oerstof het apeiron d.w.z. het onbepaalde (kwalitatief) en onbegrensde of oneindige (kwantitatief). Het filosofische denken over de archê is bij Anaximander duidelijk reeds verder gevorderd dan bij Thales : immers, het apeiron is niet één bepaald element (aarde, water, lucht, vuur), maar de gemeenschappelijke oorsprong der elementen, een principe dat weliswaar nog materieel is, maar anderzijds in zijn onbepaaldheid ook reeds vooruitwijst naar de Aristotelische eerste stof, hoewel het daarvan ook sterk verschilt door zijn zelf-activiteit. Door zijn onbepaaldheid is het apeiron in zekere zin reeds een meta-fysisch, intelligibel, niet meer aanwijsbaar principe.

Anaximander kent nog niet het principiële dualisme tussen bepaaldheid en onbepaaldheid dat de Pythagorische metafysica zal kenmerken. De bepaaldheid van het zichtbare wordt door hem nog gedacht als het resultaat van een immanente zelfbepaling van het onbepaalde, van een differentiëring uit een indifferente oorsprong, en niet als product van de samenwerking tussen het onbepaalde en een gelijk-oorspronkelijk principe van bepaaldheid.

Uit het apeiron differentiëren zich de fundamentele tegengestelden warm-koud en droog-vochtig, de vier kwaliteiten die de vier elementen vormen. Uit deze elementen ontstaat dan een kosmos, die uiteindelijk terug in het apeiron opgaat, een proces dat zich eeuwig herhaalt. Het eeuwige ontstaan en vergaan van werelden uit en tot het apeiron wordt geleid door een kosmische gerechtigheid, die het evenwicht altijd opnieuw herstelt.

2. Kosmologie

Het ontstaan van de kosmos uit de elementen verloopt in twee stadia. In een eerste stadium vormt zich de aarde (het koude) in het centrum, met daaromheen (het water en) de lucht; het warme omgeeft dan aarde en lucht als een vurige bol. In een tweede stadium springt deze vuurbol aan stukken tot een aantal vuurringen of -wielen. Aan de binnenzijde vertonen deze ringen openingen, en dit zijn de hemellichamen. De aarde neemt de vorm aan van een zuiltrommel, waarvan de hoogte $\frac{1}{3}$ van de diameter bedraagt. Anaximanders model van een sferische kosmos, met de aarde vrij zwevend in het midden, zal het klassieke Griekse wereldbeeld worden. De sterren en planeten bevinden zich op de binnenste hemelringen, de maan resp. de zon op de buitenste. Aanvankelijk was de aarde door het vochtige omgeven; de zee is wat na een uitdrogingsproces onder invloed van de warmte is

overgebleven. Door de inwerking van de warmte op het vochtige ontstaan trapsgewijs de levende wezens. De landdieren waren aanvankelijk vissen, en ook de mens is uit vissen voortgekomen.

D. Anaximenes

Vergeleken bij Anaximander betekent de filosofie van Anaximenes in een zeker opzicht een regressie : de archê is opnieuw een bepaald element, nl. de lucht. Anderzijds is de lucht dan toch minder bepaald dan Thales' water. Zoals de archai van zijn voorgangers is het principe van Anaximenes eeuwig en kwantitatief oneindig. Er is, zoals bij Anaximander, een eeuwige opeenvolging van werelden.

Uit de lucht ontstaat al het andere, door verdunning (lucht → vuur) en verdichting (lucht → wind → wolken → water → aarde → steen). Alle andere stoffen waaruit de dingen bestaan zijn dus niets anders dan lucht in verschillende dichtheidsgraden. Hiermee hanteert Anaximenes voor het eerst de facto een principe dat later in bepaalde filosofieën een belangrijke rol zal spelen, nl. dat van de herleidbaarheid van alle kwalitatieve tot louter kwantitatieve verschillen.

Een stap terug is dan weer de voorstelling dat de aarde als een schijf rust op de lucht.

Maar vooruitwijzend naar de toekomst is de gedachte van een wezenlijke analogie tussen makrokosmos en mikrokosmos (cf. Democritus DK 68 B 34) : wat de lucht is voor de kosmos, dat is voor de mens de levensadem (pneuma) of ziel (psychê) (cf. supra : Brahman - Atman). Latere theorieën over de wereldziel en de kosmische rationaliteit lijken hier reeds in de kiem aanwezig.

E. De Milesische natuurfilosofie als begin van de westerse filosofie

Vatten wij tot slot even de belangrijkste redenen samen die wij hebben om het begin van de westerse filosofische traditie juist hier te situeren.

1. De Milesische 'archeologie' is reeds filosofie omdat zij vertrekt van de vooronderstelling dat de wereld tot op zekere hoogte inzichtelijk kan worden gemaakt door de menselijke rede, de logos.

2. Deze vooronderstelling impliceert dat de wereld zelf, in haar objectiviteit, geacht wordt iets van een redelijke structuur te bezitten.

3. Dat de wereld tot op zekere hoogte een redelijke structuur bezit betekent in dit geval dat zij kan worden gevat onder één begrippelijk principe. Het gaat om één enkel principe, niet meer om een veelheid of een opeenvolging van goden. Bovendien gaat het

om een begrippelijk principe : het filosofische oordeel (b.v. "Alles komt voort uit (het) water") werkt met het begrip als begrip (b.v. water). De propositie "De archê van alles is water" verschilt van een uitspraak als "Oceanus is de oorsprong van alles" door de generalisering. De eigennaam, verwijzend naar één gepersonifieerde godheid, wordt vervangen door de soortnaam 'water'. Het water dat voor Thales de archê is, is niet meer het mythische oerwater, maar water tout court. En tenslotte gaat het om een principe, niet meer om één of andere god. Een beginsel is niet alleen een begin maar een permanente kracht die de wereld fundeert. Wij staan hier voor een nieuw type van oorzakelijkheid : de materiële (hylozoïsche) oorzaak vervangt de efficiënte mythische oorzaak.

§ 2. Het Pythagorisme

Pythagoras werd geboren op Samos, wellicht ca. 570 v. C. Ca. 530 vestigde hij zich te Croton in Zuid-Italië en stichtte daar een levensgemeenschap, waarin hij een absoluut gezag had (autos ephê). In een bijna kloosterlijk verband legden Pythagoras en zijn volgelingen zich toe enerzijds op een ascetische levenswijze, anderzijds op de wetenschap, vooral de mathematica. De Pythagoreeërs kregen in Croton en andere Zuiditalische steden een grote invloed, een invloed die zij gebruikten in conservatief-aristocratische richting. Ca. 510 werden zij door de democraten uit Croton verdreven, en Pythagoras vestigde zich in Metapontum, waar hij in het begin van de 5de eeuw moet gestorven zijn.

Bekende Pythagoreeërs zijn Philolaüs van Croton (midden 5de eeuw v. C.) en Archytas van Tarente (eerste helft 4de eeuw v. C.), politicus, mathematicus en vriend van Plato. In de 2de helft van de 4de eeuw verdwijnt het Pythagorisme van het toneel. Wel zal er zich in de 1ste eeuw v. C. een Neopythagorisme ontwikkelen, dat heeft bijgedragen tot het ontstaan van het Neoplatonisme.

Pythagoras heeft zelf niets geschreven. Doordat zijn leerlingen hem mateloos bewonderden ontstonden over hem tal van legenden, en vele latere ideeën werden aan de meester zelf toegeschreven. Over de historische Pythagoras weten we bijgevolg zeer weinig. Daarom spreken we bij voorkeur over 'het Pythagorisme' eerder dan over 'Pythagoras'.

A. Mathematisch-metafysische speculatie

Men zou het algemene principe van het Pythagorisme als volgt kunnen formuleren : de inzichtelijkheid van de wereld is niet meer haar afleidbaarheid uit of haar herleidbaarheid tot een materiële archê, maar haar mathematische (= formele) structuur, haar herleidbaarheid tot mathematische verhoudingen. Nu moet men hieraan wel onmiddellijk toevoegen dat dit niet betekent dat de Pythagoreeërs het getal louter beschouwden als de hoe dan ook telbare of meetbare uitwendige structuur van de dingen. Neen, het getal, aldus Aristoteles, was voor hen werkelijk het wezen of de substantie der dingen. Als we hier dan toch van 'formalisme'

spreken, dan is dat om het Pythagorisme als kosmologisch verklaringsproject te onderscheiden van de Milesische natuurfilosofie. Weliswaar zijn er ook sporen van een Pythagorische kosmogonie, maar toch lijkt het plausibel het Pythagorisme in de eerste plaats te beschouwen als een poging het wezen van de kosmos als zodanig te begrijpen, los van zijn wording. Welnu, dat wezen is voor Pythagoras en zijn leerlingen het getal. Het getal is hier niet de contingente telbaarheid of meetbaarheid der dingen, maar a.h.w. het skelet, de inwendige structuur van de dingen en de kosmos. Als structuur is het getal formeel en algemeen ten opzichte van de materialiteit van de werkelijkheid; tevens bezit het een vastheid en bepaaldheid die niet toekomen aan de archai van de Milesiërs.

De Pythagoreeërs, aldus Aristoteles, "waren de eersten die zich toegedden op de mathematica; zij lieten haar vooruitgaan en meenden, omdat ze in de mathematica waren opgebracht, dat de principes van de mathematica de principes van alle dingen zijn. Nu, onder de mathematische principes hebben de getallen van nature de prioriteit, en de Pythagoreeërs meenden in de getallen vele analogieën te ontdekken met de dingen die zijn en ontstaan, méér dan in vuur, aarde of water... Bovendien zagen zij dat de eigenschappen en de proporties van muzikale tonen in bepaalde getallen gelegen zijn. Ook bleken de andere dingen naar heel hun natuur als afbeeldingen van getallen gevormd te zijn, en de getallen zelf de eerste plaats te bekleden in het geheel van de natuur. Om al deze redenen namen zij aan dat de elementen van de getallen de elementen van alle dingen zijn, en dat het universum in zijn geheel harmonie en getal is"¹¹.

1. Muzikale intervallen

Het uitgangspunt van de Pythagorische speculatie is de ontdekking dat de intervallen in een toonladder kunnen worden uitgedrukt als aritmetische verhoudingen : de octaaf beantwoordt aan de verhouding $2/1$, de kwint aan $3/2$, de kwart aan $4/3$. Dit betekent : de snaarlengte nodig om een toon te produceren die een octaaf hoger ligt dan een gegeven toon bedraagt $1/2$ van de snaarlengte nodig om de oorspronkelijke toon te produceren enz. Deze ontdekking was van groot principieel belang : voor het eerst bleek dat een fysisch fenomeen door een mathematische wet wordt beheerst.

¹¹ Aristoteles, Metaph. I, 5, 985b23-986a 3

2. Geometrische voorstelling van getallen

Belangrijk voor de mathematische fundering van de Pythagorische metafysica is ook dat het mogelijk blijkt bepaalde metafysisch relevant geachte gegevens uit de rekenkunde aanschouwelijk te maken met behulp van een geometrische voorstelling.

In de eerste plaats zijn er de driehoeksgetallen 1,3,6,10,15..., de serie die wordt opgebouwd door vanaf de eenheid bij ieder verkregen getal het volgende getal op te tellen van de serie der natuurlijke gehele getallen vanaf 2 (2,3,4,5...) : $1+2=3$, $3+3=6$, $6+4=10$... Men noemt deze serie driehoeksgetallen omdat ze grafisch kunnen weergegeven worden als gelijkzijdige driehoeken. De metafysische betekenis van een geometrische voorstelling van deze serie ligt hierin dat men op die manier onmiddellijk ziet dat het getal 10 de som is van de eerste vier getallen, die tevens de hoofdintervallen van de toonladder bepalen (1 bepaalt de grondtoon, 2 de octaaf, 3 de kwint, 4 de kwart), m.a.w. dat de 10 een 'viertal' is, en wel het heilige viertal of de heilige tetractys. Deze tetractys ligt volgens de Pythagoreeërs aan de structuur van de hele kosmos ten grondslag. Ieder lichaam is uit de tetractys opgebouwd, want de structuurelementen van het driedimensionale zijn : het punt (1), de lijn (de rechte wordt bepaald door 2 punten), het vlak (het kleinst mogelijke vlak, de driehoek, wordt bepaald door 3 punten), de driedimensionaliteit of lichamelijkheid (het kleinst mogelijke lichaam, de tetraëder, wordt bepaald door 4 punten). En ook de kosmos als geheel is gebaseerd op de heilige 10 (10 hemelsferen).

Ten tweede zijn er de vierkantsgetallen : 1,4,9,16,25..., de opeenvolgende getallen waarvan de wortel een geheel getal is (1, 2^2 , 3^2 , 4^2 , 5^2 ...). Deze serie wordt opgebouwd door vanaf de eenheid bij ieder verkregen getal het volgende getal op te tellen van de serie der oneven getallen vanaf 3 (3,5,7,9...). Men noemt deze serie vierkantsgetallen of kwadraten omdat ze geometrisch kunnen weergegeven worden als vierkanten. De gnomons (winkelhaken die de verschillen tussen de opeenvolgende vierkantsgetallen weergeven) vormen hier de serie der oneven getallen. De vierkantsgetallen reveleren zo het element onevenheid. Omdat zij altijd dezelfde geometrische vorm hebben tonen zij ons ook een tweede element, nl. de bepaaldheid.

Tenslotte zijn er de rechthoeksgetallen : 2,6,12,20,30..., de opeenvolgende producten van de gehele getallen ($2 \times 3=6$, $3 \times 4=12$, $4 \times 5=20$, $5 \times 6=30$...). Deze getallen kunnen worden voorgesteld als rechthoeken. De gnomons vormen de serie van de even getallen, zodat we hier het element evenheid aantreffen. Omdat de rechthoeken in kwestie telkens een andere vorm hebben (bij het

rechthoeksgetal 2 is de verhouding tussen de zijden 1:2, bij 6 is deze verhouding 2:3, bij 12 3:4...) stoten we hier ook op het element onbepaaldheid.

Het is de geometrische voorstelling die het ons mogelijk maakt in de vierkants- en rechthoeksgetallen niet alleen de aritmetische elementen evenheid en onevenheid terug te vinden, maar ook de elementen bepaaldheid en onbepaaldheid, die juist aan de basis van de hele metafysica worden gelegd.

3. Metafysica

Volgens Aristoteles beschouwden de Pythagoreeërs de elementen van het getal als de elementen van de totale werkelijkheid. Zo wordt dan een omvattende tabel van tien tegenstellingen opgesteld, die begint met aritmetische begrippen en dan via geometrische categorieën overgaat naar fysische en ethische categorieën :

bepaaldheid	-	onbepaaldheid
oneven	-	even
eenheid	-	veelheid
vierkant	-	langwerpig
rechts	-	links
mannelijk	-	vrouwelijk
rust	-	beweging
recht	-	krom
licht	-	duisternis
goed	-	kwaad.

Het is evident dat de Pythagorische fundering van de totaliteit in de tegenstelling peras-apeiron zeer belangrijk is geweest voor latere ontwikkelingen, b.v. Plato's leer over het Ene en de onbepaalde tweeheid en het Aristotelische hylemorfisme.

B. Wereldbeeld

De kosmografie van Philolaüs is in verscheidene opzichten zeer belangrijk. Het geocentrisme van Anaximander (en m.m. ook van de andere Milesiërs), dat we ook in de klassieke Griekse kosmologie zullen terugvinden, maakt plaats voor een systeem waarin de aarde om het centrum van het universum (het centrale vuur) draait. De aarde en alle andere hemellichamen zijn bolvormig en bevinden zich op hemelsferen. Er zijn tien hemelsferen, nl. die van de tegenaarde, de aarde, de maan, de zon, de vijf planeten en de vaste sterren (de kosmische tetractys). Buiten de kosmos is er de oneindige lucht (cf. Anaximenes). Het centrale vuur is voor ons steeds onzichtbaar, omdat de aarde, bij haar dagelijkse

omwenteling er omheen, eveneens op één dag om haar as draait en wij aan die kant van de aarde wonen die altijd van het centrale vuur afgewend is. Ook de tegenaarde kunnen wij niet zien, want zij staat altijd in oppositie tot de aarde. Aangezien de hemelsferen zeer snel ronddraaien produceren zij tonen, die hoger zijn naarmate de afstand tot het centrum groter is en overeenkomen met de acht tonen van de toonladder (aarde en tegenaarde geven samen de grondtoon; de sfeer der vaste sterren geeft geen klank). Dat wij deze 'harmonie der sferen' niet kunnen horen verklaren de Pythagoreeërs als volgt: sedert onze geboorte is ons oor onophoudelijk aan deze harmonie blootgesteld, en wij kunnen tonen slechts horen als zij door momenten van stilte worden onderbroken.

C. Psychologie

De Pythagorische leer over de ziel vertoont verwantschap met de Orphische opvatting : de ziel is een onsterfelijke goddelijke substantie die achtereenvolgens een veelheid van lichamen bezielt (zielsverhuizing of metempsychose). Waarschijnlijk was de gedachte van een doorbreken van de keten der wedergeboorten vreemd aan het oude Pythagorisme. Toch moet de mens streven naar zuivering (katharsis) en kennis (sophiâ).

§ 3. Heraclitus

Heraclitus (akmê ca. 500 v. C.) behoorde te Ephese tot een zeer aanzienlijk geslacht. Als patriciër had hij een diepe verachting voor het volk en de opkomende democratie. Wellicht tijdens het eerste decennium van de 5de eeuw v. C. schreef hij een filosofisch boek in proza, waaraan men later de traditionele titel Peri physeôs heeft gegeven. Wij bezitten daarvan ca. 130 fragmenten, meestal zeer gecondenseerde en raadselachtige aforismen. Waarschijnlijk was het werk niets anders dan een verzameling sententies en aforismen. Heraclitus kreeg de bijnaam ho skoteinos, 'de duistere' : hij vermijdt het opzettelijk zijn stellingen systematisch te verklaren, ook om de vrucht van zijn denken niet voor domme plebejers toegankelijk te maken; een hiëratische, profetische stijl was trouwens in die tijd niet ongevoel (cf. Pindarus, Aeschylus).

Heraclitus lijkt in de ontwikkeling van het Griekse denken een eerste moment van synthese te vertegenwoordigen. Zijn leer over de archê verzoent het Milesische materialisme met het Pythagorische formalisme : het vuur is zowel oerstof als drager van de logos. Ook de tegenstelling tussen dynamica en statica wordt tot op zekere hoogte overwonnen : enerzijds is Heraclitus' filosofie een radicale dynamica (panta rhei), anderzijds is zij ook een statica, in deze zin dat de absolute veranderlijkheid en beweeglijkheid van de realiteit uitdrukkelijk worden gedacht als de vaste en

onveranderlijke wet van de kosmos. Toch blijft deze eerste synthese nog uitwendig : er is nog geen echte opheffing van de tegenstellingen, alleen een eerste bewustzijn van hun dialectische verenigbaarheid.

A. De harmonie der tegengestelden

De kosmische harmonie, aldus Heraclitus, is slechts mogelijk als product van tegenstellingen, zoals muzikale harmonie slechts kan ontstaan uit een spanningsverhouding tussen minstens twee tonen. Wij zullen zien dat ook voor Empedocles onze wereld maar mogelijk is op grond van een gelijktijdige werking van Liefde en Haat. Toch doorloopt de kosmische cyclus volgens Empedocles ook momenten van totale Liefde resp. absolute Haat, momenten tijdens welke van een harmonie en ook van een spanning geen sprake is. Voor Heraclitus daarentegen is er, gesproken in de termen van Empedocles, een eeuwig samengaan van eendracht en tweedracht, eenheid en veelheid, anders uitgedrukt : een eeuwige identiteit van identiteit en niet-identiteit. Wij zullen in Heraclitus' leer van de harmonie der tegengestelden drie aspecten onderscheiden.

1. Alles is een synthese van tegengestelden

Iedere realiteit is samengesteld uit tegengestelden, en daarom onderworpen aan interne spanning. "Zij (d.i. de onwetende mensen) begrijpen niet hoe wat strijdig is met zichzelf overeenstemt : tegenspannende ineengevoegdheid als van boog en lier" (DK 22 B 51). Wat aan de oppervlakte harmonie, rust of vrede is, is op het niveau van de physis, de dieptestructuur van een ding, altijd een precair evenwicht tussen tegenstrevende krachten, de harmonie is altijd een dynamische harmonie, er kan geen eenheid zijn zonder fundamentele tegenstelling. Het voorbeeld van de boog maakt dit duidelijk. De structuur en de functie van een boog berusten hierop dat het hout en de pees in tegengestelde richting trekken. Pas daardoor spant de pees het hout en het hout de pees. De pijl kan maar worden afgeschoten als de schutter hout en pees in tegengestelde richting trekt. Ook in het geval van de lier resulteert eenheid uit verscheidenheid : de harmonie is slechts mogelijk op grond van een verscheidenheid van tonen, en die veronderstelt een verschil in de spanning der snaren. Boog en lier vormen ook samen een eenheid van tegengestelden : de boog is een strijd- en moordwapen, de lier symboliseert vrede en eendracht. De oude gedachte van de antithetische opbouw van de werkelijkheid (cf. Homerus, Anaximander, Pythagoras) wordt hier tot universeel structuurprincipe.

2. Identiteit der tegengestelden

Niet alleen is de werkelijkheid opgebouwd uit tegengestelden (statisch), maar de tegengestelden gaan ook tot elkaar over (dynamisch), en in deze zin kan men spreken van een identiteit der tegengestelden. In punt 1 ging het erom in te zien hoe de eenheid der dingen berust op tegenstellingen, en hoe de tegengestelden in hun differentie, zonder dat ze onderling identiek worden, een hogere synthese, een hogere identiteit tot stand brengen. Thans gaat het om een ander type van verhouding tussen tegengestelden, nl. om hun onderlinge identiteit. Ook worden de tegengestelden nu duidelijker gedacht als tegendelen (contraria). Men kan in de fragmenten een viertal verschillende types van identiteit onderscheiden.

a. In de eerste plaats poneert Heraclitus de identiteit van tegendelen die elkaar wederzijds opvolgen : dag en nacht, winter en zomer, leven en dood. Cf. B 88 : "Hetzelfde is levend en dood, slapend en wakend, jong en oud; want het eerste is na verandering het tweede, en het tweede weer na verandering het eerste".

b. Ten tweede is er de identiteit van tegendelen waarvan de contrariëteit ligt in de ervarende subjecten en niet in de objectieve realiteit zelf. B.v. B 61 : "De zee : het zuiverste en meest bezoedelde water, voor vissen drinkbaar en heilzaam, voor mensen ondrinkbaar en verderfelijk".

c. Menselijke waarden hebben pas betekenis in hun onderlinge oppositie : zonder ervaring van het slechte zouden wij het goede niet kennen. Het is de ziekte die de gezondheid, de honger die de verzadiging, de vermoeidheid die de rust aangenaam en goed maakt (B 111). Voor Heraclitus betekent dit niet minder dan de identiteit van ziekte en gezondheid enz. : het slechte is zelf goed, want het maakt het goede eerst mogelijk, en het goede is zelf slecht, want het maakt het slechte mogelijk; zonder ziekte geen gezondheid, zonder gezondheid geen ziekte.

d. Tenslotte is er identiteit tussen tegendelen die verschillende aspecten van hetzelfde ding of substraat zijn. "Weg naar omhoog, naar omlaag, één en dezelfde" (B 60). Recht en krom zijn elkaars tegendeel, maar een regel schrift is beide tegelijk (B 59).

3. Oorlog is de vader van alles

"Oorlog is vader van allen (alles), koning van allen (alles); en sommigen wees hij tot goden aan, anderen tot mensen, dezen maakte hij tot vrijen, die tot slaven" (B 53). Als principe van polariteit is de oorlog de oorzaak van de kosmische ontwikkeling en ordening, hij is de universele creatieve kracht. Er zou geen melodie zijn zonder de strijd tussen hoog en laag, geen levend wezen zonder

de polariteit tussen het mannelijke en het vrouwelijke. Voor Heraclitus is de verzuchting die Homerus Achilles in de mond legt ("Mocht de strijd verdwijnen uit de wereld van goden en mensen")¹² een dwaasheid. De hele werkelijkheid bestaat maar op grond van een strijdend samengaan van tegengestelde krachten.

B. Alles is in voortdurende beweging en verandering

Alle realiteit ontstaat uit strijd. Rust, een toestand van evenwicht tussen de elkaar bestrijdende krachten, is altijd slechts oppervlakkig en voorlopig. Door de nooit ophoudende strijd tussen de tegengestelden is alles voortdurend in verandering en beweging. Het is traditie geworden dit aspect van Heraclitus' kosmologie te resumeren in de formule panta rhei ("Alles vervloeit"), hoewel deze uitspraak niet als zodanig in de fragmenten is terug te vinden. Toch is, o.a. bij Plato en Aristoteles, de flux-theorie goed betuigd. "In dezelfde stroom dalen we af en dalen we niet af; we zijn en we zijn niet" (B 49 a). De Heracliteeër Cratylus ging dit nog niet ver genoeg. Volgens Cratylus, aldus Aristoteles, kun je zelfs niet één keer in dezelfde stroom stappen. Immers, tussen het ogenblik waarop je voet het oppervlak van het water raakt en het ogenblik waarop hij de bodem bereikt, is de rivier op die plaats al niet meer dezelfde. Bijgevolg, aldus Cratylus, doe je er beter aan te zwijgen, want uitspraken doen over iets wekt de indruk dat men gelooft dat dat iets een zekere bestendigheid bezit, terwijl tussen het begin en het einde van de uitspraak het ding in kwestie al veranderd is. Het enige wat we nog kunnen doen, aldus Cratylus, is de dingen met de vinger aanwijzen.

Essentieel in Heraclitus' theorie is de gedachte dat alles altijd in beweging is, ook al onttrekt deze beweging zich aan de waarneming. Toch biedt juist het inzicht in deze universele veranderlijkheid tegelijk een houvast voor het denken. De veranderlijkheid is, zo men wil, de vaste natuur van de wereld : alle vervloeiing en verandering wordt beheerst door een eeuwige logos, een wet die de wereld ordent en door het menselijke denken kan worden begrepen (B 1).

C. Het vuur

Dank zij het logos-begrip kan Heraclitus een eerste verzoening tot stand brengen tussen dynamica en statica. Hetzelfde begrip maakt tevens een soort van synthese tussen materialisme en formalisme mogelijk.

¹² II. XVIII, 107.

Enerzijds is Heraclitus nog de erfgenaam van de oudste Ionische filosofie : één oerstof, het vuur, ligt aan de basis van de kosmos. Dat Heraclitus het vuur als oerelement beschouwt houdt natuurlijk verband met de grote beweeglijkheid en onbestendigheid van het vuur. Het betekent ook het eindpunt van de mogelijke verfijning van de lichamelijkheid van het eerste principe (Thales → Anaximenes → Heraclitus) : in de lichamelijke werkelijkheid is het vuur a.h.w. het meest onlichamelijke.

Anderzijds zijn wij bij Heraclitus getuige van het omslaan van de bijna-onlichamelijke oerstof tot een zuiver formeel principe. Het vuur is nl. tegelijk de goddelijke logos : als vuur bezielt de logos de wereld, als logos handhaaft het vuur de harmonie van het geheel.

§ 4. De Eleatische filosofie

Xenophanes werd ca. 570 v. C. geboren te Colophon in Ionië. Na de Perzische verovering in 546 week hij uit naar Groot-Griekenland, waar hij, met als vermoedelijke thuisbasis de stad Elea, het leven leidde van een rondtrekkende rhapsode. Hij is op zeer hoge leeftijd, wellicht ca. 480, gestorven. Wij bezitten van zijn dichtwerken een aantal fragmenten.

Parmenides werd waarschijnlijk ca. 515-510 geboren te Elea. Omdat Xenophanes in deze stad zijn laatste jaren doorbracht heeft de traditie Parmenides tot leerling van Xenophanes gemaakt. Of Parmenides inderdaad, zoals Plato in zijn Parmenides schrijft, in zijn 65ste levensjaar Athene heeft bezocht (en daar met de jonge Socrates heeft gesproken) blijft onzeker. Hij schreef zijn filosofische inzichten neer in een hexametrisch gedicht (men bemerkte het onderscheid met het proza der Ioniërs), waarvan we, vooral dank zij Simplicius, nog 154 verzen bezitten. Het gedicht bestond uit twee delen : de Weg van de Waarheid (Alêtheia) en de Weg van de Mening (Doxa). In het Prooemium (DK 28 B 1) beschrijft Parmenides hoe hij door een tweespan gevoerd wordt tot aan het paleis van de godin Waarheid, die hem alles openbaart.

Zeno van Elea, geboren ca. 495, was een leerling van Parmenides, en volgens Plato heeft hij samen met zijn leermeester Athene bezocht. Hij schreef minstens één filosofisch werk in proza.

In vergelijking met Heraclitus vertegenwoordigt de filosofie van de Eleaten en met name die van Parmenides een hoger standpunt. Heraclitus' uitwendige synthese van materialisme en formalisme wordt nu voorbijgestreefd door het ontologische denken¹³. Volgens Parmenides wordt de wereld pas inzichtelijk wanneer wij haar definiëren als het zijnde. De begrijpelijkheid van de wereld is thans niet meer haar herleidbaarheid tot één materieel principe (Milesiërs), tot een formele structuur (Pythagoras) of tot beide samen (Heraclitus); deze begrijpelijkheid ligt voortaan in de essentie zelf van het zijnde. Het zijn is het wezen van het zijnde. 'Principe' en 'vorm' zijn als zodanig nog onderscheiden van datgene

¹³ De term 'ontologie' wordt pas gebruikt vanaf de 17de eeuw (R. Goclenius, 1613).

wat erdoor verklaard wordt; een verwijzing naar het 'wezen' daarentegen betekent dat het zijnde zijn verklaring louter in zichzelf vindt, in zijn zijn. De inzichtelijkheid van het zijnde ligt voor Parmenides hierin dat het is, en in de implicaties die volgens hem met dat zijn verbonden zijn. Wij staan hier dus voor een principiële opheffing van het onderscheid tussen materie en vorm. Anderzijds worden dynamica (Mening) en statica (Waarheid) bij Parmenides radicaal tegenover elkaar gesteld.

A. Xenophanes

Xenophanes was geen systematisch denker. Wel kunnen we in de bewaarde fragmenten enkele in filosofisch opzicht belangrijke ideeën terugvinden.

1. Kritiek van de mythologische goden

Xenophanes is vooral bekend geworden door zijn sarcastische kritiek op het Homerisch-Hesiodische polytheïsme¹⁴. In de eerste plaats verwijt hij beide dichters dat de moraliteit van hun goden van een bedenkelijk niveau is; zij vertonen alle menselijke ondeugden : diefstal, echtbreuk, wederzijds bedrog (DK 21 B 11). In de tweede plaats is er het antropomorfisme. De Ethiopiërs stellen zich hun goden zwart en stompneuzig voor, de Thraciërs blauwogig en roodharig (B 16). Als runderen, paarden en leeuwen konden schilderen, aldus Xenophanes, dan zouden de paarden op paarden gelijkende goden maken, de runderen runderachtige en de leeuwen leeuwachtige (B 15). Ook had hij kritiek op de gedachte dat de goden ontstaan zouden zijn. Iets dergelijks beweren, aldus Xenophanes, is even goddeloos als zeggen dat de goden sterven. Want in beide gevallen neemt men aan dat er een tijd is waarin de goden niet bestaan.

2. Xenophanes' eigen theologie

Tegenover de traditionele voorstelling van de goden stelt Xenophanes een nieuw godsbegrip. Er is volgens hem "één god, de grootste onder goden en mensen, in lichaam noch denken aan de sterfelijken gelijk" (B 23). In tegenstelling tot de Homerische goden is de god van Xenophanes niet-antropomorf, moreel goed, eeuwig, zelfgenoegzaam en onafhankelijk. Dat hij de grootste onder de goden is impliceert dat Xenophanes de traditionele goden nog niet helemaal uitschakelt. Wel verliezen ook zij hun antropomorfe

¹⁴ Volgens Herodotus II, 53 waren Homerus en Hesiodus de scheppers van het Griekse pantheon.

karakter (zij worden dus goddelijke 'krachten') en worden zij duidelijk ondergeschikt aan de éne echte god.

Van deze god wordt verder o.m. gezegd dat hij onveranderlijk op dezelfde plaats blijft zonder zich ooit te bewegen. Zijn activiteit in de wereld is vrij van de kenmerken die het menselijke handelen onvolmaakt maken, nl. de beweging en de inspanning; hij is dus in dit opzicht een voorloper van Aristoteles' 'onbewogen beweger'. En zoals de Aristotelische god is ook de god van Xenophanes een denkend principe : hij brengt alles in beweging met de loutere denkkraft van zijn geest (noou phreni).

Anderzijds is er nog een zekere verwantschap met het godsbegrip van de Milesiërs, die hun éne archê als goddelijk beschouwden. Deze verwantschap komt ook hierin tot uiting dat de god van Xenophanes nog lichamelijk is. De vraag is : hoe deze lichamelijkheid op te vatten ? Volgens de meeste getuigenissen was Xenophanes' god bolvormig en dus eindig, d.w.z. dat hij samenvalt met de kosmos. Voor Xenophanes was de kosmos, als god, bijgevolg eeuwig en als geheel onbeweeglijk. Wij hebben hier duidelijk te maken met een pantheïsme én met een anticipatie van het monisme van Parmenides.

B. Parmenides

1. De Weg van de Waarheid

a. Het ontologische principe

Het ontologische principe waarop de hele filosofie van Parmenides berust luidt : het zijnde is, en het niet-zijnde is niet. Deze op het eerste gezicht triviale tautologieën blijken bij nadere beschouwing enkele vérreikende consequenties te bevatten.

b. Gevolgtrekkingen uit het principe

Een eerste implicatie is volgens Parmenides deze dat het zijnde eeuwig is, dat het niet kan ontstaan en evenmin kan vergaan. Het kan onmogelijk ontstaan. Immers, het zou dan moeten ontstaan ofwel uit het zijnde, ofwel uit het niet-zijnde (tertium non datur). In het eerste geval is er helemaal geen ontstaan van het zijnde, want het is er dan al vóór zijn veronderstelde ontstaan. In het tweede geval zou het niet-zijnde moeten bestaan, om aan het zijnde het ontstaan te kunnen geven. Welnu, het uitgangspunt was : het niet-zijnde is (bestaat) niet. En zelfs als men zou toegeven¹⁵ dat het

¹⁵ Dit is de interpretatie die wij geven aan DK 28 B 8 r. 12-13; reeds in r. 9-10 vinden we een 'zelfs als'-redenering.

niet-zijnde toch aan iets het ontstaan zou kunnen geven, dan alleen aan het niet-zijnde, want ex nihilo nihil fit¹⁶. Evenmin kan het zijnde vergaan. Want het zou dan vergaan ofwel tot het zijnde ofwel tot het niet-zijnde. In het eerste geval is er helemaal geen vergaan van het zijnde, want het is er dan nog na zijn veronderstelde vergaan. In het tweede geval zou het niet-zijnde moeten bestaan, want anders zou het zijnde er niet toe kunnen vergaan; welnu, het niet-zijnde bestaat niet. Men kan dus van het zijnde niet zeggen dat het 'was' of 'zal zijn'; het is nu in zijn geheel tegelijk aanwezig.

Een tweede gevolgtrekking die Parmenides uit zijn basisstelling afleidt is deze : het zijnde is continu en ondeelbaar, het is één. Parmenides loochent dus de mogelijkheid van een vacuüm (dat kan alleen het niet-zijnde zijn), maar ook de mogelijkheid van om het even welke veelheid. Om te bewijzen dat veelheid ondenkbaar is zou men, vanuit de premissen van Parmenides, als volgt kunnen argumenteren. Er weze een veelheid, b.v. het zijnde A en het zijnde B. Dan zegt men van A tegelijk dat het is (nl. A) en niet is (nl. niet-B). Welnu, niet-zijn kan alleen maar toekomen aan het niet-zijnde, nooit aan het zijnde. De idee veelheid leidt dus volgens Parmenides tot een logische contradictie, wat betekent dat veelheid onmogelijk is.

Ten derde is het zijnde volkomen onbeweeglijk en onveranderlijk, want beweging en verandering ($A \rightarrow B$) zijn ondenkbaar, op dezelfde manier als veelheid ondenkbaar is. Ook als geheel is het zijnde onbeweeglijk, want er is buiten het zijnde geen plaats waarin het zou kunnen bewegen.

De onbeweeglijkheid van het zijnde tenslotte betekent voor Parmenides dat het zijnde een bol is, naar alle zijden perfect in evenwicht. Parmenides blijkt dus het pantheïstische godsbegrip van Xenophanes aan te nemen : als goddelijk bezit het zijnde de meest perfecte (vol-komen) vorm van lichamelijkeheid, nl. de bolvorm. Immers, het zijnde kan niet onvolkomen zijn, want dan zou het onder dat opzicht niet-zijn, wat onmogelijk is. Het zijnde kan daarom geen apeiron zijn : on-bepaaldheid en on-begrensdsheid zijn vormen van negativiteit, en bijgevolg vormen van niet-zijn die niet kunnen toekomen aan het zijnde.

c. Draagwijdte van het principe

Parmenides' deductie van de kenmerken van het zijnde uit zijn ontologisch principe heeft een diepgaande invloed uitgeoefend op latere opvattingen over het 'echte zijn'. Zeer opvallend is deze

¹⁶ Cf. Aristoteles, *Phys.* I, 4, 187a34-35 : alle natuurfilosofen zijn het over dit principe eens. Men bemerkte dat Parmenides het principe hier niet interpreteert als "uit het niet-zijnde is geen ontstaan mogelijk" (al is dat natuurlijk zijn standpunt), maar als "uit het niet-zijnde kan niets anders ontstaan dan het niet-zijnde".

invloed in de ontologie van Plato : de Platonische ideeën zijn absoluut onveranderlijk, ontheven aan ontstaan en vergaan; zij zijn het ware zijn. Maar ook de pluralisten en de atomisten zullen het zijnsbegrip van Parmenides tot vertrekpunt van hun reflectie nemen.

De filosofie van Parmenides betekent een radicalisering van de rol van de logos in het ontdekken van de waarheid. Zoals gezegd berust de Griekse natuurfilosofie vanaf het begin op de vooronderstelling dat het denken een begrip van de kosmos kan bieden dat verder reikt dan de ervaring. Bij Heraclitus wordt deze vooronderstelling geëxpliciteerd, wordt zij voorwerp van reflectie : de menselijke rede ontdekt in de kosmos een objectieve logos die zich niet zonder meer prijsgeeft aan de zintuiglijke ervaring (DK 22 B 123 : physis kryptesthai philei, "de natuur houdt ervan zich te verbergen"). Bij Parmenides bereikt de overtuiging dat de waarheid ontdekt wordt door het rationele denken veeleer dan door de zintuiglijkheid haar hoogtepunt. Parmenides aarzelt niet de conclusies van de logica (zoals hij denkt dat ze zijn) te verkiezen boven wat de zintuigen ons leren. De zintuiglijkheid biedt ons een wereld van ontstaan en vergaan, veelheid, beweging en verandering. Welnu, aldus Parmenides, het rationele denken leert mij a priori dat dit alles onmogelijk want ondenkbaar want in zich contradictorisch is. En wat onmogelijk is, kan niet waar zijn. De waarheidsaanspraak van de zintuiglijke ervaring is dus waardeloos. Alleen het denken kan de physis uit haar verborgenheid halen. Indien de mens de waarheid wil vinden, dan "mag hij zich niet door de veelervaren gewoonte laten dwingen om een beroep te doen op het blinde oog, het suizende oor of de tong, maar met de redenering (logos) moet hij de veelomstreden vraag beslechten die ik aan de orde gesteld heb" (B 7, r. 2-B 8, r. 2).

2. De Weg van de Mening

De sensibele wereld lijkt zowel te zijn als niet te zijn. Voor zover zij gekenmerkt wordt door ontstaan-vergaan, veelheid, beweging en verandering is het zijn van de wereld niet het ware zijn : het gaat om een zijn dat vermengd is met niet-zijn. Voor Parmenides is dit niveau van denken de Mening (Doxa), die nog niet tot de Waarheid (Alêtheia) is doorgedrongen. De doxa is het alledaagse denken, dat zich baseert op de waarneming. In ontologische termen kan men het standpunt van de mening als volgt formuleren : het zijnde is en is niet; en omgekeerd : het niet-zijnde is niet en het is. Men ziet hier dus de fundamentele waarheid over het hoofd dat het zijnde alleen maar kan zijn en dat het niet-zijnde alleen maar kan niet-zijn. In de Weg van de Mening biedt Parmenides een traditionele kosmologie die werkt met paren van

tegenstellingen, wat herinnert aan het Pythagorisme; de basistegenstelling is deze tussen Licht (het actieve) en Nacht (het passieve).

Betekent dit dan dat Parmenides in het tweede deel van zijn werk de verworvenheden van het eerste deel vergeet ? Natuurlijk niet. Het tweede deel brengt een beschrijving en interpretatie van de ervaringswereld zoals zij zich aan ons aandient, in al haar veelvuldigheid en veranderlijkheid. Parmenides heeft daarmee niet de bedoeling deze wereld ook als reëel voor te stellen en zijn uiteenzetting erover als waar. Hij wil alleen de zintuiglijke schijn op een adequate manier, d.i. op grond van de structuurprincipes van deze schijn zelf, begrijpen, ook al leidt dit slechts tot meningen. Immers, wat men ook denke over de realiteit van de sensibele wereld (en Parmenides zelf loochent die realiteit), de inhoud van de zintuiglijke ervaring blijft wat hij is : de schijnwereld is niet de ware wereld, maar zij is dan toch een schijnwereld, en niet helemaal niets. Problematisch blijft evenwel bij Parmenides de verhouding tussen de intelligibele en de sensibele wereld : als alleen het ene, onveranderlijke zijnde kan bestaan, welke ontologische status heeft de schijn dan ? Kan Parmenides enig onderscheid aannemen tussen de schijn en het niet-zijnde ? De absolute tegenstelling tussen het zijnde en het niet-zijnde lijkt voor de schijn (die beide vermengt) geen plaats te laten. Waarschijnlijk heeft Parmenides aan de sensibele wereld toch enig zijnsgehalte willen toekennen, in deze zin dat hij haar beschouwt als een soort schim van de ware werkelijkheid, en het vuur als de maximale sensibele benadering van het Zijn. De wereld van het worden is weliswaar een hallucinatie of een droom, maar bepaalde elementen ervan (de zichtbare wereld is tenslotte niet helemaal verstoken van eenheid en bestendigheid) kunnen ons, op het niveau van de mening, iets van de waarheid laten vermoeden. Plato zal het probleem van de ontologische status van de verschijnende realiteit oplossen door haar inderdaad een tussenpositie toe te kennen tussen het zuivere zijnde (de ideeën) en het absolute niet-zijnde.

3. Zijn en niet-zijn

Volgens Parmenides is het zijnde pure positiviteit : het niet-zijn kan er op geen enkele manier van worden uitgezegd. Omgekeerd is het niet-zijnde pure negativiteit : het zijn kan er op geen enkele manier van worden uitgezegd. Deze absolute wederzijdse exclusie van zijn en niet-zijn zal in de verdere ontwikkeling van de Griekse ontologie onhoudbaar blijken.

Zo zal Plato in zijn dialoog De sofist (257 A) duidelijk maken dat zijn altijd ook een niet-zijn is, niet in absolute, maar in relatieve zin : door een bepaald zijnde te zijn is ieder zijnde tegelijk al het

andere niet, het niet-zijn is constitutief voor het zijn. Het begrip alteriteit maakt het mogelijk van ieder zijnde tegelijk te zeggen dat het is (nl. zichzelf) en dat het niet is (nl. het andere). Op deze manier haalt Plato de contradictie uit het begrip veelheid : men kan van het zijnde A tegelijk zeggen dat het is (nl. A) en dat het niet is (nl. niet B). Plato gebruikt hier al het Aristotelische contradictieprincipe : iets kan niet tegelijkertijd en onder hetzelfde opzicht zijn en niet zijn, maar wel tegelijkertijd en onder een ander opzicht.

Aristoteles van zijn kant zal in deze kwestie Plato aanvullen : iets kan op een verschillend moment en onder hetzelfde opzicht zijn en niet zijn. Hij zal m.a.w. aantonen dat er een vorm van niet-zijn is die toch in zeker opzicht een zijn is : de potentie. Ik ben geen ouderling en ik ben ook geen boom. Maar mijn niet-zijn onder het opzicht 'ouderling' is van een andere aard dan mijn niet-zijn onder het opzicht 'boom' : het eerste niet-zijn is een zijn-in-potentie, het tweede niet. Het begrip potentie maakt het mogelijk een niet-zijn te denken dat toch in zeker opzicht is, nl. als mogelijkheid. Zo ontdoet Aristoteles het begrip beweging (wording, verandering) van de contradictie die er volgens Parmenides in lag. Beweging is voor Aristoteles overgang van potentie naar act, van niet-zijn naar zijn. Mijn nu-niet-zijn onder het opzicht 'ouderling' is niet een absoluut, maar slechts een relatief niet-zijn : als potentie is dat niet-zijn een zijn. De beweging 'ik → ouderling' bevat in Aristotelisch perspectief geen contradictie : 'ik' kan tegelijkertijd zijn (als ik, als act) en niet-zijn (als ouderling, als potentie); 'ouderling' kan tegelijkertijd niet-zijn (als act) en zijn (als potentie). En ook : 'ik' kan onder hetzelfde opzicht (ouderling) nu niet zijn en later wel; 'ouderling' kan onder hetzelfde opzicht (act) nu voor mij niet het geval zijn en later wel.

C. Zeno van Elea

Zeno is beroemd geworden door zijn verdediging van Parmenides' opvatting over het zijnde met een aantal argumenten tegen de mogelijkheid van veelheid en plaatsbeweging. Zijn techniek is die van de reductio ad absurdum (herleiding tot het ongerijmde). Wij beperken ons tot zijn argumenten tegen de mogelijkheid van de beweging.

1. De dichotomie

Plaatsbeweging is onmogelijk, want om van punt A naar punt B te geraken moet men eerst de helft AC van de afstand AB afleggen, en om AC af te leggen moet men eerst de helft AD van AC afleggen, en zo tot in het oneindige. Men moet dus, om om het even

welke afstand af te leggen, altijd een oneindig aantal afstanden doorlopen, wat onmogelijk is in een eindige tijd.

Aristoteles zal hiertegen inbrengen dat Zeno de potentiële oneindige dichotomie van een continuüm verwacht met een actuele : de eerste is mogelijk, de tweede niet (actuele oneindigheid is onmogelijk).

2. Achilles en de schildpad

Als de snelvoetige Achilles de schildpad een voorsprong geeft kan hij haar nooit inhalen. Hij moet immers eerst het punt bereiken waar de schildpad is aangekomen op het ogenblik dat hij zelf vertrekt. Wanneer hij daar aankomt is de schildpad weer een eindje verder, en zo tot in het oneindige. De voorsprong van de schildpad wordt steeds kleiner, maar wordt nooit tot nul herleid.

De kritiek van Aristoteles op dit argument is dezelfde als die op het eerste argument.

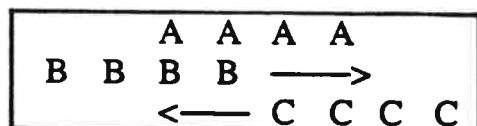
3. De vliegende pijl

Wanneer een pijl zich 'beweegt' van punt A naar punt B, dan bevindt hij zich op ieder ogenblik op een bepaalde plaats in rust. Immers, hij neemt op ieder ogenblik een ruimte in die gelijk is aan zijn lengte. Welnu, wat een ruimte inneemt die precies gelijk is aan zijn lengte bevindt zich in die ruimte in rusttoestand. De zeggende beweging is dus niets anders dan een opeenvolging van onbeweeglijke posities.

De eerste twee argumenten waren gebaseerd op de aanname van een oneindige deelbaarheid van ruimte en tijd. Het derde argument daarentegen veronderstelt dat de tijd bestaat uit ondeelbare minimale eenheden (tijdsatomen), wat door Aristoteles wordt tegengesproken : de verdeling van de tijd in 'ogenblikken' is geen objectief gegeven maar een mentale constructie.

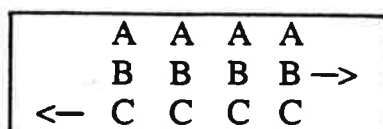
4. Het stadion

Op een piste bevinden zich drie rijen, die elk eenzelfde aantal even grote objecten tellen. Aanvankelijk zijn de posities als volgt :



De A's blijven staan, de B's en de C's beginnen zich op hetzelfde moment met dezelfde snelheid in tegengestelde

richtingen te bewegen, tot de drie rijen zich volledig op dezelfde hoogte bevinden :



De eerste B is dan 2 A's gepasseerd, de eerste C 2 A's en 4 B's. Welnu, aldus Zeno, lichamen die even snel bewegen hebben evenveel tijd nodig om eenzelfde aantal lichamen van dezelfde grootte te passeren. De tijd waarin de eerste B 2 A's passeert is dus dezelfde als de tijd waarin de eerste C 4 A's (want $B = A$) passeert, of : de helft van een gegeven tijdsspanne is gelijk aan het geheel ervan.

Bij dit argument ligt het paralogisme hierin, aldus Aristoteles, dat Zeno stelt dat lichamen die even snel bewegen om eenzelfde aantal lichamen van dezelfde grootte te passeren evenveel tijd nodig hebben, ongeacht of de gepasseerde lichamen in rust of in beweging zijn.

§ 5. Het pluralisme

Empedocles (ca. 492-ca. 432) werd geboren te Acragas (Agrigentum) op Sicilië, als telg van een rijke en aristocratische familie. Hij was een zeer complexe persoonlijkheid. Enerzijds was hij in de politiek actief als democraat, anderzijds was hij een voor zijn tijd archaische figuur, met priesterlijke en profetische allure. Zijn dood is met legenden omweven. Zo beweerde men o.a. dat hij, om iedereen te laten geloven dat hij een onsterfelijke god was, een apotheose ensceneerde door in de krater van de Etna te springen (cf. Horatius, *Ars poet.* 463-466), waarbij hij slechts verraden werd door een achtergebleven sandaal (een bronzen sandaal!). Waarschijnlijk stierf hij als balling in de Peloponnesus. Meestal neemt men aan dat Empedocles twee leerdichten heeft geschreven, de *Peri physeôs* (ca. 350 verzen bewaard) en de *Katharmoi* ('Zuiveringsriten', ca. 110 verzen bewaard).

Anaxagoras (ca. 500-ca. 428) werd geboren te Clazomenae in Ionië. Hij was het type van de geleerde, die zich alleen interesseerde voor wetenschap en filosofie. Hij bracht een groot deel van zijn leven door in Athene, de stad die vanaf dat moment het centrum werd van de Griekse filosofie. Hij was bevriend met Pericles. Waarschijnlijk zijn het politieke vijanden van Pericles geweest die, om Pericles te treffen, Anaxagoras wegens goddeloosheid voor het gerecht daagden : dacht hij immers niet dat de zon een gloeiende steen was ? Het zal in de geschiedenis van de filosofie niet het laatste asebieproces zijn. Anaxagoras werd verbannen en eindigde zijn dagen te Lampsacus aan de Hellespont. Hij schreef één werk, een prozaboek over natuurfilosofie, waarvan wij dank zij Simplicius nog enkele fragmenten bezitten.

De ontologie van Parmenides was gekomen tot een opheffing van de tegenstelling tussen materialisme en formalisme. Maar van

een synthese tussen dynamica en statica kon er bij Parmenides geen sprake zijn : zijn ontologie is een statisch monisme waarin voor veelheid en wording absoluut geen plaats is. Bijgevolg is er op het niveau van de waarheid ook geen plaats voor oorzakelijkheid, want die veronderstelt veelheid en wording. De pluralisten Empedocles en Anaxagoras zullen pogen een verzoening tot stand te brengen tussen de statica van Parmenides en de door de evidentie van de ervaring onontkoombare noodzaak van een dynamica. Hun oplossing bestaat erin enerzijds het zijnde van Parmenides, met behoud van zijn eeuwigheid en onveranderlijkheid, te denken als een veelheid, en anderzijds toch realiteitsstatus toe te kennen aan de verandering als wijziging in de relatie tussen de onveranderlijke zijnden. Het zijnde kan dus volgens hen ontstaan noch vergaan (daarin zijn zij het met Parmenides eens : het waargenomen substantiële worden en vergaan is schijn), maar toch zijn beweging en verandering reëel als steeds wisselende verbinding en scheiding van de eeuwige zijnden. Om dit proces van vereniging en scheiding te verklaren doen Empedocles en Anaxagoras een beroep op een bewegingsoorzaak buiten de materiële substanties. Hiermee verlaten zij het hylozoïsme van de Milesische natuurfilosofen en bereiden zij tot op zekere hoogte het latere dualisme tussen geest en stof voor. De atomisten van hun kant zullen de beweging niet meer op een efficiënte oorzaak terugvoeren.

Als pluralisten nemen Empedocles en Anaxagoras afstand zowel van het Milesische monisme (één archê + een afgeleide realiteit die veelvuldig is) als van het Eleatische monisme (één Zijnde + een schijnbare wereld die veelvuldig is); hun formule is : een veelheid van archai + een veelvuldige afgeleide realiteit. Wij staan hier dus toch ook voor een zekere terugkeer naar het oude physis-concept, waarbij men denkt in het schema : principe + afleiding. Om deze reden worden Empedocles en Anaxagoras ook wel de jongere natuurfilosofen genoemd. Nieuw is dan weer de invoering van een nieuw type van oorzakelijkheid, nl. de efficiënte oorzaak.

In termen van de ontologie van Parmenides zou men het principe van het pluralisme als volgt kunnen definiëren : het zijnde is en het is niet, het niet-zijnde is niet en het is. Dat het zijnde is, betekent : de principes (elementen) zijn eeuwig en onveranderlijk wat zij zijn. Anderzijds is het zijnde ook in zekere opzicht niet : het niet-zijn als alteriteit en verandering is reëel. Dat het niet-zijnde niet is, betekent : er is geen vacuüm (cf. Parmenides); dat het niet-zijnde toch in zeker opzicht is, betekent : er zijn in het zijnde elementen van negativiteit, nl. alteriteit en verandering. Wat Parmenides als doxa had uitgeschakeld wordt thans verheven tot de rang van rationele wereldverklaring (alêtheia).

A. Empedocles

1. De elementen

Het zijnde is voor Empedocles een oorspronkelijke veelheid van vier 'wortels' (rhizômata - sedert Plato spreekt men van stoicheia, 'elementen') : aarde, water, lucht en vuur. Onder deze elementen is er geen dat overheerst, en zij kunnen ook niet in elkaar overgaan, wat bij de oude natuurfilosofen wel het geval was. Zij verschillen kwalitatief van elkaar, maar bestaan alle in dezelfde kwantiteit. Zoals het zijnde van Parmenides zijn zij eeuwig en onveranderlijk, en uiteraard ook materieel. Dit viervoudige stoffelijke zijnde kan niet ontstaan (niets ontstaat uit het niets) of vergaan (niets vergaat tot het niets) (DK 31 B 11-12). Wel kunnen de elementen onderlinge verbindingen aangaan en zich ook weer van elkaar afscheiden, en wat wij waarnemen als substantieel ontstaan en vergaan der dingen is in werkelijkheid niets anders dan een verandering in de combinatie der elementen. De efficiënte oorzaak van vermenging der elementen is de Liefde (Philotês, Philiâ), de kracht die de scheiding veroorzaakt is de Haat (Neikos). Het zijn dus niet de elementen zelf die het vermogen tot onderlinge verbinding en scheiding bezitten.

2. De kosmische cyclus

Traditioneel geeft men van Empedocles' kosmogonie de volgende voorstelling.

De wereld doorloopt een oneindige opeenvolging van cycli die alle dezelfde structuur bezitten. Iedere cyclus is dus in de volle zin van het woord een peri-ode. Hij omvat vier stadia.

a. Aanvankelijk (maar men kan de cyclus om het even waar laten beginnen) wordt de wereld volkomen beheerst door de Liefde. Empedocles noemt deze toestand de sfeer (bol) (sphairos), wat herinnert aan Parmenides. De eenheid is in dit stadium maximaal, en dit houdt in dat de elementen zich nog niet van elkaar hebben gedifferentieerd.

b. Maar de Haat, die tijdens het eerste stadium buiten de wereld wordt gehouden, slaagt erin de sfeer binnen te dringen en brengt het proces van elementale differentiatie op gang. Aanvankelijk is er behalve deze differentiatie, die leidt tot de kosmische stratificatie aarde-water-lucht-vuur, ook nog veel eenheid tussen de elementen, een eenheid die zich manifesteert in het tot stand komen van elementaal samengestelde stoffen en wezens. Het ontstaan van de biologische soorten wordt door Empedocles op een zuiver mechanistische manier geïnterpreteerd. Eerst ontstaan er afzonderlijke lichaamsdelen : hoofden, nekken,

armen zonder schouders, ogen zonder voorhoofden. Toevallig ontmoeten afzonderlijke ledematen en organen elkaar, wat leidt tot allerlei monstrositeiten, die weer verdwijnen, en tot een aantal leefbare combinaties, b.v. mensenhoofd + menselijk lichaam (Empedocles toont zich hier volgens sommigen een verre voorloper van Darwins theorie van de 'survival of the fittest'). De harmonisch gevormde wezens planten zich voort en vormen zo de ons bekende soorten.

c. In een derde stadium krijgt de Haat de overhand en vallen alle verbindingen tussen de elementen, dus ook alle samengestelde wezens uit elkaar. Op het eindpunt van deze beweging is de Liefde machteloos samengedrukt in het middelpunt van het universum. Men neemt aan (onze bronnen laten ons hier in de steek) dat volgens Empedocles op het hoogtepunt van het rijk van de Haat de elementale totaliteiten volledig van elkaar gescheiden zijn, en als concentrische ringen om het middelpunt heen liggen.

d. Maar de Liefde slaagt erin zich uit haar machteloze positie te bevrijden en de Haat geleidelijk terug te dringen. De elementen gaan weer onderlinge combinaties aan, en er komt opnieuw een wereld van samengestelde wezens, zoals de onze. Maar dezelfde Liefde die deze hergroepering bewerkt zal haar ook vernietigen. Want de verenigende kracht van de Liefde reikt verder dan de vereniging van verschillende elementen. Het verschil zelf tussen de elementen zal uiteindelijk worden opgeheven, en er ontstaat een nieuwe homogene sphairos; de kosmische cyclus wordt gesloten, en een nieuwe cyclus kan beginnen.

3. Kennisleer

Het is begrijpelijk dat Empedocles, die het getuigenis van onze zintuigen niet meer verwerpt, zoals Parmenides dat gedaan had, maar het integendeel ernstig neemt en er ontologische waarde aan toekent, zich bijzonder heeft geïnteresseerd voor de natuur van de zintuiglijke kennis. Geheel in de lijn van de algemene materialistische tendens van het Presocratische denken begrijpt hij het zintuiglijke proces, ja zelfs de kennis zonder meer, als een zuiver materieel gebeuren. In de zintuiglijke perceptie, aldus Empedocles, heeft er een ontmoeting plaats tussen de elementen in ons lichaam (reactie) en de elementen buiten ons (prikkel). De grondregel is dat het gelijke door het gelijke wordt gekend, d.w.z. aarde door de aarde in ons enz.¹⁷ De dingen in de buitenwereld geven emanaties (aporrhoeai) af, en die dringen langs poriën (poroi) onze zintuigen binnen. Bij het zien is er zelfs een dubbele emanatie, van het object

¹⁷ Theophrastus onderscheidt met betrekking tot de waarneming twee groepen filosofen : de enen menen dat het gelijke door het gelijke gekend wordt (Parmenides, Empedocles, Plato), de anderen dat iets gekend wordt door zijn tegendeel (Heraclitus, Anaxagoras).

naar het oog en omgekeerd. Het bloed, een evenwichtig mengsel van de vier elementen, fungeert bij dit alles als substraat van het bewustzijn, en het bloed rondom het hart (het zuiverste bloed) is de zetel van het denken.

4. Psychologie

Het zielsbegrip in de Peri physeôs is materialistisch en mechanistisch : de ziel is niets anders dan een bepaalde vermengings-verhouding tussen de elementen, en zij vergaat bij een verandering van deze verhouding. In de Zuiveringsriten daarentegen hanteert Empedocles een dualistisch zielsbegrip : de ziel is een onsterfelijke demon, die door een 'zondeval' (onder invloed van de Haat) is weggerukt uit een wereld van paradijselijke onschuld (onder invloed van de Liefde). Zij kan zich slechts zuiveren van deze schuld door een lange reeks van reïncarnaties in plant, dier en mens te doorlopen; wil zij als menselijke ziel de keten der wedergeboorten doorbreken, dan moet zij zich toelagen op de in het gelijknamige werk beschreven 'zuiveringsriten'.

Met deze leer over de ziel behoort Empedocles tot een dualistische traditie die begint in de Orphische theogonieën en bij Pythagoras, en die haar hoogtepunt zal kennen in de filosofie van Plato.

B. Anaxagoras

Zoals voor Empedocles beperken wij ons ook voor Anaxagoras tot de traditionele, op Aristoteles teruggaande interpretatie, die evenwel niet de enig mogelijke is : in elke reconstructie van het denken van Anaxagoras blijven er onopgeloste problemen.

1. Kosmologische principes

De filosofie van Anaxagoras is, zoals die van Empedocles, een poging de onvergankelijkheid van het zijnde (Parmenides) te verzoenen met de evidente realiteit van de verandering, de radicale tegenstelling tussen statica en dynamica op te heffen. Anaxagoras gaat daarbij uit van de volgende principes.

- a. Er is geen lege ruimte (cf. Empedocles).
- b. Er is geen ontstaan of vergaan in absolute zin, d.w.z. uit resp. tot het niets. Wat wij als substantieel ontstaan en vergaan waarnemen is niets anders dan vermenging (symmixis) resp. scheiding (diakrisis) van eeuwige en onveranderlijke grondelementen. Met deze stelling deelt Anaxagoras het ontologische uitgangspunt van Empedocles en ook van de atomisten : het ware zijnde (in de zin van

Parmenides) is een veelheid van op zich onveranderlijke substanties, die echter veranderlijke combinaties aangaan.

c. Empedocles was ervan overtuigd dat de hele stoffelijke werkelijkheid bestaat uit vier en slechts vier basiselementen. Deze elementen zijn ten dele in hun zuiverheid waarneembaar, in de eerste plaats als elementale totaliteiten; maar ten dele ook vormen zij, in variabele onderlinge verhoudingen, de ingrediënten van samengestelde substanties. Dit laatste betekent dat stoffen die zelf geen aarde, water, lucht of vuur zijn toch uit twee of meer van die elementen zijn samengesteld. Of omgekeerd : combinatie der elementen leidt tot kwalitatief nieuwe stoffen : vlees, been, bloed enz. Analyseert men b.v. de substantie vlees, dan komt men uit, aldus Empedocles, bij substanties die zelf geen vlees meer zijn, nl. de vier elementen. Voor Anaxagoras is een dergelijke visie onverenigbaar met het principe ex nihilo nihil fit. Inderdaad, als Empedocles gelijk heeft komt men bij de deling van een stukje vlees uiteindelijk uit bij iets anders dan vlees, m.a.w. de substantie vlees zou dan ontstaan uit het niets, niet naar haar materialiteit, maar naar haar kwalitatieve bepaaldheid. De vleesachtigheid van het vlees is er nog niet op het niveau der elementen; zij ontstaat 'uit het niets' op het moment dat een bepaalde elementale combinatie intreedt. Volgens Anaxagoras is kwalitatieve verandering van de materie onmogelijk, want alle kwalitatieve verandering is wel beschouwd het absolute ontstaan of vergaan van een kwaliteit. De kwalitatieve veelheid van stoffen kan, aldus Anaxagoras, niet worden verklaard met behulp van Empedocles' elementenleer. Men moet integendeel aannemen dat alle natuurlijke substanties (vlees, been, haar, hout, steen...) even eeuwig en elementair (niet verder herleidbaar) zijn als de vier elementen van Empedocles.

Als wij dan toch verandering in de kwalitatieve bepaaldheid van substanties waarnemen (b.v. het gras dat de koe eet blijft geen gras, maar wordt omgezet tot vlees, been, haar enz.) en de realiteit van deze verandering niet in twijfel willen trekken, dan kunnen wij het verschijnen van de nieuwe bepaaldheid alleen nog maar verklaren als het manifest worden van een reeds actueel, maar nog latent aanwezige bepaaldheid. Het gras is altijd al ten dele vlees; de omzetting gras → vlees door het dierlijke metabolisme is dus geen echte omzetting, geen ontstaan van de bepaaldheid 'vlees', maar slechts haar aan het licht treden. Anaxagoras besluit dan ook : alles is in alles (3de principe). Elke stof draagt alle andere stoffen in zich (over dat 'in zich dragen' dadelijk meer); zij is slechts die of die stof doordat onder het oneindige aantal van haar ingrediënten er één bepaaldheid is die overheerst. Geen enkele stof (met uitzondering van de Nous : cf. infra) is dus zuiver of enkelvoudig in de betekenis waarin de elementen dat voor Empedocles zijn, ook niet deze zgn.

elementen zelf : de zuiverheid van water, bloed, gras enz. is slechts empirische schijn.

d. In tegenstelling tot de atomisten meent Anaxagoras dat de materie oneindig deelbaar is, zonder dat zij, althans op een bepaald niveau, haar kwalitatieve bepaaldheid verliest. De betekenis van deze stelling wordt duidelijk wanneer men de structuur van de materiële werkelijkheid zoals Anaxagoras haar ziet vergelijkt met de klassieke leer van Aristoteles terzake. Voor Aristoteles zijn er in de ondermaanse materiële werkelijkheid vier hoofdniveaus van complexiteit :

- 1) De volledige levende wezens (plant, dier, mens).
- 2) De organen die samen het organisme vormen (ogen, neuzen, handen, levers...). Aristoteles noemt deze substanties anhomeomerisch, d.w.z. zij kunnen niet worden verdeeld in substanties met dezelfde naam, b.v. een hand in kleine handjes enz.
- 3) De homeomerische substanties, d.w.z. stoffen waarvan de delen in naam en natuur identiek zijn met het geheel (en ook onderling). Er zijn zowel organische (b.v. been, vlees, hout, sap) als anorganische (b.v. ertsen, metalen, gesteenten) homeomerische substanties.
- 4) De vier ondermaanse elementen of enkelvoudige lichamen (haplâ sômata) : aarde, water, lucht, vuur. Zij zijn volkomen enkelvoudig (water is hier nog geen H₂O), alleen nog conceptueel samengesteld uit stof en vorm.

Bij Anaxagoras wordt niveau 4) uitgeschakeld. Er zijn evenveel elementen als er homeomerische stoffen zijn, nl. een oneindig aantal. De oneindige deelbaarheid met behoud van kwaliteit betreft bij Anaxagoras juist deze homeomerische substanties : ieder partikel ervan, hoe klein ook, behoudt de natuur van het geheel, en kan zelf tot in het oneindige verder worden verdeeld in gelijksoortige partikels, met dien verstande dat de kwaliteit van elk partikel zijn overheersende eigenschap is. Elk partikel van een bepaalde stof bevat deeltjes van alle andere stoffen en kwaliteiten (warm, wit enz.)¹⁸, een toestand die aan ons waarnemingsvermogen ontsnapt. Alles is dus voor Anaxagoras een oneindig aantal keren (oneindige deelbaarheid) oneindig (oneindig aantal constituenten in elk partikel).

¹⁸ De vraag rijst of Anaxagoras hier toch niet stilzwijgend terugvalt op het begrip 'zuiver element' : zeggen dat een partikel overwegend goud is lijkt te impliceren dat in dit partikel méér van het zuivere element goud aanwezig is dan van alle andere, eveneens zuivere, elementen.

2. Kosmogonie

Voor Anaxagoras is de kosmogonie geen cyclisch, maar een lineair, eenmalig proces. Aanvankelijk, aldus Anaxagoras, waren alle dingen samen, d.w.z. de oerstof waaruit de kosmos werd gevormd was een chaotisch mengsel van alle mogelijke partikels of 'zaden' (elk met een overheersende eigenschap) door elkaar. Dit herinnert aan Anaximanders leer over het zich differentiëren van de bepaalde realiteit uit het onbepaalde. Aanvankelijk was het oermengsel onbeweeglijk. Het kosmogonische proces wordt op gang gebracht door de Nous (= het Intellect) als efficiënte oorzaak. Dit Intellect is nog geen louter 'geestelijk' (in de betekenis van 'onstoffelijk') principe. Het is een zeer subtiële homeomerie die, als enige, volkomen zuiver is, geen deeltjes van al het andere in zich bevat; wel kan het zich met al het andere vermengen. De Nous brengt in de oermassa van binnenuit een rotatiebeweging op gang die ook nu nog voortduurt; getuige daarvan de beweging der hemellichamen. Deze draaiende beweging heeft een afscheidings- of differentiatieproces (apokrisis, diakrisis) voor gevolg, waarbij deeltjes met dezelfde overheersende eigenschap samenkomen (symmixis). Zo ontstaat de grondstructuur van de kosmos : in het centrum het dichte, natte, koude en donkere, en daaromheen het ijle, warme en droge; dan vormen zich aarde, water, wolken, lucht, vuur enz. De hemellichamen zijn rotsblokken die door de toenemende snelheid en kracht van de kosmische draaikolk van de aarde zijn weggeslingerd en gloeiend zijn geworden onder invloed van het vuur¹⁹. Het hele proces is het resultaat van een doelbewuste rationele ordening (diakosmêsis) van de materie door het Intellect.

Ondanks de introductie van de Nous blijft Anaxagoras grotendeels trouw aan het typische mechanistische naturalisme van de Presocratici. In de Phaedo verwijt Socrates Anaxagoras dat deze, door de kosmische orde toe te schrijven aan de activiteit van de Nous, wel het principe van de finale oorzakelijkheid heeft ingevoerd, maar dat hij in zijn verklaring van de natuur dit principe verder niet heeft gebruikt en is teruggevallen op het traditionele model van de mechanische (efficiënte) oorzakelijkheid. Aristoteles zal zich in dezelfde zin over Anaxagoras uitlaten.

¹⁹ Anaxagoras' theorie over de hemellichamen werd geïnspireerd of bevestigd door een historische gebeurtenis : de val van een grote meteoriet te Aegospotami aan de Dardanellen in 467 v. C.

§ 6. Het atomisme

Als grondlegger van het atomisme geldt Leucippus (5de eeuw v. C.), waarschijnlijk afkomstig uit Milete. Hij zou te Elea leerling van Zeno geweest zijn, en was zelf, waarschijnlijk te Abdera, de leermeester van Democritus. Ca. 430 schreef hij een natuurfilosofisch werk dat bekend stond onder de titel Megas diakosmos ('Groot wereldsysteem').

Democritus van Abdera (ca. 460-ca. 370) was leerling van Leucippus. Zijn weetgierigheid bracht hem naar o.a. Egypte, Perzië en Babylon. Hij was een encyclopedische geest en schreef talrijke werken over kosmologie (o.a. Mikros diakosmos), astronomie, geografie, fysiologie, geneeskunde, mathematica, epistemologie, plantkunde, ethica enz. Bijna alle bewaarde fragmenten stammen uit de ethische geschriften; hun authenticiteit is vaak dubieus.

Men pleegt tussen de natuurfilosofie van Leucippus en die van Democritus geen onderscheid te maken.

Zoals de pluralisten pogen de atomisten een verzoening tot stand te brengen tussen statica en dynamica. Ook de atomisten denken Parmenides' eeuwige en onveranderlijke zijnde als een veelheid, en wel een oneindige veelheid; de beweging is voor hen reëel als plaatsbeweging van de zijnden. Ontologisch geformuleerd komt hun standpunt met dat van de pluralisten overeen : het zijnde is en het is niet, het niet-zijnde is niet en het is. Wat het eerste van deze principes betreft kunnen we verwijzen naar het pluralisme²⁰, met dien verstande dat de alteriteit in het atomisme niet van kwalitatieve aard is. Een belangrijk punt van verschil tussen pluralisme en atomisme ligt echter in het tweede principe. De atomisten nemen nl. het bestaan van het vacuüm aan. Maar van dat vacuüm zeggen zij tevens dat het niet-zijnde is. Vandaar : het niet-zijnde is, d.w.z. het vacuüm is even reëel als het zijnde²¹; maar anderzijds is het niet-zijnde ook niet, in deze zin dat het niet lichamelijk en dus geen zijnde is.

A. Kosmologie

Volgens de atomisten bestaat de realiteit uit het zijnde en het niet-zijnde. Het zijnde is het 'volle', d.i. het stoffelijke; het is niet onderworpen aan ontstaan en vergaan, en evenmin aan kwalitatieve of kwantitatieve verandering (cf. Parmenides). Het niet-zijnde is het lege, het vacuüm. De realiteit van het vacuüm impliceert 1) dat het zijnde bestaat uit een veelheid van van elkaar gescheiden zijnden en 2) dat deze zijnden van plaats kunnen veranderen.

Het zijnde bestaat uit een oneindig aantal atomen, d.w.z. ondeelbare stofdeeltjes (a-toma sômata), die echter niet oneindig klein zijn, maar wel te klein om door ons te worden waargenomen.

²⁰ Cf. supra p. 39.

²¹ Ook de realiteit van het niet-zijnde als negativiteit in het zijnde blijft hier gelden.

Het is duidelijk dat hier een groot (!) probleem rijst : hoe kan iets tegelijk niet verder deelbaar zijn en toch een zekere uitgebreidheid (partes extra partes) bezitten ? Hoe dan ook, de materie bestaat uit een oneindig aantal ondeelbare zijnden, die eeuwig identiek blijven. Het enige wat er met de atomen gebeurt is dat ze sedert en voor eeuwig onderworpen zijn aan plaatsbeweging door de oneindige lege ruimte. Deze beweging hoeft niet verder verklaard te worden door haar toe te schrijven aan één of twee efficiënte oorzaken, zoals dat in het pluralisme het geval was : ze is er gewoon; de materie is van nature het zich bewegende, maar dan in louter mechanische, niet meer in hylozoïsche zin. De atomen zijn zelf volkomen kwaliteitsloos : zij zijn niet warm of droog enz. Wel verschillen deze neutrale stofdeeltjes onderling naar vorm, ordening, positie en omvang.

In vrije toestand bewegen de atomen zich rechtlijnig in alle richtingen (er is geen boven of beneden) doorheen de oneindige leegte, volkomen doelloos en op onregelmatige afstanden van elkaar, chaotisch tegen elkaar aanbotsend. Wanneer bij toeval een groot stuk lege ruimte ontstaat wordt dit door een groot aantal atomen ingenomen, en zo ontstaat een draaikolk, waaruit dan een kosmos zal resulteren. De draaiende beweging heeft voor gevolg dat het in de massa tegen elkaar aanbotsende atomen komt tot een scheiding tussen 'lichtere' (—> periferie) en 'zwaardere' (—> centrum) atomen. Er ontstaan grote massa's in vorm en omvang gelijkaardige atomen. Geheel automatisch, zonder dat daarvoor een Philotês of een Nous nodig is, vormt zich zo de aarde in het centrum (zij is cylindervormig; cf. Anaximander), daaromheen de lucht enz. Elke draaikolk wordt door een membraan van atomen van de oneindige leegte afgesloten. Er is een oneindig aantal werelden, zowel in de ruimte als in de tijd.

Objectvorming treedt op bij conglomeratie van atomen, louter als product van een blinde noodzaak. Ook het leven is een louter mechanisch product van de beweging en de samenklitting van atomen. De 'ziel' van een levend wezen is zelf een collectie atomen; zij is geen immanente vorm- en doelloorzaak van het organisme; er is dus binnen het levende wezen zelf alleen een uitwendige, transitieve causaliteit van het ene atoom ten opzichte van het andere.

B. Psychologie en kennisleer

De atomisten delen de communis opinio van hun tijd dat de ziel een zeer subtiële materiële substantie is. Zoals het vuur bestaat zij uit zeer kleine, gladde en ronde atomen, die door de andere atomen heen kunnen dringen en zo het hele lichaam kunnen bezielen. De zielsatomen zijn in een groter conglomeraat gevangen

geraakt, maar zij behouden daarbinnen hun grote beweeglijkheid, en delen daardoor hun eigen beweging mee aan de overige lichaamsatomen. Door de ademhaling is er een voortdurende uitwisseling tussen de zielsatomen en diezelfde atomen in de lucht. Houdt de ademhaling op, dan treedt de dood in. Van een onsterfelijke ziel kan hier natuurlijk geen sprake zijn.

De zintuiglijke waarneming komt tot stand doordat de objecten emanaties of afbeeldingen (eidôla) afgeven die onze zintuigen bereiken. Het gevolg hiervan is dat wij de objecten niet kennen zoals ze op zich zijn. De zintuiglijke kennis is dus altijd duister. Ook is zij afhankelijk van de constitutie van het waarnemingssubject : identieke zintuiglijke prikkels worden niet door iedereen op dezelfde manier ervaren. Dat komt, aldus Democritus, doordat de waarneming resulteert uit een ontmoeting tussen emanaties van het object en emanaties van onze zintuigen.

Alleen het denken biedt ons het ware inzicht in de objectieve natuur der dingen, "want de waarheid ligt in de diepte" (DK 68 B 117; cf. Heraclitus : physis kryptesthai philei). Maar ook het denken is een materieel, atomair proces : het ontstaat, zoals de zintuiglijke gewaarwording, doordat de zielsatomen - veel massaler aanwezig in het hoofd dan in de rest van het lichaam - worden verstoord door atoomcomplexen van buitenaf, en het is variabel volgens de interne conditie van het denkende subject. Denken is een vorm van waarneming, veroorzaakt door afbeeldingen die te fijn zijn om door de zintuigen te worden opgevangen. Hierop berust vermoedelijk de superioriteit van het denken ten opzichte van de waarneming. Anderzijds ligt het denken in het verlengde van de waarneming en steunt het erop. Het blijft onduidelijk hoe Democritus de stelling van de materialiteit van het denken (en dus van zijn continuïteit met de 'duistere' waarneming) heeft kunnen verzoenen met de stelling dat alleen het verstand 'echte' kennis biedt. In werkelijkheid, aldus Democritus, bestaan alleen de atomen en het vacuüm, maar deze fundamentele realiteiten zijn nooit als zodanig waarneembaar. Toch betekent dit niet dat de waarneming zonder meer een illusorische realiteit biedt. Gewaarwordingen die, in de waarneembare dingen, eigenschappen betreffen die het denken aan de onzichtbare atomen toekent (omvang, vorm, ondoordringbaarheid enz.) staan dicht bij de echte realiteit dan gewaarwordingen van eigenschappen die alleen aan het waarnemingsobject en niet aan de atomen zelf toekomen (kleur, geluid, temperatuur, smaak enz.). Democritus anticipeert hier een doctrine die in de moderne filosofie een belangrijke rol zal spelen, nl. het onderscheid tussen zgn. primaire en secundaire kwaliteiten. Secundair zijn die eigenschappen die, in tegenstelling tot de primaire, niet toekomen aan de dingen zelf, maar slechts in het

waarnemende subject ontstaan op grond van de inwerking van de primaire eigenschappen.

Een gevolg van het materialistische karakter van Democritus' kennisleer is ook zijn opvatting over de 'goden'. Hij loochent niet dat de mens voorstellingen van bovenmenselijke wezens heeft, en dat bijgevolg deze wezens ook moeten bestaan, omdat ze anders geen eidôla naar onze zintuigen zouden kunnen uitzenden. Toch kan het hier niet gaan om onsterfelijke goden²², maar slechts om uit zeer fijne atomen samengestelde demonen. Het systeem van Democritus is in wezen atheïstisch.

C. Ethica

Op grond van zijn materialistische kosmologie heeft Democritus een hedonistisch-utilitaristische ethica opgesteld. Het hoogste goed is voor hem het menselijke welbevinden (euestô) of het welgemoed-zijn (euthymiê), begrepen als een objectieve evenwichtstoestand van de ziel. Heftige gemoedsbewegingen moeten vermeden worden; het geluk ligt in de gemoedsrust (athambiê), een thema dat reeds vooruitgrijpt op de Epicurische ataraxie.

Artikel II : De antropologische wending in de Griekse filosofie

§ 1. De Sofistiek

'Sofisten' noemt men diegenen die in de tweede helft van de 5de eeuw v. C. optraden als rondreizende bezoldigde leraars voor jongelingen die zich wilden voorbereiden op een rol in de politiek. Aan een dergelijk onderwijs was, vooral in Athene, behoefte ontstaan door de democratisering van het politieke leven. Wie in deze rechtstreekse democratie wilde meetellen moest bedreven zijn in de politieke en gerechtelijke welsprekendheid en beschikken over een goede 'algemene ontwikkeling'. Dat alles werd door de sofisten aangeleerd. Het was er hun dus in de eerste plaats om te doen praktische vaardigheden in de redekunst en de redeneerkunst te ontwikkelen. En het doel van de hele vorming was de leerling in staat te stellen in alle omstandigheden succes te hebben, zijn gelijk te halen, zijn persoonlijk belang of groepsbelang veilig te stellen. Het dienen van het algemeen belang of het belangeloos zoeken naar de waarheid, daarop was het onderwijs van de sofisten niet gericht. Juist op dit punt zullen Socrates en Plato zich radicaal van de sofistiek distantiëren.

De oudste en ook de belangrijkste onder de sofisten is Protagoras van Abdera (ca. 490-ca. 420). Hij was welbekend in Athene, dat hij vaak bezocht heeft, en werd bevriend met Pericles. Deze nodigde hem uit een wetgeving op te stellen voor Thurii, de nieuwe, Panhelleense kolonie in Zuid-Italië (443). Toch zou hij te Athene wegens goddeloosheid zijn aangeklaagd. Zijn

²² Bij Epicurus daarentegen zullen de goden wel eeuwig zijn; cf. infra p. 97.

belangrijkste werken (thans verloren) waren : 1) Alêtheia ('De waarheid'), ook genoemd Kataballontes (sc. logoi), d.w.z. argumenten om een tegenstander omver te werpen, te vloeren; 2) Antilogiai ('Tegengestelde uitspraken'), een geschrift waarin de auteur wilde aantonen dat over alles twee aan elkaar tegengestelde, maar evenwaardige uitspraken kunnen gedaan worden; 3) Peri theôn ('Over de goden').

Gorgias van Leontini (ca. 485-ca. 380) is volgens de traditie een leerling van Empedocles. Aanvankelijk hield hij zich bezig met natuurfilosofie, later concentreerde hij zich op de welsprekendheid. Hij reisde rond als rhetor en leraar in de retoriek, en gaf bij feestelijke gelegenheden demonstraties van zijn kunnen. Twee van zijn pronkreden bleven bewaard : Lof op Helena (DK 82 B 11) en Apologie voor Palamedes (B 11 a). Hij schreef ook een filosofisch tractaat, Peri tou mê ontos ê peri physeôs ('Over het niet-zijnde of over de natuur'), waarin hij op ironische wijze de Eleatische ontologie omkeerde.

Een ander belangrijk sofist was Hippias van Elis, tijdgenoot van Socrates en encyclopedisch geleerde. Als filosoof nam hij een standpunt in in het zgn. nomos-physis-debat (Zijn zedelijkheid en recht een kwestie van conventie, nomos, of hebben ze integendeel hun wortels in een voor alle mensen geldige natuur, physis ?) : hij beschouwde de nomos als een tegen-natuurlijke tyran.

De jongere generatie sofisten zal het filosofische principe van het subjectivisme op de spits drijven en er in ethisch opzicht destructieve consequenties uit trekken.

Wij hebben in Artikel I gezien hoe de Presocratische kosmologie de rationaliteit ontdekt, hetzij als objectieve, kosmische rationaliteit (de logos van Heraclitus, de Nous van Anaxagoras), hetzij als subjectieve, menselijke rationaliteit (Parmenides, Democritus). Het hoogtepunt van deze beweging ligt in Anaxagoras' begrip van de Nous. In dit begrip wordt de objectieve ordelijkheid van de kosmos gedacht als een denkend en reflexief principe (de kosmische draaikolk is a.h.w. de veruitwendiging van de circulariteit van de zelfreflectie van het Intellect)²³. Welnu, rond dezelfde tijd als de reflexiviteit haar intrede doet in de kosmische rationaliteit komt zij ook op de voorgrond in de menselijke rationaliteit : de sofisten beginnen expliciet na te denken over het menselijke denken, willen en handelen zelf. Het resultaat zal zijn dat het denken zich voor een tijd afkeert van de kosmos en zich concentreert op de mens en zijn cultuur. Deze beweging van menselijke zelfbewustwording (in theoretische zin) kan men de antropologische wending in het Griekse denken noemen.

²³ 900 jaar na Anaxagoras zal Proclus nog de noodzakelijke reflexiviteit van het intellectieve denken benadrukken : "Ieder intellect weet actueel dat het denkt; het zijn geen twee aparte denkacten te denken en te denken dat het denkt" (El. Theol. Prop. 168).

A. Protagoras

1. Kennistheoretisch relativisme

De Alêtheia van Protagoras begon met de volgende zin : "Van alle dingen is de mens de maat, van die welke zijn, dat/hoe ze zijn, van die welke niet zijn, dat/hoe ze niet zijn" (= de homo mensura-leer) (DK 80 B 1). Deze tekst stelt heel wat problemen. Beperken wij ons tot de vraag : wat bedoelt de auteur met 'de mens' ? Om te beginnen vinden we hier, zo lijkt het, een formulering van het 'humanisme' van Protagoras : niet de goden stellen de normen of bepalen wat waar en onwaar is, maar de mens. In deze zin is de mens in het algemeen de maat van alle dingen. Maar onze bronnen maken duidelijk dat Protagoras' uitspraak ook betrekking heeft op de individuele mens. De term metron ('maat') blijkt hier nl. de betekenis te hebben van kritêrion ('maatstaf voor het oordeel'). Volgens Sextus Empiricus bedoelt Protagoras dat de waarheid relatief is : als ik het koud heb dan is het voor mij koud (dan is het voor mij waar dat het koud is, ook al vinden anderen dat niet). Protagoras huldigt dus, met betrekking tot het waarheidsgehalte van de waar-neming, een subjectivistisch standpunt : er is geen realiteit achter en onafhankelijk van de verschijnselen; wat voor mij als waarheid verschijnt is waar (ieder zijn waarheid). Hiermee radicaliseert Protagoras de leer van Democritus over de subjectiviteit van de secundaire kwaliteiten. Voor Democritus was deze subjectiviteit het gevolg van de interactie tussen de atomaire structuur van onze lichamen en die van het waargenomen object. Er was dus volgens Democritus wel degelijk een 'objectieve', voor iedereen ware realiteit (nl. de atomen en het vacuüm) achter de fenomenen; en de gewaarwordingen van de primaire kwaliteiten van het waargenomen object zijn méér waar dan die van de secundaire omdat zij slaan op eigenschappen die in de atomen zelf (de enige echte 'dingen' of substanties) ontologische realiteit bezitten. Voor Protagoras kan er geen sprake zijn van een objectieve realiteit achter de fenomenen. Hiermee is hij vanzelfsprekend de antipode van Parmenides, voor wie de waarneming helemaal geen waarheid biedt : het Eleatische ware zijnde, aldus Protagoras, bestaat niet.

2. Axiologisch relativisme

Treft het relativisme ook de ethische waarden ? In Plato's Theaetetus lijkt Protagoras deze vraag bevestigend te beantwoorden, althans op het niveau van de verschillende staten : "Wat immers aan elke staat rechtvaardig en schoon toeschijnt, is het ook voor die staat, zolang hij dat oordeel toegedaan blijft" (167

C). Men kan in deze optiek van verschillende ethische standpunten niet zeggen dat het ene geldig ('waar') is en het andere niet; hoogstens is er een verschil qua nuttigheid, d.i. sociale bruikbaarheid. "En in die zin is de ene wel wijzer dan de andere, en is het toch tevens zo dat niemand valse meningen heeft" (167 D). In de Protagoras anderzijds houdt de sofist voor dat de goden aidôs (sociaal respect) en dikê (rechtsgevoel) aan alle mensen gegeven hebben, wat lijkt te impliceren dat er fundamentele algemene waarden bestaan. Maar de inhoud van deze 'natuurlijke' waarden reikt blijkbaar niet verder dan het belang van de gemeenschap, wat weer een relatieve, want cultureel verschillende norm is. Ook hier kan men dus eigenlijk niet spreken van een objectieve physis, die het fundament zou bieden voor absolute waarden, net zomin als er op kennistheoretisch vlak een objectieve physis is die absolute waarheid zou mogelijk maken.

3. Agnosticisme

Beroemd is ook Protagoras' uitspraak over de goden : "Wat de goden betreft kan ik niet uitmaken of ze al dan niet bestaan en evenmin welke hun natuur wezen mag. Vele factoren beletten me dit uit te maken : de duisterheid van de zaak zelf en de korte duur van het menselijk leven" (B 4). Zoals de 18de-eeuwse Aufklärung staat de sofistiek in principe negatief tegenover de traditionele religie. De sofisten vonden op dit punt een zelotisch tegenstander in de orakeluitlegger Diopithes, wiens decreet tegen atheïsme en kosmologische speculatie Anaxagoras en wellicht ook Protagoras getroffen heeft.

Niet alle sofisten zouden het bij het agnosticisme van Protagoras laten. Diagoras van Melos, tegen wie, wellicht in 415 v. C., in Athene een asebieproces werd aangespannen, was een overtuigd atheïst. Prodicus van Ceos (2de helft 5de eeuw v. C.) stelde een antropologische verklaring van het ontstaan van de religie voor (de zgn. twee stadia-theorie). De eerste mensen, aldus Prodicus, vereerden als goden al wat voor de mens nuttig is en hem voedsel geeft : de zon, de maan, rivieren, vruchten (cf. de vergoddelijking van de Nijl in Egypte). Later werd deze verering overgedragen op de uitvinders van akker- en wijnbouw, metaaltechnieken enz. : zij werden verheven tot goden als Demeter, Dionysus en Hephaestus. Met deze laatste interpretatie zou Prodicus tot op zekere hoogte een voorloper geweest zijn van het Euhemerisme. Euhemerus van Messene (ca. 300 v. C.) zal in zijn utopische roman Hierâ anagraphê ('Heilige schrift') de theorie ontwikkelen dat de mythologische goden niets anders zijn dan historische personen uit de voortijd, die, uitmuntend door slimheid en macht, goddelijke verering voor zich verlangden en ontvingen. Critias van Athene (2de helft 5de eeuw v. C., gestorven in 403), een neef van Plato's moeder, schrijft in zijn saterspel Sisyphus dat de religie het product is van een bewust bedrog door de machthebbers, om hun onderdanen ook in het verborgene nog vrees aan te jagen (DK 88 B 25).

B. Gorgias

In zijn Over het niet-zijnde of over de natuur poogde Gorgias te bewijzen 1) dat er niets bestaat; 2) dat, als er iets bestond, wij het niet zouden kunnen kennen; 3) dat, zelfs als het gekend kon worden, het onmogelijk zou zijn deze kennis aan iemand anders mee te delen. Gorgias wilde hiermee een parodie leveren op Over de natuur of over het zijnde van de Eleatische filosoof Melissus van Samos, en meer in het algemeen de Presocratische Peri physeôs-literatuur belachelijk maken. Maar tegelijk had hij een ernstige bedoeling, nl. duidelijk te maken dat de Eleatische logica, met haar radicale oppositie van zijn en niet-zijn, tot absurde consequenties leidt. Gorgias' conclusies zijn verwant aan die van Protagoras, in deze zin dat er ook voor hem geen waarheidscriterium kan aangegeven worden, omdat er geen onveranderlijke realiteit bestaat waaraan onze elkaar tegensprekende ervaringen en meningen zouden kunnen gemeten worden.

1. Er bestaat niets (= het zijnde is niet). Stel dat er toch iets bestond²⁴, dan zou het ofwel eeuwig moeten zijn ofwel ontstaan. Het zijnde kan niet ontstaan zijn, want noch uit het zijnde noch uit het niet-zijnde kan het zijnde ontstaan. Het zijnde kan niet ontstaan uit het zijnde, want dan is het er al en kan het niet meer ontstaan. Evenmin kan het ontstaan uit het niets, want ex nihilo nihil fit. Ook kan het zijnde niet eeuwig zijn, want dan zou het oneindig zijn. Welnu, het oneindige kan niet bestaan. Immers, het oneindige bestaat ofwel in iets anders ofwel in zichzelf. In het eerste geval is het niet oneindig, in het tweede geval is het tegelijk plaats en lichaam, wat onmogelijk is. Het oneindige is dus nergens, dus bestaat het niet, want wat nergens is, bestaat niet. Het zijnde kan bijgevolg ook niet oneindig of eeuwig zijn.

2. Zelfs als er iets bestond zou het door de mens niet kunnen gekend worden. Gorgias redeneert hierbij als volgt. Datgene wat gedacht wordt bestaat niet, het is louter een bewustzijnsgegeven. Als het gedachte wel zou bestaan dan zou dat bestaan gelden voor al wat gedacht wordt. Welnu, veel van wat wij kunnen denken (een mens die vliegt, een wagen die over de golven rijdt enz.) bestaat manifest niet. Niets van het gedachte bestaat derhalve. Bijgevolg (conversie) wordt het bestaande, als het bestaat, niet gedacht of gekend.

In deze vorm is Gorgias' argumentatie uiteraard ongeldig, maar wellicht is de onderliggende gedachte deze : als ons denken van iets geen voldoende bewijs is voor de existentie ervan, dan hebben we geen criterium om, zelfs als we iets zouden denken dat wel bestaat, het te onderscheiden van het irreële.

²⁴ Wij geven slechts een deel van Gorgias' argumentatie weer.

3. Zelfs als wij het bestaande (het zijnde) zouden kunnen kennen, zouden wij deze kennis nog niet aan de anderen kunnen meedelen. Want communicatie gebeurt via de spraak, en woorden, die pretenderen tekens te zijn van externe objecten, blijven toch radicaal van deze objecten verschillen : de existentie van de objecten kan nooit in woorden omgezet worden.

§ 2. Socrates

Socrates werd te Athene geboren in 470/69 v. C. Zijn vader zou steen- of beeldhouwer geweest zijn, en wellicht heeft ook Socrates aanvankelijk de beeldhouwkunst beoefend. In de eerste jaren van de Peloponnesische Oorlog vocht hij als hopliet een paar maal mee in het Atheense leger. De armoede waarin hij in zijn latere jaren leefde had hij zelf gekozen. Hij was gehuwd met Xanthippe, het klassieke voorbeeld van een 'Ehedrache'; zij hadden drie zoons, die in 399 nog jong waren. Op dezelfde manier als hij zijn militaire plicht deed, deed hij zijn burgerplicht : hij maakte tijdelijk deel uit van de boulê, en waagde het daar een zeer persoonlijk standpunt in te nemen. Ook tijdens de oligarchische terreur van de Dertig (404-403) bleef hij, hoewel zelf niet democratisch gezind, onverschrokken trouw aan de wet. Toch werd na het herstel van de democratie in 403 een proces tegen hem aangespannen, met als aanklachten dat hij de staatsgodsdienst ondermijnde en de jeugd bedierf. Hij werd ter dood veroordeeld, en dronk in 399 de gifbeker.

Socrates heeft zelf niets geschreven. Om ons een idee te vormen van zijn filosofie zijn wij aangewezen op : de dialogen van Plato, de Socratische geschriften van Xenophon (ca. 430-ca. 355), nl. de Memorabilia ('Herinneringen aan Socrates', 4 boeken), de Oeconomicus ('De bekwame landheer'), het Symposium en de Apologie, verder De Wolken (première in 423 v. C.) van Aristophanes, en tenslotte een aantal bemerkingsen van Aristoteles. De moeilijkheid om uit de uiteenlopende informatie van deze bronnen een betrouwbaar en samenhangend beeld van de filosofie van Socrates op te bouwen noemt men 'het Socratische probleem'. Men leze hierover de uiteenzetting van E. de Strycker, Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie, Antwerpen 1987³, p. 64-71.

Behalve het Platonisme zijn uit de filosofie van Socrates nog andere denkrichtingen ontstaan, waaronder we alleen het Cynisme en het hedonisme vermelden. Antisthenes (ca. 445-ca. 365) wordt doorgaans beschouwd als de grondlegger van de Cynische filosofie. De benaming 'Cynici' zou ontstaan zijn als karakterisering van een 'hondse' (kuôn = hond), onconventionele levenswijze, gecombineerd met een verwijzing naar de naam van het gymnasium Cynosarges, waar Antisthenes zijn onderricht gaf. Antisthenes, eerst leerling van Gorgias, werd pas op rijpere leeftijd een aanhanger van Socrates. Plato vermeldt hem in de Phaedo als een van de vrienden die aanwezig waren bij Socrates' dood. Hij voelde zich vooral aangesproken door Socrates' onafhankelijkheid en innerlijke vrijheid ten opzichte van genot en bezit. De wijze, aldus Antisthenes, moet slechts de deugd nastreven, en zich losmaken van alle behoeften, genietingen en conventies. In tegenstelling tot Socrates stond Antisthenes afwijzend tegenover het staatsgezag : de wijze leeft niet naar de geldende wetten. Ook de traditionele religie verwierp hij : volgens de nomos zijn er vele goden, volgens de physis slechts één. Het is duidelijk dat Antisthenes van groot belang is geweest voor de Stoïsche autarkie-leer.

De beroemdste onder de Cynici is Diogenes van Sinope (ca. 400-ca. 325) geworden. Hij wilde het individu van alle belemmeringen door samenleving

en conventie bevrijden, en zich losmaken van de cultuur om terug te keren naar de natuur. Wat de nomos verbiedt achtte hij volgens de physis geoorloofd, en met een volkomen 'natuurlijke' schaamteloosheid wierp hij alle fatsoen overboord. De wijze moet volgens hem zijn lichaam door ascese harden : alleen zo kan hij zich bevrijden van de hinderlijke last van de beschaving en de door haar gecreëerde behoeften.

De Cyrenaïsche school, gesticht door Aristippus van Cyrene (ca. 435-na 366), verkondigde een hedonisme dat men kan beschouwen als een uitwerking van het utilitaristische en hedonistische moment in de leer van Socrates (cf. voor dit laatste b.v. Plato, Protagoras 355 E-358 D). Het goede is voor Aristippus de positieve, onmiddellijke lichamelijke lust. Toch is anderzijds de Socratische phronêsis, begrepen als calculus van het genot, een noodzakelijke voorwaarde voor het geluk.

In de sofistiek had de reflexieve omslag in het denken geleid tot kennistheoretisch en ethisch relativisme. Het zich terugbuigen van de menselijke rationaliteit op zichzelf leidde in een eerste beweging tot een desintegratie van wat Hegel de Griekse zedelijkheid noemt, d.w.z. van het spontane civisme dat de polis-democratie tot dan toe had gedragen. Er zijn blijkbaar geen algemene en onvoorwaardelijke waarheden en waarden waaraan het individu een probleemloos houvast heeft. Het denken tast de geldigheid van het bestaande aan. De samenleving blijkt te berusten op conventies die als zodanig geen onwankelbare natuurwetten zijn. Iedereen heeft zijn eigen waarheid en zijn eigen belang, en het komt erop aan zijn eigen standpunt te laten zegevieren, niet omdat het algemene belang daarmee het best gediend is, maar omdat het nu eenmaal het eigen standpunt is, en omdat het individu nu eenmaal dít en niet een ander ik is. De sofisten zijn leermeesters in een retoriek die niet meer, zoals de oude welsprekendheid, gericht is op het bereiken van een consensus, maar het hanteren van de redekunst en de redeneerkunst is in dienst van de willekeur en het nut van de enkeling. Socrates zal in deze ontwikkeling (eerste moment : geloof in absolute waarheden en waarden; tweede moment : sofistich relativisme) het derde moment vormen. Hij is de grondlegger van de moraalfilosofie, een filosofie die de sofistieke negatie op haar beurt negeert en terugbuigt tot een nieuwe affirmatie. Er is, aldus Socrates, wel degelijk algemeengeldige waarheid, er zijn wel degelijk on-voorwaarde-lijke waarden. Hetzelfde rationele denken dat volgens de sofisten alle waarheid en waarde relativeert blijkt juist, in zijn wetmatigheid zelf, de mogelijkheid te bieden van een nieuwe absolute fundering van het handelen. Socrates, zo zou men kunnen zeggen, is het eens met de homo mensura-stelling van Protagoras, maar dan wel met deze wezenlijke correctie dat het de denkende mens is die de maat van alle dingen is.

A. Socrates' wetenschappelijke methode

De blijvende betekenis van Socrates in de geschiedenis van het denken ligt hierin dat hij a.h.w. de uitvinder is van de moraalfilosofie sensu stricto, d.w.z. van een wetenschappelijke fundering van de geldigheid van de normen waaraan het menselijke handelen moet gemeten worden. Hij heeft, mede vanuit zijn aanvankelijke natuurfilosofische belangstelling²⁵, een wetenschappelijke methode ontworpen die van fundamenteel belang zou worden voor de studie van de natuur, maar deze methode toegepast, niet op de natuur maar op het morele en politieke leven. Een dergelijke wetenschappelijke moraalfilosofie heeft tot doel het ontdekken van algemene wetten en waarheden; zij wil een principiële overwinning bereiken op het scepticisme en relativisme van de sofistiek, die alle waarheid had gedegradeerd tot een subjectieve opinie en de geesten had overgeleverd aan de macht van de handigste en meest overtuigende spreker.

Twee dingen, aldus Aristoteles, heeft de filosofie aan Socrates te danken : het procédé van de inductieve redenering en dat van de algemene definitie van essenties. De inductie is een redeneringsproces waarbij men overgaat van het bijzondere naar het algemene. Socrates maakt systematisch gebruik van de inductie om te komen tot algemene definities. De functie van de inductie bestaat erin op grond van een aantal geobserveerde gevallen een algemeen kenmerk van een hele klas vast te stellen, zonder dat deze generalisering zelf op observatie steunt. Zij leidt tot een definitie omdat een definitie bestaat in een verzameling van dergelijke algemene kenmerken, geselecteerd op grond van de volgende vereisten : 1) Het moet gaan om kenmerken die essentieel zijn voor het behoren tot een bepaalde klas, niet om accidentele attributen van bepaalde individuen van de klas; 2) deze kenmerken moeten samen volstaan om de gedefinieerde klas af te bakenen (te de-finiëren) tegenover om het even welke andere klas van objecten. De som van de essentiële attributen die de inhoud van de definitie vormt is het eidos, de essentie.

Wat was nu voor Socrates de moraalfilosofische betekenis van inductie en definitie ? Hij vertrok van de vaststelling dat de sofisten enerzijds in b.v. hun politieke en gerechtelijke redevoeringen herhaaldelijk algemene ethische termen gebruikten (rechtvaardigheid, matigheid, moed, deugd enz.), maar dat zij anderzijds beweerden dat deze begrippen geen objectieve essentie hadden, maar slechts een conventionele en variërende inhoud. Welnu, aldus Socrates, van tweeën één : ofwel betreffen dergelijke termen iets

²⁵ Socrates is in zijn jeugd leerling geweest van de natuurfilosoof Archelaüs, zelf leerling van Anaxagoras.

reëls, en dan is één betekenis de juiste en zijn alle andere verkeerd, ofwel hebben ze geen welbepaalde inhoud, en dan moet men ophouden één term voor verschillende dingen te gebruiken. Volgens Socrates is het eerste het geval. Het komt er dus in de eerste plaats op aan te bepalen wat deugden als rechtvaardigheid enz. zijn. Een dergelijke definitie wordt opgesteld langs inductieve weg. Eerst verzamelt men gevallen waarop alle deelnemers aan de dialoog het begrip in kwestie, b.v. 'rechtvaardig', toepasselijk vinden. Dan onderzoekt men de verzamelde voorbeelden om er gemeenschappelijke kenmerken in te ontdekken, die in de verschillende gevallen de toepassing van hetzelfde begrip rechtvaardigen; deze kenmerken vormen dan samen de essentie van de deugd in kwestie, en de definitie ligt vervat in deze essentiële kenmerken. Vindt men geen gemeenschappelijke kenmerken dan is het onverantwoord één term te gebruiken voor blijkbaar volkomen verschillende dingen. Kan men wel een definitie opstellen, dan biedt zij voortaan de maatstaf voor de toepasselijkheid van b.v. het predicaat 'rechtvaardig' op een gegeven handeling.

Socrates slaagt er op deze manier in aan te tonen dat ons spreken over waarden hoe dan ook uitkomt bij iets algemeen: het gemeenschappelijke, de algemene essentie van een bepaalde waarde of deugd blijkt zich te onttrekken aan, blijkt uit te stijgen boven alle relativiteit. Via inductie en definitie poogt het denken het algemene in de heersende waarden te bereiken. Kent men eenmaal deze essenties, dan kan men in elk voorkomend geval uitmaken of de essentie al dan niet gerealiseerd is, en beschikt men over vaste maatstaven of normen voor de beoordeling van handelingen. De deugdzaamheid of moraliteit van het handelen kan dan, indien nodig, gefundeerd worden in de algemene norm die door het denken is opgesteld.

Er is echter bij dit alles één groot 'maar': de inductie bereikt in het beste geval slechts de essentie van de heersende waarden, zonder dat zij een rationele verantwoording van deze waarden zelf kan bieden. Socrates had namelijk niet de bedoeling de moraal zelf inhoudelijk opnieuw te funderen. Hij beoogde alleen een rationele fundering van de absolute geldigheid van de traditionele waarden als maatstaf voor de beoordeling van het handelen van de enkeling. De vraag is echter of hij zo het waardenrelativisme van de sofisten wel volledig overwint: het is immers niet omdat men in de feitelijke waardering van het handelen algemene essenties (het rechtvaardige enz.) kan aanwijzen dat deze binnen een bepaalde samenleving absolute normen ook universeel gelden voor de mens zonder meer.

B. Dialectiek en ironie

De Socratische rationaliteit is wezenlijk dialogisch. Het zoeken naar het algemene gebeurt in woord en wederwoord, vraag en antwoord. Het moraalfilosofische denken is in zijn oorsprong dialectisch (dialegesthai = met elkaar spreken). Socrates is diegene die de vragen stelt en de zoektocht leidt. Maar vaak bereikt deze zoektocht niet het eindpunt, slaagt men er niet in een positieve definitie van een bepaalde deugd te vinden. Het resultaat blijft dan beperkt tot een weerlegging (elenchos) van het standpunt van de gesprekspartner, een weerlegging waardoor wordt aangetoond dat de gesprekspartner eigenlijk onwetend is, ook al meent hij te weten wat b.v. een bepaalde deugd is (elenktiek). Zeer duidelijk is dit het geval in de zgn. aporetische vroege dialogen van Plato. Het vragen van Socrates is dus niet louter methodisch, zijn onwetendheid niet louter geveinsd. Het enige wat hij kan doen is het proces van zoeken naar de waarheid begeleiden, zoals een vroedvrouw bij de geboorte assisteert zonder zelf te baren. Cf. Plato, Theaetetus 150 C-D : "Want mijn geval is ook nog in het volgende opzicht identiek met dat der vroedvrouwen : ik kan zelf geen wijsheid baren. Velen hebben me al het verwijt gemaakt dat ik altijd vragen stel aan de anderen, en dat ik over geen enkel probleem enige opheldering kan verstrekken, omdat ik niet de minste wijsheid bezit. Wel, dat verwijt is juist. De reden daarvan is de volgende : de godheid dwingt me anderen te verlossen, maar ontzegde mij het baren. Ook ben ik persoonlijk helemaal geen wijze. Ik heb ook geen enkele wijze ontdekking gedaan, die een vrucht zou zijn van mijn ziel. Maar kijk eens naar hen die met me omgaan. In het begin lijken sommigen onder hen dom, erg dom zelfs. Maar allen maken ze, naarmate onze omgang voortduurt, en als de godheid het toelaat, ongelooflijke vorderingen; en dat is niet alleen hun indruk, maar ook die van de anderen. Ook dit is zonneklaar : nooit hebben ze om het even wat bij mij geleerd; zijzelf hebben bij zichzelf veel prachtige ontdekkingen gedaan en ter wereld gebracht"²⁶. Men spreekt in dit verband van de Socratische maieutiek (maieutikê technê = verloskunde). Veel gesprekspartners van Socrates ervoeren evenwel Socrates' onwetendheid als gespeeld, en beschuldigden hem daarom van eirôneia ('geveinsde onwetendheid').

C. Principes van Socrates' moraalfilosofie

Hoewel Socrates inhoudelijk geen nieuwe normen heeft opgesteld, en strikt genomen zelfs geen rationele verantwoording (en dus ook geen problematisering) van de geldende waarden heeft

²⁶ Vert. De Win, aangepast.

ondernomen, wordt zijn moraalfilosofische reflectie toch gedragen door enkele positieve principes. Wij beperken ons tot de belangrijkste twee : 1) deugd is inzicht, en 2) niemand doet wetens en willens kwaad.

1. Deugd is inzicht

Het Griekse begrip aretê heeft niet de ietwat negatieve connotatie van 'braafheid' (althans braafheid in onze, sterk afgezwakte, betekenis) die meeklinkt in onze begrippen 'deugd', 'deugdzaamheid'. Het gaat veeleer om iets als deugdelijkheid, degelijkheid, voortreffelijkheid. Morele deugdelijkheid in het algemeen is volgens Socrates een kwestie van inzicht (phronêsis), van kennis of zelfs wetenschap, en kan dus aangeleerd worden. Om het goede te kunnen doen (en de mens moet het goede doen om het geluk, de eudaimoniâ, te bereiken), moet men weten wat het goede is. Maar, aldus Socrates, eenmaal dat men een dergelijk inzicht heeft verworven, zal men het goede ook doen. Het is volgens hem onmogelijk dat men zou weten wat het goede is, maar toch uit morele zwakte dat goede niet zou doen : het weten determineert het handelen (Socratisch intellectualisme of determinisme). Met deze theorie gaat Socrates in tegen de communis opinio van zijn tijd, zoals die b.v. wordt vertolkt in de Medea en de Hippolytus van Euripides²⁷. Men verlieze echter niet uit het oog dat het bedoelde weten niet zozeer een zuiver theoretische kennis is als wel een praktische kundigheid, die zelf pas resulteert uit een praxis van het goede.

2. Niemand doet wetens en willens kwaad

Als deugdzaam handelen voortvloeit uit kennis, dan volgt immoreel handelen uit onwetendheid. Volgens Socrates handelt niemand opzettelijk slecht. Van nature immers is de mens geneigd naar het goede, naar datgene wat hem gelukkig maakt. Wie uit eigen innerlijke overtuiging weet wat tot zijn geluk bijdraagt zal zich in zijn streven vanzelf door dat inzicht laten leiden en daaraan ook zijn handelen aanpassen. Het kwaad, dat hem ongelukkig maakt, kan hij slechts begeren voor zover hij daarin, ten onrechte, een goed meent te zien. De zedelijke fout moet daarom worden uitgelegd als onwetendheid, gebrek aan inzicht of dwaling.

²⁷ Ovidius, Met. VII, 20-21 legt Medea de volgende beroemd geworden woorden in de mond : video meliora proboque, deteriora sequor.

Artikel III : De eerste filosofische systemen

Wij beschouwen de filosofieën van Plato en Aristoteles als de eerste filosofische systemen sensu stricto omdat zij 1) zowel een omvattende wereldverklaring als een leer over de mens bieden, en 2) het denken over de rationaliteit zelf beschouwen als de eerste taak van de filosofie. Voor Plato en Aristoteles is filosofie het geheel van het denken over het denken, over de wereld en over de mens. Op deze manier bereikt de ontwikkeling van de theoretische filosofie in Griekenland haar voltooiing. De Presocratische kosmologie had haar bekroning gevonden in Anaxagoras' leer over de Nous als principe van kosmische rationaliteit - en, zo moet men eraan toevoegen, in de radicale afwijzing van een dergelijke kosmische rationaliteit door de atomisten. In het antropologische denken van de tweede helft van de 5de eeuw v. C. had zich eenzelfde polariteit ingesteld : Socrates geloofde in de mogelijkheid de geldigheid van morele normen te funderen met behulp van een voor iedereen gelijke rationaliteit, de sofisten hebben een dergelijke mogelijkheid verworpen. Plato en Aristoteles tenslotte stellen het probleem van de rationaliteit op het meest fundamentele niveau : wat is rationaliteit ? Wat is inzichtelijkheid, begrijpelijkheid, redelijkheid ? Wat is denken ? Zo wordt de logica, in de zeer ruime betekenis van leer over de logos, de aanvang van alle filosofie.

§ 1. Plato

Plato werd in 428/7 te Athene geboren uit een adellijke familie, waarvan sommige leden als reactionaire politici actief waren. In zijn jeugd zou hij dichtwerken hebben geschreven, maar hij zou de tragedies die hij geschreven had hebben verbrand na zijn ontmoeting met Socrates. De omgang met Socrates heeft Plato's denken ten diepste beïnvloed. Na de dood van Socrates (399) nam hij diens verdediging op zich in de Apologie, en schreef hij een aantal zgn. Socratische dialogen. Ca. 389 ondernam hij een eerste reis naar Groot-Griekenland. In Tarente kwam hij in contact met de Pythagoreeër Archytas, en in Syracuse met de tyran Dionysius I en diens zwager Dio. Plato zou bij Dionysius in ongenade gevallen zijn en op Aegina als slaaf zijn vrijgekocht. Na zijn terugkeer te Athene stichtte hij daar, rond 387, een filosofische school, de Academie, zo genoemd naar de genius loci, de heros Academus of Hecademus. De Academie was, met haar aandacht niet alleen voor politiek en moraal, maar ook voor mathematica, astronomie, logica en metafysica, de tegenhanger van de in 392 gestichte school van de redenaar Isocrates, waar de filosofie veeleer in 'menswetenschappelijke' zin (literatuur, geschiedenis, moraal, politiek) werd beoefend.

Nog tweemaal reisde Plato naar Sicilië, in 366/5 en daarna nog eens in 361/0. Beide reizen werden ondernomen met het oog op de filosofische en politieke vorming van de jonge tyran Dionysius II van Syracuse, waarbij Plato de illusie koesterde zijn staatsfilosofische opvattingen in werkelijkheid te kunnen omzetten. Dit bleek ijdele hoop. Tweemaal verloor Plato de gunst van Dionysius II, maar telkens wist hij naar Athene terug te keren. Hij bleef daar actief tot aan zijn dood in 428/7.

De hele filosofische productie van Plato bleef bewaard. Enkele van de aan hem toegeschreven werken zijn onecht. Men kan chronologisch vier groepen onderscheiden.

1) Jeugdperiode (399-ca. 390) : de zgn. Socratische dialogen, o.a. de Apologie, Io, Laches, Protagoras, Euthyphro, Crito.

2) Overgangperiode (ca. 390-ca. 385) : o.a. Gorgias, Meno, Euthydemus, Cratylus.

3) Periode van rijpheid (ca. 385-ca. 370) : Phaedo, Symposium, Respublica, Phaedrus.

4) De late jaren (ca. 370-348/7) : o.a. Parmenides, Theaetetus, Sophista, Timaeus, Leges.

Volgens sommige moderne onderzoekers is de Platonische filosofie zoals we haar uit de dialogen kennen door Plato opzettelijk onvolledig gehouden : in zijn mondelinge onderricht aan de Academie zou Plato vanaf het begin een esoterische leer hebben uiteengezet, o.m. over de ultieme principes van de realiteit. Terwijl in de dialogen één hoogste principe wordt geponeerd (het Goede in De Staat, het Ene in de Parmenides), zou Plato in zijn 'ongeschreven leer' een Pythagorisch aandoend beginselpaar (het Ene of het Goede - de Onbepaalde Tweeheid) als oorsprong van de realiteit hebben beschouwd. Een zekere bevestiging hiervan kan men vinden in de Philebus (cf. het begrippenpaar peras-apeiron).

A. Dialectiek

Wij volgen de indeling van de filosofie in logica, fysica en ethica, een indeling die spoedig na Plato in de Academie ingeburgerd raakte. De Platonische logica is dialectiek. Deze dialectiek is, in aansluiting bij de Socratische praktijk, de wetenschap van de rationaliteit die zich ontplooit in het 'tegensprekelijke' filosofische gesprek (dialegesthai). Het kenmerkende van deze rationaliteit, aldus Plato, is dat zij gericht is op een correcte onderscheiding van begrippen ('Wat is x?') en een correcte onderschikking van de minder algemene onder de algemenere begrippen. Zo is de dialectiek ook de wetenschap van de logische verdeling der begrippen (dialegein = uitzoeken, schiften, uit elkaar halen). En omdat volgens Plato de begrippen verwijzen naar ideeën, die het waarachtige zijnde zijn, is deze logica tegelijk een ontologie, iets wat we ook bij Hegel zullen terugvinden. Denken, aldus Plato, is dialectisch denken, en dialectisch denken betreft uiteraard de structuur van de realiteit zelf. Laten we proberen enig inzicht te krijgen in de gedachtengang van Plato terzake. Hierbij zal blijken dat het denken over het denken, dat het de epistemologische problematiek (het zoeken naar een antwoord op de vraag : wat is ware kennis?) zelf is die leidt tot de Platonische ontologie, en daarmee tevens tot een nieuwe fundering van het denken over de wereld en over de mens.

1. Het epistemologische fundament van de ideeënleer

De moraalfilosofie van Socrates was erop gericht het relativisme van de sofisten te boven te komen door via een strikt rationele en dus voor iedereen dwingende procedure het absolute normgehalte van de morele waarden te bewijzen. Van dit Socratische zoeken naar de algemene essentie der deugden is Plato's ideeënleer de erfgename. Zoals Socrates (als er absolute waarden zijn, dan ook absolute waarheid, want deugd is inzicht) weigert Plato aan te nemen dat waarheid zuiver relatief zou zijn, dat er geen absolute norm zou zijn om ware van onware kennis te onderscheiden : er moet objectieve en algemeen geldige kennis zijn, en Plato heeft zich voorgenomen hiervan het theoretische bewijs te leveren. In de Theaetetus toont hij aan welke vormen van kennis in elk geval niet kunnen beschouwd worden als echt weten of wetenschap, d.i. als kennis die onfeilbaar is en datgene betreft wat waarlijk is.

a. Zintuiglijke waarneming is geen echte kennis

Om te beginnen weerlegt Plato de theorie van Protagoras dat kennis zintuiglijke waarneming is, en dat de waarheid bijgevolg relatief is en van individu tot individu kan verschillen. Maar, aldus Plato, de objecten van de waarneming bevinden zich altijd in een toestand van wording en verandering, zij zijn nooit in de volle zin van het woord. Bovendien is er veel kennis die boven de waarneming uitgaat en die het gevolg is van verstandelijk denken, b.v. betreffende de objectieve existentie van waargenomen fenomenen of betreffende mathematische objecten.

b. De ware mening biedt evenmin wetenschap

Een ware mening (alêthês doxa), uitgesproken in een waar oordeel, hoeft niet noodzakelijk gebaseerd te zijn op echt weten. Wanneer ik zeg : "Het regent in Parijs", dan kan ik zeer wel de waarheid zeggen zonder dat ik beschik over enige kennis van de huidige meteorologische toestand in Parijs.

c. Ook ware mening met verklaring is geen echt weten

Is kennis dan wellicht een ware mening 'met redenen omkleed' (hê meta logou alêthês doxa) ? Evenmin. Indien de verantwoording van een mening betreffende iets bestaat in het analyseren ervan in zijn samenstellende delen (b.v. in het geval van een wagen), dan leidt zij evident niet tot echte kennis. Is de logos in kwestie het aangeven van een distinctief kenmerk, dan is de

alêthês doxa zonder die logos geen ware mening, terwijl omgekeerd het toevoegen van de logos aan een ware mening die deze logos al zou bevatten geen progressie naar echt weten meer kan zijn.

d. Het echte weten

In de Theaetetus komt Plato tot de conclusie dat echte kennis (met haar twee kenmerken) niet de zintuiglijk waarneembare dingen kan betreffen. De sensibele realiteit - daarin is Plato het volkomen eens met Heraclitus - is instabiel, en daarom niet geschikt als voorwerp van wetenschap. Toch betekent dit niet dat wetenschap onmogelijk zou zijn. Het betekent alleen dat de objecten van het echte weten stabiel en bestendig moeten zijn. Welnu, het zijn de universalia, de algemene begrippen, die aan deze voorwaarde voldoen. Wetenschap betreft de algemene essenties die het voorwerp zijn van de definitie.

Hiermee is meteen het grote principe van Plato's kennisleer aangegeven : aan elke vorm van kennis beantwoordt een overeenkomstig niveau van realiteit; het object is bepalend voor de kennis (objectivisme). Cf. Tim. 29 B-C : "De uitspraken zijn verwant met de objecten die zij uitdrukken. Die uitspraken dus, die betrekking hebben op het vaste, het onveranderlijke en voor het inzicht heldere, zijn vast en onveranderlijk... Die echter welke betrekking hebben op datgene wat naar de gelijkenis van het eerste gemaakt werd en er dus een afbeelding van is, zijn slechts waarschijnlijk en staan tot de andere in deze verhouding : wat Zijn is ten opzichte van Worden, dat is Waarheid ten opzichte van Mening"²⁸. Indien wij algemeengeldige, wetenschappelijke kennis bezitten (b.v. in de wiskunde : $2+2=4$), dan moet daaraan een 'algemene' en eeuwige realiteit beantwoorden. Onfeilbare kennis heeft betrekking op onwankelbare realiteiten : de onwankelbaarheid van het object verklaart de onfeilbaarheid van de kennis, en de onfeilbaarheid van een kennis is het teken van de onwankelbaarheid van haar object.

Op deze manier zijn er voor Plato in het denken twee grote niveaus. Als het denken zich baseert op de waarneming, dan is het slechts mening (doxa), dan kan het nooit echte kennis bereiken. Als het zich daarentegen boven de waarneming kan verheffen, dan wordt het wetenschap (epistêmê), hetzij betreffende de mathematische objecten, die onveranderlijk zijn, maar nog gekenmerkt worden door veelheid (de wiskunde werkt b.v. met méér dan één getal twee, zoals in : $2+2=4$)²⁹, hetzij betreffende de ideeën zelf (b.v. het getal twee als zuivere tweeheid).

²⁸ Vert. de Strycker.

²⁹ Men verwarre deze veelheid niet met de veelheid van de sensibele 2's, d.i. b.v. deze versus deze pennetrek 2.

e. De verhouding tussen mening en wetenschap

De zoektocht naar het echte weten voert ons volgens Plato weg van alle kennis die het waarneembare als zodanig betreft. Alleen de kennis van het universele biedt wetenschap. Het universele is datgene wat in de vele afzonderlijke dingen die wij met dezelfde soortnaam aanduiden het gemeenschappelijke is. Dit al-gemene is de vorm (eidos) of idee (ideâ), datgene wat in het waarneembare denkbaar is. Plato is ervan overtuigd dat alleen het reële bestaan van de ideeën in een bovenzinnelijke wereld de begrippelijke unificatie door het uni-versale kan verklaren. Echte kennis heeft als voorwerp de onveranderlijke essenties zoals zij in de definities worden vastgelegd.

Wij hebben reeds gezien dat volgens Plato het waarneembare in zijn bijzonderheid slechts kan leiden tot doxa : het mist de vastheid die echte wetenschap (epi-stêmê) mogelijk maakt. Met de evenredigheid waarheid = zijn herneemt Plato de essentie
mening worden

van de kennisleer en de ontologie van Parmenides, met dien verstande dat het worden voor hem niet het absoluut niet-zijnde is en de mening geen zuivere illusie. Want het bijzondere is, bij al zijn bijzonderheid, toch altijd ook drager van een algemene essentie, vertegenwoordiger van de idee.

Het is deze ambiguïteit in het waarneembare die Plato poogt te verklaren met zijn leer van de anamnese ('herinnering'). De idee is het eigenlijke voorwerp van de kennis, d.w.z. van het zuiver rationele denken. De waarneming kan de idee nooit bereiken. De kennis van de idee moet daarom in ons denken altijd al aanwezig zijn. Maar hoe komt het dan dat wij de indruk hebben dat onze kennis van het algemene en noodzakelijke geleidelijk in de ervaring tot stand komt ? Plato moet zijn stelling van de transcendentie en de aprioriteit van de idee zien te verzoenen met de evidentie van haar immanente en aposteriorische natuur. Zijn oplossing voor dit probleem is de leer van de anamnese. Onze rationele ziel, die preëxistent is ten opzichte van het lichaam, is sedert eeuwig in het bezit van de kennis van alle ideeën. Door de vereniging van de ziel met het lichaam wordt deze kennis verduisterd en vergeten. Maar door het contact met de waarneembare dingen, die afbeeldingen van de ideeën zijn, wordt onze ziel herinnerd aan de kennis die zij in zich draagt en wordt zij ertoe aangespoord de materialiteit en de onvolmaaktheid van het waarneembare te transcenderen (cf. Socrates' experiment in Meno 82 A-86 C : meetkundige kennis is in ieders ziel ingeboren; zij kan bewust gemaakt worden door een adequate zintuiglijke voorstelling).

2. De ideeënleer als ontologie

a. De twee werelden

Plato heeft zich aangesloten bij Socrates' zoeken naar het algemene en de definitie. Maar in tegenstelling tot Socrates beschouwt hij de essenties, die het voorwerp zijn van de definitie, als entiteiten die bestaan los van de zintuiglijk waarneembare dingen : de algemene begrippen worden gehypostaseerd tot boven-zinnelijke substanties. Blijkbaar kan volgens Plato alleen een dergelijke 'afscheiding' van de ideeën tot een tweede, hogere wereld verklaren hoe wij in onze omgang met de empirische realiteit deze ideeën nergens als zodanig ontmoeten, maar ze toch kennen en gebruiken als iets absoluuts en normatiefs. De ideeën vormen samen de wereld van het eeuwige, onveranderlijke Zijn (in de zin van Parmenides), alleen toegankelijk voor het denken, terwijl de zichtbare wereld die is van het voortdurende Worden (in de zin van Heraclitus), slechts het object van de doxa. Deze dichotomie tussen de intelligibele en de sensibele wereld is de Platonische versie van een denkmodel dat we in zekere mate al hebben ontmoet bij Anaximander en vooral bij Parmenides. Het grote verschil evenwel tussen Plato en Parmenides ligt hierin dat Parmenides vanuit zijn premissen eigenlijk geen brug kan slaan tussen de wereld van de waarheid en die van de mening, Plato daarentegen aan de sensibele wereld toch een zekere zijnsstatus toekent.

b. De verhouding tussen de twee werelden

Het waarneembare bevindt zich tussen de zijnsvolheid van de ideeën en het absolute niet-zijn in. Er bestaat tussen de idee en de ermee corresponderende afzonderlijke dingen zelfs een zeer nauwe relatie. Plato denkt deze relatie op een tweevoudige manier. In de eerste plaats is er een participatie (methexis) van de dingen aan hun idee, of omgekeerd een aanwezigheid (parousiâ) van de idee in de dingen. In de tweede plaats wordt de idee beschouwd als het oerbeeld (paradeigma) waarvan de afzonderlijke dingen afbeeldingen (eidôla, homoiômata) of nabootsingen (mimêmata) zijn. Uit dit alles blijkt duidelijk dat de idee de eigenlijke realiteit (ontôs on) is, maar dat ook het waarneembare een bepaalde, zij het afgeleide en afgezwakte, realiteit bezit.

c. De verhouding tussen de ideeën onderling

De ideeën zijn subsistente universalia, intelligibele substanties die tot elkaar in bepaalde relaties staan. De hoogste idee is de idee

van het Goede. Dit Goede wordt door Plato vereenzelvigd met het Ene en het absoluut Schone; het is zowel datgene waarnaar alles streeft als de oorsprong van alles, met inbegrip van de overige ideeën. Het geheel van de vormen vertoont dus een hiërarchische structuur : ideeën van soorten zijn ondergeschikt aan generische ideeën, de ene idee participeert aan de andere enz. De totaliteit der vormen is het Zijnde, het model (de exemplarische oorzaak) volgens welk in de Timaeus de demiurg (de efficiënte oorzaak) de kosmos tot stand brengt. Latere Plato-interpretatoren (vanaf het Midden-platonisme) hebben de ideeën beschouwd als denkobjecten immanent in het goddelijke Intellect, wat echter niet Plato's eigen opvatting lijkt geweest te zijn.

B. Fysica

Wij gebruiken hier het begrip 'fysica' in de ruime betekenis van 'theoretische wereldverklaring' : zij betreft niet alleen de stoffelijke maar ook de 'geestelijke' werkelijkheid (cf. de term 'Realphilosophie' in het Duitse idealisme).

1. Kosmologie

a. Kosmogonie

In de Timaeus verhaalt Plato de bekende mythe over de schepping van de kosmos. De wereld, zo luidt het, is in haar huidige structuur³⁰ tot stand gebracht door de demiurg (dēmiourgos = 'handwerksman, vakman'). Kijkend naar de ideeën, het eeuwige model van de schepping ('het intelligibele levende wezen'), construeert de demiurg de wereldziel en ordent zo de preëxistente, chaotische materie tot een rationeel gestructureerd, harmonisch geheel, tot één levend wezen met ziel en intellect begiftigd. De schepping gaat dus uit van drie van elkaar onafhankelijke en eeuwige principes : de demiurg (efficiënte oorzaak), de ideeën (exemplarische oorzaak) en de materie (materiële oorzaak). Zowel de demiurg als de wereldziel vertegenwoordigen de kosmische rationaliteit, de ene als transcendent goddelijk intellect, de andere als in de wereld immanent principe van orde en beweging. De ordelijkheid van de kosmos is te danken aan de goedheid van de demiurg, die wilde dat alles zo perfect werd als de materie toeliet (finale oorzaak). Wij bevinden ons dus hier aan de antipode van het atomistische mechanisme.

³⁰ Plato neemt één wereld aan, met de sferische aarde in het midden en de hemellichamen op sferen daaromheen.

Men heeft in de Oudheid dit scheppingsverhaal ofwel letterlijk genomen (b.v. Aristoteles, Plutarchus van Chaeronea) ofwel opgevat als een mythe (b.v. Plotinus, Proclus), en tot vandaag duurt de discussie daarover voort. Toch kan het geen twijfel lijden dat het gaat om een mythe, een narratieve voorstelling die om didactische redenen als een tijdelijke opeenvolging³¹ uiteenzet wat in werkelijkheid de eeuwige structuur van de kosmos is.

b. Elementenleer

Eveneens in de Timaeus poogt Plato de elementenleer van Empedocles te mathematiseren. Al het stoffelijke is herleidbaar tot de vier elementen, die zijn samengesteld uit vier verschillende soorten partikels. Deze partikels zijn niet afzonderlijk, maar slechts in een voldoende groot aggregaat waarneembaar. In tegenstelling tot de atomen van Democritus zijn zij verder deelbaar. Alle hebben zij de vorm van regelmatige veelvlakken³². Als zodanig zijn zij opgebouwd uit vlakken, die op hun beurt bestaan uit een aantal driehoeken. Deze driehoeken, waarin de veelvlakken uit elkaar kunnen vallen, zijn de ultieme constituenten van de materie. Er zijn twee soorten van dergelijke driehoeken : de helft van een gelijkzijdige driehoek (met hoeken 90° , 60° , 30°) en de helft van een vierkant (met hoeken 90° , 45° , 45°). Het eerste type driehoek treffen we aan in de opbouw van de vlakken van het elementaire partikel van vuur (tetraëder : de minimale, meest penetrante vorm van lichamelijkeheid), lucht (octaëder : reeds iets zwaarder van structuur dan het vuur) en water (icosaëder : een meer naar het afgeronde tenderende structuur, die de vloeibaarheid van het water moet verklaren). Omdat de partikels van vuur, lucht en water uit dezelfde driehoeken zijn opgebouwd kunnen deze elementen ook in elkaar overgaan : als een veelvlak uiteenvalt kunnen zijn driehoeken zich hergroeperen tot één van beide andere veelvlakken. Het tweede type driehoek constitueert slechts één veelvlak, nl. de hexaëder (of kubus : stabiel en massief), grondstructuur van het element aarde. Hierdoor is transformatie van aarde tot de andere elementen en omgekeerd onmogelijk.

Het grote belang van deze theorie ligt hierin dat zij een poging vormt de kwalitatieve verschillen tussen de elementen te herleiden tot kwantitatieve, geometrische verschillen. Na het Pythagorisme (dat het universum wilde begrijpen vanuit aritmetische structuren) en het atomisme (dat het onderscheid tussen primaire en secundaire kwaliteiten heeft geïntroduceerd) is Plato's kosmologie

³¹ De tijd ontstaat volgens de Timaeus samen met de kosmos.

³² Men vindt zeer goede tekeningen bij Plato's elementenleer in B. Russell, Wisdom of the West, Londen 1959, p. 78-79.

in de Griekse filosofie een derde anticipatie van het mathematiseringsproject van de moderne natuurwetenschap³³.

2. Psychologie

a. Het spiritualistische zielsbegrip

Het nieuwe van Plato's ontologie lag in de stelling dat de eigenlijke realiteit bovenzinnelijk, onstoffelijk en transcendent is. Ook Parmenides had het ware Zijnde al beschouwd als iets dat niet via de zintuigen kan worden gekend en alleen voor het denken toegankelijk is, maar tegelijk was hij het Zijnde blijven denken als iets materieels, als een bol, en had hij het niet als iets transcendent geponeerd. Plato's filosofie betekent een radicale breuk met dit Presocratische materialisme, dat b.v. ook nog het Nous-begrip van Anaxagoras kenmerkte. Ook Plato's leer over de ziel vertrekt van de afwijzing van het materialisme. Met uitzondering van de Pythagoreeërs en Empedocles (Katharmoi) hadden de Presocratici een materialistische opvatting van de ziel. Plato zal het dualisme van de Orphisch-Pythagorische traditie een ontologische basis geven : de goddelijkheid en onsterfelijkheid van de menselijke ziel houdt verband met haar onstoffelijke, 'geestelijke' natuur, die haar verwant maakt met de ideeën³⁴.

In tegenstelling tot het lichamelijke is de ziel datgene wat zichzelf beweegt. Door deze zelfbeweging is zij ook het principe dat het lichamelijke in beweging brengt, de bron van alle leven. De ziel is dus niet slechts het andere van het lichaam, zij draagt er ook zorg voor, en als wereldziel draagt zij zorg voor het heelal. Plato's dualisme blijkt derhalve te worden tegengesproken door elementen van een meer positieve visie op de verhouding tussen de ziel en de lichamelijke werkelijkheid. We staan hier voor een ambiguïteit die een gedeeltelijke, maar ook slechts een gedeeltelijke, oplossing heeft gekregen in de leer over de drie delen van de ziel. In deze driedeling lijkt in zekere mate een tweedeling aan het werk tussen de redelijkheid enerzijds, de drift en de begeerte anderzijds. Alle delen van de ziel zijn onstoffelijk, maar de onsterfelijkheid lijkt alleen toe te komen aan het redelijke deel. De zorg voor het lichaam ligt in dit schema vooral bij het driftmatige en het begerende deel, die gericht zijn op de instandhouding van het individu en de soort.

³³ Plato's elementenleer was overigens onderdeel van een ruimer programma, dat ook een mathematisering van de ideeënleer (aritmetische afleiding van de ideeën uit het Ene en de Onbepaalde Tweeheid) omvatte.

³⁴ Immers, onze ziel kent de ideeën, en volgens Plato wordt het gelijke door het gelijke gekend.

b. De drie delen van de ziel

In de Politeiâ verdeelt Plato de ziel in drie delen : het redelijke (to logistikôn), het driftmatige (to thymoeides : de psychische energie, bron van moed, woede, zelfbevestiging...) en het begerende deel (to epithymêtikon : de drang naar voedsel en voortplanting). De redelijkheid komt toe aan de mens, de drift aan dier en mens, de begeerte aan plant, dier en mens. In de mens hebben deze vermogens hun zetel resp. in het hoofd, in de borst en in de buik. De redelijkheid heeft als natuurlijke bestemming te heersen over beide andere zielsdelen, waarvan het ene (de drift) nog 'hoger staat' (ook topologisch) dan het andere (de begeerte). Deze hiërarchie wordt in de Phaedrus gesymboliseerd in de mythe van de wagenmenner (de redelijke ziel) en zijn tweespan (drift en begeerte).

c. De onsterfelijkheid van de redelijke ziel

In de Phaedo geeft Plato een viertal bewijzen voor de onsterfelijkheid van de redelijke ziel.

- 1) Alles ontstaat uit zijn tegendeel : het dode uit het levende, het levende uit het dode. Zoals de mens de afwisseling van waken en slapen overleeft, zo overleeft de ziel de afwisseling van leven en dood-zijn.
- 2) Wij bezitten a priori-kennis van het noodzakelijke en algemene, die wij niet via de zintuiglijke ervaring kunnen opgedaan hebben. De verklaring hiervoor, aldus Plato, is dat onze ziel vóór de geboorte de ideeën heeft geschouwd. Strikt genomen is dit alleen een bewijs voor de preëxistentie van de redelijke ziel, niet voor haar onsterfelijkheid (cf. Meno).
- 3) De waarneembare dingen, zoals het lichaam, zijn samengesteld, en derhalve onderworpen aan ontbinding en dood. De ziel daarentegen, die de ideeën kent, behoort, zoals de ideeën, tot de orde van het enkelvoudige, dat niet ontbonden kan worden.
- 4) Tussen de ideeën bestaan er bepaalde relaties : er zijn ideeën die elkaar noodzakelijk insluiten en andere die elkaar noodzakelijk uitsluiten. Aan de ziel komt noodzakelijk de idee leven toe, want zij is het principe van het leven. De ideeën 'leven' en 'dood' sluiten elkaar uit. De idee 'dood' is dus onverenigbaar met de natuur van de ziel.

In de Phaedrus wordt betoogd dat de ziel, als het zichzelf bewegende, niet kan ontstaan zijn, en dat zij bijgevolg ook niet kan vergaan, omdat anders de wereld in elkaar zou storten en tot stilstand zou komen.

Voor de onsterfelijke en goddelijke menselijke ziel is het aardse lichaam als een graf (*sôma sêma*); pas na de dood kunnen wij terugkeren naar onze heimat en daar, als loon voor een goed leven, de goddelijke ideeën schouwen. In hoever Plato werkelijk heeft geloofd in de leer van de zielsverhuizing (die in de mythen van bepaalde dialogen voorkomt) blijft onduidelijk.

3. Theologie

a. Plato en het polytheïsme

Reeds Socrates was, wat zijn aanklagers ook beweerden, de traditionele religie trouw gebleven, en daarmee had hij zich duidelijk onderscheiden van de sofisten. Plato zal dit conservatieve standpunt ten opzichte van het polytheïsme overnemen. Wel zet hij zich af tegen het antropomorfisme en de mythologie in het volksgeloof. Tot hun essentie herleid, aldus Plato, zijn de goden eeuwige levende wezens, d.w.z. dat ze bezielde en dus ook lichamelijk zijn, al is hun lichamelijkheid van een hogere orde dan de aardse³⁵. We hebben hier te doen met een eerste duidelijk voorbeeld van filosofische recuperatie van de religie. Bij de Presocratici en de sofisten was de filosofie in de eerste plaats een poging tot demythisering geweest, waarbij minstens het traditionele godsbegrip zijn geldigheid had verloren. Bij Plato daarentegen tast het demythiseringsproject niet meer de substantie zelf van het godsbegrip aan : het vormt zich om tot een rationalisering, een uitzuivering van de inhoud van de religie³⁶, gebaseerd op de overtuiging dat de religieuze waarheid in de religie zelf niet adequaat wordt weergegeven. In dit opzicht is Plato een voorloper van Hegel. Meer in het algemeen kan men hem beschouwen als de eerste grote voorvechter van een bondgenootschap tussen filosofie en religie, een bondgenootschap met als fundament het gemeenschappelijke geloof in een transcendente realiteit die de oorsprong, de grond en de eindbestemming van mens en wereld is.

³⁵ Het toekennen van een hogere vorm van lichamelijkheid aan de goden was ook al wezenlijk voor het mythologisch polytheïsme; cf. J.-P. Vernant, *Mortels et immortels : le corps divin*, in Id., *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Parijs 1989, p. 7-39. Ik citeer even de laatste zin van dit opstel : "Le sur-corps divin, par bien des aspects, évoque et frôle le non-corps. Il pointe vers lui; il ne le rejoint jamais. S'il basculait de ce côté, s'il se faisait absence de corps, rejet du corps, c'est l'équilibre même du polythéisme grec qui serait rompu, dans sa constante, sa nécessaire tension entre l'obscurité dont est pétri le corps apparent des humains et l'éclatante lumière dont resplendit, invisible, le corps des dieux".

³⁶ Niet te verwarren met de sofistieke rationalistische verklaringen van de religie als maatschappelijk verschijnsel.

b. Filosofische theologie

Plato heeft zich niet beperkt tot een filosofische verdediging van de religie, hij heeft daarnaast ook een zuiver filosofische godsleer opgebouwd, waarin de mythologische goden slechts een ondergeschikte plaats bekleden : in de Timaeus worden zij samen met de goddelijke hemellichamen beschouwd als de hoogste soort van levende wezens, d.w.z. dat zij ontologisch lager staan dan de demiurg, de ideeën, de wereldziel en de wereld als geheel. Anderzijds blijven er in deze filosofische godsleer tal van onduidelijkheden, met name wat de onderlinge verhouding tussen de verschillende hogere 'goddelijke' principes betreft. Beperken wij ons tot het volgende probleem : wat is voor Plato het hoogste principe van de werkelijkheid (en dus, met enige goede wil, 'God') ?

- 1) Meestal antwoordt men : de hoogste idee, nl. het Goede, verheven boven alle zijn, oorsprong en einddoel van alles. Alles, met inbegrip van de andere ideeën, dankt zijn realiteit aan het Goede. In deze interpretatie is Plato geen theïst, in de betekenis van iemand die het bestaan van een persoonlijke en transcendente God aanneemt. Immers, het Goede is wel het absoluut transcendente, maar het is geen denkend, geen bewust principe.
- 2) Volgens anderen is 'God' voor Plato de wereldziel, het zichzelf bewegende principe van de meest volmaakte beweging, nl. de beweging der hemellichamen. De wereldziel is een immanente voorzienigheid, die de kosmos tot een harmonisch geordend geheel maakt. Ook in deze interpretatie is Plato geen theïst : de wereldziel is weliswaar een denkend, en in die zin 'subjectief' principe, maar zij is niet transcendent ten opzichte van de wereld.
- 3) Een derde mogelijkheid bestaat erin de demiurg uit de Timaeus te beschouwen als Plato's 'God', waarbij men geen onderscheid meer maakt tussen het Goede en de demiurg. Wegens de overeenkomsten tussen de scheppingsmythe in de Timaeus en het scheppingsverhaal van het boek Genesis hebben vooral christelijke interpretatoren deze theïstische lectuur van de Timaeus vanzelfsprekend gevonden. Men mag echter niet vergeten dat de kosmogonie van de Timaeus duidelijk een mythe is : de wereld is voor Plato eeuwig, en de demiurg is slechts een allegorische verpersoonlijking van de kosmische rationaliteit.
- 4) De Neoplatonici zullen (Plato's) 'God' denken als een hiërarchie van drie hypostasen : de hoogste hypostase is het Goede of het Ene, de tweede het demiurgische Intellect

(de ideeënwereld wordt geïnterioriseerd in het denken van de demiurg), en de derde de wereldziel.

C. Ethica

1. Individuele ethica

Zoals Socrates beschouwt Plato de gelukzaligheid (eudaimoniâ) als het hoogste goed voor de mens. Omdat de mens geen eeuwig gelukzalige god is moet hij het geluk in de mate van het mogelijke trachten te bereiken : hij moet zoveel mogelijk aan het goddelijke gelijk worden (homoiôsis theôi). In deze zin schrijft Plato : "God is de maat van alle dingen", daarmee de homo mensura-leer van Protagoras omkerend.

Maar wat moet de mens doen om de goddelijke gelukzaligheid te benaderen ? Uiteindelijk niets anders dan datgene wat hem met het goddelijke verbindt en hem juist tot mens maakt, nl. de rationaliteit, maximaal tot gelding laten komen. Het geluk zal dus, in de mate waarin het bereikbaar is, het gevolg zijn van een rationeel leven. Een rationeel leven is een leven dat gekenmerkt wordt door een rationele praxis. Rationeel is de praxis die zich laat leiden door de deugd. Ook voor Plato, zoals voor Socrates, is deugd inzicht in goed en kwaad : niemand doet vrijwillig het kwade. Deugdzaam is hij wiens oordeel over wat goed en wat kwaad is waar is, d.w.z. overeenkomt met de objectieve ordening der waarden. Het deugdzame handelen veronderstelt dus een kennis van deze objectieve waardenhiërarchie. Deze kennis valt samen met de kennis van de ideeën der waarden : iemand kan het goede maar doen in de mate dat hij inzicht heeft in de ideeën, de objectieve essenties van het goede, het rechtvaardige, het moedige enz. Bovendien moet men inzien dat deze ideeën als ideeën deel uitmaken van de hoogste werkelijkheid, een werkelijkheid die als geheel (als ideeënwereld) waardevoller, verhevener is dan de zichtbare wereld en zelfs dan de ziel. Het gelukkige, rationele, deugdzame leven moet dus zoveel mogelijk gebaseerd zijn op de contemplatie van de ideeën en de studie van hun verwerkelijking in de sensibele wereld. De verhouding tussen beide werelden is hierbij zowel positief als negatief : enerzijds helpt het zichtbare, voor zover het aan de ideeën participeert en er een afbeelding van is, de ziel in haar opgang naar de ideeën; anderzijds is het zichtbare slechts een schijnwereld zonder volle werkelijkheid, die de ziel belemmert in haar streven naar kennis van de ideeën.

Er zijn volgens Plato vier hoofddeugden, die verband houden met de drie delen van de ziel en hun onderlinge verhouding. De wijsheid (sophiâ) is de volkomenheid van het logistikon, de dapperheid (andreîâ) die van het thymoeides. De matigheid of

bezonnenheid (sôphrosynê) bestaat in de onderwerping van drift en begeerte aan de redelijkheid. De rechtvaardigheid (dikaiosynê) tenslotte bestaat er primair in dat elk deel van de ziel zijn eigen taak vervult. De eenheid van alle deugden ligt hierin dat zij alle een weten van het goede en het kwade zijn. In het hiernamaals (het leven na de dood) zullen de deugdzamen worden beloond en de anderen worden gestraft.

2. Politieke filosofie

Het individuele geluk, gelegen in een deugdzzaam leven, is voor Plato onbereikbaar buiten het staatsverband. De mens is van nature een gemeenschapswezen, en hij moet daarom zijn ethische bestemming proberen te verwerkelijken in een georganiseerde samenleving. De bestaande staten, aldus Plato, kunnen hun ethische opdracht absoluut niet aan. In de Zevende Brief schrijft hij : "Zo kwam ik dan tenslotte tot het inzicht dat alle huidige staten, van de eerste tot de laatste, slecht bestuurd worden : alles immers wat op hun wetgeving betrekking heeft, is zo goed als ongeneeslijk zonder buitengewone maatregelen, gepaard met gunstige omstandigheden. En ik voelde me ook gedwongen tot lof van de wijsbegeerte te erkennen dat zij het uitgangspunt is van waaruit men kan onderscheiden waar in elk opzicht de rechtvaardigheid ligt, zowel in openbare als in particuliere aangelegenheden. Ook zullen de menselijke geslachten hun kwalen niet zien ophouden voordat ofwel het ras der degelijke en echte wijsgeren toegang verkrijgt tot de politieke leidersposten, ofwel het ras der machthebbers, dank zij een goddelijke beschikking, werkelijk de wijsbegeerte gaat beoefenen"³⁷. In zijn politieke filosofie ontwerpt Plato, in opeenvolgende versies, een beeld van de ideale staat die een deugdzzaam leven van het individu zou mogelijk maken en de idee rechtvaardigheid volkomen zou verwerkelijken. Deze ideale staat is de norm waaraan de perfectie van empirische staten zal moeten gemeten worden.

a. De Staat

De Politeiâ biedt een eerste versie van Plato's politieke filosofie. De ideale staat, zo luidt het, moet, buiten de klasse der slaven, drie klassen of standen omvatten :

- 1) De laagste stand, op het niveau van het epithymêtikon, zijn de landbouwers en de vaklieden : zij zorgen voor de bevrediging van de materiële behoeften.

³⁷ Epist. VII, 326 A-B (vert. De Win).

- 2) De tweede stand, op het niveau van het thymoeides, is die van de wachters, de militairen, die de staat tegen externe vijanden moeten verdedigen en binnen in de staat de overheersing van de eerste stand veilig moeten stellen.
- 3) De eerste stand, op het niveau van het logistikon, is die van de 'volkomen wachters', de leiders van de staat. Het zijn de filosofen, in het bezit van inzicht in het ware en het goede : zij besturen de staat vanuit hun kennis van de ideeënwereld. Deze filosofen worden zorgvuldig geselecteerd uit de tweede stand en moeten een langdurige opleiding doorlopen, waarin wiskunde en dialectiek de hoofdrol spelen. Zij wijden zich uitsluitend aan het belang van de gemeenschap, hebben geen privé-bezit en ook geen eigen families.

b. Politicus

In de dialoog Politicus betoogt Plato dat de leiding van de staat in handen moet zijn van weinigen of zelfs van één enkel man. Het zou ideaal zijn als de wetgever geval per geval op grond van zijn inzicht zou kunnen beslissen. Omdat dit echter onmogelijk is moeten er algemene wetten worden uitgevaardigd, en de politici moeten deze wetten strikt toepassen.

c. De Wetten

Ook in zijn laatste en uitvoerigste werk stelt Plato de wetten boven de gezagsdragers. In tegenstelling tot de Politeiâ schilderen de Nomoi niet een onbereikbaar ideaal van staatsinrichting maar de tweede-beste staat, die praktisch realiseerbaar is. Privé-bezit en familielevens worden thans aanvaard. De constitutie zal een mengsel zijn van democratie en monarchie. Opvallend is het grote belang dat Plato hier hecht aan de volledig door de staat gecontroleerde opvoeding. Ondanks alles blijft een dergelijk staatsmodel naar ons gevoel totalitair en onderdrukkend.

§ 2. Aristoteles

Aristoteles werd in 384 v. C. geboren te Stagirus (ook : Stagira) in Noord-Griekenland. Zijn vader was hofarts van de Macedonische koning. In 367 werd hij student aan de Academie te Athene. Hij bleef daar als medewerker tot aan de dood van Plato. Van 347 tot 343 verbleef hij in Klein-Azië en op Lesbos. Van 343 tot 340 was hij opvoeder van de Macedonische prins Alexander de Grote. In 335 keerde hij terug naar Athene en begon er onderricht te geven in het Lyceum (na Aristoteles gaat men zijn school 'Peripatos' noemen). In het Lyceum bouwde hij met medewerkers en leerlingen een wetenschappelijk instituut uit dat zich toelagde op onderzoek in

de geschiedenis, de politiek, de literatuur, de natuurwetenschappen (in de Platonische Academie besteedde men veel meer aandacht aan de mathematische disciplines). Na de dood van Alexander (323) vertrok Aristoteles naar Chalcis op Euboea, waar hij in 322 stierf.

Men kan de werken van Aristoteles in drie groepen indelen.

1) De door Aristoteles zelf gepubliceerde werken, ook exoterische geschriften genoemd. Het gaat veelal om dialogen, geschreven tijdens Aristoteles' verblijf aan de Academie, en voor een deel nog sterk door Plato beïnvloed. Alleen fragmenten bleven van deze gepubliceerde werken bewaard.

2) De documentaire of hypomnematische werken, materiaalverzamelingen voor het onderricht. Bewaard bleven de Historia animalium (10 boeken) en de Athēnaiōn Politeiā, één van de 158 beschrijvingen van constituties die Aristoteles in het Lyceum heeft laten vervaardigen.

3) De collegeaantekeningen of acroamatische geschriften, d.w.z. de teksten die Aristoteles heeft geschreven voor zijn eigen onderricht in het Lyceum. Zij vormen het grootste deel van het huidige Corpus Aristotelicum. Het zijn, in de volgorde van de standaard-editie van I. Bekker (1831)

- a. De logische tractaten (Organon) : Categoriae (over de categorieën), De interpretatione (Peri hermēneias, over het oordeel), Analytica priora (2 boeken, over het syllogisme), Analytica posteriora (2 boeken, over de deductieve wetenschap en haar principes), Topica (8 boeken, over de techniek van het debat), De sophisticis elenchis (over drogredenen of sofismen).
- b. De natuurfilosofische tractaten, waarvan de belangrijkste zijn : Physica (8 boeken, algemene theorie van de beweging), De Caelo (4 boeken, over de kosmos, de beweging van de hemellichamen, de elementen), De generatione et corruptione (2 boeken, over het ondermaanse ontstaan en vergaan), Meteorologica (4 boeken), De Anima (3 boeken, algemene theorie van de ziel als levensprincipe, leer over de redelijke ziel), De partibus animalium (4 boeken), De generatione animalium (5 boeken).
- c. De Metaphysica (14 boeken).
- d. De tractaten over praktische filosofie, vooral de Oeconomica (3 boeken), de Ethica Nicomachea (10 boeken) en de Politica (8 boeken).
- e. De Rhetorica (3 boeken) en de Poetica.

Wij beschouwen de filosofie van Aristoteles als systematisch in de vroeger reeds verduidelijkte betekenis : zij is een denken over het denken, over de wereld en over de mens. Op het eerste gezicht lijkt dit in tegenspraak met Aristoteles' indeling van de filosofie, die de logica uitsluit : de filosofie wordt ingedeeld in theoretische (fysica, mathematica, theologie), praktische (betreffende het menselijke handelen, prattein : ethica, economie, politieke filosofie) en poiëtische filosofie (betreffende het menselijke maken, poiein : technologie, esthetica). De logica behoort niet tot het corpus van de filosofie, zij is slechts een propedeutiek, een organon ('werktuig') voor de filosofie. Anderzijds maakt een tekst als Top. I,14, 105b19-25 duidelijk dat Aristoteles in het filosoferen drie grote gebieden erkent : het logische, het 'fysische' en het ethische. Of de logica beschouwd wordt als propedeutiek dan

wel als eerste deel van de filosofie is uiteindelijk van ondergeschikt belang : de driedeling logica - theoretische filosofie - praktische filosofie, en daarmee de systematische structuur van de Aristotelische filosofie, is voldoende duidelijk herkenbaar.

A. Logica

Bij Aristoteles is de zelfbewustwording van de rede zover gevorderd dat de ontwikkeling van een formele logica mogelijk wordt : een omvattende wetenschap van de vormen van het denken en van de wetten waaraan het correcte denken moet gehoorzamen. Het formele karakter van deze logica onderscheidt haar van de Platonische dialectiek, die tevens een ontologie was. Toch betekent dit niet dat de door haar bestudeerde denkvormen los zouden staan van de objectieve realiteit, integendeel. Zo zijn de categorieën niet alleen manieren waarop wij de dingen kunnen denken, maar tevens verschillende reële manieren van zijn. Waarin ligt dan juist het verschil in ontologische draagwijdte tussen de Platonische en de Aristotelische logica ? Concentreren wij ons voor het antwoord op deze vraag op de categorieën. Aan deze denkvormen beantwoorden objectieve structuren, maar ook deze ontologische structuren blijven, althans vanuit de Aristotelische logica, a.h.w. leeg of formeel, zij kunnen door allerlei inhouden worden opgevuld. De Platonische ideeën daarentegen, al worden zij 'vormen' genoemd, omvatten, naast zuiver formele begrippen (b.v. identiteit en differentie) ook veel inhoudelijke termen. Het Aristotelische begrip 'substantie' is van een andere orde dan de Platonische ideeën 'mens', 'paard'; het Aristotelische begrip 'kwaliteit' is van een andere orde dan de Platonische ideeën 'mooi', 'rood' enz. De categorieën zijn in hun genre telkens de meest algemene begrippen. De ideeën daarentegen omvatten daarnaast ook de minder algemene begrippen, tot aan de soortbegrippen die niet meer verder deelbaar zijn (atoma eidê); op die manier vormen zij het begrippelijke patroon van de werkelijkheid naar haar volle inhoud.

1. De elementen van het denken

In de logica van Aristoteles vinden we een systematisch uitgewerkte leer over de elementaire vormen van alle denken : het begrip, het oordeel en de redenering.

a. Het begrip

Het belang van het algemene begrip is reeds gebleken bij Socrates en Plato : het is datgene wat wetenschappelijke kennis,

d.w.z. kennis die zich aan iedereen opdringt, mogelijk maakt. Plato had hierbij zijn toevlucht genomen tot de leer van de ingeboren ideeën : het begrip kan in zijn volstrekte algemeenheid niet stammen uit de ervaring. Aristoteles wijst deze theorie radicaal af (amicus Plato, magis amica veritas). Volgens hem is ons intellect aanvankelijk leeg, te vergelijken met een onbeschreven schrijftafeltje, waarop allerlei geschreven kan worden, maar in werkelijkheid nog niets geschreven staat. Deze vergelijking werd later overgenomen door o.a. de Stoa, de scholastiek en Locke. Ons intellect vormt zijn begrippen louter op grond van de zintuiglijke ervaring, of, zoals men het later zal uitdrukken : nihil in intellectu quod non prius fuerit in sensu. Maar hoe dan de algemeenheid van het begrip te verklaren ? Wij denken het paard, maar zien altijd slechts dit paard of deze paarden. Het algemene en abstracte begrip wordt volgens Aristoteles gevormd door het actieve intellect (intellectus agens) in ons. Dit actieve intellect is het vermogen de denkbare vorm (het eidos) te onttrekken (abs-trahere) aan het bijzondere. Het universale post rem is dus niet, zoals bij Plato, het resultaat van de kennis van het universale ante rem, maar van het begrip van het universale in re. Het al-gemene is datgene wat zich door het denken als vorm laat losmaken van de materialiteit van het bijzondere en als het gemeenschappelijke herkenbaar is. Ons vermogen tot begripsvorming hangt dus voor zijn werking af van de waarneming. En dit veronderstelt dat het intellect voor de vormen van al het waarneembare openstaat. Deze functie van het intellect, het vermogen om 'alles te worden', de vormen van alles in zich op te nemen, noemt Aristoteles het passieve intellect.

De meest algemene begrippen zijn de categorieën (praedicamenta, zegbaarheden). In de Categoriae, het eerste, wellicht onechte tractaat van het Organon, worden 10 categorieën bestudeerd, d.w.z. 10 verschillende types van predicaten (kat-êgoriai), die evenveel vormen van zijn weergeven. Het zijn 1) de substantie en 2-10) de accidenten. Deze 10 (elders 8) categorieën zijn de meest algemene genera, zij kunnen zelf niet meer worden beschouwd als soorten van nog hogere, nog algemenere begrippen. 1) Substantie (ousiâ, ti esti), datgene wat op zichzelf bestaat en fungeert als substraat, als sub-ject voor de accidenten, b.v. mens, paard. 2) Kwantiteit (poson), b.v. twee el lang. 3) Kwaliteit (poion), b.v. wit. 4) Relatie (pros ti), b.v. dubbel, half, groter. 5) Plaats (pou), b.v. op de markt. 6) Tijd (pote), b.v. gisteren. 7. Positie (keisthai), b.v. liggen, zitten. 8) Habitus of toestand (echein), b.v. gewapend zijn. 9) Activiteit (poiein), b.v. snijden. 10) Passiviteit (paschein), b.v. gesneden worden. 2-10) zijn ac-cidenten (symbebêkota), bij de substantie bij-komende bepalingen.

Behalve het onderbrengen van algemene begrippen onder categorieën is er ook het vaststellen van eventuele onderlinge relaties tussen begrippen. Dit gebeurt op grond van de 5 zgn. praedicabilia of zegbaarheidshoofden. De leer van de praedicabilia (quinque voces) is vooral bekend geworden via de Isagoge van Porphyrius (cf. infra). De praedicabilia zijn : geslacht (genos, genus), soort (eidos, species), soortelijk verschil (diaphorâ eidopoios, differentia specifica), eigenschap (idion, proprium) en accident (symbebêkos, accidens). Voorbeeld : dier - mens - redelijk - talig - blank.

b. Het oordeel

In De Interpretatione ontwikkelt Aristoteles de logica van het oordeel. Hij behandelt er o.a. subject en predicaat, de oordeelskwaliteit (bevestigend - ontkennend) en -kwantiteit (universeel - particulier - singulier), het verschil tussen enkelvoudige en samengestelde oordelen, en het verschil tussen assertorische en modale proposities.

c. De redenering

Zoals de propositie bestaat in een verbinding van begrippen, zo bestaat de redenering in een verbinding van proposities. Aristoteles maakt een onderscheid tussen de inductieve redenering (waarbij de algemeenheid van de conclusie groter is dan die van de premissen) en de deductieve redenering of het syllogisme (waarbij de algemeenheid van de conclusie kleiner is dan die van de premissen). Het syllogisme wordt door Aristoteles als volgt gedefinieerd : "Het syllogisme is een redenering waarin, bepaalde dingen gesteld, iets anders dan het gestelde met noodzakelijkheid volgt krachtens het gestelde".

2. Het wetenschappelijke denken volgens Aristoteles

Wetenschappelijk is het denken voor Aristoteles pas als het de feiten verklaart. De feiten verklaren is aantonen waarom ze zo zijn als ze zijn en niet anders kunnen dan zo zijn. De noodzakelijkheid van iets aantonen is het afleiden uit iets algemeners, m.a.w. het deduceren. Wetenschappelijke kennis is volgens Aristoteles uiteindelijk een kwestie van deductie. Proberen we de essentiële elementen van het wetenschappelijke denkproces te onderscheiden.

a. Feit en reden

Het begin van de wetenschap, tenminste van de empirische wetenschap, is de empirie, de waarneming of vaststelling van feiten. Aristoteles noemt deze kennis 'kennis dat' (hoti) (iets het geval is).

Ten tweede zal de wetenschap proberen te komen tot 'algemene feiten', tot vaststellingen die zo algemeen mogelijk zijn. Immers, wetenschappelijk interessant is niet het geval dat zich maar één keer of maar enkele keren voordoet, maar het algemene geval. Een dergelijk algemeen feit bereikt men door inductie. Voorbeeld : mens A is sterfelijk, mens B is sterfelijk..., conclusie : alle mensen zijn sterfelijk.

Maar de inductie blijft op het niveau van de vaststelling van feiten : zij stelt alleen vast dat (hoti) iets altijd het geval is, zij verklaart niet het waarom, het omdat of de reden (dihoti). De wetenschap wil niet alleen weten : Is het altijd zo ? (algemeenheid); zij wil ook weten : Waarom moet het zo zijn ? (noodzakelijkheid).

b. Deductie

De verklaring van het waarom is niet het werk van de inductie, maar van de deductie (apodeixis). Bewijzen of aantonen, b.v. dat de mens sterfelijk is, is niet het aanwijzen (inductief tonen) van een onbeperkt aantal gevallen van sterfelijkheid. Immers, vanuit de waarneming kan men niet absoluut uitsluiten dat er misschien wel eens een mens komt die niet sterfelijk is. Een waarheid bewijzen is : die waarheid afleiden, deduceren uit een meer algemene waarheid. Alleen zo ziet men de reden, het waarom in, b.v. van het feit dat alle mensen sterven.

Het waarom is volgens Aristoteles altijd te vinden in de essentie van het subject. Het behoort tot de essentie van de mens sterfelijk te zijn. Waarom ? Omdat de mens behoort tot de ruimere groep van de sterfelijke wezens.

c. De reden als middenterm van een syllogisme

Het resultaat van de inductie, aldus Aristoteles (b.v. Alle mensen zijn sterfelijk), is pas echt wetenschappelijk verantwoord als het de conclusie is van een geldig syllogisme. Datgene wat we als waarneembaar kenmerk bij alle mensen vaststellen (sterfelijkheid), daarvan moeten we aantonen dat het tot de essentie van de mens behoort, dat het hem algemeen en noodzakelijk toekomt. Dit gebeurt door het vormen van een syllogisme waarin de reden als middenterm fungeert.

Nemen we als voorbeeld : de mens is vergankelijk (sterfelijk) (feit, hoti). De vraag naar de reden van deze vergankelijkheid zullen wij in het niet-wetenschappelijke taalgebruik als volgt beantwoorden : de mens is vergankelijk, want (reden, dihoti) hij is vormstoffelijk samengesteld (en al wat vormstoffelijk samengesteld is is vergankelijk), en wij verwijzen met deze verklaring naar de essentie van de mens. Echt wetenschappelijk wordt een dergelijke verklaring pas als zij een deductieve structuur krijgt, m.a.w. een bevredigend antwoord op de vraag 'Waarom is de mens vergankelijk ?' bereiken we eigenlijk pas als we de reden (de verklaring), nl. de vormstoffelijkheid, gebruiken als middenterm in het volgende syllogisme :

	M	Al het vormstoffelijk samengestelde is vergankelijk
	m	Alle mensen zijn vormstoffelijk samengesteld
	C	Alle mensen zijn vergankelijk
of	M	Alle M = P
	m	Alle S = M
	C	Alle S = P

Het syllogisme maakt duidelijk hoe de waarneembare eigenschap (vergankelijk) behoort tot de essentie van de mens. De Major kan op haar beurt als conclusie worden afgeleid uit een prosyllogisme, b.v. :

	M	Al het samengestelde is vergankelijk
	m	Al het vormstoffelijk samengestelde is samengesteld
	C	Al het vormstoffelijk samengestelde is vergankelijk

Op deze manier poogt de wetenschap de realiteit te verklaren door haar af te leiden uit zo algemeen mogelijke premissen.

3. De eerste principes van het denken

Uiteindelijk berust alle denken en bewijzen op axioma's of basisevidenties die zelf niet meer bewijsbaar zijn en ook niet hoeven bewezen te worden, omdat de waarheid ervan onmiddellijk wordt ingezien. Aristoteles heeft twee van deze fundamentele axioma's ontdekt : het contradictiebeginsel en het beginsel van uitgesloten derde³⁸. De logische formulering van beide principes luidt : twee oordelen die zich tot elkaar verhouden als affirmatie en negatie (zelfde termen, andere copula) kunnen niet tegelijk waar zijn (principe van contradictie) en ook niet tegelijk vals zijn (principe van uitgesloten derde); altijd is het ene waar en het andere vals. Metafysisch geformuleerd luidt het contradictieprincipe : het is onmogelijk dat eenzelfde predicaat op hetzelfde moment aan hetzelfde subject onder hetzelfde opzicht wel en niet toekomt. Of nog : iets kan niet tegelijkertijd en onder hetzelfde

³⁸ Het identiteitsprincipe ($A=A$) zal daar pas veel later aan toegevoegd worden.

opzicht zijn en niet zijn. De metafysische versie van het principe van uitgesloten derde is : aan om het even welk subject komt noodzakelijk om het even welk predicaat of de negatie daarvan toe; een derde mogelijkheid is uitgesloten. Deze axioma's liggen, of we dat nu willen of niet, aan alle denken ten grondslag. Zelfs het loochenen van hun waarheid steunt er nog op. Wie zegt dat het contradictieprincipe p vals is, stelt : het is niet het geval dat p , en daarmee automatisch : het is wel het geval dat niet- p .

B. Theoretische filosofie

De theoretische filosofie omvat volgens Aristoteles drie wetenschappen : de fysica, de mathematica en de theologie. Deze indeling is gebaseerd op de leer van de abstractiegraden. De fysica heeft als object de bewegende lichamen, meer bepaald hun vorm, die altijd een gematerialiseerde vorm is; zij maakt alleen abstractie van de individuele sensibele materie. De mathematica maakt abstractie van de beweging en van de gemeenschappelijke sensibele materie : de mathematische objecten bestaan wel niet als zodanig (tegen Plato), maar ze worden wel gedacht als onbeweeglijk en niet gematerialiseerd. De theologie of eerste filosofie tenslotte maakt abstractie van de beweging, en ook van het type van intelligibele materialiteit dat toekomt aan de mathematische objecten : zij bestudeert substanties die bestaan als zuivere vormen en die zelfs niet meer kunnen voorgesteld worden.

1. Fysica

a. De beweging

Tot de natuur behoort al datgene wat het principe van zijn beweging en rust in zichzelf heeft. Hierdoor onderscheiden de natuurlijke lichamen zich van de producten van de menselijke techniek, die geen inwendig bewegingsprincipe hebben. Men mag dit bewegingsprincipe niet verwarren met de ziel : het gaat, op het niveau van de natuur, om de louter natuurlijke beweging van levenloze lichamen, b.v. vallen (zware lichamen) of opstijgen (b.v. waterdamp).

Aristoteles onderscheidt vier vormen van beweging (kinêsis) of verandering (metabolê) : 1) de substantiële beweging, ontstaan (genesis) en vergaan (phthorâ) : beweging vanuit het relatieve niet-zijnde tot het zijnde en omgekeerd; 2) de kwantitatieve beweging, toename (auxêsis) en afname (phthisis); 3) de kwalitatieve verandering (alloiôsis); 4) de plaatsbeweging (phorâ).

b. Het finalistische natuurbegrip

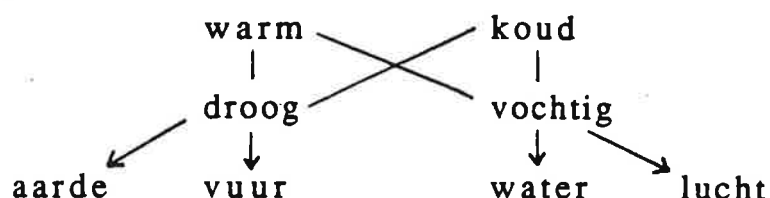
Alle natuurlijke beweging is volgens Aristoteles gericht op een doel. De natuur is een doelmatig geordend geheel. Het doel is altijd : de ontwikkeling van de vormen uit een toestand van potentialiteit tot een toestand van actualiteit, van volkomen verwerkelijking. Waarom groeit een eikel uit tot een eik ? Om de vorm die hij in zich draagt te actualiseren, zijn natuurlijke bestemming te verwerkelijken. Waarom valt een kluit aarde die men omhoog werpt terug naar beneden ? Omdat hij van nature zijn natuurlijke plaats terugzoekt : hij wil deel uitmaken van het element aarde, in het centrum van het heelal, en zo zijn bestemming verwerkelijken. Aristoteles huldigt dus, zoals Plato, een finalistisch natuurbegrip, dat een radicale afwijzing inhoudt van een louter mechanistische interpretatie van de fenomenen. Toch betekent dit niet dat al wat in de natuur gebeurt geheel en al doelmatig is. De materie werkt namelijk remmend op het streven van de natuur naar de verwezenlijking van de natuurlijke vormen. Zo kunnen er b.v. wel eens monstrositeiten ontstaan. Maar een dergelijk toeval blijft een uitzondering op de algemene, 'natuurlijke' gang van zaken. De planmatigheid en ordelijkheid van de natuur blijkt ook duidelijk uit de trapsgewijze hiërarchie van de levende wezens en hun vermogens.

Reeds vóór Aristoteles had de beschouwing van de harmonische ordening van de natuur geleid tot het zgn. teleologische godsbewijs (Anaxagoras, de Xenophontische Socrates, Plato) : deze ordening, zo redeneerde men, moet wel het product zijn van een ordenend goddelijk Intellect. Bij de rijpe Aristoteles vindt men wel het godsbewijs uit de beweging (cf. infra), maar niet het teleologische argument. De Natuur is voor Aristoteles wel principe van ordening, maar zij is, in tegenstelling tot b.v. de Platonische wereldziel, geen denkend, ja überhaupt geen bewust principe. Het lijkt erop dat Aristoteles op deze wijze toch een onoplosbaar probleem creëert : hoe kan een onbewust principe toch principe van ordening en doelgerichtheid zijn ?

c. Kosmologie

Aristoteles beschouwt de kosmos als eeuwig in zijn huidige structuur. Ook zijn wereldmodel is, zoals dat van Plato, geocentrisch. De bolvormige aarde bevindt zich in het middelpunt van het heelal, met daaromheen, in concentrische lagen, de overige drie ondermaanse elementen (water, lucht, vuur). Aristoteles wijst Plato's kwantificering van de elementenleer af. De verschillen tussen de vier elementen zijn volgens hem niet herleidbaar tot geometrische verschillen; er zijn fundamentele elementale

kwaliteiten die in onderlinge combinatie de vier elementen vormen :



Het ondermaanse, het gebied van de vier elementen, van de elementaal samengestelde substanties en van de rechtlijnige natuurlijke beweging (aarde en water naar beneden, lucht en vuur naar omhoog), is ook het domein van ontstaan en vergaan en van de specifieke eeuwigheid der biologische soorten. Het bovenmaanse of de hemel omvat de hemelsferen, vanaf de maansfeer tot aan de sfeer der vaste sterren. Voorbij deze laatste is er niets meer, zelfs geen vacuüm. De kosmos is dus ruimtelijk begrensd. Zeer typisch voor Aristoteles is de theorie dat de hemelsferen en hemellichamen bestaan uit een vijfde element (later quinta essentia), de zgn. ether, een zeer subtiële stof. De hemellichamen zijn volgens Aristoteles slechts onderworpen aan één van de vier vormen van beweging, nl. de plaatsbeweging. Er is dus in de hemel geen ontstaan of vergaan, de hemellichamen zijn numeriek eeuwig. Deze eeuwige, goddelijke wezens bezitten ook de volmaaktste vorm van beweging, nl. de eenparige cirkelbeweging, de enige vorm van beweging die past bij het eeuwige, want zij heeft begin noch einde. Maar hoe dan de onregelmatige bewegingen van de planeten te verklaren? De enige mogelijkheid bestaat erin deze bewegingen te verklaren als resultaat van een combinatie van eenparige cirkelbewegingen, wat het opzet was van het systeem van Eudoxus (ca. 391-338) en zijn leerling Callippus : per planeet (en zelfs voor maan en zon) moet men verscheidene hemelsferen aannemen, waarvan de beweging en tegenbeweging resulteert in de zichtbare baan. Zo telt het astronomische systeem van Aristoteles, uiteengezet in Metaph. XII, 8, in het totaal 55 sferen plus de sfeer van de vaste sterren. Deze laatste wordt bewogen door de Onbewogen Beweger, de andere door 55 ondergeschikte onbewogen bewegers (een polytheïstisch restant bij Aristoteles).

d. Psychologie

Zoals Plato maakt Aristoteles een principiële onderscheid tussen de levende (bezielde) en de levenloze natuur. Over de vier niveaus die volgens Aristoteles in ieder levend organisme kunnen onderscheiden worden hebben wij reeds vroeger gehandeld (cf. supra p. 44). De levende wezens vormen een hiërarchie, waarin het hogere telkens het lagere omvat én door iets nieuws wordt

gekenmerkt. Het levensprincipe van de planten is de vegetatieve ziel, met als vermogens voeding, groei en voortplanting. Dieren hebben behalve de vegetatieve ook de zgn. irrationele ziel, met als vermogens waarneming en verbeelding (cognitief), drift en begeerte (appetitief) en plaatsbeweging. De mens wordt bovendien gekenmerkt door de rationele ziel, die het principe is van het denken (nous, dianoêtikon), zowel het theoretische als het praktische, deliberatieve denken. Aristoteles lijkt, in tegenstelling tot Plato, niet de onsterfelijkheid van de redelijke ziel aan te nemen.

2. Metafysica

a. Het begrip 'eerste filosofie'

De term 'metafysica' (ta meta ta physika) vindt men nog niet bij Aristoteles zelf. Hij spreekt vooral over de 'eerste filosofie', d.w.z. die theoretische wetenschap die handelt over de eerste principes of oorzaken van alle zijnden, en in die zin nog fundamenteler is dan de fysica.

b. De vier oorzaken - stof en vorm

Deze eerste principes, aldus Aristoteles, zijn ten getale van vier : 1) de materiële of stoffoorzaak (hylê), b.v. het marmer voor een beeld; 2) de formele of vormoorzaak (morphê, eidos), d.i. de welbepaalde structuur die aan de stof wordt opgelegd, b.v. bij een beeld : 'atleet' of 'ruiter en paard'; 3) de efficiënte of werkoorzaak (to hothên hê kinêsis), in het voorbeeld de beeldhouwer die ervoor zorgt dat de stof bevormd wordt; 4) de finale of doelloorzaak (to hou heneka), in het voorbeeld : de bedoeling van de beeldhouwer, nl. dit bepaalde beeld te maken. In de natuurlijke (versus technische) substanties is er een identiteit van de formele, de efficiënte en de finale oorzaak : de vorm is er tevens de efficiënte en de finale oorzaak. De vorm van b.v. een plant (nl. haar ziel) is tegelijk haar immanente doel, want het doel van de plant is juist haar eigen vorm volledig te ontwikkelen. De vorm is ook de efficiënte oorzaak, niet in deze zin dat de vorm van een bepaald individu zichzelf veroorzaakt, maar wel in deze zin dat ieder individu wordt veroorzaakt door een individu dat dezelfde vorm reeds ten volle bezit (een mens brengt een mens voort).

De vorm is in Aristoteles' filosofie de opvolger van de Platonische idee. Hij bestaat alleen als vorm van een vormstoffelijke substantie, als universale in re, en als universale post rem, als vorm in het denken. Er bestaan weliswaar volgens Aristoteles ook zuiver vormelijke substanties (cf. infra : theologie),

maar de vormen van de materiële dingen bestaan niet als ideeën op zichzelf. Aristoteles beschouwt de Platonische ideeënleer als een overbodige verdubbeling van de realiteit. Met uitzondering van de transcendente zuiver vormelijke substanties zijn alle substanties samengesteld uit stof en vorm (hylemorfisme)³⁹. Deze stof (b.v. het marmer van een beeld) bezit op haar beurt een vormelijke bepaaldheid die haar tot een compositum maakt (marmer is geen brons). De begrippen 'stof' en 'vorm' zijn dus relatieve begrippen. Maar uiteindelijk, aldus Aristoteles, is er een eerste stof (prôtê hylê) die, als een volkomen onbepaald substraat, aan alle bepaalde stoffelijkheid, en dus ook aan alle verandering ten grondslag ligt. De eerste stof kan niet op zichzelf bestaan. Wel individueert zij de algemene vorm tot een concrete substantie. Deze individuele substantie is voor Aristoteles de eerste substantie, de vorm de tweede substantie.

c. Potentie en act

Wij hebben de Aristotelische begrippen 'potentie' en 'act' reeds ontmoet in verband met de zijnsleer van Parmenides (cf. supra p. 36). De stof is ten opzichte van de vorm de mogelijkheid of aanleg (dynamis, potentie), de vorm ten opzichte van de stof de verwerkelijking of vervulling (entelecheia, energeia). Een verhouding van potentie tot act bestaat er ook tussen de opeenvolgende ontwikkelingsmomenten van een substantie (b.v. kind - volwassene - ouderling), tussen verschillende toestanden van een bepaalde substantie (b.v. de architect die een huis bouwt versus diegene die zijn kunde niet uitoefent) enz. Het onderscheid tussen act en potentie biedt Aristoteles ook de mogelijkheid de beweging of verandering ontologisch te definiëren : zij is overgang van potentie naar act, een overgang die mogelijk wordt doordat de materie, principe van potentialiteit, achtereenvolgens verschillende vormen kan aannemen. Onstoffelijke, zuiver geestelijke substanties zijn dan ook noodzakelijk onbeweeglijk.

De act bezit ten opzichte van de potentie een drievoudige prioriteit. 1) In de eerste plaats is er de logische prioriteit : de kennis van de act gaat vooraf aan de kennis van de potentie. Wie niet weet wat 'zien' resp. 'gezien worden' betekent kan de begrippen 'gezichtsvermogen' of 'zichtbaar' niet begrijpen. 2) De act gaat ook chronologisch aan de potentie vooraf, niet in de ontwikkeling van het individu, maar op het niveau van de soort : een mens brengt een mens voort. 3) Tenslotte is er de ontologische prioriteit, die zich hierin manifesteert dat de act ten opzichte van

³⁹ In de levende wezens is de (hoogste) ziel de vorm.

de potentie het oorzakelijke is en niet omgekeerd : dus is de act een hogere vorm van realiteit dan de potentie.

d. Theologie

Bij Aristoteles vinden we voor het eerst een gedetailleerd uitgewerkt godsbewijs, nl. het bewijs uit de beweging (Phys. VIII, 3-6 en Metaph. XII, 6-7). In Metaph. XII, 6 argumenteert Aristoteles als volgt. 1) De substantie is de fundamenteelste vorm van zijn : zij draagt alle andere categorieën, al het andere is slechts mogelijk in en door de substantie. 2) Indien dus alle substanties vergankelijk zouden zijn, dan zou ook al het andere vergankelijk zijn. 3) Maar zowel de tijd als de beweging zijn eeuwig. De tijd is eeuwig⁴⁰, en ook de beweging, al was het maar omdat voor Aristoteles de tijd 'het getal van de beweging volgens het vroegere en het latere' of de maat van de beweging is⁴¹. 4) De eeuwigheid van tijd en beweging veronderstelt dus, aangezien tijd en beweging alleen kunnen bestaan in een substantie, dat er een eeuwig bewogen substantie is, een substantie die dan zelf ook eeuwig moet zijn. 5) Een eeuwige beweging is noodzakelijk continu, ononderbroken; een discontinue beweging wordt onderbroken door momenten van rust, en is dus niet eeuwig. Een continue beweging is noodzakelijk een plaatsbeweging : alle andere vormen van beweging worden begrensd door rusttoestanden. De enige continue plaatsbeweging is de cirkelbeweging : alleen zij kan verlopen zonder begin en zonder einde. 6) Dit laatste betekent dat de eeuwige substantie die de eeuwige beweging draagt de sfeer der vaste sterren of de eerste hemel moet zijn. 7) De eerste hemelsfeer brengt met haar eeuwige cirkelbeweging al datgene wat binnen haar gelegen is in beweging. Anderzijds wordt zij zelf door iets anders in beweging gebracht, want, aldus Aristoteles, al wat bewogen wordt, wordt door iets anders bewogen (zelfbeweging is onmogelijk). 8) De eeuwige beweging van de eerste bewogen beweger (de eerste hemel) wordt noodzakelijk veroorzaakt door een substantie die zelf eeuwig is. Bovendien moet het gaan om een

⁴⁰ De tijd kan immers niet gedacht worden zonder het nu, en het nu is noodzakelijk een midden, altijd tegelijk begin (van de toekomst) en einde (van het verleden). Zeggen dat de tijd kan ophouden te bestaan is beweren dat er een laatste nu mogelijk is; zeggen dat hij ooit begonnen is impliceert dat men een eerste nu aanneemt. Maar een eerste en een laatste nu zijn onmogelijk. Want het nu is altijd een midden : een 'laatste' nu is nog altijd het begin van een toekomst, zodat er tijd zou zijn na het einde van de tijd, wat betekent dat het einde geen einde is; op dezelfde wijze is een eerste nu nog altijd het einde van een verleden.

⁴¹ In Phys. VIII, 1, 251a8-252a5 bewijst Aristoteles achtereenvolgens de eeuwigheid van de beweging a parte ante op grond van de definitie der beweging, de eeuwigheid van de beweging ab utraque parte uit het begrip van de tijd, en de eeuwigheid van de beweging a parte post op grond van de definitie der beweging.

substantie die bewegend van natuur is (en niet, zoals de Platonische ideeën, principe van onbeweeglijkheid en rust). Zij moet haar oorzakelijkheid actueel uitoefenen, niet een louter potentiële bewegingsoorzaak zijn. Ook moet deze actuele oorzakelijkheid worden uitgeoefend zonder onderbreking, wat impliceert dat de oorzaak niet kan bestaan uit stof en vorm; want wat vormstoffelijk is samengesteld is door de stof drager van potentialiteit, en daardoor in principe vergankelijk. De eerste bewegingsoorzaak moet dus zuivere act en zuivere vorm zijn, zonder enige potentialiteit of materialiteit. Is zij immaterieel, dan ook volkomen onveranderlijk of onbeweeglijk : de beweging van het eerste bewogen bewegende wordt veroorzaakt door het eerste onbewogen bewegende.

Maar hoe kan iets dat zelf onbeweeglijk is iets anders bewegen ? Op dezelfde manier, antwoordt Aristoteles, als een object van streven of kennis beweegt zonder zelf bewogen te worden. De onbewogen beweger brengt de kosmos eeuwig in beweging zoals het beminde de minnaar (kinei hōs erōmenon). God is voor Aristoteles alleen de finale oorzaak van de kosmische beweging; hij is niet de efficiënte oorzaak van het bestaan van de wereld. Maar wat betekent dat ? De zijnswijze van God is voor alle vormstoffelijke zijnden het eeuwig onbereikbare ideaal, de eindterm van alle streven, het Goede. Alles wordt aangetrokken door de volmaaktheid, de eeuwigheid en de onbeweeglijkheid van de eerste oorzaak. Maar het vormstoffelijke kan de onbeweeglijkheid, het volkomen zichzelf zijn van het onstoffelijke slechts bereiken op een lager, materieel niveau. De hemelsferen pogen door hun eeuwige cirkelbeweging het eeuwige met-zichzelf-samenvallen van de onbewogen beweger op hun niveau te realiseren. De ondermaanse soorten, die niet numeriek eeuwig kunnen zijn zoals de hemellichamen, imiteren met een specifieke eeuwigheid (de soort eeuwig, het individu vergankelijk) het eeuwige zijn van God. Alle verandering en beweging in de kosmos is dus gericht op God : God is de onbewogen aantrekkingspool van alle streven.

Zo begrijpen we Gods oorzakelijkheid ad extra. Maar wat is dan Gods zijn ad intra ? De onbewogen beweger is zuivere vorm en dus zuivere act. Zuivere actualiteit is integrale werkelijkheid. Werkelijkheid (en-ergeia) is werkdadigheid. Het bewerken van de kosmische beweging kan, hoewel het onbeweeglijk is, niet het werk zijn van een werkeloos, inert principe. De hoogste actualiteit is tevens de hoogste activiteit. Omdat God geheel en al onstoffelijk is moet ook zijn activiteit onstoffelijk zijn. Deze onstoffelijke activiteit kan geen streven zijn, want streven is bewogen worden. Zij is : het denken. Het voorwerp van dit denken kan geen ander zijn dan het goddelijke denken zelf. Immers, de volkomen actualiteit veronderstelt een restloos met-zichzelf-samenvallen, de zuivere vorm is

volkomen autarkisch. Indien God iets anders dan zichzelf (= zijn eigen denken) zou denken, dan zou hij van dat denkobject afhankelijk zijn, er finaal door bewogen worden (cf. de Platonische demiurg ten opzichte van de ideeënwereld). Daarom is Gods denken het denken van het denken (noêsis noêseôs). God denkt dus niet de ideeën van de materiële dingen : er is volgens Aristoteles geen goddelijke voorzienigheid ten opzichte van de wereld. God is zuiver zelfbewustzijn.

C. Praktische filosofie

1. Ethica

a. Het geluk

Het grondbegrip van de Aristotelische ethica is dat van het hoogste voor de mens bereikbare goed, nl. het geluk (eudaimoniâ), een toestand van totale bevrediging die het bewustzijn vervult.

De hoogste menselijke volmaaktheid is gelegen in de meest specifiek-menselijke activiteit, nl. het denken, de activiteit van de rede, en wel in de volmaakte werking van de rede, in de meest volmaakte kennis. De mens vindt zijn voltooiing in de contemplatie van de hoogste waarheden over de hoogste werkelijkheden. Dit ideaal is de sophiâ, de theoretische wijsheid.

Wegens de menselijke beperktheid (de mens is ook lichamelijk en kan niet altijd contemplatief leven) is dit ideaal zo verheven dat het de mogelijkheden van de mens, zelfs die van de filosoof, te boven gaat. Daarom voegt Aristoteles er een meer algemeen realiseerbare levensvorm aan toe, een secundair, praktisch ideaal, dat niet los staat van het eerste, maar eraan ondergeschikt is. Deze levensvorm is de deugdzame activiteit, de harmonische werkdadigheid van alle menselijke vermogens, hogere en lagere, elk naar plaats en rang, onder leiding van de rede.

Een volledige gelukzaligheid veronderstelt altijd ook de vervulling van andere, secundaire voorwaarden, zowel inwendige als uitwendige. Vooreerst de inwendige factor : het genot, de lust, het subjectieve geluksgevoel is een wezenlijk bestanddeel van het geluk. Als natuurlijk gevolg van de normale activiteit en levensontplooiing is het wezenlijk verbonden met het beoefenen van de deugd. Ten tweede is er de aanwezigheid van bepaalde uitwendige goederen : gezondheid, vrijheid, bezit, eer enz.

b. De deugd

In tegenstelling tot Socrates en Plato beschouwt Aristoteles de deugd niet als een weten : zij vergt evenzeer de inzet van de wil.

Aristoteles baseert de moraliteit op de vrijheid van de wil. Vrijheid is er wanneer diegene die handelt in zijn willen niet belemmerd wordt en met inzicht kan beraadslagen. Zij wordt opgeheven door onwetendheid en dwang. Of wij goed of slecht zijn hangt van onszelf af (eph' hêmîn ... hê aretê ... kai hê kakiâ). Wanneer echter, door voortdurende wilsacten in de goede of de slechte richting, een persoon zich eenmaal een bepaalde morele constitutie heeft aangekweekt, dan wordt deze constitutie een gegevenheid, zoals gezondheid en ziekte, en hangt zij niet meer af van de wil van het subject. Toch is Aristoteles' leer over de wilsvrijheid te weinig uitgewerkt. Er is wel een eerste benadering van het probleem in het onderscheid tussen het onvrijwillige (akousion) en het vrijwillige (hekousion), en in de situering van de keuze (prohairesis) op de grens tussen streving en rede.

Hoe dan ook, de deugd is niet louter een weten, er is een onderscheid tussen de kennis van het goede en het goede handelen. Men leert de deugd pas door haar in de praktijk brengen. De deugd is een gewoonte van verstandig gedrag, door de actuele gedraging uit de natuurlijke aanleg tot verstandig handelen gevormd. In de redelijke mens moeten de lagere vermogens door de hogere beheerst worden, en moet het verstand zelf op de juiste wijze zijn werkzaamheid verrichten. Vandaar de verdeling van de deugden in ethische (die hun zetel hebben in de wil) en de dianoëtische (die in het denken zelf hun zetel hebben).

De ethische deugd wordt door Aristoteles gedefinieerd als "een gesteldheid die weet te kiezen en het op ons afgestemde midden houdt, dat bepaald wordt door de rede, en wel zo als de verstandige mens (phronimos) het zou bepalen". De deugd is dus een midden (mesotês) tussen twee ondeugden, waarvan de ene wordt gekenmerkt door een 'te weinig' (elleipsis), de andere door een 'teveel' (hyperbolê). Het is de phronimos die het juiste midden bepaalt : zijn rede wordt immers in haar activiteit niet vertroebeld door de passies, en hij kan steunen op de ervaring van het zedelijke leven. Voorbeelden van ethische deugden zijn : de moed (andreia), het midden tussen driestheid en lafheid; de zelfbeheersing (sôphrosynê), het midden tussen teugelloosheid en ongevoeligheid; de zachtmoedigheid (praotês), het midden tussen opvliegendheid en gelatenheid; de zielegrootheid (megalopsychia), het midden tussen opgeblazenheid en kleinmoedigheid. Ook de belangrijkste deugd, de rechtvaardigheid (dikaiosynê) ligt in het midden tussen een teveel en een tekort.

De dianoëtische deugden, die betrekking hebben op het juiste denken, kunnen uiteindelijk tot twee worden herleid : 1) de sophia, het theoretische inzicht, als de volmaaktheid van het speculatieve denkvermogen; 2) de phronêsis, de verstandigheid of praktische wijsheid, de deugd van het praktische denkvermogen. Uit de

definitie van de ethische deugd blijkt dat alleen de wijze (phronimos) door zijn zedelijk inzicht het juiste midden kan vinden : de ethische deugd veronderstelt dus de dianoëtische deugd.

2. Politieke filosofie

De menselijke eudaimoniâ kan slechts gerealiseerd worden in de staat. De mens is van nature een politiek wezen (physei politikon zôon), wat reeds hieruit blijkt dat hij als enig levend wezen beschikt over de taal. Staatsvorming is een even natuurlijk proces als het tot stand komen van huisgemeenschappen en dorpen. Er is dus voor Aristoteles geen principiële tegenstelling tussen de positieve wet en de menselijke natuur. Historisch gesproken gaan de lagere vormen van gemeenschapsleven aan de staat vooraf, maar ontologisch gesproken is de staat 'eerder'. De familie vormt de basis van de staat, niet alleen als sociale maar ook als economische eenheid (oikos : heer des huizes + vrouw + kinderen + slaven)⁴²; de dorpsgemeenschap is intermediair tussen familie en staat.

De verschillende regeringsvormen worden door Aristoteles verdeeld in twee groepen, al naargelang zij gericht zijn op het algemene belang of op het particuliere belang van de regeerders. De eerste groep, die van de 'juiste constituties', bestaat uit monarchie, aristocratie en politeiâ (d.i. de 'burgerlijke constitutie', een mengvorm van democratie en oligarchie, volgens Aristoteles de beste regeringsvorm). De tweede groep omvat de ontaarde regimes : tyrannie, oligarchie en democratie. Het verschil tussen aristocratie en oligarchie ligt hierin dat de eerste de regering is van 'de besten', de oligarchie die van de rijksten. Politeiâ en democratie onderscheiden zich van elkaar doordat in de eerste alleen de militaire klasse (diegenen die een zware wapenrusting kunnen bekostigen) aan de regering kan deelnemen, in de democratie daarentegen alle vrije burgers, ongeacht hun vermogen. Democratie is volgens Aristoteles de heerschappij van de massa der armen, die alleen op hun eigen voordeel bedacht zijn.

⁴² 'Economie' is oorspronkelijk 'huishoudkunde'.

HOOFDSTUK III : HET TIJDVAK VAN DE PRAKTISCHE FILOSOFIE

De dood van Aristoteles (322 v. C.) valt nagenoeg samen met de dood van zijn pupil Alexander de Grote (323 v. C.). Sedert J.G. Droysen (1808-1884) noemt men de periode van 323 tot het begin van het Romeinse keizerrijk (31 v. C. : slag van Actium; 30 v. C. : Romeinse verovering van Egypte) de periode van het 'Hellenisme'.

Na Alexander ondergaat de Griekse beschaving een fundamentele transformatie. Het politieke en maatschappelijke leven wordt niet langer gedragen door de afzonderlijke stadstaten. Er ontstaan grote territoriale eenheden met een monarchisch regime, de zgn. diadochenrijken (Macedonië, Egypte, het Seleucidenrijk). Het onderscheid tussen Grieken en barbaren begint te vervagen. Nieuwe centra verdringen geleidelijk de oude Griekse steden van het voorplan : Alexandrië, Seleucia, Antiochia, Pergamum, Rome...

Het spreekt vanzelf dat in deze gewijzigde situatie ook het denken radicaal gereoriënteerd zal worden. Om te beginnen treedt er een verandering op in de algemene mentaliteit. In de klassieke periode was het leven van de enkeling zeer sterk gericht op de relatief kleine gemeenschap waartoe hij behoorde : men was in de eerste plaats burger (*politês*, 'citoyen') van een *polis*, en *politiek* was het uitoefenen van zijn rechten en plichten als staatsburger. Tijdens het Hellenisme worden de oude *poleis* opgeslorpt in het wereldrijk van Alexander en in de diadochenrijken. De enkeling voelt zich niet meer allereerst burger van deze of deze polis, maar wereldburger (*kosmopolitês*)⁴³. Complementair met dit kosmopolitisme ontwikkelt zich een individualisme. Zonder het houvast van een *polis* die zijn leven draagt en leiding geeft wordt de enkeling teruggeworpen op zichzelf : hij wordt een privé-persoon, die zich vooral bekommert om zijn eigen geluk en welzijn, een *bourgeois*, onderdaan in een staat aan het bestuur waarvan hij geen deel meer heeft.

Deze verandering in het maatschappelijke en geestelijke klimaat heeft ook geleid tot het ontstaan van een nieuw type filosofie. Waar het de filosofen thans in de eerste plaats om te doen is, is het antwoord op de vraag naar het geluk : welke levenswijze waarborgt het gelukkigste leven ? De filosofische wereldverklaring wordt ondergeschikt en aangepast aan deze hoofdbekommernis.

Vergelijkt men de Hellenistische filosofie met die van de 5de en de 4de eeuw, dan kan men ertoe geneigd zijn in het post-Aristotelische denken de decadentie van de klassieke filosofie te zien. Men mag daarbij echter niet uit het oog verliezen dat in de Hellenistische periode de taak van de theoretische filosofie in aanzienlijke mate werd overgenomen door de zelfstandig geworden *wetenschappen*. Wij beperken ons hier tot enkele vluchtige aanduidingen met betrekking tot de ontwikkeling van de exacte en toegepaste wetenschappen. De grote opbloei van het wetenschappelijk onderzoek te Alexandrië was te danken aan Ptolemaeus I Soter (*regnavit* 305-285/3). Met de hulp van Demetrius van Phalerum, leerling van Aristoteles en Theophrastus, richtte hij te Alexandrië het Museum (*Mouseion*, een aan de Muzen gewijde plaats) en de Bibliotheek op, waar geleerden zich in volle vrijheid aan het onderzoek konden wijden. Het Museum werd ca. 270 n. C. verwoest, maar de activiteiten werden voortgezet in het Serapeum, het

⁴³ Volgens Diogenes Laërtius VI, 63 werd de term 'kosmopoliet' voor het eerst gebruikt door Diogenes van Sinope.

heiligdom van de Egyptische god Sarapis, tot ook dit in 391, op last van de bisschop van Alexandrië, werd verwoest. Het laatste met name bekende lid van het Museum is de mathematicus Theon, wiens dochter Hypatia, de eerste vrouwelijke filosofieprofessor te Alexandrië, in 415 door een menigte christenen werd gelyncht. De Alexandrijnse bibliotheek werd in 47 v. C. mee verwoest toen Caesar, in zijn strijd tegen de Alexandrijnen, de haveninstallaties in brand liet steken.

De grote opbloei van de Alexandrijnse wetenschap in de 3de eeuw v. C. ligt voor een deel direct in het verlengde van de intense wetenschappelijke activiteit aan het Lyceum en in de Peripatos. Een belangrijk verschil met Aristoteles is echter de grotere nadruk op de observatie en op het onderkennen van de wetmatigheden in de fenomenen zelf; Aristoteles had nog teveel zijn toevlucht genomen tot a priori-redeneringen en abstracte principes. Anderzijds ligt er duidelijk een element van Platonische invloed in de grote belangstelling voor geometrie en astronomie en de relatieve desinteresse voor de fysica.

Aan het Alexandrijnse Museum verbonden was o.a. de mathematicus Euclides (begin 3de eeuw v. C.), wiens Elementa de basis zijn geworden van het onderwijs in de wiskunde en het klassieke voorbeeld van deductieve wetenschap. Ook Archimedes (ca. 287-212, vermoord door een Romeins soldaat bij de inname van Syracuse) verbleef een tijd lang te Alexandrië, maar keerde daarna terug naar zijn vaderstad Syracuse. Behalve op het domein van de wiskunde liggen zijn verdiensten o.a. ook op dat van de toegepaste mechanica. De belangrijkste Alexandrijnse ingenieurs waren Ctesibius (3de eeuw v. C.) en Hero (1ste eeuw n. C.).

De astronoom Aristarchus van Samos (ca. 310-230 v. C.) introduceerde, 18 eeuwen vóór Copernicus, een heliocentrisch model van het zonnestelsel (de zon en de vaste sterren staan stil; de planeten, met inbegrip van de aarde, cirkelen om de zon), daarmee teruggrijpend op de kosmografie van Philolaüs en wellicht op een hypothese van Heraclides Ponticus (ca. 390-310 v. C.). Maar het heliocentrisme van Aristarchus kende zeer weinig succes. Eén van de factoren die hierin meespeelden was ongetwijfeld het antropocentrische karakter van het geocentrisme (cf. Freuds eerste 'krenking'). Een meer wetenschappelijke objectie was b.v. deze: de aarde, het zwaarste element, moet zich toch onderaan, d.w.z. in het centrum van de wereld, bevinden (men kende het algemene beginsel van de zwaartekracht nog niet). Hipparchus van Nicaea (2de eeuw v. C.) keerde terug tot het geocentrische systeem, waarbij hij gebruik maakte van twee reeds bestaande theorieën om de anomalieën ten opzichte van de eenparige cirkelbeweging in de bewegingen der planeten te verklaren, nl. de theorie van de excentrische cirkelbewegingen en die van de epicyclische bewegingen⁴⁴, theorieën die zelf waren ontstaan nadat de klassieke theorie van de concentrische sferen niet in staat was gebleken de hemelverschijnselen afdoende te verklaren. Dit geocentrische wereldbeeld krijgt dan zijn definitieve vorm in de Syntaxis mathematica (Mathêmatikê syntaxis, later Megistê syntaxis, vandaar Arab. Almagest) van de Alexandrijn Claudius Ptolemaeus (2de eeuw n. C.), het werk dat tot in de 16de eeuw de kosmologie zou domineren. In het systeem van Ptolemaeus bevindt de aarde zich onbeweeglijk in het middelpunt van het heelal. De zon draait rond de aarde in een excentrische cirkelbeweging. De maan en de planeten bewegen zich elk op een epicyclus waarvan het middelpunt (op de deferente cirkel) telkens een excentrische cirkel rondom de aarde doorloopt. De volgorde van de planeten, van de aarde uit gezien, is: maan, Mercurius, Venus, zon, Mars, Jupiter, Saturnus. Het heelal wordt

⁴⁴ De geometrische equivalentie van beide modellen was reeds aangetoond door de mathematicus Apollonius van Perge (3de-begin 2de eeuw v. C.).

omsloten door de sfeer van de vaste sterren, die in haar dagelijkse omwenteling om haar polen alle hemellichamen meeneemt.

Op het gebied van de mathematische aardrijkskunde moet, naast Hipparchus en Ptolemaeus, ook Eratosthenes van Cyrene (3de eeuw v. C.) vermeld worden. Sedert het midden van de 4de eeuw v. C. was iedereen, behalve het onwetende volk en later ook de Epicureeërs, overtuigd van de bolvormigheid van de aarde. Eratosthenes, conservator van de Alexandrijnse bibliotheek, slaagde erin de aardomtrek te berekenen op 252.000 stadiën, wat, naargelang van het type stadion, overeenkomt met 39.690, 44.755 of 46.620 km.

Wat tenslotte de geneeskunde betreft : de Alexandrijnse artsen Herophilus (begin 3de eeuw v. C.) en Erasistratus (midden 3de eeuw v. C.) deden belangrijke anatomische en fysiologische ontdekkingen via dissectie. De dissectiepraktijk is een typisch Alexandrijns verschijnsel gebleven. Dat de artsen hier een dergelijke vrijheid genoten wordt meestal in verband gebracht met de Egyptische traditie van het balsemen, waardoor men aan het openen van lijken gewend was. De laatste grote arts van de Oudheid is Galenus van Pergamum (129-199 n. C.). Hij werkt een synthese met een sterk filosofische inslag uit, waarin het Aristotelische teleologieprincipe een centrale rol speelt. Het bekendst bleef zijn temperamentenleer, gebaseerd op de oude leer van de vier humores.

Maar nu terug naar de filosofie. Het zoeken naar de ware levenswijsheid neemt in de Hellenistische periode hoofdzakelijk drie vormen aan. Het zijn, in chronologische orde van hun eerste optreden : de Sceptsis, het Epicurisme en het Stoïcisme.

§ 1. De Sceptsis

Als stichter van de Sceptische school geldt Pyrrho van Elis (ca. 360-270 v. C.). Na de dood van Alexander de Grote heeft hij zich te Athene gevestigd en er leerlingen aangetrokken. Hij heeft zelf zijn inzichten niet op schrift gesteld. Wat wij over hem weten komt vooral van zijn leerling Timon van Phlius (ca. 320-230 v. C.), van wiens geschriften wij fragmenten bezitten.

Na Timon breekt de directe traditie van de Pyrrhonische sceptsis af. Wel wordt het scepticisme vanaf Arcesilaüs van Pitane (ca. 315-241/0 v. C.) de officiële doctrine van de Platonische Academie (Midden-Academie of Tweede Academie), maar dan als voortzetting van de kritische intentie van Socrates' filosofie.

Ook de Nieuwe of Derde Academie, sedert het scholarchaat van Carneades van Cyrene (214/3-129/8 v. C.) was sceptisch. Zoals Arcesilaüs polemiseerde Carneades vooral met het 'dogmatisme' van de Stoa. Onder Antiochus van Ascalon, scholarch van ca. 88 tot ca. 68 v. C. (zgn. Vijfde Academie), keert de Academie zich af van het scepticisme en wordt zij opnieuw 'dogmatisch' Platonisch. Dit is het begin van wat men het Middenplatonisme noemt.

Om deze tijd keert ook de sceptische filosofie terug naar haar oorsprong, nl. de leer van Pyrrho. Als de grondlegger van dit vernieuwde Pyrrhonisme (Neopyrrhonisme) geldt Aenesidemus van Cnossus (ca. 40 v. C.). Het belangrijkste voor ons is Sextus Empiricus, omdat teksten van hem over de sceptische filosofie bewaard gebleven zijn. Zij werden wellicht geschreven ca. 180-200 n. C. Het zijn : Pyrrhoneae hypotyposes ('Hoofdlijnen van het Pyrrhonisme', 3 boeken), Adversus dogmaticos (5 boeken, B. I-II : logica; B. III-IV : fysica; B. V : ethica), Adversus mathematicos ('Tegen de professoren', 6 boeken : grammatica, rhetorica, geometrie, arithmetica, astrologie, muziek).

A. Kennistheoretische scepsis

Volgens Pyrrho, hierin beïnvloed door o.a. Protagoras, is het voor de mens onmogelijk uit te maken hoe de dingen op zichzelf zijn; wij weten enkel hoe zij aan ons verschijnen (fenomenalisme). Aan de ene verschijnt een bepaald ding zo, aan de andere zo; tegenover iedere bewering over de werkelijkheid kan men, met even goede gronden, een contradictorische bewering stellen. Onze gewaarwordingen en onze uitspraken, zij zijn waar noch vals; alles is indifferent en onbeslist; het ene is niet meer waar dan het andere. De wijze zal dus zijn oordeel opschorten (epochê), wat uiteindelijk leidt tot zwijgen (aphasiâ).

B. Axiologische scepsis

Ook met betrekking tot de waarden moet men zijn oordeel opschorten. Wij kunnen niet weten of iets op zichzelf mooi of lelijk, goed of slecht is. Het menselijke handelen wordt geleid niet door objectieve waarden, maar door gewoonte en conventie. Dit betekent niet dat de conventie een hogere waarde zou zijn dan andere. Wel is het zich schikken naar de eisen van het dagelijkse leven een houding van praktische onverschilligheid, die de tegenhanger is van de speculatieve onverschilligheid.

C. De ataraxie

De wijze schort zijn oordeel op, hij vormt zich geen opinies, hij spreekt zich niet uit over de natuur van de dingen (aphasiâ). Alles laat hem onverschillig, hij ondergaat alles volkomen gelijkmoedig. Het geluk ligt in deze onverstoorbaarheid (ataraxiâ), het is geheel onafhankelijk van welke positieve waarheid of waarde dan ook. Uiteindelijk is het doel van de sceptische levenshouding het bereiken van dezelfde 'ongevoeligheid' (apatheia) die ook het ideaal van de Stoïsche levenswijsheid is. De scepsis is dus niet in de eerste plaats een theoretische doctrine, maar een vorm van levenswijsheid, en Pyrrho heeft invloed gehad niet zozeer als theoreticus maar door zijn levenswandel, die een voorbeeld was van onverstoorbaarheid en onverschrokkenheid.

§ 2. Het Epicurisme

In 307/6 v. C. opende Epicurus van Samos (342/1-271/0) een filosofische school te Athene. Deze school was gelegen in Epicurus' eigen tuin bij de stadswallen. Vandaar de naam die men gaf aan de Epicureeërs: 'filosofen uit de Tuin'. De Tuin van Epicurus was niet zozeer een wetenschappelijk filosofisch instituut als wel een leefgemeenschap van

gelijkgezinden, waar men de filosofie beoefende als een activiteit gericht op het bereiken van het geluk.

Van Epicurus' omvangrijke productie is zeer weinig bewaard : 3 brieven bij Diogenes Laërtius, de Kyriai doxai ('Belangrijkste maxims', een soort van Epicurische geloofsbelijdenis in 40 artikelen), eveneens bij Diogenes Laërtius, en tenslotte het Gnomologium Vaticanum ('Vaticaanse sprekenverzameling', 81 maxims, voor een deel identiek met de Kyriai doxai). Van Epicurus' hoofdwerk, de Peri physeôs (37 boeken) zijn in Herculaneum een aantal fragmenten op papyrus teruggevonden.

Het Epicurisme na Epicurus kennen we, behalve door een aantal fragmenten, ook door teksten van niet-Epicureeërs als Cicero, Seneca en Plutarchus, door het grote leerdicht De rerum natura (6 boeken) van de Romein T. Lucretius Carus (ca. 95-ca. 55 v. C.), en tenslotte uit delen van de monumentale inscriptie die Diogenes, burger van de Kleinaziatische stad Oenoanda, liet aanbrengen in een zuilengalerij aldaar (einde 2de eeuw n. C.).

Zoals de Stoïsche filosofie vertoont ook het Epicurisme de klassieke driedeling van de filosofie in logica, fysica en ethica. Men moet daarbij wel bedenken dat in geen van beide gevallen de ethica uit de natuurfilosofie wordt afgeleid (de werkelijkheid zit zo in elkaar, daarom moeten we zo handelen). Integendeel, Epicurisme en Stoïcisme zijn in de eerste plaats praktische filosofieën. Hun theoretische dimensie wordt aangepast aan de verkondigde levenswijsheden, niet andersom.

A. Canonica

Het primaat van de praxis verklaart Epicurus' geringe belangstelling voor de logica. De leer van het denken interesseert hem slechts voor zover zij de natuur kan bepalen van de criteria (kritêrion = 'hulpmiddel om te oordelen') of canons (kanôn = 'regel, richtsnoer') die ons toelaten de waarheid te bereiken. Anders uitgedrukt : de logica wordt herleid tot een soort van materiële kennisleer, die fungeert als propedeutiek tot de fysica. Er zijn volgens Epicurus drie criteria van de waarheid : de gewaarwording, de anticipatie en het gevoel.

Het fundamentele waarheidscriterium is de gewaarwording : zij verschaft ons de basis-evidentie. De gewaarwording ontstaat doordat afbeeldingen uit de objecten emaneren en onze zintuigen binnendringen, en dit garandeert haar objectieve draagwijdte. De ge-waar-wo-rding als zodanig is altijd waar. Dwaling kan alleen optreden op het niveau van de mening of het oordeel.

Een tweede vorm van evidentie, en dus een tweede criterium van de waarheid, ligt in het begrip of de anticipatie, een beeld dat in ons geheugen wordt opgeroepen als wij een bepaald woord horen. Een dergelijke anticipatie is altijd waar : wij weten onmiddellijk wat een bepaald begrip (b.v. 'mens') betekent, ook zonder actuele perceptie van het object in kwestie. Ook hier is dwaling alleen mogelijk op het niveau van de mening of het oordeel.

Het derde richtsnoer voor de waarheid wordt geleverd door de primaire gevoelens of aandoeningen lust en pijn. Ook zij hebben een objectieve draagwijdte : lust komt van een lustverwekkend object, pijn van een pijnlijk. Bovendien zijn zij niet alleen criteria van waarheid (cognitief), maar ook van waarde (praktisch) : lust is het criterium waaraan men de goede, te verkiezen handeling herkent, pijn het criterium van de slechte, te vermijden handeling.

B. Fysica

Zoals gezegd heeft de natuurfilosofie voor Epicurus slechts als functie de mens te helpen in het bereiken van de ethische levenswijsheid; hij beoefent haar niet als wetenschap om de wetenschap. Wat is dan de praktische betekenis van de natuurfilosofie ? Zij kan de mens bevrijden van het bijgeloof en van de vrees die daar het gevolg van is. De fysica toont dat de wereld niet het werk is van de goden en niet door hen beheerst wordt, en dat de ziel niet voortbestaat na de dood, zodat ons geen kwellingen in een onderwereld te wachten kunnen staan.

1. Kosmologie

De natuurfilosofie waaraan Epicurus deze bevrijdende uitwerking toeschrijft is het atomisme van Democritus. Dit systeem, dat alles verklaart vanuit de atomen en hun beweging, maakt iedere verwijzing naar een tussenkomst van bovennatuurlijke aard (goden) overbodig; ook is er geen plaats voor een onstoffelijke, onsterfelijke ziel.

De wereld biedt het schouwspel van een voortdurend ontstaan en vergaan. Maar niets kan ontstaan uit het niet-zijnde of ertoe vergaan. De waarneembare lichamen zijn samengesteld uit vooraf bestaande, eeuwige en onveranderlijke atomen. Volgens de oude atomisten bewegen de atomen zich rechtlijnig in alle richtingen, maar volgens Epicurus vallen zij in principe door hun gewicht loodrecht en met dezelfde snelheid naar beneden in de oneindige lege ruimte. Omdat er echter op die manier geen conglomeratie van atomen en dus geen vorming van lichamen mogelijk is, postuleert Epicurus een minimale zijwaartse afwijking (Gr. parenklisis, Lat. clinamen) in de baan der atomen. Zo ontstonden de eerste botsingen, die leidden tot draaibewegingen, waaruit dan een oneindig aantal werelden gevormd werd. Er is een oneindige veelheid van kosmoi in ruimte en tijd. Het kosmische gebeuren wordt niet geleid door enige teleologie of goddelijke voorzienigheid. De Stoïsche gedachte dat de godheid de wereld voor de mens heeft ingericht is voor Epicurus absurd, en ook de Stoïsche theodicee (cf. infra) wordt door hem verworpen.

2. Psychologie

De menselijke ziel is volgens Epicurus zelf een zeer subtiel lichaam, verspreid doorheen het gehele lichaam. Zij is samengesteld uit gladde en ronde atomen. De ziel bestaat uit een rationeel en een irrationeel deel. Het rationele deel bevindt zich in de borst, zoals bewezen wordt door de affecten vrees en vreugde. Het is het irrationele deel dat als levensprincipe door het gehele lichaam verspreid is. Bij de dood verspreiden zich de atomen van de ziel; alle waarneming houdt dan op. Wij hoeven voor de dood niet bevreesd te zijn, hij gaat ons niet aan : want als de dood daar is zijn wij er niet meer, en zolang wij er zijn is de dood er niet.

3. Theologie

In tegenstelling tot Democritus is Epicurus geen atheïst. Wij bezitten volgens hem evidente kennis betreffende het bestaan van goden. Deze evidentie is van de orde van de anticipatie (het geloof in de goden is universeel) en dus primair van de orde van de gewaarwording : vooral tijdens de slaap komen afbeeldingen van antropomorfe goden op ons af, afbeeldingen die moeten veroorzaakt zijn door het reële bestaan van die goden. Dit laatste houdt op zijn beurt in dat de goden stoffelijke wezens zijn, maar dan wel samengesteld uit zeer fijne atomen. Zij hebben veel met de mens gemeen : zij hebben een menselijke gestalte, zij ademen, eten, en spreken, zoals de Homerische goden, Grieks. Toch neemt Epicurus duidelijk afstand van het volkse geloof in de tussenkomst van de goden in onze wereld en ook van een filosofische theologie (Plato) die het goddelijke beschouwt als datgene wat de wereld tot stand brengt en in stand houdt. De goden behoren tot geen enkele wereld, en zij houden zich ook met geen enkele wereld bezig. Wij hoeven dus voor hen niet bevreesd te zijn, maar het is ook vergeefse moeite te proberen van hen enige gunst te verkrijgen. Hoewel ook zij zijn samengesteld uit atomen zijn de goden eeuwig, en zij leven in eeuwige, kommerloze zaligheid, in de lege ruimten tussen het oneindig aantal werelden. Zij geven het levensideaal van het Epicurisme op ideale wijze gestalte.

C. Ethica

In zijn ethica knoopt Epicurus aan bij Democritus en Aristippus : het geluk of het hoogste goed is gelegen in de lust of het genot (hêdonê). Ieder levend wezen zoekt instinctief naar genot en poogt instinctief pijn te vermijden. Voor Aristoteles was genot een natuurlijk epifenomeen van de beoefening van de deugd. Voor

Epicurus daarentegen is het genot zelf het goede, het meest waardevolle in het leven.

Aristippus, voor wie de lichamelijke lust het hoogste goed was, dacht deze lust als een zachte beweging, pijn daarentegen als een heftige beweging. De rusttoestand tussen beide in, de afwezigheid van pijn, was volgens hem geen lust. Epicurus echter legt de lust niet alleen in de beweging (kinetische lust) maar ook in de rust (katastematische lust). Bovendien is er, zo meent hij, zowel psychische als lichamelijke lust, en ook daarmee onderscheidt hij zich van de Cyrenaïci. De katastematische lust is een hoger goed dan de kinetische lust. Wij moeten, aldus Epicurus, deze laatste slechts nastreven als de afwezigheid ervan ons pijn bezorgt.

Beweging is hoe dan ook verstoring van de rust, en de gemoedsrust of ataraxie ('onverstoordeheid'), de vrijheid van pijn, geeft een grotere bevrediging. Weliswaar is de kinetische lust nooit een kwaad op zichzelf, maar hij kan gepaard gaan met een verstoring die zo groot is dat zij het genot geheel overschaduwet. De rust is voor Epicurus niet iets neutraals tussen pijn en genot, maar zelf het hoogste genot. Ook acht hij de psychische lust superieur in vergelijking met de lichamelijke : immers, de ziel kan genieten, niet alleen van het huidige ogenblik, maar evenzeer door de herinnering aan vroegere lust en door het vooruitzicht van toekomstige lust, terwijl de lust van het lichaam tot het heden beperkt blijft.

De stelling dat de lust het hoogste goed is noopt Epicurus tot een reflectie op de begeerte. Hij onderscheidt drie soorten begeerten : 1) de natuurlijke en noodzakelijke (b.v. dorst); de natuurlijke en niet-noodzakelijke (b.v. begeerte naar kostelijke dranken); 3) begeerten die niet natuurlijk en niet noodzakelijk zijn (b.v. het verlangen naar eerbetuigingen of rijkdom). Wij moeten de begeerte slechts involgen voor zover dat bijdraagt tot de gezondheid van het lichaam en de rust van de ziel (ataraxie), want daarin ligt het geluk en dus het hoogste goed.

Niet iedere lust moet worden nagestreefd, niet iedere pijn ontvlucht. Men moet ook rekening houden met de gevolgen : de lust kan veel lasten voor gevolg hebben, en de pijn lust of het uitblijven van grotere pijnen. Bij elke handeling moet men zich dus afvragen of de lust die er, hetzij direct hetzij indirect, het gevolg van is, groter is dan de pijn die er, direct of indirect, het gevolg van is of kan zijn. Het geluk is een kwestie van afweging, van juist inzicht. Dit inzicht (*phronêsis*) is de hoogste deugd, waaruit alle andere deugden voortvloeien. De wijze is hij die de ijdelheid en de pijnlijke gevolgen van vele begeerten en lusten inzielt en een sober leven leidt. Het evenwicht, de vrijheid en de ataraxie die het resultaat zijn van een dergelijke levenswijze vormen het hoogste genot en dus het hoogste goed.

Het Epicurisme is een sterk individualistische levenswijshouding. Deelname aan het publieke leven draagt niet bij tot de gemoedsrust en moet dus vermeden worden : leef verborgen (lathe biôsês)! Anderzijds benadrukt Epicurus de waarde van de vriendschap, vooral van vriendschap tussen de wijzen.

§ 3. Het Stoïcisme

Men onderscheidt in de ontwikkeling van het Stoïcisme drie stadia : de Oude Stoa, de Midden-Stoa en de Nieuwe Stoa.

De Oude Stoa werd gesticht door Zeno van Citium (333/2-262 v. C.). In 301/0 begon hij te Athene filosofisch onderricht te geven in de Stoa poikilê ('Beschilderde zuilengalerij'). Vandaar de benaming 'Stoïci' ('die van de zuilengalerij'). Volgens Diogenes Laërtius stierf hij vrijwillig door, nadat hij gevallen was en een teen had gebroken, zijn adem in te houden. Zeno werd aan het hoofd van de school opgevolgd door Cleanthes van Assos (ca. 310-ca. 232), wiens Zeushymne bewaard bleef. Hij zou door vasten gestorven zijn. De opvolger van Cleanthes was Chrysippus van Soli (ca. 280-ca. 205), vaak de tweede stichter van de school genoemd. Hij was een bijzonder productief auteur met een zeer slechte stijl, en hij heeft een belangrijke rol gespeeld in de ontwikkeling van de Stoïsche logica en epistemologie⁴⁵.

De Midden-Stoa (2de en 1ste eeuw v. C.) gaf een deel van de Stoïsche orthodoxie prijs ten gunste van een eclecticisme. Panaetius van Rhodos (ca. 185-ca. 110) milderde het ethisch rigorisme van de Oude Stoa. Ook lag hij aan de basis van de verspreiding van het Stoïcisme in Rome. Posidonius van Apamea (ca. 135-51/0 v. C.), een universeel geleerde, is vooral bekend om zijn leer over de harmonische samenhang van de kosmos.

In de Nieuwe Stoa (1ste en 2de eeuw n. C.) komt de nadruk te liggen op de moraalfilosofie; logica en fysica geraken op de achtergrond. De auteurs waarvan geschriften bewaard bleven zijn : L. Annaeus Seneca (ca. 4-65 n. C.), raadgever van keizer Nero en door deze tot zelfdoding gedwongen, auteur van een aantal ethische tractaten en van de 124 Epistulae morales ad Lucilium; Epictetus van Hiërapolis (ca. 55-ca. 135), een vrijgelaten slaaf, schreef in het Grieks Diatriben (4 boeken bewaard), waarvan hij de essentie samenvatte in het beroemde Enchiridion ('Handboekje', nl. van moraal); Marcus Aurelius, Romeins keizer van 161 tot 180, schreef zijn Stoïsche levensbeschouwing neer in zijn Gesprekken met zichzelf (Ta eis heauton, 12 boeken).

Wij bestuderen vooral de oude Stoa.

A. Logica

De Stoïsche leer over het denken omvat kennisleer, grammatica, rhetorica en logica. In de formele logica hebben de Stoïci, vooral Chrysippus, de propositiologica uitgewerkt. In de kennisleer is het hoofdprobleem dat van het waarheidscriterium (cf. het Epicurisme). Het fundamentele waarheidscriterium is voor de Stoa de 'vattende (vastgrijpende) voorstelling' (katalêptikê

⁴⁵ De fragmenten die uit de geschriften van de Oude Stoïci bewaard bleven vindt men in H. von Arnim, Stoicorum veterum fragmenta, 4 dln., 1964².

phantasiâ)⁴⁶, een voorstelling die zich aan ons bewustzijn opdringt en waarvan het duidelijk is dat zij veroorzaakt wordt door een reëel bestaand object. Zij brengt onze rede (logos) spontaan tot een instemmend oordeel (synkatathesis), en niet tot een negatief oordeel (ananeusis) of tot opschorting van het oordeel (epochê). Door de kataleptische voorstelling en de instemming 'vatten' wij de werkelijkheid. De waar-neming omvat dus twee momenten. Zij biedt het criterium om ware voorstellingen van andere (fantasievoorstellingen, hallucinaties enz.) te onderscheiden.

Ook voor het overige is de Stoïsche kennisleer sterk empiristisch. Het bewustzijn is aanvankelijk als een onbeschreven blad papier (cf. Aristoteles), waarop via de zintuigen voorstellingen getekend worden. Inzake de status der universalien huldigen de Stoïci in principe een conceptualistisch standpunt : in de objectieve realiteit bestaat alleen het individuele; de algemeenheid vormt zich pas op grond van waarnemingen als begrip (prolēpsis, anticipatie) in het denken, het bestaat niet buiten het denken.

B. Fysica

1. Kosmologie

De Stoa verdedigt een materialistisch monisme : al het werkelijke is lichamelijk, met inbegrip van God, de ziel, de passies, goed en kwaad enz. Want alleen het lichamelijke kan onderwerp en voorwerp zijn van werkdadigheid. Toch nemen de Stoïci, merkwaardig genoeg, ook het bestaan van onlichamelijke zijnden aan : deze bestaan wel, maar kunnen geen onderwerp of voorwerp van activiteit zijn. Het zijn : de lekta (gedachteninhouden : concepten en proposities), de plaats, de tijd en het vacuüm.

Het werkelijke en dus lichamelijke bestaat uit twee principes : het actieve en het passieve (cf. Aristoteles' hylemorfisme), of God en de materie. God, het rationele principe dat de oorsprong moet zijn van de harmonie en de finaliteit in de natuur wordt door de Stoïci gedacht als een werkelijkheid die tegelijk materieel en rationeel is. Zij steunen hierbij op Heraclitus' leer over de archê van de kosmos. Enerzijds is God materieel : hij is het actieve, scheppende Vuur (pûr technikon), dat als een zeer subtiële levensadem (pneuma) alle materie doordringt, beweegt en bevormt. Anderzijds is hij de Logos, de rationaliteit die van binnenuit het wereldgebeuren leidt. De Logos is daarom een logos spermatikos, d.w.z. een rationaliteit die, immanent in de materie en zelf materieel, als een zaad de toekomstige ontwikkeling van de kosmos in zich bevat en haar op voorhand determineert. De logoi

⁴⁶ Katalambanein = vatten; cf. Lat. comprehendere, Fr. comprendre.

spermatikoi, de kiemen van alle dingen, zijn vanaf het begin aanwezig; de ontwikkeling brengt slechts het te voorschijn treden van sluimerende, nog impliciete vormen⁴⁷.

Er is volgens de Stoa op dit moment slechts één wereld, en deze is bolvormig; buiten de sfeer der vaste sterren bevindt zich het oneindige vacuüm. Wel is er een oneindige opeenvolging van werelden. Wanneer een wereldperiode is afgelopen neemt de godheid (het Vuur) alles in zich terug : alles vergaat dan in een wereldbrand (ekpyrôsis). Uit het goddelijke vuur ontwikkelt zich dan een nieuwe wereld, waarin alles, tot in de kleinste details, terugkeert. Deze eeuwige terugkeer van hetzelfde volgt uit het absolute determinisme van de Stoa : de wetmatigheid van de Natuur, die identiek is met de goddelijke rationaliteit, houdt een exacte numerieke terugkeer van alles sedert en voor eeuwig in.

2. Psychologie

De menselijke ziel, de levenswarmte die ons lichaam van binnenuit bevormt, is een deel of uitvloeisel van het goddelijke Pneuma, van de levensadem van de hele kosmos. Zij overleeft het lichaam, maar is toch vergankelijk; hoogstens bestaat zij tot aan de volgende ekpyrôsis. Zij bestaat uit acht delen : het 'dominerende' deel (to hêgemonikon, nl. de rede, het voorstellingsvermogen en het streefvermogen), het spraakvermogen, de vijf zintuigen en het voortplantingsvermogen. De planten hebben geen ziel, de dieren geen rede.

3. Theologie

Voor zover de Stoa het bestaan aanneemt van een goddelijk Intellect als oorzaak van de harmonische en doelmatige ordening van de kosmos volgt zij Anaxagoras en Plato. Het grote verschil met Anaxagoras, Plato en ook Aristoteles ligt hierin dat de Stoïsche God immanent is in de wereld, wat bij Plato enkel het geval is voor de wereldziel. Het pantheïsme van de Stoa is bovendien materialistisch : de goddelijke Logos is tevens een pneuma of vuur dat alles doordringt (cf. Heraclitus).

God is tegelijk voorzienigheid (pronoia; cf. reeds Plato, Tim. 30 C) en fatum (heimarmenê). Voorzienigheid en fatum zijn twee verschillende aspecten van éénzelfde werkelijkheid. De goddelijke rationaliteit is enerzijds een wijze en welwillende voorzienigheid, die alles op zijn best ordent en regelt, en die in het bijzonder zorgt voor de mens, zodat de mens zich met vertrouwen kan overgeven

⁴⁷ Via het Neoplatonisme en Augustinus zal de leer van de logoi spermatikoi (rationes seminales) ook in de middeleeuwse filosofie een zekere rol gaan spelen.

aan deze logica. Anderzijds is de goddelijke rationaliteit ook het fatum, de onontkoombare wetmatigheid van de natuur, de noodzakelijkheid (anankê) die alles determineert : de causale concatenatie van alle gebeurtenissen ligt sedert en voor eeuwig vast. Er is dus in de Stoa een merkwaardig samengaan van optimisme en fatalisme.

Maar als alles zo perfect door God is geregeld, wat dan te denken van het fysische en morele kwaad ? Dit is het klassieke probleem van de 'rechtvaardiging van God', waarvoor Leibniz de term 'theodicee' (theos, dikê) heeft gecreëerd. Cleanthes poogde aan het probleem te ontkomen door te stellen dat niet alles wat krachtens het lot gebeurt ook door de voorzienigheid gewild wordt. Volgens Chrysippus daarentegen zijn beide begrippen coëxtensief : al wat krachtens het lot gebeurt (en dus voorbeschikt is) wordt door de voorzienigheid gewild en omgekeerd. In dit perspectief is het fysische kwaad de noodzakelijke keerzijde van het goede. Bekijkt men het geheel van de kosmos, dan is het kwaad wel niet onbestaande, maar toch ondergeschikt aan het goede. Wat het morele kwaad betreft : een menselijke handeling is als fysische gebeurtenis hoogstens een fysisch kwaad, dat in het grote geheel toch altijd zijn plaats heeft. Het morele kwaad ligt in de intentie. Iemand vermoorden om zijn geld te roven is niet hetzelfde als iemand in een gerechtvaardigde oorlog doden. Fysisch is er tussen beide handelingen geen verschil, en toch is de ene moreel slecht en de andere moreel goed. Het morele kwaad ligt in de menselijke wil, en het is essentieel negatief van aard. Ware het iets positiefs, dan zou het door God gewild zijn, en dan zou God zelf slecht zijn. Het morele kwaad ligt in de privatie van overeenstemming in de menselijke wil met de goddelijke redelijke orde.

Ook de Stoïci hebben geprobeerd de volksreligie met hun eigen filosofische theologie te verzoenen (cf. Plato). Polytheïsme en pantheïsme sluiten elkaar volgens hen niet uit. De mythen moeten allegorisch geïnterpreteerd worden, en dan blijken de vele goden niets anders te zijn dan verschijningswijzen van de éne God, verschijningswijzen die het volk ten onrechte voor zelfstandige goden houdt.

C. Ethica

Voor de Stoa is de ethica het belangrijkste deel van de filosofie. Het doel van het leven, de eudaimoniâ is volgens hen gelegen in de deugd, en de deugd bestaat in een leven in overeenstemming met de natuur (homologoumenôs têi physei zên). Met dit laatste bedoelt men : overeenstemming van het menselijke gedrag met de kosmische rationaliteit, van de menselijke met de goddelijke wil, én van het menselijke handelen met de eigen

redelijke natuur van de mens. De mens moet rationeel leven, leven volgens de rede is zijn natuurlijke bestemming. De logos of physis is de norm voor het handelen.

Voor het bereiken van de eudaimoniâ, aldus de Stoa, volstaat de beoefening van de deugd. Ook is de deugd strikt genomen het enige goed voor de mens, en de ondeugd het enige kwaad; al het overige is indifferent, goed noch kwaad. Toch erkent men differenties in het moreel indifferente : naast dingen die er werkelijk niet toe doen zijn er verkieslijke en onverkieslijke dingen. Verkieslijk is datgene wat beantwoordt aan onze natuurlijke neigingen. Elk levend wezen streeft er nl. spontaan naar zichzelf in stand te houden, een streven dat volgens de Stoa berust op een oorspronkelijke 'zelf-toeëigening' (pros heauto oikeiôsis), een instinctieve liefde-tot-zichzelf van het individu. Verkieslijk is wat in de lijn ligt van de natuurlijke drang tot zelfbehoud, b.v. gezondheid, rijkdom, roem, onverkieslijk het tegendeel daarvan. Absoluut indifferent is b.v. of het aantal haren dat men op zijn hoofd heeft even of oneven is.

Deugdzaam of goed is de volkomen rationele levenswijze. Slaagt de mens erin perfect 'in overeenstemming met de natuur te leven' dan is hij meteen volkomen gelukkig. Het geluk ligt als beloning in de beoefening van de deugd zelf : de deugd wordt niet beloond in een hiernamaals, maar in dit leven. De deugdzame is de Wijze (ho sophos); hij handelt louter uit plicht, uit inzicht (phronêsis) in de goddelijke wet die alles beheerst. De phronêsis is het fundament van de andere deugden : in het toebedelen neemt zij de gestalte aan van rechtvaardigheid (dikaïosynê), in het streven die van bezonnenheid (sôphrosynê), en in het dulden die van moed (andreîâ). Men kan niet één van deze deugden bezitten zonder al de andere te bezitten. Het onderscheid tussen het goede sensu stricto en het verkieslijke houdt ook een onderscheid in tussen de waarlijk zedelijke handeling (kathôrthôma) en de 'passende' handeling (to kathêkon), waartoe de oikeiôsis ons verplicht. De Wijze wordt gekenmerkt door zelfgenoegzaamheid (autarkeia) en vrijheid tegenover de passies (apatheia). Het Stoïsche ideaal van de volkomen apathie is natuurlijk, in tegenstelling tot de Aristotelische metriopathie, onbereikbaar : de echte 'Stoïcijn' bestaat niet; er bestaan alleen dwazen, die de slaaf zijn van hun passies, en mensen die vorderingen maken in de richting van het ideaal (de prokoptontes).

Het is duidelijk dat de Stoa door dit alles terechtkomt in een onoplosbare contradictie tussen haar ethica en haar fysica. De fysica leert ons dat alles restloos gedetermineerd is, de ethica daarentegen verwijst naar de vrijheid van de mens te kiezen voor het goede of het kwade. Welnu, als de vrije keuze een realiteit is, dan is zij gedetermineerd. Vanuit de Stoïsche fysica is er maar één conclusie

mogelijk : ook ons willen is volledig gedetermineerd. Het beroemde gezegde van Seneca : "Ducunt volentem fata, nolentem trahunt", brengt geen oplossing : willen en niet willen kunnen niet anders dan deel uitmaken van de allesomvattende fataliteit.

Méér dan het Epicurisme biedt het Stoïsche denken ruimte voor een sociale ethica, al wordt ook deze opgebouwd vanuit het individu. De toeëigening (oikeiôsis), die zich in eerste instantie manifesteert in de zelfliefde en de drang tot zelfbehoud van het individu, moet zich concentrisch uitbreiden tot alles wat door natuurlijke banden met het individu verbonden is : het gezin, de familie, vrienden, het volk en tenslotte de hele mensheid. Het ideaal van sociale moraliteit bestaat erin dat onze oikeiôsis even intens is ten opzichte van de mensheid in haar geheel als ten opzichte van onszelf. Dit maakt de Stoa tot een kosmopolitische filosofie, een filosofie van de universele broederlijkheid.

HOOFDSTUK IV : HET NEOPLATONISME

'Neoplatonisme' noemt men de Platonische filosofie vanaf Ammonius Saccas en Plotinus. Van de 4de tot het midden van de 6de eeuw n. C. is het Neoplatonisme nagenoeg de enige heidense filosofie die tegenover het christendom stand kan houden.

De grote figuur van het Neoplatonisme is Plotinus. Hij werd geboren in 204 of 205, wellicht in Egypte. Zeker is dat hij van 232/3 tot 243 te Alexandrië filosofie studeert bij Ammonius Saccas. Na de dood van Ammonius sluit hij zich aan bij de expeditie van keizer Gordianus III tegen de Perzen. Volgens Porphyrius (*Vita Plotini*) was het daarbij zijn bedoeling de Perzische en Indische filosofie te leren kennen. De expeditie loopt uit op een catastrofe, maar Plotinus weet zich te redden en reist vanuit Mesopotamië naar Rome. Van 244 tot 269 geeft hij dan te Rome onderricht in de filosofie. Mettertijd vormt zich rond hem een echte filosofische school. Eerst in 254 begint hij zijn gedachten definitief op schrift te stellen. In 269 trekt hij zich wegens ziekte terug op het landgoed van een vriend in Campanië. Hij sterft er in 270.

In 301 werd Plotinus' œuvre in zijn geheel uitgegeven door zijn leerling Porphyrius. Porphyrius liet aan zijn editie een biografie van Plotinus voorafgaan en gaf aan het corpus de titel *Enneaden*, d.w.z. 'negentallen', een titel die verwijst naar Porphyrius' indeling van de 54 tractaten in zes groepen van negen. Het criterium voor deze indeling was thematisch: de eerste Enneade omvat geschriften van ethische aard; de tweede en de derde betreffen de zintuiglijke wereld (fysica); de vierde Enneade verenigt de tractaten over de Ziel; de vijfde handelt vooral over het Intellect; de zesde tenslotte handelt, ten dele althans, over het Ene (IV-VI: metafysica). Maar Porphyrius deelt ons in zijn *Vita* ook mee in welke volgorde Plotinus al zijn verhandelingen geschreven heeft. In referenties aan Plotinus vindt men dan ook vaak het chronologische volgnummer in parenthese toegevoegd.

Porphyrius van Tyrus (234-ca. 301/5) was zelf een zeer vruchtbaar auteur, maar de meeste van zijn geschriften zijn verloren gegaan. Zo bezitten we nog slechts enkele fragmenten van zijn omvangrijke werk *Tegen de christenen* (*Kata Christianôn*, 15 boeken), waarvan in 448 alle opgespoorde exemplaren werden verbrand. Wel bewaard is o.a. een inleiding op Aristoteles' *Categoriae* (en dus op het hele filosofische curriculum), de beroemde *Isagoge* (*eisagôgê* = 'inleiding'). De grote betekenis van dit werk ligt hierin dat Porphyrius erin handelt over de 5 praedicabilia (geslacht, soort, soortelijk verschil, eigenschap, accident), d.w.z. over de 5 soorten van *universalia*. Via de vertaling en de commentaar van Boëthius ligt de *Isagoge* aldus aan de basis van de middeleeuwse universaliënstrijd.

Met Porphyrius' leerling Iamblichus († ca. 330) komt de ontwikkeling van het Neoplatonisme in een nieuwe fase. Enerzijds is er voortaan een steeds sterker wordende tendens tot vermenigvuldiging der metafysische entiteiten. Anderzijds wordt de Neoplatonische heilsleer in toenemende mate vermengd met polytheïstisch bijgeloof en magie (theurgie). De filosofie van Iamblichus is een belangrijke inspiratiebron geweest voor het denken van Julianus de Apostaat, Romeins keizer van 361 tot 363.

In de 5de eeuw bereikt dit heidense Neoplatonisme zijn hoogtepunt in het zgn. Atheense Neoplatonisme, waarvan Proclus (410-485) de belangrijkste vertegenwoordiger is. Onder zijn (ten dele) bewaarde werken vermelden wij de monumentale commentaren op Plato (vooral *Timaeus* en *Parmenides*) en de *Elementatio theologica*, een beknopte systematische uiteenzetting van de hoofdlijnen van de Neoplatonische metafysica. In 529 wordt de filosofische school van Athene, die zich beschouwde als de directe voortzetting van de Academie van Plato, gesloten door de Byzantijnse keizer

Justinianus. Deze datum geldt dan ook meestal als het 'officiële' einde van de antieke filosofie. Toch is dit nog niet het einde zonder meer. Zo staat vast dat Simplicius, een van de laatste Atheense filosofen, als auteur actief is gebleven tot het midden van de 6de eeuw. Het is ten dele pas na 529 dat hij zijn grote commentaren op Aristoteles (Categoriae, De Caelo, Physica) heeft geschreven, commentaren die van onschatbare waarde zijn omdat zij voor ons een aantal fragmenten van de Presocratici hebben bewaard die we anders niet zouden kennen.

Het tweede belangrijke filosofische centrum in deze periode was Alexandrië. De dominerende figuur daar was Ammonius, zoon van Hermias (ca. 440-520), een heidens Neoplatonicus die vooral belangrijk is geweest als Aristoteles-commentator. Juist in 529 publiceerde zijn leerling Ioannes Philoponus (ca. 490-570), die tot dan toe een orthodox Neoplatonicus was geweest, een christelijk geïnspireerde weerlegging van het Neoplatonische eternisme (De aeternitate mundi contra Proclum). Toch betekende dit nog geen kerstening van de Alexandrijnse school : de laatste belangrijke scholarch, Olympiodorus (ca. 500-570), manifesteerde zich nog openlijk als heidens Neoplatonicus.

Intussen was het Neoplatonisme ook tot op zekere hoogte verenigbaar gebleken met het christendom, b.v. bij Augustinus en Pseudo-Dionysius. Hierover zullen wij handelen in Deel II.

§ 1. Plotinus : de opbouw van de werkelijkheid

Het verband tussen theoretische filosofie en levenswijsheid bij Plotinus verschilt van het verband tussen beide in de Stoa en in het Epicurisme. De Stoïsche ethica was gericht op een wijsheid die bestaat in een leven in overeenstemming met de rationaliteit die het heelal beheerst. Maar in de Stoïsche fysica is er eigenlijk geen ruimte voor de vrijheid die aan de basis moet liggen van deze overeenstemming als subjectieve instemming met de gedetermineerde loop der dingen. De weg naar het geluk heeft geen aanknopingspunt in de realiteit. In de leer van Epicurus was dat wel het geval : het hedonisme is complementair met het materialisme. Maar toch bleek ook hier het ware geluk te resulteren uit een inzicht dat niet zonder meer uit de realiteit te halen valt. Plotinus bereikt in zijn filosofie een perfecte complementariteit tussen metafysica en heilsleer : de weg naar het geluk is al ontologisch uitgetekend in de dynamiek van het universum. Juist deze complementariteit maakt het mogelijk het systeem van Plotinus op twee manieren te benaderen. Men kan het opvatten als een theoretische filosofie die een wetenschappelijke verklaring van de totaliteit poogt te bieden door haar af te leiden uit een hoogste beginsel (§1). Maar men kan het ook opvatten als een heilsleer die het zoeken naar het volkomen geluk gedragen ziet door het universele heimwee naar de eerste oorsprong van alles (§2).

De metafysica van Plotinus wil niets anders zijn dan een verduidelijking en systematisering van de Platonische metafysica,

waarbij de hele realiteit gedacht wordt als voortkomend uit en gericht op (de idee van) het Goede. Het Goede heeft een tweevoudige natuur : het is wezenlijk datgene wat zichzelf geeft of meedeelt (bonum est diffusivum sui), en tegelijk is het de eindterm waarnaar alles streeft (alle verlangen, aldus Plotinus, gaat naar de oorsprong). De totaliteit is dus gestructureerd volgens een tweevoudige dynamiek : het voortkomen of voortvloeien van alles uit het Goede (prohodos) en de gerichtheid op, de toewending van alles naar die oorsprong (epistrophê).

A. Het emanatieproces

Het voortkomen van alles uit het Goede kan vergeleken worden met de uitvloeijing (emanare = uitvloeien, voortvloeien, ontspringen) van een stroom uit zijn bron. Het is een noodzakelijk en eeuwig proces. Immers, het Goede kan niet anders dan zich meedelen, zich veruitwendigen, het kan zich niet jaloers in zichzelf opsluiten. Ondanks de semantische verwantschap tussen de begrippen 'uitvloeijing' en 'schepping' kan men de emanatie geen schepping in de strikte zin van het woord noemen. Het Joods-christelijke theïsme ziet de wereld als resultaat van een vrije scheppingsact van God; bovendien schept God uit het niets en niet sedert eeuwig. Maar het Goede van Plotinus is niet een goddelijk subject dat een bewuste scheppingsact voltrekt. Bovendien brengt het de werkelijkheid noodzakelijk en dus sedert eeuwig voort. En tenslotte 'put' het die werkelijkheid ook niet uit het niets, maar uit zichzelf (diffusivum sui) : het Goede zelf vloeit uit tot het lagere, en dus is de realiteit in haar geheel goddelijk. Het Goede kan zichzelf nooit uit-putten, want dan zou het ophouden het Goede te zijn : onverminderd blijft het 'schenken', zoals ook de zon nooit moet worden haar stralen uit te zenden.

1. Het eerste beginsel : het Goede of het Ene

Ondanks zijn volstrekte enkelvoudigheid kunnen wij, vanuit ons standpunt, in het hoogste beginsel nog twee aspecten onderscheiden : in zijn relatie tot het lagere is het het Goede; op zichzelf beschouwd is het het Ene.

a. Het Absolute als het Goede

Zoals gezegd sluit Plotinus, wanneer hij het Absolute bepaalt als het Goede, aan bij Plato. Reeds voor Plato was het de idee van het Goede die boven de ideeënwereld uittroonde. Dat het Goede de ultieme oorsprong van alle zijn is betekent dat het sedert eeuwig alle zijnden tot bestaan laat komen. Het is in de filosofie van

Plotinus een algemene regel dat het volmaakte moet scheppen of verwekken. Levende wezens die op het hoogtepunt van hun leven zijn verwekken nieuw leven. Het eerste beginsel, eeuwig volmaakt, brengt van in alle eeuwigheid het zijnde tot stand. Het Goede moet, door zijn eigen natuur, zijn goedheid meedelen. Wij zijn hier ver verwijderd geraakt van de Oud-Griekse gedachte dat het goddelijke - dat overigens niet beschouwd werd als de oorsprong van de wereld - wordt gekarakteriseerd door phthonos, door een jaloerse, weigerende houding tegenover de mens.

Het Goede is de bron waaruit alles ontstaat. Maar het is ook het Goede in een tweede betekenis, nl. dat het voor alles het Goede is. Het is de eeuwige aantrekkingspool van alle beweging en alle streven.

b. Het Absolute als het Ene

Het Goede is het Ene. De oorsprong van alle samengestelde realiteit moet zelf volstrekt enkelvoudig zijn. Deze enkelvoudigheid is zo radicaal dat men van het Ene niet eens kan zeggen dat het "één is". Want een dergelijke uitspraak werkt nog met een dualiteit subject-predicaat. Eigenlijk is het onmogelijk aan het hoogste beginsel op zich welk predicaat dan ook, welke eigenschap dan ook positief toe te schrijven. Het is in zijn transcendentie ten opzichte van alle realiteit⁴⁸ alleen het voorwerp van wat men een negatieve theologie kan noemen. Het bezit nl. niet de vormelijke bepaaldheid van een zijnde, het is niet 'iets' : geen ziel, geen intellect enz. Deze absolute enkelvoudigheid sluit ook uit dat het Ene een bewust of zelfbewust principe zou zijn, want alle bewustzijn veronderstelt een tweeheid van subject en object, of zelfs een drieheid subject-object-denktact.

2. Het goddelijke Intellect

Het eerste uitvloeisel van het Ene-Goede is de hoogste samengestelde realiteit : de goddelijke Geest of Nous, het transcendente scheppende Intellect. Deze tweede hypostase vertoont een objectief en een subjectief aspect.

a. Het Intellect als het Zijnde

Naar zijn objectief aspect is het goddelijke Intellect de Platonische ideeënwereld. In navolging van het Middenplatonisme poneert Plotinus met nadruk dat de ideeën zich niet buiten, maar

⁴⁸ Cf. Plato, *Resp.* VI, 509B: het Goede bevindt zich "aan gene zijde van het zijn" (*epekeina tês ousiâs*).

binnen het Intellect bevinden. De Geest contempleert eeuwig in zichzelf het geheel van de paradigmata, de oerbeelden van de waarneembare werkelijkheid. Hij is identiek met de som der ideeën, hij is de intelligibele wereld. Als zodanig is het Intellect ook het niveau van het waarachtige Zijn : slechts als ideeën bezitten de dingen hun volle realiteit en actualiteit, waarvan de sensibele realisering slechts een onvolmaakte en verwijderde nabootsing kan bieden. De ideeën kunnen dus ook niet herleid worden tot louter gedachten of denkobjecten van het Intellect.

b. Het Intellect als intellect

Naast dit objectieve is er het subjectieve aspect. De ideeënwereld is niet een louter objectieve, inerte collectie van voorbeelden. Zij is evenzeer een subject. De intelligibele wereld stelt zichzelf tevens als het scheppende denken, als demiurgisch Intellect. Of juister : iedere idee stelt zich tegelijk als bewustzijn van zichzelf. Het Intellect als geheel is dan het zelfbewustzijn van de intelligibele totaliteit als eenheid. Het bewustzijn is hier dus tevens een zelfbewustzijn : het Intellect denkt zichzelf. In dit eerste zelfbewustzijn is meteen het reflexieve zelfbewustzijn geïmplieerd : in het denken van zichzelf denkt de Geest meteen zijn denken. Hij is zo ten volle 'het denken van het denken', de Aristotelische noêsis noêseôs. Dit zuiver intellectieve denken is niet meer discursief zoals het onze. Het menselijke denken is inderdaad een moeizame discursus, die voortschrijdt van het ene denkobject naar het andere, van premissen naar conclusies. De goddelijke Geest daarentegen denkt louter intuïtief. Zijn activiteit is een eeuwig aan zichzelf identiek blijvend schouwen van de ideeën als simultaan geheel.

3. De Ziel

De derde hypostase is volgens Plotinus de Ziel. Zij bekleedt in het geheel van de werkelijkheid een middenpositie, zij bemiddelt tussen de intelligibele en de sensibele wereld. Deels richt zij zich op het hogere, deels op het lagere.

a. De Ziel als geefster der vormen

De Ziel is het rationele principe dat de kosmos bezielt door de materie vorm te geven. Zij brengt de onbepaaldheid van de materie tot bepaaldheid en ordening door er vormen aan op te leggen. Zij is de geefster der vormen, zij hanteert de vormen als productieve principes (logoi) naar de lichamelijke wereld toe. Maar zij heeft

deze vormen niet uit zichzelf. Zij ontleent ze op haar beurt aan het transcendente Intellect.

b. De Ziel als levensprincipe

De Ziel bezielt het onbezielde, zij brengt de lichamen tot leven. Men mag dit echter niet verkeerd begrijpen. Er is, aldus Plotinus, nooit een toestand geweest waarin de wereld nog niet bezielt was, de materie nog niet georganiseerd. Men moet dan ook volgens hem de kosmogonische mythe in Plato's Timaeus niet letterlijk interpreteren : het gaat om een didactische voorstelling. Wat in werkelijkheid een statische ontologische ordening is wordt door de mythe voorgesteld als een opeenvolging.

Het is de opgave van de Ziel voor het onbezielde te zorgen. Plotinus noemt de Ziel in deze functie ook de Natuur. Men kan werkelijk zeggen dat de Ziel de sensibele realiteit schept. Bezielt is vooreerst de kosmos als geheel. De wereldziel maakt van de wereld één groot levend wezen. Plotinus sluit hier aan bij de Timaeus, maar ook bij de Stoa : de eenheid van de wereldziel resulteert in een universele 'sympathie'. Bezielt zijn ook de hemelsferen, goddelijke wezens met een onsterfelijk lichaam, en de aarde. Ieder levend wezen heeft zijn ziel, niet alleen de mens, maar ook de dieren en de planten. Al deze zielen zijn onsterfelijk, niet alleen de rationele zielen, maar ook de dierlijke en plantaardige zielen.

Hoe moeten we dan de verhouding tussen de wereldziel en de veelheid van aparte zielen begrijpen ? Niet in deze zin dat de zielen der afzonderlijke wezens delen van de wereldziel zouden zijn. Veeleer is het zo dat er een identiteit is tussen de wereldziel en de afzonderlijke zielen, dat de wereldziel er zich in vermenigvuldigt. Daarom kan men eigenlijk ook spreken van een identiteit tussen de afzonderlijke zielen onderling.

Op het niveau van de Ziel moet het Intellect de eeuwige actualiteit en het intuïtieve karakter van zijn zelfcontemplatie prijsgeven voor tijdelijke opeenvolging en discursiviteit.

4. De sensibele wereld

a. De kosmos

Zoals Plato en Aristoteles is Plotinus ervan overtuigd dat onze wereld eeuwig is in haar huidige, volmaakte structuur. De Ziel bevormt de onbepaalde materie, wat resulteert in vormstoffelijk samengestelde realiteiten. De eeuwige harmonie van de kosmos kan niet het resultaat zijn van een toeval. Zij getuigt integendeel van een doelgerichte ordening door een denkend principe : de wereldziel maakt van de kosmos één levend organisme.

b. De materie

Plotinus integreert de Aristotelische leer over de materie in het emanatieschema : de materie is de laagste emanatie van het Goede. Zoals het Ene verheven is boven het zijnde, zo wordt a.h.w. aan de 'onderzijde' het zijnde gedragen door de materie, die even onbepaald is als het Ene.

Anderzijds karakteriseert Plotinus de materie als het slechte. Vervalt hij op die manier niet in een dualisme, dat de realiteit begrijpt vanuit twee van elkaar onafhankelijke principes ? Wellicht niet, omdat hij het kwaad niet beschouwt als iets positiefs, maar louter als de afwezigheid, het ontbreken (privatie) van het goede. Het kwaad heeft niet de status van een zijnde; al het zijnde is goed, als voortvloeiend uit het goede. Toch lijkt men niet te kunnen ontkomen aan de conclusie dat er bij Plotinus uiteindelijk een zekere aarzeling bestaat tussen monisme en dualisme.

B. De omwending

Met het concept emanatie verklaart Plotinus het ontstaan van realiteit überhaupt. Maar dit concept alleen maakt nog niet inzichtelijk hoe er dan in die realiteit verschillende opeenvolgende niveaus tot stand kunnen komen. Het begrip omwending (*epistrophê*) is bedoeld om in dit opzicht het begrip emanatie aan te vullen. Als we de metafoor van de emanatie even aanhouden zouden we kunnen zeggen dat in de oneindige en ongedifferentieerde stroom die uit het Goede uitstroomt, op enkele plaatsen dammen ontstaan waar het water tijdelijk halt houdt. Het is alsof het zijnde, dat zich in een eerste beweging doelloos van zijn oorsprong verwijderd, in een simultane tweede beweging tot bezinning komt en zich terugwendt naar de bron, inkeer en terugkeer tegelijk. Het resultaat is een voorlopige stagnatie van het uitstromingsproces tot een bepaald realiteitsniveau. Het Intellect, de Ziel, de kosmos en de materie zijn de opeenvolgende trappen van de emanatie. De onbepaaldheid van de emanatie, het amorfisme van het stromen wordt aldus tot staan, tot be-staan, tot hypostase gebracht. Op ieder niveau constitueert het zijnde zich in zijn vormelijke bepaaldheid door paal en perk te stellen aan zijn verwijdering van het Goede, om te kijken naar zijn oorsprong en zich zo tot een eenheid te verzamelen. Pas op het niveau van de loutere materie, het eindpunt van de emanatie, wordt deze omwending onmogelijk, en mondt het uitstromingsproces opnieuw uit in blinde onbepaaldheid.

§ 2. Plotinus : de weg van het heil

A. De uni-versele nostalgie

Alles is vervuld van heimwee naar het hogere, en uiteindelijk naar de oorsprong. Dit verlangen is erop gericht de vervreemding op te heffen die is ontstaan door de verwijdering van de oorsprong. De omwending waardoor ieder zijnsniveau eerst wordt wat het is, is als het ware een nostalgische terugblik naar het Goede. Toch is er in dit alles een onduidelijkheid. Aan de ene kant benadrukt Plotinus de noodzakelijkheid van de emanatie van het Goede naar het lagere toe. Maar aan de andere kant wordt het zich losmaken van het lagere uit het hogere gekwalificeerd als een tolma, een act van overmoed, een afvallig worden: dit geldt voor het Intellect ten opzichte van het Ene en a fortiori voor het neerdalen van de ziel in het lichaam. Hoe dan ook, het Ene is de onbewogen eindterm van alle streven. Reeds het denken van het goddelijke Intellect ontstaat uit behoefte, uit verlangen. Dit denken of schouwen is het eerste verlangen, de eerste beweging, die uiteindelijk alle lagere bewegingen zal doortrekken en tot model zal dienen.

B. Het menselijke verlangen

Voor de mens ligt het heil hierin dat hij zijn nostalgie naar de hogere wereld poogt te stillen door een overschrijding van zijn natuurlijke situatie. Deze verheffing uit de zintuiglijkheid zal verlopen via de Ziel en het Intellect, en uitmonden in de vereniging met het Ene. Zij moet begrepen worden als een toenemende inkeer van het denkende subject in zichzelf, een inkeer die verloopt via opeenvolgende graden van vergeestelijking en uiteindelijk kan leiden tot een geestelijke terugkeer in het Ene. De mens kan dus de zijnsbepaaldheid die in principe ook aan zijn 'omwending' eigen is, overwinnen.

1. De zedelijke praxis

De aanvang van de inkeer bestaat erin dat de menselijke ziel, in haar poging zich met haar goddelijke oorsprong te assimileren, zich bevrijdt van de overheersing der lichamelijke passies. De ziel moet ermee beginnen haar relaties tot de wereld van de zintuigen te ordenen door deze relaties te onderwerpen aan de éénmakende morele wet. Zo ontstaat een zedelijke praxis, die geleid wordt door wat men 'sociale deugden' kan noemen : bezonnenheid, moed, rechtvaardigheid. Op grond daarvan kan de ziel dan komen tot inzicht of wijsheid (phronêsis), een eerste niveau van katharsis, van bevrijding van de ziel uit haar afhankelijkheid van het lichaam: zij

reconstitueert zich hier reeds tot wat zij in haar kern al is, nl. een intellect.

2. De wetenschap

Een tweede stadium in de opgang van de ziel is de beoefening van de wetenschap. Heeft de ziel zich door de deugd weer opgewerkt tot de status van zuiver denkend principe, dan moet zij zich ook in haar denken zelf van de zintuiglijke wereld, waarin ze verstrikt zit, leren losmaken. Het middel bij uitstek daartoe is de wetenschappelijke discursus, vooral die van de mathematica en de dialectiek. De mathematica leert ons denken over onlichamelijke objecten, los van waarneming en verbeelding. De dialectiek oefent het denken in het opmaken van de inventaris van het zijnde.

3. De contemplatie

Maar boven alle redenerend denken uit poogt de menselijke ziel haar oorspronkelijke natuur, namelijk intellect te zijn, te hervinden. Slaagt zij daarin, dan bereikt zij het niveau van de contemplatie, een toestand van louter schouwend, niet meer redenerend denken van de totaliteit. Zij verenigt zich dan met het goddelijke Intellect, in een integrale luciditeit, zonder daarbij haar zelfheid en haar zelfbewustzijn te verliezen. Integendeel, eerst hier hervindt de ziel de volheid van haar zijn. En deze volheid of volmaaktheid blijkt te bestaan in een bewust vervuld worden door de totaliteit. In de contemplatie bereikt het menselijke verlangen een bevrediging die dezelfde is als de eeuwige zaligheid van het goddelijke Intellect.

4. De extase

En toch is er nog groter geluk. Voorbij de contemplatieve vervulling is er de vervoering, de extase (ek-stasis), waarin de ziel buiten zichzelf treedt en opgaat in een bovenbewuste éénwording met het Ene. In deze uitzonderlijke mystische toestand verliest het subject zich in het object van zijn denken, dat nu geen denken meer is, maar een minnen, waarin de mens zijn uiteindelijke bestemming anticipeert.

INHOUDSTAFEL

DEEL I: DE ANTIEKE WIJSBEGEERTE

HOOFDSTUK I : HET PREFILOSOFISCHE DENKEN	4
§ 1. Het mythische denken	5
A. Definitie en kenmerken van de mythe	6
B. Mythisch en filosofisch denken	6
§ 2. Homerus	8
A. Uitholling van de mythe	8
B. Eerste tekenen van filosofisch denken	9
§ 3. Hesiodus	9
A. De theogonie	9
B. Elementen van filosofisch denken bij Hesiodus	10
Appendix : De Orphische theogonieën	11
§ 4. De Griekse filosofie en het oosten	12
A. Oosterse en Griekse wetenschap	12
B. Oosterse invloeden in de Presocratische filosofie	13
 HOOFDSTUK II : HET TIJDVAK VAN DE THEORETISCHE FILOSOFIE	 15
ARTIKEL I : DE PRESOCRATISCHE KOSMOLOGIE	16
§ 1. De Milesische natuurfilosofie	16
A. De vier centrale begrippen van de Milesische kosmologie	17
1. Kosmos	17
2. Logos	18
3. Physis	18
4. Archê	19
B. Thales	19
C. Anaximander	20
1. De oerstof	20
2. Kosmologie	20
D. Anaximenes	21
E. De Milesische natuurfilosofie als begin van de westerse filosofie	21

§ 2.	Het Pythagorisme	22
A.	Mathematisch-metafysische speculatie	22
1.	Muzikale intervallen	23
2.	Geometrische voorstelling van getallen	24
3.	Metafysica	25
B.	Wereldbeeld	25
C.	Psychologie	26
§ 3.	Heraclitus	26
A.	De harmonie der tegengestelden	27
1.	Alles is een synthese van tegengestelden	27
2.	Identiteit der tegengestelden	28
3.	Oorlog is de vader van alles	28
B.	Alles is in voortdurende beweging en verandering	29
C.	Het vuur	29
§ 4.	De Eleatische filosofie	30
A.	Xenophanes	31
1.	Kritiek van de mythologische goden	31
2.	Xenophanes' eigen theologie	31
B.	Parmenides	32
1.	De Weg van de Waarheid	32
a.	Het ontologisch principe	32
b.	Gevolgtrekkingen uit het principe	32
c.	Draagwijdte van het principe	33
2.	De Weg van de Mening	34
3.	Zijn en niet-zijn	35
C.	Zeno van Elea	36
1.	De dichotomie	36
2.	Achilles en de schildpad	37
3.	De vliegende pijl	37
4.	Het stadion	37
§ 5.	Het pluralisme	38
A.	Empedocles	40
1.	De elementen	40
2.	De kosmische cyclus	40
3.	Kennisleer	41
4.	Psychologie	42
B.	Anaxagoras	42
1.	Kosmologische principes	42
2.	Kosmogonie	45

§ 6. Het atomisme	46
A. Kosmologie	46
B. Psychologie en kennisleer	47
C. Ethica	49

ARTIKEL II : DE ANTROPOLOGISCHE WENDING IN DE GRIEKSE FILOSOFIE 49

§ 1. De Sofistiek	49
A. Protagoras	51
1. Kennistheoretisch relativisme	51
2. Axiologisch relativisme	51
3. Agnosticisme	52
B. Gorgias	53
§ 2. Socrates	54
A. Socrates' wetenschappelijke methode	56
B. Dialectiek en ironie	58
C. Principes van Socrates' moraalfilosofie	58
1. Deugd is inzicht	59
2. Niemand doet wetens en willens kwaad	59

ARTIKEL III : DE EERSTE FILOSOFISCHE SYSTEMEN 60

§ 1. Plato	60
A. Dialectiek	61
1. Het epistemologische fundament van de ideeënleer	62
a. Zintuiglijke waarneming is geen echte kennis	62
b. De ware mening biedt evenmin wetenschap	62
c. Ook ware mening met verklaring is geen echt weten	62
d. Het echte weten	63
e. De verhouding tussen mening en wetenschap	64
2. De ideeënleer als ontologie	65
a. De twee werelden	65
b. De verhouding tussen de twee werelden	65
c. De verhouding tussen de ideeën onderling	65
B. Fysica	66
1. Kosmologie	66
a. Kosmogonie	66
b. Elementenleer	67
2. Psychologie	68
a. Het spiritualistische zielsbegrip	68
b. De drie delen van de ziel	69
c. De onsterfelijkheid van de redelijke ziel	69

3. Theologie	70
a. Plato en het polytheïsme	70
b. Filosofische theologie	71
C. Ethica	72
1. Individuele ethica	72
2. Politieke filosofie	73
a. De Staat	73
b. Politicus	74
c. De Wetten	74
§ 2. Aristoteles	74
A. Logica	76
1. De elementen van het denken	76
a. Het begrip	76
b. Het oordeel	78
c. De redenering	78
2. Het wetenschappelijke denken volgens Aristoteles	78
a. Feit en reden	79
b. Deductie	79
c. De reden als midden-term van een syllogisme	79
3. De eerste principes van het denken	80
B. Theoretische filosofie	81
1. Fysica	81
a. De beweging	81
b. Het finalistische natuurbegrip	82
c. Kosmologie	82
d. Psychologie	83
2. Metafysica	84
a. Het begrip 'eerste filosofie'	84
b. De vier oorzaken - stof en vorm	84
c. Potentie en act	85
d. Theologie	86
C. Praktische filosofie	88
1. Ethica	88
a. Het geluk	88
b. De deugd	88
2. Politieke filosofie	90

HOOFDSTUK III : HET TIJDVAK VAN DE PRAKTISCHE FILOSOFIE

91

§ 1. De Sceptis	93
A. Kennistheoretische sceptis	94
B. Axiologische sceptis	94
C. De ataraxie	94

§ 2.	Het Epicurisme	94
	A. Canonica	95
	B. Fysica	96
	1. Kosmologie	96
	2. Psychologie	97
	3. Theologie	97
	C. Ethica	97
§ 3.	Het Stoïcisme	99
	A. Logica	99
	B. Fysica	100
	1. Kosmologie	100
	2. Psychologie	101
	3. Theologie	101
	C. Ethica	102

HOOFDSTUK IV : HET NEOPLATONISME 105

§ 1.	Plotinus : de opbouw van de werkelijkheid	106
	A. Het emanatieproces	107
	1. Het eerste beginsel : het Goede of het Ene	107
	a. Het Absolute als het Goede	107
	b. Het Absolute als het Ene	108
	2. Het goddelijke Intellect	108
	a. Het Intellect als het Zijnde	108
	b. Het Intellect als intellect	109
	3. De Ziel	109
	a. De Ziel als geefster der vormen	109
	b. De Ziel als levensprincipe	110
	4. De sensibele wereld	110
	a. De kosmos	110
	b. De materie	111
	B. De omwending	111
§ 2.	Plotinus : de weg van het heil	112
	A. De uni-versele nostalgie	112
	B. Het menselijke verlangen	112
	1. De zedelijke praxis	112
	2. De wetenschap	113
	3. De contemplatie	113
	4. De extase	113