

PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/107550>

Please be advised that this information was generated on 2023-07-11 and may be subject to change.

513

DE BETEKENIS VAN
LOGOS BIJ HERAKLEITOS
VOLGENS DE TRADITIE EN
DE FRAGMENTEN

H. W. J. SURIG

**DE BETEKENIS VAN LOGOS BIJ
HERAKLEITOS VOLGENS DE TRADITIE
EN DE FRAGMENTEN**

PROMOTOR :
Prof. Dr H. ROBBERS S.J.

HOOFDSTUK II

HET GETUIGENIS DER OUDHEID

§ 1. De oudste getuigen

Inleiding	53
Platoon	55
Praenot. 1: Herakleiteërs	55
Praenot. 2: Platoon en het oorspronkelijk geschrift van Herakleitos	56
I. De leer der Verstroming	59
Een getuigenis van Aristoteles pag. 59 — de formule πάντα βεῖ pag. 61 — over de inhoud en gelding van die leer bij Herakleitos volgens Platoon pag. 63 — de Kratulos pag. 67 — de Theaitetos pag. 70 — in hoeverre Platoon zelf die leer hield pag. 74.	
II. Platoon en andere aspecten van de leer van Herakleitos	77
De Kratulos pag. 77 — de latere werken pag. 81 — over de betekenis van physis in het systeem der oude natuurphilosophen pag. 84 — de Sophistes pag. 87.	
III. Platoon en de leer der Opposita	91
IV. Platoon en de logos	95
Samenvatting van Platoons uitingen omtrent de leer van Herakleitos	99
Aristoteles	104
Inleiding	104
I. De leer der verstroming	105
II. Een tweede aspect van Herakleitos' leer in het werk van Arist. Over de betekenis van φύσις bij de Prae-Socratici volgens Arist. pag. 114.	110
III. De leer der Opposita	117
IV. Aristoteles en de logosleer van Herakleitos	118
Aristoteles en de νοῦς van Anaxagoras pag. 120 — Herakleitos en het principium contradictionis pag. 123.	

§ 2. De getuigen na Aristoteles

Theophrastos	124
Na Theophrastos:	
De moderne geleerden over de verhouding van Herakleitos tot de Oude Stoa pag. 126 — de belangrijkste logosfragmenten van Zenoon en Kleantes pag. 129.	
Diogenes Laertios	132
Sextus Empiricus	136
De passus Adv. Mathem. VII 126 sqq.	141
Johannes Stobaios	146

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	1
HOOFDSTUK I	
HERAKLEITOS EN DE AUTEURS VAN DE LAATSTE DECENNIA	
Inleiding	5
Zeller	6
Nestle	9
Heinze	10
Gigon	13
Brecht	16
Mazzantini	18
Armstrong	20
Auerbach	22
Binswanger	24
Bréhier	26
Burnet	27
Devaux	28
Dooyeweerd	29
Festugière	31
Fränkel	34
Freeman	35
Fritz (von)	37
Jaeger	38
Minar Jr.	40
Oldewelt	41
Pohlenz	43
Rivaud	44
Robin	45
Russell	47
Sassen	47
Schmid-Stählin	49
Vollenhoven	50
Samenvatting	51

Clemens van Alexandrië	148
Hoe Clemens stond tegenover Herakleitos	149
Hippolutos	151
Theodoretos van Cyrrihus	153

HOOFDSTUK III

§ 1. Inleidende beschouwingen

Herakleitos	156
Zijn persoon pag. 156 — Ephesos pag. 157 — zijn werk pag. 159 — de „wijsbegeerte” der Prae-Socratici pag. 163.	

§ 2. De fragmenten

Fragment I

Het probleem van het abrupte begin van fragment I pag. 175 — voorgestelde vertaling van fragment I pag. 179 — confrontatie van fragment I met Euseb. Praep. Ev. XI, 19 pag. 180 — confrontatie van fragment I met Sextus Empiricus pag. 181 — over fragment II pag. 184 — confrontatie van fragment I met Theodoretos en Stobaios pag. 185.

De overige Logosfragmenten	185
Fragment 31b, 39, 45, 115, 50	185
Fragment 72, 87, 108	188
Fragment 114	188
De mythologische inslag in het denken van Herakleitos	190
„God, goden, het goddelijke” bij Herakleitos	195
Ἐν τὸ σοφὸν ἐν κενωρισμένον	198
Samenvatting	203
Summary	206
Literatuurlijst	212

VOORWOORD

Het aantal publicaties met betrekking tot de leerstellingen van Herakleitos blijft nog steeds toenemen. Dit betreft niet alleen artikelen over een bepaald detail in die leerstellingen, noch studies met betrekking tot een bepaald fragment, maar ook het aantal schetsen van Herakleitos' leer in zoverre ze nog te achterhalen is, neemt nog steeds toe.

Ook verschenen er de laatste jaren verschillende vertalingen van de fragmenten, zodat we thans vertalingen bezitten van de laatste tijd, in het Duits, Engels, Frans, Italiaans. Maar omdat elke vertaling een commentaar impliceert, wordt elke publicatie van een vertaling feitelijk een publicatie van een mening die men heeft met betrekking tot de leer van Herakleitos.

Voor degenen, die zich nooit bijzonder verdiept hebben in Herakleitos' leer, blijft hij de man van het πάντα ῥεῖ, staande tegenover Parmenides, de leermeester van het starre immobiele zijnde: men vraagt zich af hoe die traditie ontstaan is, omdat ze niet het oordeel der ouderen weergeeft. De modernen zijn het daarover eens, dat de leer der „verstroming”¹ slechts een der aspecten is van Herakleitos' leer, al is het een der voornaamste. Van de andere kant vindt men in de oudheid, naarmate men verder teruggaat, minder sporen van een „logosleer”, terwijl de modernen, althans de meesten, deze laatste als een der belangrijkste leerstellingen van Herakleitos beschouwen.

Zo is er grote divergentie in de meningen omtrent Herakleitos en zijn leer². Deze studie omtrent „logos” bij Herakleitos is dan ook niet zozeer bedoeld als een loutere toevoeging van een nieuwe mening aan de vele meningen omtrent de leer van Herakleitos en in het bijzonder de logosleer, maar veeleer als een bezinning op het reeds bereikte: een bezinning die ons terugvoerde tot de weg der historische traditie.

Hiermede is dan ook het concept van deze studie gegeven. In het eerste hoofdstuk zullen we een overzicht trachten te geven van de meningen der modernen.

¹ Deze term werd gebruikt door Oldewelt in: *Philosophia* I, pag. 39.

² Met „leer” wordt uitsluitend bedoeld het feitelijk geheel van de leerstellingen van Herakleitos, dat nog te achterhalen is, of wel eenvoudig: „geleerd door” Herakleitos.

De divergentie der meningen, niet alleen in bijzaken, maar zelfs in het essentiële, voert ons van zelf tot het luisteren naar de getuigenissen der oudheid, waarvan we de resultaten zullen geven in het tweede hoofdstuk.

Het derde hoofdstuk zal gewijd zijn aan de confrontatie der fragmenten met de getuigenissen der oudheid en zo mogelijk de interpretatie van de op ons onderwerp (de logos) betrekking hebbende fragmenten. Deze directe confrontatie met de getuigenissen der oudheid, zal tevens indirect een confrontatie betekenen met de meningen der modernen.

In 1902 schreef Schäfer in zijn boek : *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung* (pag. 1) : „Es mag wohl etwas anmassend erscheinen zur Interpretation der Heraklitischen Philosophie noch etwas beitragen zu wollen, wo schon soviel gesagt und geschrieben worden ist“, en (pag. 2) : „Bei diesem grossen und originellen Geist kann man nämlich mit gutem Grund sagen: quot capita tot sententiae“. Men bleef echter publiceren.

In 1935 schreef Ludwig Binswanger in een artikel: *Heraklits Auffassung des Menschen* (pag. 11) : „Angesichts . . . tritt der Zweifel an uns heran, ob überhaupt noch „etwas Neues“ über Heraklit gesagt werden könne und ob über ihn zu schweigen nicht besser wäre als über ihn zu reden“.

Toch bleven de publicaties elkaar opvolgen : na het artikel van Binswanger verschenen nog minstens drie monographieën, die zelfs wat de kern van Herakleitos' leer aangaat een volkomen verschillend standpunt verdedigen.

Zo dwong alles tot de bezinning of we met betrekking tot Herakleitos' leer wel de juiste wegen voor het onderzoek bewandelen. Modernen verwijten aan Platoon en vooral aan Aristoteles, dat zij bij hun getuigenis omtrent de leer van Herakleitos, niet volkomen objectief zijn, omdat zij hun eigen filosofie geverifieerd wilden zien in de zijne. Elke interpretatie van de ideeën van een ander impliceert een zekere subjectiviteit, zodat ook de verklaringen der modernen soms trekken schijnen te vertonen, die doen denken aan existentialisme, Thomisme, positivisme of Hegelianisme.

Een der oorzaken, dat deze trekken met betrekking tot de interpretatie van de fragmenten van Herakleitos' werk, soms scherp op de voorgrond treden heeft Armstrong³ wel aangegeven, wanneer hij zegt over bedoelde fragmenten : „lending themselves easily to use as texts from which to develop speculations going far beyond anything which is likely to have been in Heraclitus's own philosophy“.

³ Armstrong : *An Introduction*, pag. 9.

DE BETEKENIS VAN LOGOS BIJ HERAKLEITOS VOLGENS DE TRADITIE EN DE FRAGMENTEN

(WITH A SUMMARY IN ENGLISH)

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT

TER VERKRIJGING VAN DE GRAAD VAN DOCTOR
IN DE LETTEREN EN WIJSBEGEERTE AAN DE R.K.
UNIVERSITEIT TE NIJMEGEN, OP GEZAG VAN DE
RECTOR MAGNIFICUS Mr F. J. F. M. DUYNSTEE, HOOG-
LERAAR IN DE FACULTEIT DER RECHTSGELEERD-
HEID, VOLGENS BESLUIT VAN DE SENAAT DER
UNIVERSITEIT IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN
OP VRIJDAG 13 JULI 1951, DES NAMIDDAGS TE 4 UUR

DOOR

HENRICUS WILHELMUS JOANNES SURIG

GEBOREN TE LIESSEL (GEM. DEURNE)



DRUKKERIJ GEBR. JANSSEN - NIJMEGEN

Om zich voor dit gevaar te behoeden zal men verschillende feiten in acht moeten nemen.

Eerstens : wat Herakleitos gedacht heeft is op de allereerste plaats een historische vraag, die dan ook primair met historische middelen zal moeten worden opgelost.

Vervolgens : de ons bewaarde fragmenten zijn volkomen toevallig bewaarde citaten bij auteurs, die een tijdruimte omspannen van minstens acht eeuwen. Van geen enkel fragment is zeker of het nog de eigen taal van Herakleitos spreekt. Men zal deze verzameling, dit „unum per accidens”, dus niet mogen beschouwen en hanteren als „het werk” van Herakleitos.

Op de derde plaats is het volkomen onjuist om met de terminologie van een der latere wijsgerige systemen⁴ een denker uit de vijfde eeuw voor Christus te willen beschrijven of, nog erger, hem te willen vangen in een der exclusivistische -ismen van veel later tijden.

Op de vierde plaats moet men bedenken, dat men concluderend uit de gegevens die ons met betrekking tot de leer van Herakleitos ten dienste staan, niet meer de leer van Herakleitos geeft, maar eigen opvattingen : men kan er wel op wijzen in hoeverre een feitelijk later getrokken conclusie, reeds in Herakleitos' eigen gedachten gegeven was.

Deze studie bedoelt een antwoord te geven op de vraag : Welke waarde had „logos” voor Herakleitos ? Wij menen te kunnen aantonen, dat er van een „logosleer” bij Herakleitos nog geen sprake is geweest. Verdere studie zal moeten nagaan op welke wijze de „logosleer” met Herakleitos in contact is gekomen en aan zijn naam werd verbonden : wij menen daarvoor reeds enkele gegevens en aanwijzingen te kunnen geven.

Wij citeren de fragmenten volgens de vijfde editie van Diels-Kranz. Wanneer auteurs een andere uitgave volgen in hun citeren, zullen we tussen haakjes de nummers der fragmenten volgens Diels-Kranz toevoegen.

⁴ In zover ze nog formeel terminologie van zulk een systeem is ; niet in zover ze algemeen taalbezit geworden is.

HOOFDSTUK I

HERAKLEITOS EN DE AUTEURS VAN DE LAATSTE DECENNIA

De bedoeling van dit hoofdstuk is, kort de meningen samen te vatten, die door de belangrijkste auteurs de laatste vijf en twintig jaren, met betrekking tot de leer van Herakleitos zijn geuit: speciaal met betrekking tot de „logosleer”. Immers hun meningen omtrent andere leerstellingen van Herakleitos zullen we dan alleen geven, wanneer zij hun meningen omtrent de logosleer duidelijker doen uitkomen.

Hiermede wordt niet gezegd, dat de meningen van vroegeren zouden zijn verouderd. Maar er moest een keuze gedaan worden en aangezien men moet aannemen dat de lateren het werk van hun voorgangers hebben voortgezet, viel de keuze op de lateren zonder nochtans het recht prijs te geven, ook de mening van vroegeren te geven wanneer dit dienstig zou lijken.

Evenmin kon het de bedoeling zijn volledig te zijn, wat de auteurs van later betreft: alleen reeds omdat de talenkennis van de schrijver te kort schoot. Een niet genoemd worden onder de modernen mag dus tot geen enkele conclusie aanleiding geven.

Wel is er naar gestreefd scherp te laten uitkomen, hoe divergerend de meningen van de modernen nog zijn met betrekking tot de leerstellingen van Herakleitos en speciaal op het punt van logos.

Er werden auteurs gekozen die monographieën aan Herakleitos' leer hebben gewijd; er werden ook schetsen van Herakleitos' leer ontleend aan werken die een wijdere doelstelling hadden, zoals daar zijn een geschiedenis van de wijsbegeerte der voor-Sokratische denkers of een geschiedenis der griekse wijsbegeerte of zelfs een geschiedenis der wijsbegeerte. Er werden ook meningen omtrent logos bij Herakleitos ontleend aan tijdschriftartikelen, waarin, hoewel ze direct een bepaald detail uit de leerstellingen van Herakleitos behandelden, toch duidelijk de mening van de auteur omtrent logos bij Herakleitos werd uitgesproken.

Op essentiële punten zullen we de betreffende auteur letterlijk citeren in zijn eigen taal en terminologie.

Bij elk citaat zal de plaats aangegeven worden, waar dit citaat in de oorspronkelijke publicatie te vinden is: voor de juiste titel van de publicatie raadplege men de literatuurlijst.

Verder mogen we er misschien op wijzen, dat niet altijd de schets van Herakleitos' leerstellingen in zoverre ze op de logos betrekking hebben, een duidelijk beeld zal geven: de oorzaak behoeft dan niet te liggen bij de geciteerde geleerde noch bij de citerende auteur, maar kan ook liggen bij Herakleitos zelf, of in de wijze waarop zijn geschrift voor ons bewaard bleef.

Bij Herakleitos zelf, omdat Diogenes Laertios zich al beklagde, dat Herakleitos niet duidelijk of onvolledig in zijn verklaringen was.

In de wijze waarin zijn geschrift voor ons bewaard bleef, omdat het feit dat bedoeld geschrift tot ons kwam in de vorm van citaten, verspreid over auteurs, die een tijdruimte van acht eeuwen omspannen, reeds bijna a priori een zuiver beeld uitsluit.

Zeller.

De eerste auteur, die we bespreken, behoort eigenlijk niet meer tot de moderneren, maar gezien zijn algemeen erkende verdiensten voor de geschiedenis der griekse wijsbegeerte en gezien ook het feit, dat W. Nestle de zesde druk van Zellers eerste band heeft bijgewerkt, bespreken we zijn mening aangaande Herakleitos het eerst.

Over Herakleitos spreekt Zeller-Nestle⁵ Band I, 2 pag. 783—939.

Volgens Herakleitos bestaat de grondfout van de (in zijn tijd) heersende opvatting hierin, dat ze aan de dingen een bestendigheid toekent, die ze niet bezitten, in plaats van in de dingen slechts vluchtige verschijningsvormen te zien van een wezen, dat ze alle voortbrengt en weer in zich opneemt en dat als het enig bestendige en blijvende in de rusteloze wisseling zich handhaaft (pag. 796)⁶. Dat ene wezen (pag. 797, nota 2) is de ἀρχή, het enig blijvende. En de ἀρχή is het vuur. Dat vuur (pag. 818 sq) is niet een onveranderlijke substantie, waaruit de afgeleide dingen zijn samengesteld, niet een onstoffelijk beginsel, niet slechts een symbool van de wet van verandering, maar een bepaalde stof, waarin het wezen en de grond van alle dingen worden gezocht.

De gelijkvormigheid en de vaste ordening van deze beweging is het

⁵ Geciteerd als Z-N.

⁶ We bedoelen bij het resumeren van een mening, uitsluitend de mening van de betreffende auteur te geven. Indirect alleen zal door de confrontatie van de mening met de fragmenten, geplaatst voor de achtergrond der traditie, commentaar gegeven worden of liever zich zelf aanbieden.

enige wat in de stroom van het wereldgebeuren blijft (pag. 855).

Altijd is het slechts een wezen, dat zich in de wisseling der vormen tot verschijning brengt: het scheppende vuur is alles wat wordt en vergaat (pag. 881).

Dezelfde wereldorde als werkende kracht gedacht draagt de naam van „wereldregerende wijsheid, logos, Zeus, godheid” en voor zover ze de eindeloze reeks van wereldperioden en de in hen elkaar afwisselende toestanden verwekt, „aeon” (pag. 839, 843, 845, 846).

Al deze begrippen betekenen bij Herakleitos hetzelfde en de wereldvormende kracht als handelend subject wordt hierbij niet onderscheiden van de wereld en de wereldorde. Diezelfde kracht valt ook samen met de oerstof der wereld, want de godheid of de wereldwet is van het oervuur niet onderscheiden. Het oerwezen vormt alles uit zich zelf door zijn eigen kracht naar een immanente wet. Dus pantheïsme: het goddelijk wezen gaat natuurnoodzakelijk zonder ophouden in de wisselende vormen van het eindige over. Het goddelijke is in ongedeelde eenheid: stof, oorzaak en wet der wereld. Dus materialistisch monisme.

Tot zover een algemeen overzicht: nog enkele punten willen we nader bezien, om een beter inzicht te krijgen hoe Z-N zich de leer van Herakleitos denkt.

Tot de stelling „alles is vuur” wordt, zoals we moeten aannemen, niet geconcludeerd (door Herakleitos) door bewuste reflectie uit de wet der verandering of wisseling, maar deze wet der verandering, die hij overal waarneemt „stellt sich ihm durch eine unmittelbare Wirkung der Einbildungskraft unter jener symbolischen Anschauung dar” (pag. 809).

Nestle verklaart nog nader: de wet of stelling van de stroom aller dingen is voor Herakleitos' eigen bewustzijn niet voorafgegaan aan de bewering: „alles is vuur” (pag. 810, nota 1).

Z-N herhaalt nog eens, waarom Herakleitos de wereld een vuur noemt, om daarmee nl. „die absolute Lebendigkeit der Natur und den rastlosen Wechsel der Erscheinungen begreiflich zu machen” (pag. 813).

Wanneer we vragen, welke van de twee wetten de grond voor de andere is geweest, dan leidt alles er toe om aan te nemen dat voor de wet: het vuur is de oerstof, de basis is de andere, de wet der verandering (pag. 813 sq).

De verandering van vuur in de afzonderlijke dingen wordt door Herakleitos als een kwalitatieve beschouwd (pag. 821). Immers zegt Z-N: elke opvatting die een kwalitatief onveranderlijke oerstof aanvaardt, is onverenigbaar met Herakleitos' opvattingen (pag. 822).

Uit de stroom van alle dingen volgt, dat alles tegengestelde bepalingen

in zich sluit. Want iedere verandering is een overgang van een toestand in een tegengestelde, niet slechts van de vorige verschillende (pag. 822, nota 3). Immers, uit een toestand die naast een andere bestaan kan, kan men niet in de laatste overgaan (b.v. staan en spreken). De wet der verandering is dus de wet der tegenstelling, want de gehele kosmos wordt in één woord door de wet der tegenstellingen beheerst (pag. 830). Dit is geen loochening van het principium contradictionis: immers er is een groot verschil of men het aanwezig zijn van de tegengestelden in hetzelfde subject staande houdt of hun identiteit (pag. 832). De wereld als geheel zal dezelfde blijven, zolang als op een zelfde plaats van het wereldgeheel eenzelfde gelijkmatigheid van stofwisseling plaats vindt. Elk ding is dus dat, wat het is, slechts hierdoor, dat de tegengestelde stromen van de toevloeiende en afvloeiende stoffen in een bepaalde richting en in een bepaalde verhouding er in samentreffen (pag. 856).

De schijn van bestendigheid ontstaat slechts daardoor, dat de naar een zijde afvloeiende delen door toevloeiing van de andere zijde in dezelfde verhouding vervangen worden (pag. 855).

In elk geval heeft Herakleitos zich de wereld als een geheel voorgesteld (pag. 862).

Deze wereld is slechts *déze* bestaansvorm van het goddelijk wezen en dit is haar substantie (zie boven, pag. 7). Men schijnt wel uit Herakleitos' eigen uitingen te moeten opmaken, dat volgens hem van tijd tot tijd een terugvallen en weer opgaan van alle onderscheiden stoffen in de oerstof plaats vindt (pag. 864).

Herakleitos nam aan, dat het vuur door het wereldscheppend goddelijk verstand eerst in lucht, dan in vochtigheid wordt omgezet, die als het ware het zaad der wereld is (pag. 846).

Als echt Heraklitisch moet men houden dat bij de wereldvorming het oerwezen eerst in water of zee veranderde en dat vervolgens, in een in tegengestelde richtingen verloopende verandering, moest ontstaan enerzijds het vaste, de aarde, anderzijds het warme en vluchtige „de gloedwind”. Deze drie vormen zijn gedurende de tegenwoordige toestand der wereld de grenspunten, tussen welke de kringloop van worden en vergaan zich voltrekt (pag. 848).

Ook de mens stamt zoals al het andere uit het vuur. Het lichaam is op zich zelve het starre, het levenloze. In de ziel heeft zich het goddelijk vuur in zuiverder vorm bewaard (pag. 882).

Uit de filosofische opvattingen zou men moeten concluderen, dat de ziel, zoals ieder ding, in de stroom zich immer nieuw verwekkend, hare identiteit zou bewaren, zolang deze verwekking op gelijke wijze en naar

dezelfde verhouding plaats zou vinden en omgekeerd. Herakleitos schijnt zich tevreden te hebben gesteld met een meer onbepaalde voorstelling: het leven duurt zolang het goddelijk vuur de mens bezielt en het houdt op wanneer het hem verlaat en dit goddelijke tot goden personifiërend, verklaart hij dan: het leven der sterfelijken is dood der onsterfelijken enz. — fragment 62 — (pag. 883).

Zo droeg Herakleitos op de afzonderlijke zielen over, wat consequent alleen van de algemene ziel of van het bezielende goddelijke vuur kon gezegd worden. Dat hij de lichaamloze zielen een voortbestaan toekende kan men besluiten uit fragment 27 (pag. 891 sq).

Z-N had reeds verklaard (pag. 888): met deze fysieke beschouwingen bracht Herakleitos de mythologische voorstellingen over het leven na de dood in een verbinding, die niet geëist werd door zijn filosofische veronderstellingen.

Nestle.

In 1940 (20 jaren nadat zijn bewerking van de eerste band van Zeller verschenen was) uitte Nestle in zijn werk, Vom Mythos zum Logos, zijn mening omtrent de leer van Herakleitos als volgt:

Bij zijn denken neemt Herakleitos de mens als uitgangspunt: hijzelf en daarmee de mens in het algemeen als denkend wezen wordt voor hem een voorwerp van overpeinzing: „Ich erforschte mich selbst“ — fragment 101 — (pag. 95—104). Daarbij stoot hij op het grondbeginsel van het geestelijk leven, de logos, het verstand, dat wel aan alle mensen gemeen is, maar dat de meeste mensen zo slecht weten te gebruiken, dat zij slechts een soort van droomleven leiden, of dat ze bij hun oordelen en handelingen zich zo door subjectieve indrukken en persoonlijke belangen laten leiden, dat men zou kunnen menen, dat zij „eine Privatvernunft“ hadden.

De hoogste kennis die men verwerven kan, is het inzicht in de verwantschap van het menselijk verstand „mit der Weltvernunft, des Menschengeistes mit dem Gottesgeiste, der den ganzen Kosmos durchwaltet, diese von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit fortbestehende Weltordnung“.

De logos is de kern van alles wat bestaat. Zoals hij in de mens „die Kraft“ tot kennis is, tot zijn geestelijke en morele vorming, de kracht tot het gemeenschappelijk denken en tot ordening van het gemeenschappelijk leven, „so bildet er auch das gemeinsame Grundwesen aller Dinge“.

Dit geestelijk beginsel der wereld denkt Herakleitos zich als gebonden aan een materieel substraat, dat hij in het vuur vindt.

Dit vuur, dat zich in alles verandert en langs omgekeerde weg weer zich zelf wordt, is de drager van de logos en de enkelvoudige substantie van alle dingen. De drie grondgedachten van Herakleitos' wereldbeschouwing zijn de volgende: de eenheid van al het zijnde, zijn eeuwige verandering en de starre wetmatigheid.

De wereld is een eenheid in deze zin: „ein ewig lebendiger Prozess des Werdens und Vergehens und steter Wandlung seiner innersten Substanz, des vernunftbegabten Feuers“.

„Als tiefer und ernster Denker fühlt er den weiten Abstand seiner Weltanschauung von der Religion seines Volkes, seines Logos vom Mythos der Dichter und von den Formen der herkömmlichen Gottesverehrung und ist doch dabei bemüht beiden, dem Mythos und dem Kultus noch einen Sinn abzugewinnen, den etwa darin enthaltenen Logos herauszuholen“ (pag. 98).

„So umschliesst der Ring der heraklitischen Philosophie das gesamte Sein. Sie ist ein lückenloses System des Pantheismus, das die ganze Welt in einer grossartigen Zusammenschau als eine, freilich nur dem zur letzten Tiefe dringenden Blick sich offenbarende, sonst unsichtbare Harmonie erfasst, durchwaltet von einem einheitlichen und doch wandlungsfähigen Prinzip, das nach seiner materiellen Seite Feuer, Wärme, nach seiner geistigen Vernunft, Logos ist“ (pag. 102).

Heinze.

Ook de tweede die we moeten beschouwen behoort eigenlijk niet meer tot de modernen (in de zin: behorend tot de geleerden die de laatste vijf en twintig jaren hun mening omtrent Herakleitos hebben geuit). Maar omdat zijn boek nog algemeen als klassiek voor de geschiedenis van het logosbegrip wordt beschouwd, moet zijn mening hier weergegeven worden.

In zijn werk: Die Lehre vom Logos in der Griechischen Philosophie, wordt de logosleer van Herakleitos besproken (pag. 1—57).

De oudere natuurphilosophen stelden zich tevreden met het gevonden hebben van een oerstof, waaruit alles bestaat en ontstaat. Deze oerstof bezat leven en beweging, zodat de wereld der verschijnselen, zonder medewerking van een verdere geestelijke kracht, uit deze oerstof alleen gevormd en begrepen kon worden (pag. 1).

Ook voor Herakleitos is de oerstof levend en ook volgens hem ontstaan de dingen uit haar door verandering; maar deze verandering is een kwalitatieve (pag. 2).

De oerstof is het vuur. Dit vuur is niet alleen levende bewogen en

bewegende stof, maar deze stof heeft een onverbreekbare orde en regelmaat in zich en „ein sicheres Gesetz“ volgens welke de veranderingen plaats vinden. Deze wet behoort tot het wezen van het vuur (pag. 4).

Het vuur of de kosmos beweegt zich dus niet of verandert niet volgens het toeval, maar draagt de wet in zich volgens welke zijn leven verloopt; op dezelfde wijze geschiedt dit natuurlijk bij de afgeleide dingen. De inhoud van deze wet aan de stof immanent, is: „das ewige Werden ohne jegliches Sein, ohne allen Stillstand“ (pag. 6).

Die wet heeft dus als inhoud: de eeuwige verandering, die volgens bepaalde verhoudingen, bepaalde regels verloopt (pag. 7).

„Mit dem regelmässigen, unverbrüchlichen Gange der Bewegung nahe verwandt, vielleicht sogar identisch ist ein Begriff den Herakleitos zuerst ahnungsvoll in die Philosophie einführte, und der von grosser Tragweite in der ferneren Geschichte des Geistes gewesen ist, nämlich der des Logos, dessentwegen ihn bekanntlich sogar Justin der Martyrer unter die Christen zählte wenn er auch für einen Atheos gehalten sei⁷. Es wird hier allerdings nicht auf den physischen alles durchdringenden Logos des Heraklit hingedeutet, sondern bloss auf die ethische Richtung seines Lebens, wie schon aus der Anreihung an Sokrates hervorgeht und auf dem „βιώσαντες“ auf welches Justin Nachdruck legt. Aber ohne Zweifel denkt hier Justin im allgemeinen an die Logoslehre Heraklits, sonst würde er nicht gerade ihn aus der grossen Reihe der Philosophen herausgegriffen haben“ (pag. 9). Heinze vervolgt: „Heraklit muss diesen Begriff an die Spitze seiner ganzen Lehre gestellt haben, so dass er alles übrige beherrschte, wie aus den Anfangsworten seines Buches hervorgeht“.

„Nehmen wir an dass er (de logos) die ganze Spekulation Heraklits beherrscht“ enz. (pag. 11).

De logos bestaat eeuwig. Alles gebeurt volgens de logos. Hij is eveneens volgens fragment 1 „das Gesetz der Natur, das ewige Gesetz des Weltlaufs“. Daarom is logos in fragment 1 niet alleen „Rede“, „während es allerdings nicht unmöglich ist dass Heraklit in seiner unbestimmten Art zu sprechen unter diesem Ausdruck beides sowohl seine folgende Auseinandersetzung oder Rede, als auch das ewige Gesetz verstanden habe“ (pag. 10).

De verandering of de logos manifesteert zich in de natuur der dingen

⁷ Zie Justinus, Apol. I 85 c: οἱ μετὰ λόγον βιώσαντες χριστιανοὶ εἰσι, κ' ἂν ἄθεοι ἐνομισθῆσαν, οἷον ἐν Ἑλλῆσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι.

in de vorm van een strijd, zodat de logos identiek is met de oorlog of de strijd (pag. 11 en 16).

De logos, de wet, en regelmaat der verandering zijn niet te verbreken of de regelmatige verandering blijft van kracht (pag. 18).

Er bestaat identiteit tussen Dike, Dikaion, Logos en Vuur. Opvallend is de aarzeling waarmede Heinze zegt dat het vuur „gewissermassen” de wet is terwijl hij ook aarzelend identiteit aanvaardt (zie boven, pag 6) van wet en logos (pag. 24).

Heinze gaat verder: „Wir haben dies Gesetz als den in allem waltenden Logos kennen gelernt in seinen näheren Bestimmungen und müssen nur noch hervorheben dass dieser durchaus immanent in der Welt, nie transcendent gedacht wird; er ist materiell gefasst das Feuer, und das Feuer vergeistigt ist der Logos. Es ist ein und dasselbe weltbindende Element, nur von verschiedenen Seiten angesehen. Deshalb ist der Logos gerade so wenig immateriell zu denken wie das Feuer”.

De logos is niet pre-existerend en ondanks alle vooruitgang ten opzichte der vroegere griekse denkers moeten we bij Herakleitos het zui-erste hylozoïsme en pantheïsme aannemen (pag. 27).

Dit pantheïsme kwam Herakleitos tot bewustzijn zoals we uit een verhaal van Aristoteles kunnen zien. De geciteerde plaats is: De Part. Anim. 645 a 17 sq: „Es heisst das im Grunde nichts anderes als dass der Logos durch alles hindurch geht überall ist und alles wirkt, und es ist nur anders ausgedrückt”.

Heinze stelt de vraag (pag. 28): is het vuur of de logos of de „Feuer-Logos als mit Intelligenz und Bewusstsein von Heraklit gedacht worden oder ist bloss eine objective Vernunft in der Weltentwicklung bei ihm an zu nehmen?” Aan te nemen dat Herakleitos „eine bewusste Intelligenz, welche die Welt regiert eingeführt hat” is niet mogelijk wegens het absolute zwijgen van Platoon en Aristoteles over deze leer bij Herakleitos en de uitdrukkelijke mededeling dat „Anaxagoras zuerst den Geist oder die denkende Kraft in der Natur gelehrt hat”.

Heinze voegt er aan toe: „Geradezu lächerlich ist es dass der grosse Gedanke des Heraklitischen Logos bei Aristoteles nirgends erwähnt ist. Aber mag diese Ungerechtigkeit gegen Heraklit noch so gross sein, mit oder ohne Bewusstsein des Aristoteles, soweit hätte derselbe doch nicht gehen können, eine weltordnende Intelligenz zu ignorieren”.

Van de *modernen* vragen het *eerst* onze aandacht, drie monografieën, in de loop van de laatste vijftien jaren aan Herakleitos gewijd.

I. Olof Gigon.

Untersuchungen zu Heraklit⁸; — een verdere studie, in breder verband, met betrekking tot Herakleitos gaf Gigon uit onder de titel: Der Ursprung der Griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides.

II. F. J. Brecht.

Heraklit: Ein Versuch über den Ursprung der Philosophie⁹.

Een korte samenvatting gaf Brecht onder de titel: Die Metaphysik Heraklits.

III. Carlo Mazzantini.

Eraclito¹⁰. — In: Atti del II convegno Italiano di studi filosofici Cristiani gaf Mazzantini een synthese van Caramella's Mededeling over Herakleitos en het Christendom, ze interpreterende zoals bedoelde Atti (pag. 28) zeggen, in het licht van zijn eigen onderzoekingen: zo vinden we in zijn resumé een korte samenvatting van zijn eigen boek.

Ad I. Gigon.

We ontlene onze gegevens aan het laatste werk van Gigon.

De wereld van Herakleitos heeft een geheel bijzonder karakter. Hij wil iets volkomen nieuws, dat eerst de hellenistische wijsbegeerte weer enigermate begrepen heeft nl. „eine Durchdringung des Kosmos mit ethischem Sinne” (pag. 199).

Gigon spreekt (pag. 231) van het „unendlich verschlungene Denken Heraklits”. „Es kommt dazu, dass bei ihm weniger als bei irgend einem andern Vorsokratiker von einem System gesprochen werden kann” (pag. 243).

Over de verhouding van Platoon en Herakleitos zegt Gigon (pag. 242) dat de Platoonse beschrijving van de leer van Herakleitos niet onjuist is, maar dat zij het accent van het ethische naar het ontologische verlegt en aan Herakleitos een vraag stelt die niet de zijne was. Hem interesseerde het handelen van de mens en hij wilde aantonen, dat het handelen van de mens dezelfde wet volgt als die van de kosmos. De

⁸ Als geheel werd dit werk verworpen „ondanks verdiensten op verschillend gebied” door Nestle, Philol. Wochenschr., 1935, pag. 880 sqq; — een kritiek op het latere werk van Gigon gaf Henderickx in T. v. Ph., 1950, pag. 574 sqq.

⁹ Dit werk werd door Gigon in een artikel in de Gött. Gel. Anz., 1938, pag. 136-143 volkomen afgewezen.

¹⁰ Dit werk werd als geheel ondanks verdiensten in details afgewezen door Fränkel, Am. Journ. of Philol., 1948, pag. 430.

vraag naar de oorsprong van alles, houdt hem niet zo erg bezig. En tenslotte de platoonse vraag of het wezen van de kosmos zijn is of worden, is pas mogelijk na Parmenides. Herakleitos vraagt naar de nomos die al het gebeuren beheerst. Herakleitos is dus op de eerste plaats „Mahner” (pag. 198).

Hij is (pag. 207) de eerste griekse wijsgeer, die minstens het schema van een strict filosofische „Ethik” ontworpen heeft.

Wanneer men de weg wil vinden in de diepzinnige spreuken van Herakleitos, zal blijken, dat we in de ethica der Stoa de relatief zekerste leidraad vinden, die zeker niet meer wantrouwen verdient dan Platoon en Aristoteles (pag. 198). Herakleitos is op de eerste plaats prediker van een levensleer.

Omdat de wet waaraan de mens gehoorzamen moet, tegelijk de wet van de kosmos is, leert Herakleitos ook een kosmologie. Zo is de vermaning tot een leven volgens de „waarheid”, het middelpunt van de leer van Herakleitos en niet de mededeling van een inzicht. Die „waarheid” en de zin van de kosmos heeft de vorm van een wet (pag. 198 sq). De inhoud van deze wet is deze: alles is strijd van tegenstellingen en alles is de eenheid der tegenstellingen en is de verborgen eenheid der tegenstellingen. Zo loochent Gigon eigenlijk de wet der „verstroming” niet, hij geeft alleen het karakter of de voltrekkingswijze der verstroming aan¹¹.

Welnu: de logos is de formule volgens welke alle bestaan zich verwerkelijkt: hij is de zin van „het al” (pag. 201).

De logos (pag. 203) is iets universeels, iets gemeenschappelijks en $\varphi\rho\nu\sigma\epsilon\tau\upsilon$ is het subjectieve correlaat van de logos. De logos wordt zelf tot wet en wel tot de ene goddelijke wet. Zo wordt ook de inhoud en wel de wezenlijke inhoud van de logos, deze, dat alle kosmisch en menselijk bestaan een strijd is. Deze strijd is tevens een nomos. Zo zijn logos en nomos de formele aspecten der waarheid (pag. 205).

Over logos in fragment 1 zegt Gigon (pag. 201): „Dieser Logos ist zunächst die Rede Heraklits die nun folgen wird. Aber sie ist identisch mit einem ganz andern Logos, der ewig ist und nach dem alles geschieht”. Verder (pag. 212): „Heraklit ist zwar der, der den Logos ausspricht, aber der Logos selber transzendiert den Redenden unendlich, weil er ewig und allgemein ist”.

Zo correspondeert aan het verstaan van de logos het handelen naar de logos. Men begripe dit goed: de mens handelt natuurnoodzakelijk volgens de logos, maar hij weet het zelf niet. De mens kan zich niet aan

¹¹ Zie Henderickx, T. v. Ph., 1950, pag. 578.

die wet, die de logos is, onttrekken — immers hij is de formule, volgens welke alle bestaan zich verwerkelijkt — maar hij weet dat niet. Men kan het ook zo formuleren: de waarheid heerst onbeperkt en niets ontgaat haar (pag. 202); Herakleitos volgt haar, de anderen volgen haar zonder het te weten: zonder te weten wat zij doen. Het leven, waartoe Herakleitos oproept, is dus, als we Gigon goed begrijpen, met verstand en wil de natuurnoodzakelijke ontwikkelingsdrang van de kosmos, die even natuurnoodzakelijk die van elke mens is, te aanvaarden. Men zou alleen dus bewust moeten gaan doen, wat we nu slechts onbewust doen.

We moeten nog een paar grondbegrippen van Herakleitos' leer, zoals Gigon ze verstaat, uiteenzetten, omdat daardoor nog meer licht valt op zijn mening met betrekking tot de logos.

Het vuur staat tegenover de gehele kosmos (pag. 208). Dus er heeft verandering plaats van het ene vuur in de veelheid van de kosmos en omgekeerd.

Het vuur (pag. 209) is op onzichtbare wijze de kosmos zelf. Dat vuur is niet een blijvend substraat, waaruit de dingen ontstaan, maar het is het ene, dat zich in het Al omzet en daarom nooit naast het Al staan of gesteld worden kan.

Dat vuur (pag. 216) is met weten en willen begaafd. Dat vuur is die algemene *φρόνησις* waaraan de mens deelheeft zonder het te merken, want het vuur (pag. 217) is ook „ziel”. Objectief gezien is het vuur de zuivere tegenstelling van al wat in de kosmos tot wording komt. Maar in zijn verborgen wezen is de kosmos vuur. Tegelijkertijd is het vuur drager van persoonseigenschappen: het is verstand zoals de ziel, en gerechtrichtende godheid zoals Zeus. Van de omzetting van het vuur in de kosmos besluit Herakleitos tot de identiteit. Deze gedachtengang, dat de tegenstellingen die elkaar opvolgen, identiek zijn, keert bij Herakleitos in velerlei vorm terug.

Die identiteit van vuur en kosmos is (pag. 219) een onzichtbare. Wat de kosmos bestuurt (pag. 221) is het vuur, dat er op onzichtbare wijze mede identiek is. Deze naar bepaalde maat (pag. 223) zich voltrekkende omzetting van het vuur, staat onder de wet der *εἰμαρμένη*. Over de verhouding tussen vuur en kosmos en *εἰμαρμένη* en logos spreekt Gigon niet, ofschoon ze gezien de uiteenzetting van Gigon identiek zouden zijn. Ook over de verhouding tussen de godheid en die genoemde begrippen spreekt Gigon zich niet duidelijk uit. Wel laat hij de godheid de logos volkomen kennen en zo zou ze uit dien hoofde staan tegenover de mensen.

Ad II. F. J. Brecht.

Zijn oordeel over de traditie (pag. 18): „Schon diese antiken Auslegungen (Platoon, Aristoteles, de Stoa, de Skepsis en Plotinos) verwandlen und verbiegen die ursprünglichen Absichten des Heraklit, der schon bei Platoon nicht mehr als Heraklit sondern bereits als Herakleiteer unter der Verfallsform der Schulverhärtungen gesehen ist, von der beleidigenden Banalisierung, die er durch die Stoa erfuhr ganz zu schweigen“.

Bij Herakleitos is het filosoferen voor de eerste maal dát geworden en geweest, wat het van nu af aan zijn wil: de nooit rustende innerlijke activiteit van de mens waarin hij zich zelf ontdekt en zich voortstuwt tot wat hij zijn kan (pag. 37).

Brechts methode: „Wir wählen daher zur Darstellung der Heraklitischen Philosophie mit gutem Grunde nicht den Weg, aus den Fragmenten vermeintlich ablesbare Lehren zu einem gedanklichen Gebäude zusammenzubauen; vielmehr scheint es seiner Vorzugsweise des Philosophierens einzig angemessen, in einer den Texten entlang wandernden Interpretation seinen Absichten auf die Spur zu kommen“ (pag. 37).

Brecht merkt (pag. 39) op, dat het in fragment 1 niet op de eerste plaats gaat over de logos maar over de verhouding of liever wanverhouding van de mensen ten opzichte van de logos.

„Der Heraklitische Logos (pag. 40) ist also zunächst das das Seiende in seiner Unverborgenheit freilegende Sehenlassen im Reden des Heraklit. Er ist sein vernehmen lassendes Ansprechen des Seienden“.

„Im Logos ergreift der Mensch sich selbst in seinem Eigenwesen; in ihm bricht die Möglichkeit des Menschen auf, er selbst zu werden. In der Betätigung des Logos streckt der Mensch, sich selbst verstehend, sich auf das hin, was er eigentlich sein kann. Der Logos ist die Kraft der ursprünglichen Freiheit des Selbstseins“ (pag. 83).

De logos wordt gezien als „die Möglichkeit des freien-sich-selbst Ergreifens“ (pag. 85). „Die Kraft des entdeckenden Vernehmens und Ansprechens des Seins selbst“ (pag. 90). „Der Logos: der als zunächst und zumeist verschüttete und niedergehaltene Möglichkeit selbsterfüllende Seinerschlieszung in jedem wohnt“ (pag. 91). „Der Logos als die in der Seele wohnende vernehmende Kraft enthüllender Seinsentdeckung und Selbstwerdung ist nicht der Polemos selbst. Der Polemos ist nicht das Bild des Logos. Aber freilich besteht ein innerlicher Wesenszug: was der Logos im entdeckendem vernehmen des Seins als seinen Sinn anrührt, ist Einheit in und aus der Gegensätzlichkeit, Gegensätzlichkeit in der Einheit: und das eindringliche Symbol dieses Seinssinnes ist der Polemos.

Bezeichnen wir den Ursinn des Seins selbst als Polemos, so können wir sagen: was der Logos ontdekt is Polemos" (pag. 107).

„Wie der Logos algemeenſchaftlich is als die den einzelnen ſelbſt-werdenden Menſchen inwonnende Möglichkeit der Seinslichting, ſo is der Polemos algemeenſchaftlich als die alles Sein überhaupt omvassende und tragende und durchſeelende Sinnhaftigkeit“. Het onderscheid tussen logos en polemos: „Der Unterschied des Aufweisens und des Aufgewiesenen, des Ontdekkens und des Ontdeekten, des Erſchliessens und des im Erſchliessen Eröffneten“.

Negatief wordt dat nog toegelicht (pag. 40 sq): „Alles geſchieht gemäss dieſem Logos. Hier gilt es ſich los zu machen von der das echte Verſtändnis des Heraklit geradezu verkehrende Anſchauung, als wohne der Logos wie eine objective Geſetzlichkeit in den Dingen und Geſchehnissen der Welt: Heraklit lehrt nicht die gegenſtndliche Wirklichkeit eines Sinnes als einer der Welt immanenten Potenz. Jede Auffaſſung die Logos mit Weltgeſetz oder in einem analogen Sinne wiedergibt verſchliesst ſich von vornherein die Möglichkeit einer urſprnglichen Interpretation und lässt ſich auch heute noch im Grunde von der Stoischen Umdeutung der Heraklitischen Philosophie leiten“.

De filosofie van Herakleitos valt dus volgens Brecht geheel buiten het kader der ionische natuurfilosofen¹². Herakleitos geeft volgens Brecht geen kosmologische beſpiegelingen. Het vuur is bij hem geen oerſtof en de verſtromingsleer is niet de kern van zijn filosofie.

Zijn doel is door zijn ſpreuken de mens te helpen realiseren de mogelijkheid die er in elke mens ligt, het wezen der werkelijkheid te ervaren. Het wezen der werkelijkheid is de eenheid der tegenſtellingen. Overal stoot hij op sporen van de geheime, verborgen eenheid der tegengestelden: van het wezen der werkelijkheid dus. De machtigste symbolen zijn voor hem het vuur en de stroom en de ſtrijd. Het is juist de bedoeling van Herakleitos, die met zijn uitzonderlijke logos overal de werkelijkheidszin ervaart, door vingerwijzingen of aanduidingen die ervaringen op te wekken, ze te helpen realiseren in zijn medemensen en zo zich zelf te worden.

In: Geiſtige Arbeit, 1941 vatte Brecht zijn opvattingen aangaande Herakleitos nog eens ſamen. Zijn filosoferen lijkt ſterk onder de invloed van Heidegger te ſtaan.

¹² Wij gebruiken deze term omdat hij „traditioneel“ is en als zodanig gebruikt, geen uitspraak impliceert, of de ionische denkers in onze zin natuurfilosofen waren. We voegen er zelfs aan toe, dat we de moderne geleerden, die hen eerder als metafysici zouden willen beſchouwen, gaarne daarin volgen.

Ad III. Carlo Mazzantini.

De Christelijke schrijvers zagen in Herakleitos de initiator der logos-leer („ed avevano, secondo che io penso, perfettamente ragione” — pag. 16).

Fundamenteel voor de constructie van Herakleitos' gedachten zijn de fragmenten. De andere bronnen, hoe belangrijk ook, zijn slechts secundair. Het beeld dat de bewaarde fragmenten ons geven, verschilt, waarschijnlijk niet veel van het beeld, dat het volledige geschrift ons zou hebben kunnen geven (pag. 14).

Leven met Herakleitos is dus leven met een mens, die het griekendom representeert en dus onze traditie en dus de universeel menselijke traditie, in een van haar meest betekeneende momenten en aspecten: in de assertie nl. van de goddelijke rede als wijze bestuurster der wereld en van die goddelijke rede als aanwezig zijnde in de mens en in het menselijk woord en in de menselijke rede, zonder van de ene kant er mee samen te vloeien maar zonder van de andere kant er zich van te verwijderen. Aanwezig in dat wat de mens zegt, zodat men luisterend naar hem kan en moet luisteren naar de logos. Aanwezig in dat wat de mens schrijft, zodat een mens zijn geschrift kan aanwijzen als een geschrift waarin de eeuwige logos gemanifesteerd wordt gevonden: de eeuwige logos, volgens welke en door welke alle dingen geregeld en geordend worden (pag. 16).

Mazzantini beschrijft (pag. 30 sqq) de logos van Herakleitos als volgt: de logos is niet alleen het boek van Herakleitos, want het boek van Herakleitos kan, als zuiver feit gezien, niet de norm zijn volgens welke alles geschiedt (fragment 1). Maar men mag er niet uit afleiden, dat de logos niet volkomen aanwezig is in het boek van Herakleitos. En niet alleen omdat dat boek vervat is onder al die dingen, die bestaan en geschieden volgens de logos, maar omdat dat boek openbaart en aankondigt aan de mensen de logos zelf en niet op een wijze die rudimentair is en vaag, maar volledig en exhaustief. De waarheid is dus sprekend (Mazzantini vertaalt logos in fragment 1 door: *la verità parlante*) en spreekt ook in het boek van Herakleitos, door zich mee te delen aan de schrifttekens van het geschrift en zich daarin te openbaren, evenwel daaraan transcendent blijvend. Uitdrukkelijk wijst Mazzantini indisch mysticisme van de hand en verklaart als absoluut onvoldoende de aanvaarding, dat de logos zou zijn de leer in het boek van Herakleitos vervat. Logos, gaat Mazzantini verder (pag. 31), als term is essentieel meer dingen betekenend: er is een kosmische logos in het algemeen die participeert aan de eeuwige logos, en er is in het bijzonder een menselijke logos, die in zekere

zin tussen beide in staat en in sommige mensen (in het woord en de geschriften van enkele zeer weinigen) uitzonderlijk sterk naar voren komt. Het boek van Herakleitos is de logos in kosmisch menselijke wisseling, geregeld door de eeuwige logos, maar bovendien is het boek van Herakleitos ook de eeuwige logos zelf, niet in zover hij er mede identiek is van nature, maar in zoverre dat boek van dien aard is dat het hem manifesteert en aan het licht doet treden. De eeuwige logos subsisteert in zich zelf en transcendeert alle dingen. Daarom is het onmogelijk dat de zielen fragmenten zijn in letterlijke zin van de logos. Immers, zegt Mazzantini, deze opvatting is in strijd met de fragmenten, die de positie determineren van de mens tegenover god en van de andere kant tegenover de rest van de natuur (fragment 78, 79, 119).

Altijd is de logos waar, maar de mensen kunnen hem altijd vergeten en bovendien kunnen ze hem op onvolmaakte wijze bezitten. Maar ook in hen participeert de individuele rede aan de universaliteit van de rede, al is het zonder het te weten of zonder het te willen of ten volle te weten of ten volle te willen. Want Herakleitos houdt staande (pag. 36 sq), dat in alle denken en formuleren, de Verità Parlante aanwezig is, hoewel op de meest omsluerde en latente wijze, zodat het zeer moeilijk (niet onmogelijk) wordt ze te trekken in het volle licht van de kennis. Herakleitos noemt zich ontdekker, onthuller van die Verità Parlante zó dat hij ze kan aanwijzen aan de mensen en hun tonen haar ware trekken. Wanneer we onbevooroordeeld de fragmenten lezen, wordt in ons onweerstaanbaar de overtuiging geboren, dat de realiteit waarvoor Herakleitos zich vóór alles interesseert, de realiteit van het menselijke is, in zoverre ze aan zich zelve en in zich zelve de kosmos en de godheid openbaart (zeker niet tot zich zelve reduceert). Want de logos is niet een begrip maar hoogste realiteit (pag. 130).

„Il λόγος è qui in questa mia parola che lo dice (fragment 1) eppure è trascendente in Sè. L'evidenza apre l'orizzonte al mistero, il mistero conferma l'evidenza" (pag. 136).

In 1946 vatte Mazzantini (zie boven, pag. 13) nog eens zijn eigen opvattingen samen in een resumé van een mededeling van Caramella. Hij verklaarde daar nog o.a.: men kan uitsluiten dat Herakleitos een pantheïstische of naturalistische opvatting van de realiteit heeft gehad. Het vuur is „simbolo" van de godheid, niet de godheid zelve; het worden wordt bevestigd maar niet als het absolute. De logos is „radicalmente" gescheiden van de verschijningsvormen; hij is werkelijk transcendent en is niet simpliciter de harmonische eenheid van het worden. Het is absoluut onjuist te beweren dat de gedachten der eerste filosofen pantheïstisch en

naturalistisch gericht zijn, zegt Mazzantini. Men vindt in die gedachten gecondenseerd „il senso comune dell' umanità", die op weg is filosofie te worden.

„La stessa identità degli opposti", zozeer aan Herakleitos verweten, is niet een loochenen van het principium contradictionis, maar het „simbolo" van een hogere eenheid. In de wereld van de natuur wisselen de opposita elkaar af en combineren ze zich in altijd meer perfecte syntheses, beelden van de hoogste eenheid, van god, in wie ze verwerkelijk zijn op de meest absolute en volmaakte wijze. Herakeitos kan beschouwd worden, zoals hij door de „Padres Alessandrini" beschouwd werd, als een heidense profeet van het Christendom. In hem worden gevonden de fundamentele beginselen van een theologia rationalis, „opwellend" uit de anima naturaliter christiana.

Na de behandeling van de mening van twee klassieken onder de ouderen en het voorstellen van de mening van drie latere auteurs die een monographie aan Herakleitos wijdden, geven we de meningen van de overige modernen naar de alphabetische volgorde van de namen der auteurs.

Armstrong

An Introduction to ancient Philosophy.

In zijn voorwoord zegt hij, dat het zijn doel is de grote lijnen in de ontwikkeling der griekse wijsbegeerte te geven, die voeren tot de grote syntheses van Augustinus en Thomas van Aquino.

Over de bronnen zegt Armstrong (pag. 224 sq) : van de Prae-Socratici hebben we alleen fragmenten over, de langste en meest waardevolle van Parmenides en Empedokles. „The are embedded in the works of a great variety of later writers and it is often difficult to be certain whether what we have is a genuine quotation and, if it is, precisely where it begins and ends".

De tweede bron voor ons vormt, hetgeen andere schrijvers uit de oudheid ons omtrent een bepaalde wijsgeer mededeelden. Zo maken Platoon en Aristoteles dikwijls melding van de Prae-Socratici in hun werk. „But his accounts of the philosophers themselves and of their teaching are adapted to his own literary and philosophical purposes and are not and should not be taken as being historically accurate. Aristotle too when he writes about his predecessors does so in terms of his own philosophy and therefore inevitably often misrepresents them making them appear to be

concerned about problems which could actually never have occurred to them".

Het grootste deel van onze informatie omtrent leer en leven van filosofen der oudheid, wier werk is verloren gegaan, komt niet van de overgebleven werken van andere filosofen, maar direct of indirect van de grote massa meer of minder wetenschappelijke geschriften, omtrent wijsgeren en wijsbegeerte, die begint met leerlingen van Aristoteles, met name Theophrastos en Aristoxenos.

Over Herakleitos schrijft Armstrong (pag. 9) : de achtergrond van zijn markante persoonlijkheid en haar gedachtenwereld is de primitieve kosmologie der ionische natuurfilosofen. Hij wil van niemand de leerling zijn en steunt uitsluitend op eigen nadenken. Het beeld van het universum, dat zich volgens Armstrong uit de fragmenten laat samenlezen, heeft als eerste en voornaamste trek : de verandering is de wet van alle zijn. Maar er is niet alleen verandering, er is ook voortdurend strijd. Harmonie is alleen mogelijk, als een harmonie van tegenstellingen en contrasten, zoals bij een boog en een lier. Hierin, zegt Armstrong, stelt Herakleitos zich bewust en met volle nadruk tegenover de weg van Pythagoras in zijn zoeken naar het eeuwige en onveranderlijke, naar de bevrijding der verandering.

Deze wereld van verandering en conflicten is echter geen chaos. Zij wordt bestuurd door een immanent beginsel van orde en maat. Soms spreekt Herakleitos van diens activiteit in mythologische termen, maar de naam van dat beginsel is logos. Met Herakleitos doet deze term voor de eerste maal zijn intrede in de filosofie en hij geeft er een betekenis aan, voor het eerst, die hem later zo geschikt zal maken om christelijke openbaring te vértalen. „The Logos of Heraclitus is the universal proportion of the Mixture". De wet is tevens een levende verstandelijke macht en is materieel. De logos is een eeuwig-levend vuur en in een van zijn „Great Phrases" spreekt hij er van als van de bliksem : de bliksem bestuurt alle dingen (fragment 64).

Dat vuur is niet identiek met het zichtbare vuur, dat wij kennen en is eeuwig-levend, niet onsterfelijk, want het wordt op zijn beurt getransformeerd in alles en alles is weer vuur. De logos is het beginsel van leven en begrijpen voor de mensen, maar zij hebben de keuze zich op te sluiten in hun particuliere wereld van onwetendheid (zoals de meesten doen) of om zich open te stellen voor de universele logos en de onbegrensde diepte van zijn wezen (zoals Herakleitos doet). De logos is dus voor Herakleitos een universeel beginsel van orde, proportie, evenwicht, harmonie en redelijkheid in de voortdurende verstroming van het zijnde en is tegelijker-

tijd levend. De twee grote bijdragen, die Herakleitos geleverd heeft, volgens Armstrong, aan hetgeen wij aan wijsgerige gedachten van de Grieken hebben geërfd, zijn: I. deze eenheid van leven en rede in het enkelvoudig begrip van logos; II. de buitengewoon levendige intuïtie in het wezen der wereld, waarin wij leven . . . Het is een schouwen van de wereld van tijd en verandering, dat werd overgenomen door latere en grotere denkers, die over deze gezichtseinder heen een transcendente en eeuwige wereld van de geest schouwden.

Auerbach.

Walter Auerbach schreef in het poolse tijdschrift Eos twee artikelen onder de titels: De principio heracliteo, en: Zur Gegenüberstellung von Sein und Schein bei Heraklit.

In zijn eerste artikel spreekt Auerbach over de ἀρχή. Zij is bij Herakleitos zonder enige twijfel het vuur. Op de vraag (pag. 303) of het vuur het beginsel is waaruit alles ontstaat, dan wel het beginsel, waaruit alles bestaat, antwoordt hij: er zijn fragmenten (b.v. 90, 76, 66, 31), waarin het uitsluitend schijnt te betekenen: het beginsel waaruit alles ontstaat en waartoe alles vergaat. Maar ook (b.v. in fragment 30) betekent het zeker, datgene waaruit alles bestaat.

Herakleitos (pag. 306) heeft niet met opzet de term vuur dubbelzinnig gebruikt, maar wij vinden die ambiguitas bij hem vanwege de verandering. Zo ligt hier ook het verschil tussen b.v. de oerstof van Thales en die van Herakleitos. De laatste nl. leerde dat alles uit vuur ontstaan is en dus vuur is. Dit laatste is een vooruitgang op de Milesiërs.

Onder vuur verstaat Auerbach „warmte” en hij geeft de reden waarom hij dit aannemelijk vindt (pag. 310).

Het tweede artikel is met betrekking tot ons onderwerp voor ons van meer belang. Het probleem van de grenzen der kennis kende Herakleitos nog niet. Ook vindt men heel weinig over het probleem der kenbronnen, hoewel men vaak de vraag heeft opgeworpen of Herakleitos empirist dan wel rationalist was. Zeker ging hij niet, zoals Parmenides, uit van begripsanalyse, maar van de ervaring. Zijn leerstellingen zijn generalisering van persoonlijke ervaringen. Dieper is Herakleitos op een ander probleem der kenleer ingegaan nl. dat over het criterium der werkelijkheid. „Sextus Empiricus hat bereits darauf hingewiesen dass der gemeinsame Logos für Heraklit als das Kriterium der Wirklichkeit galt (er sagt: der Wahrheit)”. Ofschoon, gaat Auerbach (pag. 653) verder, Herakleitos geen duidelijk begrip van het werkelijkheidscriterium schijnt te hebben gehad, schijnt men toch uit de fragmenten te moeten opmaken, dat hij zich bezig

gehouden heeft met het onderscheid tussen het werkelijk zijnde en dat wat in waarheid niet bestaat en dat hij zich daarbij van het begrip „gemeenschappelijkheid” bediend heeft. De fragmenten leren duidelijk, dat Herakleitos dikwijls de gemeenschappelijkheid van de werkelijke wereld en van de logos naar voren heeft gebracht (b.v. fragment 2, 30, 80, 113, 114). Tegenover die wereld die gemeenschappelijk is, stelt Herakleitos de wereld van de droom.

„Gemeinsam heisst für Heraklit nicht : allen bekannt und durch Alle anerkannt ; gemeinsam ist für ihn das, womit man beständig verkehrt, was aber nichtsdestoweniger fremd erscheint” (fragment 72). „Gemeinsam ist für ihn das, was — wie jede physische Wirklichkeit — für jeden, der auf die Natur hinhören kann erkennbar ist. Dass die psychische Wirklichkeit nur dem Individuum gegeben ist so wie die Welt des Traumes hat Heraklit noch nicht gewusst”. „Gemeinsam” noemt Herakleitos de kosmos, de logos, dikwijls het denken, dikwijls de oorlog. Wanneer men de uitspraken omtrent de logos van Herakleitos vergelijkt, komt men, zegt Auerbach, tot de volgende conclusie, dat de term in meer betekenissen wordt gebruikt. Wanneer we afzien van de nevenbetekenissen, die hij heeft in fragment 87 en 108, en ons wenden tot zijn hoofdbetekenissen, die we vinden in fragment 1, 2, 50, 72, en eventueel 31 en welke wel moet zijn (zie Diels-Kranz) „Weltgesetz”, zien we, dat niet onderscheiden moet worden tussen gesproken en geschreven woord en de daardoor aangegeven objectieve realiteit.

De wereldwet (pag. 657) wordt door Herakleitos niet alleen logos genoemd. Waarschijnlijk leek hem deze benaming niet adaequaat, omdat hij zich nog van andere termen bedient om de wereldwet aan te duiden, zoals b.v. γνῶμη, τὸ σοφόν, Ζεὺς, Δίκη, θεῖος νόμος etc.

Wat voor een wet (pag. 659) is dan wel de logos? Hoe luidt deze wet? Zie fragment 8 en 80. De logos is dus wel de wet van de strijd en van de oorlog. Deze strijd openbaart zich in de coëxistentie der tegengestelden en in de overgang van de tegengestelden in elkaar, wat men kan besluiten, wanneer men naast elkaar legt fragment 8 en 80 van de ene kant en fragment 88 en 36 van de andere kant. Herakleitos bedoelt werkelijke coëxistentie en niet relativiteit der eigenschappen: vergel. fragment 61. De eenheid waarin de tegengestelden samenkomen wordt ook godheid genoemd: fragment 67.

We hebben hier de aanvangen van een pantheïstische wereldbeschouwing, maar ook slechts de aanvang, omdat het godsbegrip bij Herakleitos nog onduidelijk is. Er wordt niet duidelijk gezegd, dat de godheid identiek is met de logos. De goden, waarover gesproken wordt

fragment 30, 53, 24, 79, 83, 5, zijn niet identiek met het A1, maar ze zijn „Wesenheiten, die gleichsam nur dem Grade nach sich von Menschen unterscheiden. Vielleicht Götter der griechischen Mythologie, es sind bessere Menschen, unsterbliche Menschen“ (pag. 663).

Ludwig Binswanger.

Heraklits Auffassung des Menschen.

Herakleitos (pag. 12) was de eerste die het „Dasein“ daar gezocht heeft waar het alleen verstaan kan worden, nl. in het eigen „Dasein“. Wat hem van de moderne filosofie onderscheidt, is het vinden van het doel van zijn filosoferen op de weg van het deelnemen en deelhebben aan een speculatief uitgedachte en dogmatisch verkondigde transcendente wereld van goddelijke wijsheid en waarheid.

Voor deze weg van deelhebben aan de goddelijke wijsheid (ἐν τῷ σοφόν fragment 32) als aan „het van allen afgezonderde“ (fragment 108) waaraan men, om er iets van te ervaren, moet geloven (fragment 86), voor deze weg heeft Herakleitos het begrip φρόνησις gevonden.

Ook voor Herakleitos (pag. 23) bestond er een eeuwige en noodzakelijke waarheid maar ze was geen idee maar de wet, d.i. de norm van het kosmisch gebeuren zelf. De uitdrukking voor deze norm is de logos. De φρόνησις bestaat in het kennen van de goddelijke norm van het kosmisch gebeuren en het volgen van haar in het menselijk handelen. Het inzicht in de kosmische norm is te doceren en aan te leren.

Dat inzicht (pag. 25) bestaat daarin, dat het kosmisch gebeuren zich voltrekt in tegenstellingen, die altijd nieuw uit hun wederzijdse strijd uit elkaar voortkomen als uitdrukking van het eeuwig levende en in de verandering rustende wereldvuur. In zover dit wereldvuur de objectieve, ja stoffelijke uitdrukking voor de norm of het beginsel van alle kosmisch gebeuren is, is het ook de uitdrukking van de al-logos en tegelijk daarmee voor de goddelijke wet. De waarheid van deze wet is de enige waarheid die Herakleitos kent.

Hoe langer hoe meer (pag. 26) komt men tot de conclusie, dat de laatste tijd het hoofddaccent der heraklitische metaphysica niet meer ligt op de leer der verstroming aller dingen. Men moet het heraklitische probleem zó formuleren: wat blijft, waar alles verstromt? De leer der φρόνησις moest de grenzen verbreken van een leer, die slechts het worden en vergaankende, die niet erkende, dat iets (de logos) boven alle afzonderlijke tegenstellingen uit, juist op de norm of maat of wet als de blijvende grens of harmonie zou wijzen.

Inderdaad leert Herakleitos (pag. 27), dat het uit elkaar strevende zich

verenigt (fragment 8), dat het tegenstrevende zich voegt (fragment 51), dat uit de verscheidenheid der tonen de harmonie ontstaat (fragment 8). En zoals uit het Ene alle tegengestelden worden, zo wordt het Ene uit alle tegengestelden (fragment 10). Zo leert hij dat de oorlog niet alleen vader en koning is van alle dingen (fragment 53), maar ook het gemeenschappelijke waaruit, in vereniging met de wet der noodzakelijkheid, alles wordt (fragment 80). Deze geaardheid der dingen is vaak verborgen (fragment 54) zodat het schijnt dat de tijd een spelend kind is, dat de schijven op en neer schuift: dat het een knapenbestuur lijkt (fragment 52).

„Der Logos (pag. 28) ist das Prinzip der Berechenbarkeit, der Einsehbarkeit oder Einsicht in den logischen Grund aus dem das Weltgeschehen, das Werden sich berechnen das heisst hier begreifen lässt; die *φρόνησις* hingegen ist die Möglichkeit des Einsehens, der Einsicht selbst“. Omdat voor het denken van Herakleitos en zijn tijd, denken, verstand en zijn één waren, bestaat er voor hem geen tegenspraak hierin, dat het geestelijk of denkbeginsel van het inzicht tegelijk een fijne en veranderlijke stof is nl. het vuur.

„Als geistiges Prinzip (im heutigen Sinne) und zugleich als ewiger lebendiger feuriger Stoff stellt der Logos den Kosmos, die übersehbare oder „berechenbare“ Weltordnung dar, dieselbe für alle Wesen“ (fragment 30).

„Der Logos ist das für alle als dasselbe einsehbare Wie, die Ordnung des Seins im Ganzen also des Werdens und er ist dieses Werden selbst als dasselbe Werden aller. Auch die *φρόνησις* ist nicht nur geistige Einsicht in den Logos; sie ist wie dieser selbst auch Stoff, ein Teil und zwar ein besonderer und ausgezeichneter, des Weltfeuers. Die Einheitlichkeit dieses Weltbildes ist umso bewunderungswerter, als es sich hier im Gegensatz zu den Pythagoreern, ja selbst zu Parmenides und zu allen späteren Denkern der Griechen um einen Monismus strengster Observanz handelt“. In fragment 108 gaat het volgens Binswanger om een transcenderen van het menselijk kennen. Ook fragment 67 wordt verklaard als te handelen over de godheid, niet over de goden: zo blijft het monisme gehandhaafd.

In tegenstelling tot vele anderen trekt Binswanger de leer van „de weg omhoog en de weg omlaag zijn identiek“ verder door, dan voor de kosmische wisselingen. „Der Weg (pag. 30) hinauf nämlich vom Menschen (*φρόνησις*) über den Kosmos (die Ordnung des Seins im Ganzen) zu Gott, aus dessen Gesetz sich alle Gesetze nähren über die gesetzliche Ordnung der Welt zu dem aus dem Chaos der zufälligen momentanen Zerstreutheiten des Daseins zur Ordnung des Mikrokosmos sich

sammelnden Seins des Menschen. Mensch und Gott sind die Pole des „Kreisumfangs“ ohne das man sagen kann, welcher der Anfang und welcher das Ende bedeutet, denn beim Kreisumfang ist Anfang und Ende gemeinsam“.

Binswanger voegt er nog dit aan toe: „Das ewig lebendige Feuer ist der Ausdruck für den mittleren Ring, den Kosmologischen Ring; Er ist keineswegs das letzte, oberste Prinzip. Dieses ist.... Das Sophon (ἔν τὸ σοφόν) : Das Weise ist keine Bestimmung kein Prädikat des Feuers, sondern umgekehrt das Feuer gleichsam eine Erscheinungsform, ein Ausdrucksmittel der Weltvernunft, die Form, durch sie sie sich in der materiellen Welt manifestiert“.

Emile Bréhier.

Histoire de la Philosophie I, 1.

De persoonlijke gedachten van Herakleitos ontwikkelen zich over vier verschillende onderwerpen, waarvan de eenheid niet gemakkelijk te achterhalen is.

I. De polemos: het ontstaan en blijven bestaan van de dingen vindt zijn grond in een conflict van contraria, die tegengestelden zijn van elkaar en elkaar in het bestaan houden. Dat conflict is tegelijkertijd harmonie „au sens d'un ajustement de forces agissant en un sens opposé“. De stelling der contraria is van toepassing op gelijktijdige contraria en op successieve contraria. Hun eenheid wordt gehandhaafd door *δίκη*.

II. De eenheid van alle dingen. Dit is wel de primaire stelling van Herakleitos. Wat is die eenheid? Is ze de eenheid van de primordiale substantie der Milesiërs? In een bepaalde zin wel: de primordiale substantie is het vuur, waarin zich alle dingen omzetten. Maar het vuur is niet meer „un de ces grands milieux physiques, comme l'étendue marine ou l'atmosphère génératrice de tempêtes, qui obsédaient l'imagination des Milésiens“: het is meer een kracht, onophoudelijk actief, een vuur dat altijd leeft. De keuze die Herakleitos doet, vraagt dus minder de aandacht voor de substantie der dingen dan voor de regel, de gedachte, de logos die de juiste verhoudingen en maten van de transformaties bepaalt.

III. De voortdurende verstroming der dingen; zij is onafscheidbaar verbonden met het zijnde.

IV. „Une sorte de vision ironique des contrastes, un renversement qui nous révèle dans les choses l'opposé de ce que nous y voyons d'abord“, b.v. de meest wijze mens is vergeleken bij de godheid slechts een aap (fragment 53, 51, 97, 99, 52).

Deze vier onderwerpen zijn met elkaar verwant, en alle beschouwingen

van Herakleitos voegen zich samen tot een leer. Alle contrasten laten zich herleiden tot dit ene contrast: het permanente of het Ene en het Veranderende sluiten elkaar niet uit; integendeel het is juist in de verandering, in de tweedracht, maar in een verandering volgens maat en in een geregelde tweedracht, dat het Ene en het permanente gevonden worden. De wijsheid bestaat volgens Herakleitos in het ontdekken van de algemene formule, de logos van de verandering.

Zonder twijfel (pag. 59) is zijn god de realiteit van de wereld zelf.

John Burnet.

Early Greek Philosophy. (Burnet stierf in 1928 en W. Lorimer gaf in 1930 een vierde editie uit, zonder veel veranderingen. Deze laatste druk die telkens wordt herdrukt zonder verandering, wordt geciteerd).

Zijn bespreking van Herakleitos begint Burnet met een kort overzicht over het leven en het geschrift van de Ephesiër. Dan volgt een opsomming van de fragmenten volgens de uitgave van Bywater, in engelse vertaling: in die vertaling geeft Burnet noodzakelijk reeds een verklaring. Over de logos zegt Burnet niet veel.

Commentariërend fragment 2 (Diels-Krans 1) zegt hij (pag. 133, nota 1): „The logos is primarily the discourse of Herakleitos himself; though as he is a prophet, we may call it his „Word”. It can neither mean a discourse adressed to Herakleitos nor yet „reason” ”.

Verder wordt de stoïsche interpretatie, gegeven bij Marc. Aur. IV, 46 („de logos die het Al bestuurt”) verworpen en wordt nog toegevoegd: „In any case, the Joannine doctrine of the logos has nothing to do with Herakleitos or with anything at all in Greek philosophy, but comes from the Hebrew Wisdom Literature” (waarvoor Burnet zijn bron ter plaatse citeert).

Voor Anaximander (pag. 143) was de existentie der opposita een breken van het Ene en zelfs een schuldige. De waarheid die Herakleitos verkondigde was juist, dat de wereld één én veel is en dat juist het divergeren van de spanning in de opposita de eenheid van het Ene constitueert. Ook Platoon zegt Burnet (pag. 144) stelt uitdrukkelijk vast, dat dit de centrale gedachte van Herakleitos was (geciteerd wordt: Sophistes 242d).

Realiteit is (pag. 144) tegelijkertijd een en veel: dit is niet een logisch beginsel. De identiteit, waarvan Herakleitos verklaart, dat ze in verschil bestaat, is juist de identiteit van de primaire substantie in al haar manifestaties. Daarom moest Herakleitos een nieuwe primaire substantie zoeken. Hij vond haar in het vuur. Burnet voegt dit eraan toe: „That the

Fire of Herakleitos was something on the same level as the „Air” of Anaximenes is clearly implied in such passages as Aristot. *Metaph. A*, 3, 984, a 5” (pag. 145, nota 1). De quantiteit van vuur in een vlam, die constant brandt schijnt dezelfde te blijven en de vlam schijnt te zijn wat wij noemen een ding. En toch is de substantie ervan in continue verandering. Het is altijd vervliegend in rook en zijn plaats wordt immerdoor ingenomen door „vers” vuur uit de brandstof die het voedt.

Burnet ziet (pag. 150) zijn vraag, hoe ondanks de constante verstroming, de dingen de indruk kunnen wekken van een relatieve constantheid, als volgt door Herakleitos beantwoord: dit is te danken aan het bewaard blijven van de maten en verhoudingen. Hij voegt er evenwel later dit aan toe: „And yet the „measures” are not absolutely fixed”.

Het wereldproces is (pag. 163) niet louter een cirkel, maar een weg omhoog en omlaag. Aan de top waar de twee wegen samentreffen hebben we het zuivere vuur waarin geen scheiding dus geen relativiteit is. Er bestaat geen twijfel aan zegt Burnet, dat god of „Het Ene Wijze” door Herakleitos geïdentificeerd werd met het vuur. Er kan geen twijfel aan bestaan, dat, wat hij bedoelde te zeggen, was, dat daarin de oppositie en de relativiteit, universeel in de wereld, verdwijnen. Daarop doelt volgens Burnet fragment 96, 97, 98 (Diels-Kranz 78, 79, 83).

De ethica van Herakleitos wordt samengevat in deze formule: volg het gemeenschappelijke. Maar dat „gemeenschappelijke” is heel iets anders dan de *sensus communis* waarvoor Herakleitos de grootste minachting had. Deze wet moet geïnterpreteerd worden in het raam der anthropologische en kosmologische opvattingen van Herakleitos. De eerste eis is dat wij onze zielen „droog” houden en ze zo assimileren aan de ene wijsheid die het vuur is.

Philippe Devaux.

De Thalès à Bergson: Introduction historique à la Philosophie.

„Par bien des côtés, Héraclite d’Ephèse (540—460) se rattache à la tradition ionienne, encore qu’il prélude à la critique des principes de la connaissance développée plus tard” (pag. 30).

Met zijn theorie van een autonome wereld onafhankelijk van de goden en zijn fysieke leer omtrent de oerstof behoort hij tot de Ioniërs: hij verschilt er slechts van door de keuze van zijn oerstof. In de formatie van het universum is zij het vuur, zichtbaar in de vlam die de verbranding begeleidt. Men vindt het vuur zuiver en geconcentreerd in de zon en in de toestand van spreiding in de rest van de wereld. „Une loi règle sa répartition. C’est une loi de Justice, qui régit la répartition égale, mesurée,

équilibrée, des différents constituants de l'univers. L'inflammation est à la mesure de l'extinction, qui la compense. L'aspect apparrant de l'Univers provient du caractère profondément antagoniste de ses éléments constitutifs.

Héraclite croît découvrir un principe d'identification des contradictions, une raison de la *participation* de la vie et de la mort à quelque unité supérieure. Ainsi, une sorte d'harmonie profonde est cachée derrière l'antagonisme le plus aigu". Herakleitos verklaart deze verborgen harmonie zó, dat wanneer er ergens in de wereld toename van „pluralité" is, er elders compensatie is door het zich constitueren of geconstitueerd worden van een corresponderende „unité".

Er is dus altijd correlativiteit tussen hetgeen geünifieerd en hetgeen gemultiplieerd wordt. „C'est sous une autre forme, bien obscure, le *principe de conservation* déjà postulé par les spéculations des Milésiens".

De naam van Herakleitos is verbonden „à un mobilisme délibéré". Men moet in de veranderlijke verschijningsvormen om ons heen geen beginsel van stabiliteit verwachten te vinden. "L'instabilité est le destin des choses, des hommes et des mondes". (De term „logos" wordt door de auteur niet genoemd).

Dooyeweerd.

Reformatie en Scholastiek in de Wijsbegeerte, Boek I.

Het verband : „De westersche wijsbegeerte toont in haar ontwikkelingsgang haar historische afhankelijkheid van de leidende cultuur machten, die door haar historische machtspositie haar diepste religieuze grondmotieven ook aan de filosofie opdringen" (pag. 19). Vier grondmotieven beheerschen dezen ontwikkelingsgang. „Het eerste motief, dat eerst door *Aristoteles* onder deze benaming (*morphè* en *hulè*) is gebracht, beheerscht inderdaad naar zijn „religieuze inhoud" het grieksche denken vanaf zijn aanvang.

Het vond zijn oorsprong in een onverzoend conflict in het religieus bewustzijn der Grieken tusschen het grondmotief der *oudere* tellurische, chtonische en ouranische *natuurreligies* eenerzijds, waarin buiten een oergriekschen kern veel was van inheemschen vóór-griekschen (minoischen) en uitheemschen oorsprong, en dat der *nieuwere cultuur-religie* (de religie van den olympischen godenwereld) anderzijds" In deze voor-home-rische natuur-religie (pag. 23) nu is bovenal één grondmotief werkzaam, dat een blijvenden ondergrond in het grieksche bewustzijn behouden heeft : „Dit is het motief van den goddelijken eeuwig vloeienden levens-

stroom, die uit de *moeder-aarde* opkomt, en waaruit periodiek, in den kringloop des tijds alles ontspruit, wat individueelen vorm en gedaante heeft, maar dat weer evenzeer aan het onberekenbare blinde doodslot, de huiveringwekkende *Anangkè*, ten offer moet vallen, opdat de eeuwig vloeïende en vorm-looze stroom des levens zijn kringloop in geboorten, dood en herleving kan voortzetten". Deze goddelijke levensstroom, die door alle lichamelijke gestalten heen gaat, is een *psychisch fluidum*, dat niet aan de vormgrenzen van het lichaam gebonden is, en dus ook niet met dit laatste kan sterven, maar niettemin stoffelijk en aardsch gedacht werd.

Het diepste geheim der *psyche* ligt in het extatisch uitgaan buiten de lichamelijke grenzen in een mystieke één-wording met het goddelijke al-leven".

Om met *Heracleitos*, den duisteren denker van Ephese, te spreken : „De grenzen der ziel kunt ge in het gaan niet ontdekken . . . zoo diepen zin heeft zij".

. . . Deze vorm-looze en fluïde *archè* (pag. 66) is identiek met wat deze oudere grieksche denkers onder *physis* verstonden : Zij is een bezielde goddelijke kracht, een vloeïend continuum vol goddelijk leven, dat in eeuwige oorspronkelijke, door geen ander principe veroorzaakte, *beweging* is. Dit is het *hylozoïsme* van deze denkers . . .

De oude natuurphilosophie (pag. 68) trachtte slechts de onberekenbare *Anangkè*. . . . eenigermate te rationaliseeren, om haar aan een soort theoretische verklaring van het ontstaan der zinnelijke vorm-dingen dienstbaar te maken . . . Voor de rationaliseering van de blinde *Anangkè* diende met name bij *Heracleitos* van Ephese het principe van evenredigheid tusschen ontstaan en vergaan, dat als principe van vorm, maat en harmonie slechts door het grondmotief der cultuurreligie kon zijn geïnspireerd . . .

Het duidelijkst komt (pag. 69) deze dialectische inmenging van het vormmotief in het materieprincipe tot uiting in *Heracleitos'* idee van den *logos*, die in het proces van de eeuwige vervloeiing der aan elkander tegengestelde vormen der werkelijkheid een vaste, redelijke orde van maat, evenredigheid en harmonie handhaaft, zodat eigenlijk even goed kan worden gezegd, dat er niets is, dat ontstaat of vergaat.

„Logos" beteekent blijkens het eerste bij Diels te vinden B fragment primair „goddelijke sprake" die *gehoord* kan worden, maar welker zin de menschen in hun alledaagsche sfeer niet kunnen verstaan.

Het is echter de spraak van een *redelijke wereldwet*, waarnaar alles geschiedt en die inhoudt, dat de eeuwig vloeiende goddelijke physis één en dezelfde is in haar ontplooiing in tegengestelde, met elkander strijdige vormen en in ontstaan en vergaan een vaste evenredigheid en harmonie (*ἁρμονία*) handhaaft.

De dialectiek van het grieksche grondmotief voert hier zelfs tot een dialectischen *omslag* van het materieprincipe in zijn religieuze tegendeel.

Het goddelijk *vuur*, de eeuwig door tegengestelde vormen heen-vloeiende *physis*, is dialectisch één met de *logos* als wereldwet. De blinde, onberekenbare *Anangkè* van het religieuze materie-motief en de *logos* van het religieuze vormmotief zijn dialectisch *één en tegelijk elkanders tegenpool* Bij deze heraclitische dialectische vereenzelviging van *logos* (als *nomos*) en *physis* zou later de Stoa aanknopen en via deze zou zij mede de logosspeculatie der christelijke denkers tot in de 4de eeuw beïnvloeden

De strijd tusschen de oudere natuurphilosophie en de door Anaxagoras en Socrates geïnspireerde denkers (pag. 446) loopt immers juist over de vraag, of de kosmos al of niet als door een *goddelijke cultuur-macht* beheerscht, en dus naar een *doelmatig redelijk plan ingericht heeal* moet worden beschouwd.

Het grondmotief der cultuur-religie eischt in dien zin, zodra het *consequent* in de wijsbegeerte tot uitdrukking komt, een goddelijke denkracht, die niet vermengd is met *materie*. En dat daarvan nòch bij Anaximandros, noch bij Anaximenes sprake is, wordt ook door Jaeger volledig toegegeven. Anderzijds kan dan worden toegestemd, dat het materie-motief bij de ionische denkers ten deele is gerationaliseerd, zoodat niet a priori uitgesloten is, dat zij aan de goddelijke *physis* ook een zekere denkracht hebben toegekend. Men kan misschien zelfs zeggen, dat alleen onder die voorwaarde de blinde *Anangkè* als *Dikè*, als *kosmische wet der vergelding*, kon worden gevat, die naar den rationeelen maatstaf der evenredigheid werkt.

Bij *Heracleitos* mag dit, op grond van de overgeleverde fragmenten wel met zekerheid worden aangenomen”.

Op pag. 443 zegt Dooyeweerd uitdrukkelijk, dat Anaxagoras van dualistisch standpunt uitging.

Festugière.

Voor al het werk: Contemplation et vie contemplative selon Platon.
„Je rappelle qu'on n'a ici qu'un aspect du système d'Héraclite (gedoeld

wordt op „l'écoulement universel"). Cratyle et Platon l'ont seul retenu. Pourquoi ont-ils négligé l'idée complémentaire d'harmonie, comment n'ont-ils pas vu, ou peut-être volontairement méconnu, que l'échange des contraires finit par composer un ordre régi par le Logos, perçu par le sage qui participe à ce Logos, c'est une des nombreuses apories de l'histoire de la pensée grecque qu'il est impossible à résoudre" (pag. 78, note 1).

Enkele woorden (pag. 23) wijzen op een geestesleven. Men heeft verder er niet voldoende de aandacht aan geschonken, dat zijn aphorismen en hun leer sterk overeenkomen met het lyrisch thema over de onstandvastigheid der menselijke dingen. Hetgeen opwelt uit de grond van het hart neemt de wijsgeer in overpeinzing en hij stelt zich de vraag: zou de verandering niet de eigen wet van het zijnde zijn? Maar de verandering resulteert uit een strijd zonder einde. Zo is de vereniging der contraria de oorzaak van alles. Op deze titel is zij god (fragment 67). Het doet er weinig toe, dat Herakleitos hem vuur noemt (fragment 30, 31, 64, 66, 67).

„En le désignant par cet élément, le plus subtil, qui à la fois oppose et unit les formes contraires de l'être, Héraclite suit la tradition des φυσικοί. Le vrai nom de Dieu est harmonie, justice (fragm. 8, 10, 51, 54, 80, 94). Plus profondément encore à la condition de joindre quelques fragments obscurs, Dieu est une sorte de Pensée immanente en tous les êtres (fragm. 1, 2, 41, 45, 101, 112, 113, 114, 115, 119)". Maar deze harmonie is verborgen. De mensen zien slechts een aspect, houden het een voor rechtvaardig, het andere voor onrechtvaardig: in de ogen „du Dieu-Pensée" is alles mooi en goed en rechtvaardig. Deze verborgen waarheid die resulteert uit de strijd wordt alleen door de wijze gekend: hij vindt daarin de λόγος gemeenschappelijk aan allen. . . . Voilà pourquoi le λόγος éternel demeure incompris des hommes. Bien que rien ne naisse que par lui, ils n'en ont point expérience. Seul Héraclite parle comme il convient, pénétrant jusqu' à sa vraie nature. Les autres ignorent ce qu'ils font, comme on ignore les actes accomplis durant le sommeil. Vivant ainsi pareils à des gens qui dorment, jugeant d'après les apparences, ils ne reconnaissent pas cette unité du monde que perçoit l'homme éveillé. S'éveiller, c'est donc revenir à son âme, parcelle de la Pensée commune. L'individualité de la vie est une mort, et l'immortalité consiste à se replacer, dès cette vie si on le peut, dans le courant universel . . . Si Héraclite est sage, c'est qu'il a repris conscience, pour sa part, de cette Pensée une: loin de croire qu'il possède une intelligence propre, il est le prophète du λόγος (fragm. 50)". „Ces Aphorismes fournissent, gaat Festugière verder (pag. 26), les éléments d'une doctrine de la contemplation et de la vie

théorétique. Le commun des mortels est le jouet des apparences. L'une ou l'autre les obsède. Chacun s'hypnotise sur ce fragment de l'univers, tel le dormeur qui en songe, ne voit qu'une suite d'images sans lien logique. L'unité de l'ensemble leur échappe. Car cette unité n'est pas dans le phénomène, elle réside dans la pensée. Seule la pensée domine les contradictions du visible. Seule elle en découvre l'harmonie. Seul donc le sage, qui vit de la pensée, a la perception de l'ordre. Il est comme un homme éveillé au milieu de gens qui rêvent. Il a retrouvé son âme, il a conscience d'être uni au λόγος ἕνός".

Zonder enige twijfel, zegt Festugière (pag. 27), heeft Herakleitos deze leer verkondigd. Immers de politieke en sociale toestanden van het leven in Ionië bereidden haar voor. „... Il ne restait au sage que se libérer en se recueillant en lui-même, dans sa pensée qui se confond avec l'éternelle Pensée". Hij vervolgt (pag. 28) : deze twee verachters der massa (Herakleitos en Parmenides) hebben meer dan een trek gemeen ; ze hebben gemeen de concentratie der gedachten op de eenheid die schuil gaat achter de strijd der verschijnselen. De verandering is voor Herakleitos een gevolg van de ἔρις. Maar de ἔρις op haar beurt lost zich op in harmonie. Het zichtbare transcenderend, er zich van bewust, dat de universele λόγος in hem woont, bewondert de wijze dit accoord waar elke strijd zich ten slotte oplost. Dit heeft de traditie vergeten. De wet der verstroming is slechts een secundair aspect.

Zonder twijfel de verschijnselen veranderen tot in het oneindige. Maar dat gaan en komen, tekenen van een strijd, die reflecteert de onrust en onbevredigdheid van het beperkte zijn, spannen samen om iets voort te brengen, waar alles zich schikt, een orde die één is. De dwaze beperkt zich tot de verschijningsvorm ; de denker ziet de eenheid. Zo vormen : zintuiglijke waarneming-verandering, gedachte-eenheid twee vlakken.

De massa ziet het essentiële over het hoofd en raakt op een dwaalweg, want de verandering heeft haar enige reden van bestaan in de eenheid (fragment 10, 50). Voor de ogen van de wijsgeer is dit Ene, de Ene God. De anderen geloven alleen de mening der zintuigen : de wijze bezit de waarheid. Het contrast dezer twee wegen vormt de basis van de leer van Parmenides. De ἀλήθεια neemt hier de plaats in van de λόγος.

Zoals Herakleitos is Parmenides profeet en als ten slotte Herakleitos in overeenstemming met de traditie der physici aan de logos een materieel substraat gaf n.l. het vuur, identificeerde ook Parmenides het zijnde met de bolronde wereldvorm. Deze overeenkomsten voeren tot een gemeenschappelijkheid van houding ten opzichte van het probleem der wijsheid. Voor beiden bestaat ze in het zoeken der waarheid. Afzien van eigen

mening, zijn individuele denken verenigen met de gemeenschappelijke λόγος, met de universele rede, bron van harmonie: zo is de oproep van de Ephesiër.

Het zwakke punt van beide is, nog altijd volgens Festugière (pag. 30), dat zij slechts een materieel object bereiken. Zij hebben niet scherp onderscheiden tussen het sensible en het intelligibile. Wanneer de λόγος van Herakleitos een orde zou hebben gevormd van essenties en wel een immateriële, waarom zou Platoon dan, die het gehele geschrift van Herakleitos nog kon lezen, alleen de wet der verandering eruit hebben bewaard. De harmonie is niet in de verschijnselen; zij kan alleen een ideële wereld ordenen. Zij vóóronderstelt dus de wereld. Platoon en Herakleitos beiden streven er naar het begrip van orde te ontwikkelen. Maar Herakleitos blijft halverwege staan. Hij had het begrip van de λόγος moeten zuiveren en uit dit beginsel halen, wat noodzakelijk uit dit beginsel voortvloeit: zo ontstaat de leer der ideeën.

Hermann Fränkel.

A Thought Pattern in Heraclitus, en: Heraclitus on God and the phenomenal World.

Het eerstgenoemde artikel stelt primair een stijlprobleem aan de orde: we kunnen er enkele punten uitlichten, die er op wijzen hoe Fränkel over Herakleitos dacht met betrekking tot de punten van diens leer die onze aandacht hebben.

„Reason (pag. 321) is according to Heraclitus not an achievement of the individual but a suprapersonal power; it is commun and universal (fragm. 2)“.

De ziel (pag. 327) is het enige wezen in de wereld der mensen dat zich kan vermengen met de grenzenloze logos, de allesomvattende wet der wetten. Door inzicht en klaar bewustzijn, kan de ziel delen in de hoogste macht van de logos en kan zij actief en bewust de regels beleven, die het universum regeren in plaats van er onbewust en passief door te worden beheerst.

Het tweede artikel begint als volgt: „According to the fragm. 67, all the contraries coincide in god. The various phenomena of the universe are mere modifications of the one deity. God alone is essential; the single things are nothing but accidental qualities temporarily assumed by Him. God is unspecific but at the same time lends vigor and energy to any specific fact. He unfolds His eternal self in a continuous process of transitory individuation“.

Na gezegd te hebben (pag. 230) dat de vroegste griekse filosofen

de grootste belangstelling hadden voor het metaphysische, verwijt Fränkel de doxographen, te veel de nadruk te hebben gelegd op het fysieke en hij betoogt, dat wij tot een meer billijke appreciatie der vroegste denkers moeten komen, maar betreurt de geringheid van het materiaal. Dan gaat hij verder: wat betreft Herakleitos zijn we zo gelukkig ten minste een origineel fragment te bezitten, dat deze fundamentele kwestie van de metaphysica behandelt: wat is de verhouding tussen het absolute en het relatieve, tussen het Ene en het vele, tussen god en de wereld der verschijnselen (Fränkel bedoelt fragment 67). Het eerste deel zegt Fränkel, poneert de identiteit van de ene god met vier paren van contraria. We moeten er aan denken, dat volgens Herakleitos alles in deze kosmos, wat is of wat wordt, wordt en is, door het op elkaar inwerken van de contraria: de boogpees wordt en is een boogpees door de oppositionele krachten die de pees in spanning brengen of in spanning houden, volgens het bekende voorbeeld. Vervolgens moeten we er aan denken, dat Herakleitos het als zijn grootste ontdekking beschouwde te hebben ingezien de identiteit der contraria. Dit fragment gaat nog een schrede verder, door te poneren, dat de paren van contraria samenvloeien in het Ene, in god. De in het fragment genoemde paren zijn slechts gekozen als voorbeelden.

Het gehele universum met zijn wonderlijke variëteit, vloeit op een of andere wijze samen tot de ene god (zie fragm. 10). Maar de vraag hoe en op welke wijze god zich „spreidt” in het universum, wordt in het laatste gedeelte van het fragment beantwoord, door een vergelijking (aldus pag. 232).

„But at the same time the principle of the coincidentia oppositorum yokes the conflicting partners together in a antagonistic harmony”. Men mag echter niet menen, dat de contraria elkaar neutraliseren en zo een nul-resultaat vormen; immers het resultaat is positief zoals met de boogpees. De verhouding god—logos of wet der wetten en vuur wordt niet gegeven (zie boven, pag. 6, 2de al.).

Kathleen Freeman.

The Pre-Socratic Philosophers. A Companion to Diels-Kranz, en :
Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers.

Echt stoffelijk (pag. 109) vuur is de oerstof, waaruit alles voortkomt en tot welke alles terugkeert. Het vuur kan veranderingen ondergaan en zo de andere substanties voortbrengen: lucht, water, aarde. Wat het proces betreft is slechts een term in de fragmenten bewaard n.l. „exhalation”: zij behoort bij de weg omhoog, de terugkeer tot vuur. Er is geen

corresponderende term voor de weg omlaag. Vandaar, concludeert Freeman, dat Herakleitos meer geïnteresseerd was in het proces van vergaan, dan in dat van ontstaan. Zijn gehele aandacht trouwens is gericht op destructieve krachten b.v. van strijd.

Er bestaat (pag. 115) een dubbele beweging: de oscillatie van de tegengestelden in het ding zelf en de beweging van het geheel hetzij naar de bron toe hetzij van de bron af. Zo is het bestaan, zo is de verandering.

Daarom kunnen wij geen enkele kennis hebben van afzonderlijke dingen: wanneer wij ze willen onderzoeken lossen ze zich op in een deel van het proces der verandering. Hoe scherper we toezien, en we moeten scherp toezien, want de natuur houdt ervan zich te verbergen, des te vollediger wordt dat zich oplossen in verandering duidelijk. Maar als Herakleitos een metaphysicus genoemd moet worden en geen nihilist, dan moet er iets zijn, een niet veranderende realiteit, waarheen hij ons wijst. Is er dan iets wat niet verandert? Niet het substraat: dit verandert noodzakelijk krachtens zijn wezen. Wat is de relatie tussen het proces van verandering en het vuur? Coëxisteren zij als materie en kracht en is er dus dualisme? Freeman antwoordt (pag. 115): er is iets boven beide: boven het veranderingsproces en boven het vuur, iets dat de twee een maakt: dat is de logos. „The Logos is not merely the process of change; it is the orderly process of change. The Everlasting Fire is kindled „in measure” and quenched „in measure”, and it is this Measure, by which the process and its material are ruled, that makes our world intelligible. This is the true One in Heracleitus’ system; it is the only thing that persists in change, and it is present everywhere. It governs at the head, it is „willing and unwilling to be called by the name of Zeus” (fragm. 32); that is, it is divine and the true godhead; he speaks of it as „That which never sets”, and asks „Who shall escape it?” (fragm. 16)”. . . .

„The Logos is not an arbitrary creator, but a Law, the source of all that is intelligible. It works in the primal fire, and arranges the order of the Upward and Downward Paths, and the „measure” of their recurrent cycle. . . .

In the creation of our Cosmos, it arranges the tension of the opposites, their harmony, their changes; it maintains the balance in every particular object, so long as that particular „exists”. . . . It is also in ourselves, and by means of it we know, in so far as we acquire knowledge.

Heracleitus never speaks of this Logos as a material thing; when he describes it, it is as something knowable, that is, as a Law. He does not, however, separate it from his substrate Fire; he says „the Thunderbolt

steers all things", so that we can say with Hippolytus, that the Fire is „intelligent", that is, that Wisdom is a property of the Fire. But it is not „in" the Fire in a material sense; it is the Law in the nature of the Fire, and the movements of the Fire are subject to it. The Logos is nowhere described as material in the way in which Empedocles' Love and Hate, or Anaxagoras' Mind, are described. It is this to which the paraphrasers refer when they speak of the process as being „in accordance with Fate". It is no use asking where the Logos comes from; it is in the true sense; it is ultimate and fixed, and the highest wisdom is to know it. It is presupposed and pre-determined".

Von Fritz.

Νοῦς Νοεῖν and their derivatives in Pre-Socratic Philosophy, Part I.

Het schijnt evident dat het ξυβόν, waarop elk νοεῖν moet gebaseerd zijn, identiek is met de goddelijke wet, die alles bestuurt, want de wet der polis wordt alleen aangehaald voor een meer beperkt gebied (fragment 114).

Het is niet mogelijk (pag. 232) iets van meer gecompliceerde aard eigenlijk te verstaan, tenzij de goddelijke wet, die alles bestuurt erin wordt betrokken. Ofschoon Herakleitos' logos de waarheid bevat, zal hij slechts verstaan worden door degene die met zijn νόος ziet. Het essentieel object van νόος is de goddelijke wet die alles bestuurt, en ook wanneer de νόος zich bezig houdt met een bijzondere situatie, moet er de goddelijke wet in worden betrokken.

Ofschoon (pag. 234) Herakleitos' logos „contains the truth which is the same for all, people will not understand it, even though they listen to it (fragm. 1, 2, 34). The λόγος contains the truth but it can be understood only by him who „sees" it of course with his νόος but through his eyes.

Heraclitus' concept of λόγος (pag. 235) : almost all recent commentators are rightly agreed that in Heraclitus it is still nothing but the noun belonging to λέγειν, „to say", and that he means by it simply what he is going to state. His λόγος is common to all, not in the sense that all people know or understand it, which is far from being the case, but because there can be no different truths for different people. It is also common because it reveals the common law which governs everything. It reveals this law by pointing out its various manifestations. But it is understood only by those who, when it is pointed out to them are able to „see" with their νόος the law in these manifestations, and there are but few who are able to do this. Whether one believes in the divine law

which he tries to point out or not, the concepts of the „obscure” Heraclitus are all perfectly clear and can be very exactly defined”.

Werner Jaeger.

We vinden een schets van Herakleitos' leer vooral in twee werken van de laatste tijd.

Paideia I, en : The Theology of Early greek Philosophers.

Paideia I (pag. 178 sq) : „Nowhere throughout his work is there any trace either of a purely didactic attitude or of a purely physical theory of the universe. The utterances which could be taken to mean either that he was a physicist or that he was a teacher must not be detached from their context, for they cannot stand alone”.

Theology (pag. 112): „The beginning of the work, which fortunately is still preserved, tells of the „word” that the philosopher proclaims the *logos*.

Men fail to understand it, neither before they hear it, nor when they have heard it first. But even if this „logos” is primarily the word of Heraclitus himself, it is not merely his word as a man among men, but one that expresses eternal truth and reality and is therefore itself eternal. This is not the language of a teacher and scholar, but that of a prophet intent on rousing men from their clumber But the waking state he has in mind is intellectual, not merely physiological

In this sharp contrast between the speaker who feels himself to be the sole bearer of the Word, and the whole body of other men, who fail to understand it even though everything in the world is ordered in accordance with it, we again detect the prophetic tone. To be sure, it is not the will of a god that Heraclitus is proclaiming, but rather a principle in accordance with which everything occurs.

Heraclitus is the prophet of a truth of which he has intellectual cognizance, but this truth is not merely theoretical like Parmenides' revelation...

It is evident, therefore, that his teachings are meant to influence men's practical conduct as well. . . . Heraclitus is the first thinker who not only wishes to know the truth but also holds that this knowledge will renew men's lives. In his image of the waker and the sleeper he makes quite plain what he expects his „logos” to contribute” (pag. 113).

„We can now understand why he should have a genuinely religious sense of his own mission. Without his prophetic cognizance he would not have strength enough to withstand the pressure of the overwhelming majority of the unknowing-the many. But he is sustained by knowing that he is the bearer of the „logos”, which is incomprehensible to men when they first hear it, but which will unite them in a common cosmos once

they have come to understand it. Thus the self-emancipating thought of the philosopher, which seems at first to be simply one more example of the intellectual decadence of a society already thoroughly individualized, is for Heraclitus the bond by which these same individuals can be bound together in a new community.

It might therefore seem that the content of the „logos” is ethical and political in character; and in a certain sense this is true, as is proved by the repeated emphasis upon its being something common (ξυυόν) quite apart from its connexion with the words and deeds of men. . . . Heraclitus is actually the first man to approach the problem of philosophical thought with an eye to its social function. The „logos” is not only the universal (das Allgemeine) but also the common (das Gemeinsame). . . . it is still far more than law of even the greatest commonwealth, for the „logos” is that which is common to all things whatsoever (ξυυόν πασι). Its organ is the mind or νοῦς.

This is (nog pag. 115) the first time that the idea of „law” has appeared in philosophic thought; what is more, it is now regarded as the object of the highest and most universal knowledge; the term is not used in the simple political sense but has been extended to cover the very nature of reality itself. . . . We may assume (pag. 116) that Heraclitus’ book, which began with the idea of „logos”, went on immediately to define the „logos” more precisely as that which is common to all and as knowledge of the divine law. Only in these terms can we understand his justification for introducing himself as a prophet. The „logos” according to which everything occurs, though it still remains hidden from mankind, is the divine law itself. . . . This theological aspect makes very clear how profoundly the law of Heraclitus differs from what we mean when we speak of „a law of nature”. A „law of nature” is merely a general descriptive formula for referring to some specific complex of observed facts, while Heraclitus’ divine law is something genuinely normative. It is the highest norm of the cosmic process, and the thing which gives that process its significance and worth.

In the statement (pag. 118) that „War is father and king of all” we have discovered the content of that divine law. . . . In another sentence he identifies this principle with God himself (fragm. 67) . . . This one thing that keeps asserting itself in struggle and in change is what Heraclitus calls God.

Heraclitus (pag. 123) obviously is little concerned with the physical how, but is far more intent upon finding support for his fundamental notion that everything which occurs involves opposites, and that in these

very opposites unity perpetually renews itself. Unity thus becomes the central fact ; it is always fully present, even if the events themselves have all the impetuosity of a river that is no longer the same when one steps into it for the second time. „In changing it takes its rest” (fragm. 84). . . . Heraclitus makes no attempt to anchor unity to any rigid Being, but finds it in the incessant change itself.

The fact (pag. 126) that Heraclitus' fire has the power of governing or steering makes it closely related to the highest wisdom, even if not quite the same as God. . . . Both Xenophanes and Heraclitus go so far as to endow their first principle with supreme wisdom and a mind that moves the world ; only in Heraclitus, however do we find God's mental activity determined more specifically by the unity of opposites, which is the content of the divine law. . . . „There is also law in obeying the will of one” (fragm. 33). „When God himself, in all his absolute perfection, is the ruler, then his will is actually the most salutary law for all”.

Minar (Edwin L. Jr.).

The Logos of Heraclitus.

„It is strange (pag. 323) that discussions of the sense of Heraclitus' λόγος have not taken more account of the history of the word and the development of its meanings”.

Minar onderwerpt dan de betekenissenreeks van Liddell-Scott-Jones-McKenzie met hun toewijzingen der fragmenten aan een kritiek, om later (pag. 328 sqq) op dezelfde wijze te werk te gaan met de betekenissen in de Index van Kranz (Diels-Kranz III).

„Besides (pag. 326) the few Heraclitean fragments in which λόγος has the sense of „expression” or the like, there are a number much harder to interpret in which it obviously has a more general significance. Heraclitus speaks of a power which pilots the world and the λόγος has been thought to be simply equivalent to this. Sometimes, Heraclitus seems to identify it loosely with the gods and to attribute to it some of the elements of personality. It is dangerous however to overemphasize this fact, because Heraclitus was much more interested in the philosophy of natural process than in theology as such. His expressions about the gods and the divine are in part rationalistic and opposed to the spirit of traditional religious conceptions (geciteerd worden : fragment 5, 14, 15, 30, 53, 67, 119), in part poetic and general, clothing in theological language ideas which are in essence entirely secular (geciteerd worden fragment 35, 78, 79, 102, 114). Thus the power which pilots the world cannot be identified one for one with the λόγος.

In fragm. 1, λόγος is probably, as Diels thinks, intended to bear two senses. One is the „account”. Whether the other is „reason” cannot be proven on the basis of this fragment alone

This discussion has perhaps helped to establish the presumption that it is (pag. 331) a mistake to attribute to Heraclitus a „Reason” or „Word” like that of the Stoics, representing a divine mind which orders and disposes the universe The problem is to find the way in which the idea of universality must be connected with the normal or possible meanings of λόγος without bringing in, semi-mystical concepts of a world-reason or world-soul. The central point to Heraclitus is the recognition of a principle of development and process.

The principle and law embodied in the λόγος and the divinity seem to be not transcendent but immanent in the world-process (pag. 339).

The λόγος is the νόμος; the ratio, the explanation or meaning, and hence in a qualified sense the law or regularity inherent in the process.

The λόγος is considered (pag. 341) as a thing, named and spoken of as such, but not deified. I believe that Heraclitus' use of the concept will be considerably clarified if it is borne in mind that, when he said λόγος, there was present to his mind the complex of implications built up around the idea of proportionality, harmony and rhythm by the Pythagoreans”.

Oldewelt.

Philosophia I.

„Terwijl Heraclitus (pag. 44), trouw blijvend aan een diepe intuïtie, nimmer vergeet dat de menselijke psyche *behalve veel meer* ook het bewustzijn en het denkvermogen omvat en dus binnen dit laatste, dat slechts één kant van haar is, nooit geheel kan worden weergegeven, trekt zich de aandacht van de Eleaten geheel op het denken samen waardoor, ten gevolge van de inflatie van het eigene tot het kosmische, de tijdvreemde aard van het zijns-*begrip* op de wereld wordt overgedragen als een, geen verandering kennend, chronisch aanzijn, juist zoals Heraclitus de in de psyche gevonden onbestendigheid projecteerde tot de eeuwige verstroming van een nimmer tot rustend aanzijn komende kosmos.

De centrale ontdekking (pag. 39) is de innerlijke ervaring, dat alle psychische inhouden elkaar niet alleen zoo ononderbroken opvolgen dat er geen blijvend „ik” aanwijsbaar is, maar dat ook nog die inhouden zelf geen ogenblik werkelijk bestaan, geen afzonderlijke schakels in een keten, maar slechts overgangen zijn van het voorafgaande dat steeds zwakker naklinkt, naar het nog niet aanwezige, dat zich steeds helderder prae-

formeert, waarbij ook weer dat voorafgaande en toekomstige beide geen eigen bestand hebben, maar opnieuw naklank en voorklank zijn van wat uitebt en wat aanzwelt, zonder een ogenblik een definitieve gestalte te hebben. . . .

Aangezien niet één denkinhoud, maar pas een gedachtengang zinrijk kan zijn en daar ook de orde in de kosmos niet een geïsoleerde toestand maar een proces betreft, het harmonische samenspel der vergankelijke factoren, vermoedt Heraclitus de zin van het geheel in de verandering zelf en niet in wat er verandert. Vandaar dat hij aan die verstroming, die voorkomt dat de zinscheppende vluchtigheid van het werkelijke, al stokkende tot aanzijn komt als reeks van „toestanden” en zoo in zinledigheid verstart, de naam geeft van „logos” (zin, redelijkheid). Komt hem daarbij het goddelijke als diepste oorsprong voor de geest, dan identificeert hij logos en theos (wel te verstaan, niet de goden!) of ziet de logos als de geest of bezinning (γνώμη) van de godheid. . . .

Hoewel (nog pag. 40) het eenig bestendige in onze psyche niets anders is dan juist deze logos, de continuïteit van het veranderen en het dus „aan alle menschen gegeven is zich zelf te kennen en inzicht te hebben” (frg. 116), huivert de massa terug voor deze inblik in de grenzeloos diepe logos van de ziel, die steeds minder houvast aan het denken biedt, naarmate men hem nader komt.

De intensiteit waarmee de logos geldt, is evenredig met zijn ongrijpbaarheid; want de verandering die zijn wezen is, betreft niet het tot-iets-anders worden van iets, maar het weer anders worden van overgangen. Het veranderen blijkt, nader bezien, voortdurend gecompliceerder. . . .

De behoefte om over de logos (pag. 41) nog anders dan alleen in ontkenningen en paradoxen te spreken, drijft Heraclitus tot een vormgeving, die hij zelf half als beeldspraak voelt, half als theorie beschouwt. Het besef, hoe die rusteloze verandering om mogelijk te zijn, niet alleen iets anders als substraat behoeft waaraan ze zich voltrekt, maar ook de ondergang der momenteele gedaante van dat substraat met zich brengt, roept hem het beeld van het vuur voor de geest, dat evenzoo dank zij en ten koste van de brandstof leeft. Het vuur, ijle maar ingrijpende activiteit, geldt hem als verwant aan de oerwet der natuur, die in het vuur als zichtbaar wordt. „Dezen kosmos, dezelfde voor allen, heeft geen god noch eenig mensch geschapen; maar hij was altijd en is en zal zijn: eeuwiglevend vuur, naar juiste verhouding ontbrandend en uitdoovend” (frg. 30). „Het vuur heeft besef en is aansprakelijk voor het wereldbestuur” (frg. 66). Maar dat het hem toch ook weer als beeld geldt toont deze variant: „De bliksem bestuurt het heelal” (frg. 64).

Als een tweetal stroomingen doortrekt het wordingsproces de kosmos . . . Hij denkt zich deze beide afwikkelingen in het kosmisch geheel, niet alleen als opeenvolgend maar tevens als gelijktijdig, zelfs als een organische samenhang, een eenheid, zodat nooit de een zonder de ander werkzaam is. „De weg omhoog en omlaag is één en dezelfde” (frg. 60). Pas deze inhaerente verdeeldheid van het veranderingsproces, die zelfweerstreving in de logos zelf, geeft ons een schijn van recht om te meenen dat iets zich zelf gelijk blijft, een rustend aanzijn heeft, hoewel dit in waarheid alleen het constante nulpunt is van winst en verlies te zamen genomen, doordat de resultaten der beide wegen dan tegen elkander opwegen.

Hij (bedoeld is Herakleitos) ziet als wijs (pag. 42) alleen hem die, doordrongen van de logos en dus van de onbenoembaarheid der afzonderlijkheden, weet dat inzicht alleen is het van uit eigen wezen verstaan en meebelevan van die eeuwige gang en tegengang die elke detail-kennis onmogelijk maakt . . .

Terwijl zijn leer sceptisch kan schijnen, is ze in waarheid zoo uiterst positief dat ze alle kennis-optimisme brandmerkt als een gedoken blijven binnen het eigen wereldje, als een toegeven aan de drang om aan het hier bevondene een universeele geldigheid toe te dichten.

De ontwrichting van die bevindingen niet alleen als gerechtvaardigd te erkennen maar tevens er aan mee te werken dat het eigen gemoed van deze onzekerheid doortrokken raakt, vereischt een groote geestkracht; bovendien legt het een eenzaamheid op onder de medemenschen, die de houding van den zoover gekomene zelfs uit zijn woorden niet meer begrijpen en haar als niet-menschelijk verwerpen. En inderdaad, het is de logos, dus de godheid zelf, die zich hier in een mensch manifesteert . . .

Wat er bewaard is gebleven (pag. 43) van het boek „Over de natuur”, dat de groote Ephesiër omtrent 500 v. Chr. schreef, doet zijn gedachten slechts in groote trekken vermoeden zoo, als het hier is weergegeven”.

Max Pohlenz.

Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung.

„Der ionische Geist (pag. 10) war aber auch tief genug, um sich bewusst zu werden dass der Weg zur Erkenntnis der Aussenwelt über „das eigene Ich führe. Heraklit erforschte sich selbst”, weil ihm der Logos als solcher zum vordringlichsten Problem geworden war und ihn die Frage beschäftigte, ob und wie dieser imstande sei, die Aussen Dinge zu erfassen und zu verstehen”.

De enig bevredigende oplossing leek het hem aan te nemen, dat

dezelfde logos zowel in ons als buiten ons heerst en het gebeuren buiten ons volgens dezelfde wetmatigheid regelt als ons denken. De primaire ervaring, waarvan hij uitging was deze : gelijk wij koud niet zonder warm, leven niet zonder dood kunnen denken, zo bestaan ook in de wereld buiten ons, volgens het getuigenis van onze zintuigen deze voorstellingen naast elkaar, worden echter door een harmonie van geopponeerde tendenzen verhinderd uiteen te vallen en in het eeuwig worden van de wereld en haar beweging tot eenheid gebonden gehouden : dat kon slechts het werk van een alles regelend oerbeginsel, nl. de logos zijn.

Het doel van Herakleitos, vervolgt Pohlenz, was dus niet de actuele toestand der wereld genetisch te verklaren, maar die wereld in haar wetmatigheid te begrijpen en de zin van haar zijn en van ons eigen bestaan te verstaan.

De problemen van het praktische leven (pag. 11) heeft Herakleitos slechts terloops geraakt. Een zelfstandig politiek leven of polis-leven, dat de enkeling in het moederland eeuwenlang volkomen absorbeerde, kende men in Klein-Azië, waar „das Gemeinschaftsleben unter dem Druck, den die Vorherrschaft der fremden Grossmächte übte, verkümmerte”, nauwelijks.

Voor Herakleitos, die niet zoals Parmenides van het zuivere denken uitging, maar van de ervaring door de zinnen en de, deze verwerkende, logos, was een kennen der buitenwereld door de menselijke geest slechts mogelijk, omdat het dezelfde logos is, die in de mensen en die in de kosmos heerst en het gebeuren buiten ons met dezelfde wetmatigheid leidt als ons denken.

Albert Rivaud.

Histoire de la Philosophie I.

„Héraclite nomme (pag. 53) avec une ironie méprisante ses devanciers et ses contemporains ; . . . On sent à chaque mot la rancoeur d'un homme dont les circonstances ont mal servi les ambitions . . .

Ce qui frappe d'abord chez Héraclite, c'est un mépris hautain pour l'humanité. Les hommes sont stupides, également incapables de parler et d'écouter . . . Leurs pensées sont jeux d'enfants . . . Avec un peu de faconde, on les mène à l'abattoir . . .

Le spectacle du monde physique n'est pas plus encourageant. Tout naît, tout meurt, rien ne demeure ici-bas. Nul n'a parlé avec plus d'éloquence de l'instabilité radicale des choses, ni mieux montré l'éternelle union de la mort et de la vie. Cependant (pag. 54) cette vision psycho-

logique et littéraire des choses se traduit par une physique voisine de celles de Xénophane, de Parménide, des Pythagoriciens . . .

Il (le monde) est un, éternel, et aucun Dieu ne l'a mis au jour. Il se suffit et il est fait de feu.

Un ordre (pag. 55) inflexible, effet de l'harmonie, règle les rapports des contraires et les expansions du feu . . .

Cet ordre s'exprime par le terme λόγος (raison, rapport) qui traduit l'harmonie universelle.

Le feu (pag. 56) identique à la substance de l'univers, est en même temps le Dieu suprême et il se confond avec l'âme du Tout. Mais Héraclite admet comme Xénophane, l'existence d'une légion de Dieux subalternes et de Démons en lesquels se fixe, comme en nous-mêmes, un peu du grand Dieu universel . . .

Unité de substance (pag. 57), changement perpétuel, loi de l'ordre, alternance des contraires, union intime de l'individu et de l'Univers, autant d'idées déjà traditionnelles, mais qu' Héraclite a traduites en mots éclatants qui lui survivront. Plus que personne, avant Platon, il a réuni l'observation des réalités physiques et la méditation intérieure, et cherché dans l'âme individuelle le reflet des mouvements qui emportent le Tout".

Leon Robin.

La Pensée Grecque, en : La Morale Antique.

In het eerst genoemde werk is Robin het meest uitvoerig.

Robin begint (pag. 86) aldus : „Il y a encore plus de philosophie, au sens étroit du mot, chez Héraclite d'Ephèse que chez les Pythagoriciens. Sous le nom de „polymathie" il condamne en effet chez Pythagore et même chez Xénophane, une particularisation des recherches qui tue la vision directe du réel. Génie fougueux et superbe, il ne veut rien devoir qu'à l'intuition purement spéculative de la vérité ; dédaigneux des détails, il développe en philosophie les aspects divers de cette intuition primitive.

Le principe d'où proviennent toutes choses et auquel elles retournent, c'est le feu (pag. 87).

Ainsi (pag. 89) se dégagent peu à peu les idées maîtresses de la philosophie d'Héraclite. Tout d'abord, l'opposition et l'identité des contraires sont la condition du devenir des choses . . . Puisque les contraires en lutte tendent toujours à se substituer l'un à l'autre, les choses sont dans un état d'incessante mobilité . . .

Ce n'est là toutefois qu'un aspect du conflit universel (pag. 90) ; sous un autre aspect il fonde une solidarité entre les termes qu'il oppose, car

„le Conflit est communauté (ξυνόν) et la Discorde est règlement (δίκη)” (frg. 80).

Ainsi la „course des contraires” s’accomplit selon „la nécessité fatale”, qui paraît constituer à la fois ce qu’il y a d’arrêté et de stable dans le changement et ce qui unit les couples d’opposés en formes définies et à relativement permanentes. La discorde et l’instabilité ont donc pour contre-partie l’accord, et avec lui, la nécessité de la loi (fragm. 51)”.

De logosleer geeft Robin als volgt (pag. 90 sq) : „Donc ni confusion, ni émiettement, mais un ordre varié de combinaisons, dont le temps semble être l’agent ; c’est „un enfant qui s’amuse à jouer aux dames : souveraineté d’un enfant” (fragm. 52).

Mais la royauté enfantine du joueur lui-même ne saurait être une vraie royauté ; celle-ci n’appartient qu’au jeu des contraires et à l’harmonie qui les lie, c’est-à-dire à Dieu : il est en effet „jour et nuit, hiver et été, guerre et paix, satiété et faim” (fragm. 67) ; il est l’Harmonie invisible supérieure à l’Harmonie visible” (fragm. 54). Il y a en effet, suivant Héraclite, „une unique loi divine” . . . bref la loi universelle du réel, identique, semble-t-il, avec cette pensée commune (ξυνός λόγος), dont Héraclite dit qu’il faut la suivre (fragm. 2) et qui pourtant reste étrangère aux hommes, aveuglés sur ce qui est toujours sous leur regard (fragm. 72) ; „sagesse unique, qui veut être appelée du nom de Zeus”, qui aussi „ne le veut pas”, si ce doit être au sens de la religion populaire, et qui consiste à „savoir le dessein dans lequel tout est régi en sa totalité” (fragm. 32 ; 41). Mais cette loi ou cette pensée unique, c’est un logos immanent, la substance même de ces échanges qui produisent les choses diverses, autrement dit le feu, ce qu’il y a de plus incorporel, de plus mobile, de plus transformable, de plus actif et de plus vivifiant. En résumé, la réaction du génie philosophique d’Héraclite, en face du polythéisme vulgaire, est un panthéisme, et ce panthéisme est un panthéisme physique.

De là procède logiquement toute une théorie du savoir. Le „logos” c’est à la fois la pensée divine qui circule éternellement dans la nature, et la pensée humaine, mais en tant qu’elle participe à ce courant unique et éternel et perd ainsi son individualité”.

Herakleitos (pag. 92) stelt niet zijn eigen mening tegenover die van de geleerden en die van de massa. „C’est, et tel est aussi le sens d’une déclaration solennelle qui se trouvait au début de son livre (fragm. 1), la Vérité, unique et éternelle, de la pensée divine, dont il est le prophète inspiré et qui est tout le réel : „Ce n’est pas à moi qu’il est sage de prêter l’oreille, mais à la Pensée, en reconnaissant que tout est un” (fragm. 50)”.

Samenvattend (pag. 94) : „Mais surtout il a mis en une lumière toute

nouvelle la notion d'une loi immanente au devenir, et servant de lien intelligible à ces contraires, simultanés ou successifs. . . . il a pensé sur le terrain et dans les cadres de la physique de son temps, se représentant la loi comme une substance plus subtile"

In La Morale Antique, waarvan de tweede druk verscheen in 1947, schreef Robin nog met betrekking tot de logos van Herakleitos: „Le „logos" héraclitéen manifeste donc avec éclat la suprématie d'une loi étrangère à l'expérience, éternellement opposée à cette dernière et qui, dans son essence, est quelque chose de spirituel”.

Bertrand Russell.

History of Western Philosophy.

Herakleitos (pag. 59) stond nog niet onder de invloed van de leerstellingen van Pythagoras. Hij was in de oudheid vooral beroemd om de leer van de verstroming maar, zegt Russell, dit is slechts een aspect van zijn metaphysica. Herakleitos sluit niet aan bij de Milesiërs, maar was een mysticus van een bijzondere aard.

Hij beschouwde vuur als de oersubstantie; elk ding wordt, zoals de vlam in een vuur, door de dood van een ander. Er is eenheid in de wereld, maar het is een eenheid gevormd door de samenvoeging der opposita. Alles komt uit het Ene en het Ene komt uit alles; maar het vele heeft minder realiteit dan het Ene hetgeen god is. De metaphysica van Herakleitos (pag. 63), zoals die van Anaximander, wordt beheerst door een conceptie van „kosmische gerechtigheid”, die voorkómt dat de strijd der opposita uitloopt op een volledige overwinning van een van beide der opposita. Herakleitos spreekt van god als onderscheiden van goden.

God is zonder twijfel de belichaming van de „kosmische gerechtigheid”.

Ondanks zijn geloof in verandering (pag. 65), nam Herakleitos „iets” eeuwigs aan. Het centrale vuur sterft nooit. Maar vuur is iets wat voortdurend verandert en zijn permanent zijn is eer dat van een proces dan dat van een substantie, — „though this view should not be attributed to Heraclitus”. Over logos spreekt Russell niet.

Ferd. Sassen.

Geschiedenis van de wijsbegeerte der Grieken en Romeinen.

„De fragmenten (pag. 16) hebben niet enkel betrekking op natuurphilosophische vraagstukken maar geven te vermoeden, dat Heraclitus getracht heeft, tot de vorming van een alomvattende wereldbeschouwing te geraken.

Ook Heraclitus gaat evenals zijn voorgangers uit van een oermaterie,

die echter voor hem niet alleen datgene is, waaruit alles ontstaan is, maar ook datgene, waaruit alles bestaat, en waarin alles één is. Wegens de beweeglijkheid van den cosmos neemt hij als zodanig aan het beweeglijkste van de elementen: het vuur. De dingen zijn dus slechts veranderingsvormen (*τροπαί, ἀμοιβή*) van 't vuur . . .

De oorzaak van de omwisseling van vuur in dingen, m.a.w. van de differentiatie van het éne oervuur tot de menigvuldigheid van het waarneembare, is te zoeken in een inwendigen strijd, die het oervuur noodzakelijk een proces van ontwikkeling doet doorlopen.

Alle dingen (pag. 16) zijn vuur in een bepaalde phase van zijn dubbele ontwikkeling, en als zodanig ook producten van tegenstellingen. Die tegenstellingen zijn echter maar betrekkelijk; ze worden immers door het éne vuur tot harmonie en eenheid gebracht. . . .

De eeuwige zelfontwikkeling van het vuur brengt Heraclitus tot een tweede hoofdbeginsel: alle dingen zijn als fasen in die ontwikkeling in een voortdurend worden. . . . De ontzetting over de vergankelijkheid van al het waarneembare brengt Heraclitus tot een pessimistische beschouwing van wereld en leven; zelfs de schoonste wereldorde is hem dan als een los neergeworpen hoop vuilnis. De gedachte aan de allesbeheersende regelmaat en wettelijkheid in de wereld doet echter dit pessimisme weer in optimisme verkeren. Immers, het vuur doet de ontwikkeling der dingen verlopen in een vaste orde, volgens een volstrekt algemeen geldige en immanente wet (*λόγος*) die met het vuur zelf identiek is. Deze logos is de grond van een drievoudige wetmatigheid: de fysieke noodzaak in de opvolging der gebeurtenissen is tegelijk het volbrengen van een ethischen plicht en de dwang ener logische consequentie. In die drievoudige orde wordt alle gebeuren door den logos naar harmonie en schoonheid bestuurd.

De logos is de ziel van de wereld; . . . Hij is beginsel van leven, bezieling en redelijkheid in de dingen, zodat alles bezield en alles redelijk is. . . . Daar de logos God is, moet de cosmos worden beschouwd als een openbaring van de éne goddelijke wet, waaraan alle dingen onderworpen zijn. Alle menselijke wetten hangen af van de goddelijke wet van de logos en ontlenen daaraan haar waarde; feitelijk echter komen ze niet steeds met de hoogste wet overeen. Het ethisch probleem, dat daardoor ontstaat, is door Heraclitus niet opgelost. In de kennis van de logos ligt alle wijsheid besloten. Vandaar dat Heraclitus zich door de kracht van zijn denken hoog verheven voelt boven de grote menigte der mensen, en hoewel zijn denken van alle mystiek geheel vrij is, gebruikt hij om zijn mensenverachting des te scherper tot uiting te brengen, de hiëratische formules

der Orphische mysteriën, wier dualistische gedachten van ellende en verlossing sinds het midden der 6de eeuw in het religieuze bewustzijn der Grieken diep wortel hadden geschoten”.

Schmid-Stählin.

Geschichte der Griechischen Literatur, I, 1.

„Der Urstoff Feuer (pag. 748), mit dem die Prozesse der Verbrennung, der Erwärmung zusammengedacht werden enthält mehr als die anderen Urstoffe, deren Veränderung durch κίνησις von aussen bewirkt werden muss, Eigenkraft und Spannung, und er wird vergeistigt durch Gleichung mit dem allgemeinen, auch der menschlichen Seele innewohnenden λόγος, der sich wiederum mit der obersten Notwendigkeit, der εἰμαρμένη oder ἀνάγκη deckt...

Wenn sich aber das Weltgeschehen bei Herakleitos tatsächlich nicht nur in dem mechanischen Hin und Her, Auf und Ab der stofflichen Umsetzungen abspielt, sondern der Mensch in seiner Seele ein Organ besitzt, sich mit dem Feuer-Logos in Verbindung zu erhalten und zur Erkenntnis der Wahrheit zu gelangen, wenn er gewarnt wird, von dem Zusammenhang mit diesem Weltfeuer sich nicht abzusondern, das Feuer in sich nicht erlöschen zu lassen, so läuft hier unwillkürlich die dem System widersprechende Vorstellung unter, dass die menschliche Seele die Möglichkeit habe, durch bewusste Herstellung eines richtigen Verhaltens zum kosmischen Logos der Verwandlung in ein niederes Element zeitweilig und bis zu einem gewissen Grad zu widerstehen; es ist ein menschlicher Wertmasstab hereingetragen, der etwas von Dualismus enthält, es ist ein anthropozentrischer Standpunkt eingenommen, von dem die milesische Physik nichts weiss und der ohne den Vorgang des Pythagoras kaum verständlich ist. Herakleitos fühlt sich mit seiner Lehre selbst nur als ein Werkzeug des κοινὸς λόγος: diesen soll man hören, nicht ihn. Solches Bewusstsein aber ist von dem Glauben an eigene Inspiration untrennbar, auch hier tritt er in die Spuren des Pythagoras und des pythagoreischen Begriffs der σοφία; aber der Gott der ihn inspiriert, ist nicht etwa Apollon, sondern der von ihm selbst geschaffene Weltlogos. Im Munde dieser hochgemuten Persönlichkeit wird so die Physik zur monistischen Universalreligion. Die Skepsis gegenüber der sinnlichen Wahrnehmung und die Anerkennung des Seelenlogos als oberster Instanz beim Erkenntnisprozess verrät Einfluss des Xenophanes, die Forderung, die Einzelperson mit ihrem Denken und Wollen dem Gesetz des Kosmos ein zu ordnen, Einfluss des Pythagoras, dem er auch die Worte φιλόσοφος und κόσμος (= Welt) verdanken wird. Aber auch die Logoslehre ist am

besten als Gegenwirkung tegen pythagoreische Anschauung zu verstehen; denn sie stellt mit ihrer Einbeziehung der Seele in den allgemeinen kosmischen Prozess (Seele = Feuer) einen Rückschlag dar gegen die Seelenwanderungslehre des Pherekydes und Pythagoras, die der animalischen und menschlichen Seele einen eigenen Weg ausserhalb des allgemeinen Stoffwechselprozesses weisen . . .

Eigenartig ist die Vergeistigung des Urelements, das mit der menschlichen Seele gleichgesetzt wird; durch sie wird ein neues Prinzip der Erkenntnistheorie aufgestellt und eine Brücke von der Naturlehre auf andere Art als bei Pythagoras geschlagen.

Für Herakleitos' intuitionistische Art ist weiter bezeichnend, dass er — soviel wir wissen, als erster unter den griechischen Philosophen — das Leben der Phänomene durch zusammenfassende Bildsymbole zu kennzeichnen und zu veranschaulichen versucht hat".

Vollenhoven.

Geschiedenis der wijsbegeerte. Deel I.

„Het is zaak, zegt Vollenhoven (pag. 67), het werk van H. niet met de latere antieke interpretaties daarvan te identificeren.

Bij een poging in deze richting blijkt het noodzakelijk drieërlei te onderscheiden: de leer omtrent den kosmos (I), die omtrent de kennis (II) en die omtrent het goddelijke (III).

In de leer omtrent den kosmos, noemt Vollenhoven haar voornaamste thema: het thema van de verborgen of onzichtbare en de openlijke of zichtbare samenvoeging . . .

Zoo is (pag. 73) de onzichtbare samenvoeging, die volgens H. sterker is dan de zichtbare, een eeuwig gebeuren, waarin twee primair horizontale stroomingen onafgebroken tegen elkaar ingaande, samen de „in zich zelf terugkeerende samenvoeging" . . . van het eeuwig levende vuur uitmaken.

Het proces van het kosmogonische gebeuren in z'n geheel duidt H. als „natuur", „natuurlijken gang van zaken" . . . aan.

Beperken we ons (pag. 74), wat dezen term betreft, voor het oogenblik tot die plaatsen die niet op het kennen betrekking hebben, dan valt tweeërlei op te merken. Ten eerste, dat *physis* hier inderdaad op geheel de werkelijkheid betrekking heeft: ook de verborgen samenvoeging resorteert onder de natuur, getuige de uitspraak: *De physis mint het zich te verbergen*. En in de tweede plaats, dat de natuur in deze zin tevens wet voor het individuele bestaan is: als norm geldt, volgens H., de waarheid te zeggen en te handelen naar de natuur. De subjectivistische stelling,

dat de ontische wet in het subject ligt, door Xenophanès in verband met z'n godsleer gepostuleerd, wordt dus door H., monistisch, op het (uni-verseele) subject in z'n geheel toegepast.

Ook de kentheorie steunt (pag. 74) geheel op de ontologie. . . .

Correlaat (pag. 75) met de ontologie heeft het hier zin in de eerste plaats de kennis omtrent de zichtbare samenvoeging en die omtrent de onzichtbare te onderscheiden. . . .

Omdat deze (d.i. de onzichtbare) samenvoeging in zich zelf, anders dan de openbare, verborgen is, verstaat men dat zij, om kenbaar te zijn, een soort van *zelfmededeeling* noodig heeft. Deze zelfmededeeling noemt H., „logos”, een term, die in ieder geval iets hoorbaars aanduidt en dien men daarom hier wellicht het best met „sprake” weergeeft (pag. 76).

De logos is dus de verborgen samenvoeging in haar zelfmededeeling. Daarom kan deze logos *altijd zijnde* en *het gemeenzame* heeten, en kan H. zeggen, dat *alles naar deze logos geschiedt*; ook is deze logos, evenals de physis, de norm, die men dient te volgen. Maar daardoor is anderzijds de innerlijke tegenstrijdigheid der physis, onder het aspect van den logos gezien, in tegenspraak met zich zelf, korter: innerlijk contradictoir”.

Wat het „theale” betreft zegt Prof. Vollenhoven (pag. 78): „Krachtens z'n monisme kent H. niet zoals Xenophanès, de onderscheiding van het theale en den kosmos”. . . . Of z'n conceptie (pag. 79) intussen eenige ruimte voor polytheïsme liet? Sommige teksten sluiten dit niet resoluut uit. Toch wijst de visie als geheel in andere richting.

Samenvatting.

De meesten van de aangehaalde auteurs verbonden „logos” bij Hera-
kleitos met een bepaalde leerstelling en gaven zo „logos” een doctrinaire betekenis bij Herakleitos.

Maar de divergentie treedt ook aan het licht in de stelling die ingenomen wordt tegenover andere problemen, met als gevolg dat ook logos daardoor in andere belichting wordt gezet.

Zo spreken verschillende auteurs over het wijsgerig denken van Hera-
kleitos als over een „gesloten systeem” terwijl anderen, hetzij uit gebrek aan materiaal, hetzij, zo lijkt het althans, tevens uit hoofde van wijsgerige methode, de leer van Herakleitos als iets wordends, iets in volle evolutie, beschouwen, waarbij men niet alleen het positief geformuleerde, maar ook het in kiem aanwezig zijnde tot het geestelijk bezit van een bepaalde auteur rekent (Zo zegt b.v. Prof. Sassen in zijn *Geschiedenis van de Wijsbegeerte der Grieken en Romeinen*, pag. 16: Talrijke fragmenten zijn ons daarvan (van het oorspr. geschrift) bewaard. Deze hebben niet enkel

betrekking op natuurphilosophische vraagstukken, maar geven te vermoeden, dat Heraclitus getracht heeft tot de vorming van een alomvattende wereldbeschouwing te geraken).

Verder divergeren de auteurs met betrekking tot het probleem of Herakleitos metaphysicus dan wel physicus moet worden genoemd: consequent daaraan gaan ze uiteen bij de vraag: is het stoffelijke waarop Herakleitos' aandacht is gevestigd, „stoffelijk” in de zin van de latere wijsbegeerte, dus exclusief-stoffelijk? Of liggen er reeds strevingen in zijn denken, al was het misschien nog niet gerealiseerd, en zeker niet kritisch verantwoord, die aanleiding geven het transempirische denken, in de kiem althans, tot Herakleitos' geestelijk bezit te rekenen? In de tweede veronderstelling is er natuurlijk geen sprake van materialisme, maar zou men eer aan een, althans impliciet aanvaarde, transcendente wereld moeten denken.

Vanzelfsprekend bestaat er daarom verschil van opvatting met betrekking tot „de kenleer” van Herakleitos: het gaat in feite over de vraag of en, zo ja, in hoeverre Herakleitos tussen zintuiglijk kennen en verstandelijk kennen impliciet of expliciet onderscheidde.

Ten slotte divergeren de meningen met betrekking tot Herakleitos' opvattingen over de goden en alles wat daarmee samenhangt. Even vooruitlopend op de inleiding van hoofdstuk twee mogen we er op wijzen dat het hoofddoel van deze studie is de betekenis van logos bij Herakleitos, ook bij ons luisteren naar de getuigenissen der oudheid, maar van de andere kant zullen we ook naar eventuele belichting van de andere problemen door de denkers in de oudheid luisteren: vooral dan, wanneer er over verbinding van logos met een of andere leerstelling sprake is.

HOOFDSTUK II

HET GETUIGENIS DER OUDHEID

§ I. De oudste getuigen

Wij lieten in het eerste hoofdstuk uitsluitend de feiten spreken, zonder enig commentaar van onze kant. Deze feiten deelden ons ondubbelzinnig mede, dat de meningen van de geleerden die de laatste twee decennia omtrent de leer van Herakleitos en in het bijzonder omtrent de logosleer werden gepubliceerd, sterk divergeren, niet alleen in het accidentele, maar ook in het wezenlijke. Vanzelf drong zich de vraag op: zijn de meningen omtrent Herakleitos' leer en speciaal de logosleer even divergerend in de oudheid?

Zo ontstond de drang om de getuigenissen der oudheid te beluisteren. Nog meer overwegingen deden daartoe besluiten. Op de eerste plaats leek het op zich reeds aantrekkelijk in een enigszins samenhangend geheel te overzien, hoe de twee grote griekse denkers Platoon en Aristoteles over Herakleitos' leer hebben gedacht en welke plaats zij in dat „geheel” aan de logos gaven: immers Platoon was volgens een uitdrukkelijk getuigenis van Aristoteles vanaf zijn jeugd vertrouwd met de leerstellingen van Herakleitos en had daarenboven naar alle waarschijnlijkheid nog het oorspronkelijk geschrift van Herakleitos tot zijn beschikking. Daarenboven was de traditie omtrent Herakleitos in Platoons tijd nog sterk levend, zoals hij zelf in de Theaitetos getuigt, zodat in Platoons tijd de leer van Herakleitos nog gemakkelijk te achterhalen was, zowel van onmiddellijke leerlingen van Herakleitos als uit diens geschrift, in welke vorm het dan ook in Platoons tijd nog ter beschikking stond. Een bewuste vervalsing door Platoon was daarom wel uitgesloten. Dit geldt in zekere zin ook voor Aristoteles: immers, om het in de taal van Prof. Dooyeweerd¹³ te zeggen, „reeds het feit, dat Aristoteles zelf, die onmiddellijk in de grieksche gedachtenwereld leefde, de gehele aan hem voorafgaande wijsbegeerte binnen het kader van dit schema behandelt, had den moder-

¹³ Dooyeweerd: Het Grieksche Voorspel, pag. 10.

nen onderzoeker moeten waarschuwen, dat hier meer dan een subjectieve denk-constructie van den grooten Stagiriet in het geding was. Want gesteld, dat dit motief inderdaad slechts een vinding van dezen denker ware geweest, en niet *zakelijk* op de voor-aristotelische wijsbegeerte zou hebben gepast, dan zou het eenvoudig onmogelijk zijn geweest, de laatste in het kader daarvan te plaatsen, zonder haar zoo grondig te denatureeren, dat zulks bij Aristoteles' tijdgenoten niet onopgemerkt zou zijn gebleven. Want hier zijn inderdaad de *grondslagen* van het grieksche denken in het geding. En de groote standvastigheid, waarmede het vorm-materiemotief zich in het latere grieksche denken en in de geheele scholastiek heeft gehandhaafd en de wijsgeerige problematiek heeft beheerscht, had een tweede waarschuwing moeten zijn tegen de misvatting, dat hier slechts een wijsgeerige constructie van Aristoteles aan het woord zou zijn, waaraan deze groote denker al zijn voorgangers op willekeurige wijze zou hebben gemeten''.

Toen we ons een beeld hadden gevormd van hetgeen Platoon en Aristoteles over Herakleitos hadden gedacht, gingen we de traditie in de oudheid verder na, ook reeds om de ontwikkeling en verandering te zien in de geestelijke achtergrond van de over acht eeuwen verspreide bewaarders van fragmenten.

Zonder twijfel zal men bij het samenlezen van een schets van Herakleitos' leer met name uit Platoons werk en uit dat van Aristoteles, zeer kritisch te werk moeten gaan : de vermaningen van de moderne geleerden om met kritische zin te werk te gaan, zijn zeer ernstig : zo b.v. om enkele der meest moderneren te noemen : Armstrong¹⁴, Cherniss¹⁵, Jaeger¹⁶, Dooyeweerd¹⁷. Maar juist die vermaningen impliceren, dat zij het mogelijk achten. Ze brachten ons heen over de aarzeling die de woorden van Festugière wekten¹⁸, wanneer hij op de vraag waarom Platoon niet over de logos spreekt, die de orde uit de wisseling der opposita ontstaan, bestuurt, zegt : „C'est une des nombreuses apories de l'histoire de la pensée grecque qu'il est impossible de résoudre''.

Ook in dit hoofdstuk zullen we de kritisch zo goed mogelijk verantwoorde getuigenissen van de oudheid voorleggen, zonder commentaar, tenzij voor zover de keuze der getuigenissen en de wijze waarop ze voorgelegd worden, noodzakelijk reeds een commentaar impliceren.

¹⁴ Armstrong : An Introduction, pag. 224.

¹⁵ Cherniss : Aristotle's criticism, passim.

¹⁶ Jaeger : The Theology, pag. 110.

¹⁷ Dooyeweerd : Het Grieksche Voorspel, pag. 20, nota 2.

¹⁸ Festugière : Contemplation, pag. 78, note 1.

De centrale vraag blijft: wat dacht de oudheid over de logos van Herakleitos? De woorden van Festugière, zo juist aangehaald, wijzen er reeds op, dat Platoon — en hetzelfde geldt met betrekking tot Aristoteles — niet over een logosleer van Herakleitos heeft gesproken. Om een verantwoorde conclusie uit dit zwijgen te kunnen trekken, zullen we moeten nagaan, zo volledig mogelijk, hoe Platoon en ook Aristoteles over de centrale leerstellingen van Herakleitos hebben gedacht of liever, wat zij als zijn centrale stellingen hebben beschouwd.

Verder zullen we de latere getuigenissen der oudheid nagaan en telkens onderzoeken welke plaats men aan de logos al dan niet toekende in het geheel der leerstellingen van Herakleitos (in zover dat geheel nog te achterhalen is). Primair geven we dus de meningen van de denkers uit de oudheid met betrekking tot Herakleitos en laten die meningen spreken; slechts indirect, door ze nl. in het (naar onze mening) juiste licht te plaatsen, zullen we commentariëren.

Platoon.

De plaatsen waar Platoon uitdrukkelijk over Herakleitos' leer spreekt of er onmiskenbaar op doelt, zijn zeer talrijk: ze komen voor in *Kratulos*, *Lusis*, *Phaidoon*, *Politeia*, *Sumposion*, *Parmenides*, *Theaitetos*, *Sophistes*, *Philebos*, *Timaios* en *Nomoi*. Zoals men ziet in dialogen van alle perioden. De vroegste is wel de *Kratulos* omstreeks 386, ongeveer een jaar dus voor de *Phaidoon*.

Alvorens het eigenlijk onderzoek te beginnen, moeten we in twee praenotamina op twee problemen de aandacht vestigen, omdat een bepaald standpunt hierin het verdere onderzoek zal kunnen steunen.

Praenotamen I: Herakleiteërs.

Hiermede worden aangeduid aanhangers van Herakleitos' leer in Platoons tijd, die de leerstellingen van hun meester met meer ijver dan inzicht verklaarden en die dan ook volgens de uitdrukkelijke getuigenissen der oudheid tot excessen kwamen, die door hun meester zeker niet uitdrukkelijk werden geleerd¹⁹. Nu zijn er geleerden van de latere tijd, die in hun asserties de indruk min of meer lijken te wekken, dat volgens hen de polemieken van Platoon tegen de leer van Herakleitos, in eigenlijke zin polemieken waren tegen de Herakleiteërs en niet tegen de meester zelf. Onmiskenbaar is Brecht deze mening toegedaan, wanneer hij zegt²⁰:

¹⁹ Vergel. Festugière: *Contemplation*, Append. I, pag. 461.

²⁰ Brecht: *Heraklit*, pag. 18.

„Schon diese antiken Auslegungen verwandeln und verbiegen die ursprünglichen philosophischen Absichten des Heraklit, der schon bei Platoon nicht mehr als Heraklit sondern bereits als Heracliteer — unter der Verfallsform der Schulverhärtungen — gesehen ist“. Ook Mazzantini lijkt deze mening, althans wat betreft de Kratulos, te delen ²¹. Verder ook Bréhier ²² en Verdenius ²³. Freeman o.a. lijkt deze mening niet te delen ²⁴.

Het hier gestelde probleem is uiterst belangrijk : immers wanneer men niet zeker zou zijn of Platoon zich richtte tegen de leerstellingen van Herakleitos zelf, dan wel tegen de leerstellingen van aanhangers van Herakleitos, die echter niet in die vorm of in die uiterste consequenties door Herakleitos zelf waren gehouden, zou men geen voldoende grond hebben uit die polemieken grondstellingen uit te lichten en aan Herakleitos zelf toe te schrijven.

Wij menen dat hier de teksten moeten spreken en dat deze ons duidelijk zullen kunnen maken, dat Platoon werkelijk onderscheid maakt tussen Herakleitos en Herakleiteërs. We kunnen ter versterking er nog aan toevoegen, eerstens dat Aristoteles er uitdrukkelijk op heeft gewezen, dat er onderscheid is tussen de leer van Herakleitos en de overdrijving daarvan door de Herakleiteërs. Daarenboven is de figuur van de meest op de voorgrond tredende Herakleiteër zo door Platoon en Aristoteles getekend, dat het daardoor a priori reeds onwaarschijnlijk wordt, dat Kratulos de eigenlijke tegenstander was. Niemand minder dan Taylor ²⁵ schreef met betrekking tot Kratulos : „Of Cratylus we apparently know only what Aristotle has told us in his *Metaphysics* (987 a32 ²⁶, 1010 a12) that — as we could have inferred from our dialogue itself — he believed in the Heraclitean doctrine of universal flux“, en even verder : „We need not believe, and can hardly believe, that the influence of Cratylus really counted for much in determining Plato's own thought“.

P r a e n o t a m e n II : Heeft Platoon het geschrift van Herakleitos nog in zijn gehele, oorspronkelijke tekst voor ogen gehad ?

Ook hier is ons weten niet zo zeker, als we wel zouden wensen.

²¹ Mazzantini : *Eraclito*, pag. 264.

²² Bréhier : *Histoire*, pag. 59 sq.

²³ Verdenius : *Parmenides*, pag. 78.

²⁴ Freeman : *The presocratic Philosophers*, pag. 108.

²⁵ Taylor : *Plato*, pag. 76.

²⁶ Vergel. : *Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary* by W. D. Ross, Oxford I en II, 1948.

Nestle²⁷ schrijft: „Wir müssen uns doch immer gegenwärtig halten, dass Platoon und Aristoteles noch die ganze Schrift des Heraklit vor sich hatten“.

Zo meent ook Verdenius, dat Theophrastos het werk van Parmenides nog in zijn volledige vorm voor zich had²⁸. Daartegenover merkt Diès op, dat wanneer Platoon het gedicht van Parmenides citeert, het „une question de savoir” is „s’il l’interprète toujours directement ou par l’intermédiaire de doxographies déjà existantes” en eveneens volgens Diès zou Isokrates Or. X, 3 de vroegere sophisten geciteerd hebben volgens „une doxographie courante”²⁹. Verder zouden we kunnen wijzen op de passus 179 e in de Theaitetos, waar gesproken wordt over de συγγράμματα van de Herakleiteërs: waren dat bloemlezingen uit het werk van hun meester? Tenslotte zou de aarzelende houding die Aristoteles hier en daar aanneemt ten opzichte van een leerstelling aan Herakleitos toegeschreven, er op kunnen wijzen, dat hij het volledig geschrift van Herakleitos niet tot zijn beschikking had³⁰. Het feit dat Aristoteles wist dat „ons” fragment I, „in het begin stond” van Herakleitos’ geschrift is geen positief bewijs, dat hij het volledig geschrift nog kende. Al achten we het dus wel waarschijnlijk dat Platoon en Aristoteles het volledig geschrift van Herakleitos nog tot hun beschikking hadden, we moeten toch, dunkt ons, althans met de mogelijkheid rekening houden dat er in Platoons tijd reeds doxographieën van Herakleitos’ werk bestonden. Voor Platoon persoonlijk zou dat weinig of geen verschil maken, omdat hij van elders voldoende omtrent de leerstellingen van Herakleitos geïnformeerd was. Maar het zou een groot verschil kunnen maken met betrekking tot de latere doxographen, misschien zelfs met betrekking tot Aristoteles, omdat zij allen in dat geval voor de interpretatie van Herakleitos sterker van Platoon afhankelijk zouden zijn en daardoor het getuigenis van Platoon nog in waarde zou toenemen.

Dát Platoon zélf volkomen op de hoogte is geweest van hetgeen Herakleitos leerde, wordt over het algemeen niet betwijfeld: men vraagt zich wél af, of hij hem juist begreep en vooral, of hij diens leerstellingen juist weergaf, van wege zijn polemieek en van wege zijn eigen wijsgerige instelling: dit laatste te meer (dat Platoon de leerstellingen van Herakleitos niet juist weergaf), omdat Platoon niet positief de bedoeling zou gehad

²⁷ Nestle: Philol. Wochenschr., 1935, pag. 885 in een kritiek op de dissertatie van Gigon: Untersuchungen.

²⁸ Verdenius: Parmenides, pag. 5.

²⁹ Diès: Parmenides-uitgave in de Collection Budé, Notice, pag. 11.

³⁰ Vergelijk Battistini: Héraclite, pag. 19.

hebben om juist te citeren. Aristoteles bedoelde wel, op zijn eigen wijze op enkele plaatsen, zoals in de bekende passage van de *Metaphysica*, geschiedenis van wijsbegeerte te geven. We wijzen hier nogmaals op het getuigenis van Aristoteles, dat Platoon vanaf zijn jeugd vertrouwd was met de leerstellingen van Herakleitos en er tot op hoge leeftijd nog veel van hield: dit moet Aristoteles wel in de colleges van Platoon hebben gemerkt.

Een confrontatie van de schets van Herakleitos' leer uit de werken van Platoon samengelezen, met die uit de werken van Aristoteles uit te lichten, zal ons de gelegenheid bieden het beeld, dat deze twee even geniale als divergerende denkers van Herakleitos hadden, te vergelijken.

Historisch gezien liggen de getuigenissen van Platoon en b.v. dat van Stobaios ongeveer acht eeuwen uiteen en wat getuigenissen betreft, die van zoveel later tijd dateren dan het oorspronkelijk gebeuren, is een uiterst sceptische houding zeker gewettigd, zoals Zafiropulo in het begin van zijn boek opmerkt³¹.

Dit geldt minstens even sterk voor de historie van ideeën: wanneer men immers bedenkt dat „onze” fragmenten van Herakleitos bewaard zijn als citaten in een reeks van auteurs, die van Platoon tot Stobaios zich uitstrekt, zal het niemand kunnen bevreemden, dat citaten van Herakleitos' werk enkele eeuwen na zijn dood gedaan ofwel in de taal van de tijd van de citerende werden getransponeerd of althans, wanneer ze nog woordelijk gebeurden anders verstaan werden, vanwege de ontwikkeling in taal en ideeën en terminologie.

Daarom wordt de vraag naar de oudste getuigenissen des te dringender. Immers, we mogen wel even op ons betoog vooruitlopen: naarmate men oudere getuigenissen hoort, in diezelfde mate verdwijnt het begrip van logos met betrekking tot Herakleitos. Met „het begrip van logos” bedoelen we een term „logos” met eigen leerinhoud.

We zullen bij het onderzoek van het werk van Platoon en Aristoteles telkens eerst de vraag stellen of zij de traditionele leer der verstroming aan Herakleitos toeschrijven en zo mogelijk bepalen wat zij daaronder verstaan; vervolgens zullen we ons afvragen welke andere aspecten van Herakleitos' leer zij blijken te kennen en aan het einde van beide schetsen zullen we de vraag trachten te beantwoorden of ook de logos een plaats in die schets inneemt en zo ja, welke. Wanneer we deze laatste vraag negatief zullen moeten beantwoorden, bij beiden, zullen we nog trachten

³¹ Zafiropulo: Anaxagore de Clazomène.

te achterhalen welke de meest waarschijnlijke reden is geweest, waarom zij er niet over spraken.

I. DE LEER DER VERSTROMING.

Behalve Reinhardt in zijn boek: *Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie*, heeft niemand deze leer aan Herakleitos ontzegd.

We beginnen met een getuigenis van Aristoteles aangaande Platoon en de verstromingsleer van Herakleitos: twee passus uit de *Metaphysica* nl. 987 a 32 sqq en 1010 a 7-15; de tekst met de vertaling van Ross laten we hier volgen³².

ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἑρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν: conf. 1078 b 12—32.

1010 a 7—15: ἔτι δὲ πᾶσαν δρῶντες ταύτην κινουμένην τὴν φύσιν, κατὰ δὲ τοῦ μεταβάλλοντος οὐθὲν ἀληθεύμενον, περὶ γε τὸ πάντη πάντως μεταβάλλον οὐκ ἐνδέχεσθαι ἀληθεύειν.

ἐκ γὰρ ταύτης τῆς ὑπολήψεως ἐξήνησεν ἡ ἀκροτάτη δόξα τῶν εἰρημένων, ἢ τῶν φασκόντων ἡρακλειτίζειν καὶ οἷαν Κρατύλος εἶχεν, ὃς τὸ τελευταῖον οὐθὲν ᾤετο δεῖν λέγειν ἀλλὰ τὸν δάκτυλον ἐκίνει μόνον, καὶ Ἑρακλείτην ἐπετίμα εἰπόντι ὅτι δις τῷ αὐτῷ ποταμῷ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι: αὐτὸς γὰρ ᾤετο οὐδ' ἀπαξ.

Ross voegt in zijn *commentaar* bij het eerste citaat: „The distinction of sensibles and intelligibles was unknown to Heraclitus. If he thought there was no knowledge of sensibles, this does not mean either that he was a complete sceptic or that he thought there was knowledge of intelligibles. What he thought was that appearances were illusory and that the reality of things was the πῦρ αἰείζωον which was a material thing thought is was not perceived by our senses”. Ross bedoelt, als we hem goed begrijpen, dit: eerstens: voor Herakleitos was sensibel nog niet identiek met stoffelijk en intelligibel met onstoffelijk, en vervolgens: een reflexieve kennis van sensibilia en intelligibilia had Herakleitos waar-

³² De tekst die we ook verder voor de *Metaphysica* zullen gebruiken is die van Ross (zie nota 26). De uitgave van 1948 is een louter photographische herdruk van de uitgave van 1924. — De vertalingen van Aristoteles' werk zijn voor het grootste gedeelte samengebracht in: *The Basic Works of Aristotle*, Edited and with an introduction by McKeon, Random House, New York, 1941. De vertaling van de *Metaphysica* hierin is eveneens van Ross. — Verder kan men vergelijken de vertaling met verklaringen van Tricot: *La Métaphysique*, 2^e 1948, en verder de bekende vertaling met verklaringen van Rolfes, Leipzig, 1920 en nog de tekst met vertaling van Trendelenck, 1947 in de Loeb Classical Library.

schijnlijk nog niet of anders gezegd: filosofisch kende Herakleitos het onderscheid tussen sensibilia en intelligibilia nog niet, maar dat sluit niet uit (en Ross wil dat zeker niet uitsluiten) dat er in Herakleitos, zoals in iedere mens, een vage, niet tot de voorgrond van het bewustzijn doordringende en nog minder kritisch verantwoorde kennis leefde van zintuigen en verstand en hun waarnemingen en het onderscheid in die waarnemingen (zoals de fragmenten trouwens duidelijk aantonen). De gehele polemieek van Platoon doet juist een beroep op die vage algemeen-menselijke kennis en wil ze tot bewustzijn brengen.

Ross vertaalt deze fragmenten als volgt: 987 a 32 sqq: „For having in his youth (er staat eigenlijk: vanaf zijn jeugd) first become familiar with Cratylus and with the Heraclitean doctrines (that all sensible things are ever in a state of flux and there is no knowledge about them), these views he held even in later years” en 1010 a 7—15: „And again, because they saw that all this world of nature is in movement, and that about that which changes no true statement can be made, they say that of course, regarding that which everywhere in every respect is changing, nothing could truly be affirmed. It was this belief that blossomed into the most extreme of the views above mentioned, that of the professed Heracliteans, such as was held by Cratylus, who finally did not think it right to say anything but only moved his finger, and criticized Heraclitus for saying that it is impossible to step twice into the same river; for he thought one could not do it even once”.

Een vergelijking van de beide citaten met elkaar lijkt de volgende conclusies op te dringen:

I. Volgens het getuigenis van Aristoteles met betrekking tot de verhouding van Platoon tot de leerstellingen van Herakleitos is het volgende aan te nemen: Platoon was vanaf zijn jeugd vertrouwd met de leerstellingen van Herakleitos en een der bemiddelaars was Kratulos. Platoon was dus niet alleen, we krijgen hier zelfs de indruk: niet hoofdzakelijk, op de hoogte van Herakleitos' leerstellingen, door het lezen van diens geschrift.

II. Er wordt een duidelijk onderscheid gemaakt tussen de oorspronkelijke leerstellingen en de latere excessen: hetzij die hebben bestaan in positief verkeerde interpretaties, hetzij die hebben bestaan in het doortrekken der consequenties, die in de oorspronkelijke leer wel reeds waren gegeven, maar die, om welke reden dan ook, door Herakleitos persoonlijk nog niet waren getrokken.

III. Aristoteles getuigt uitdrukkelijk, dat Kratulos de oorspronkelijke

leerstelling aan Herakleitos toeschreef en dat Kratulos zelf zich aan die „excessen” schuldig maakte.

IV. De oorspronkelijke leer op dit punt was deze: het is niet mogelijk tweemaal in dezelfde stroom af te dalen: natuurlijk vanwege de verstroming, die hier dus als hoofdaspect (of als een der hoofdaspecten) van Herakleitos' leer wordt aangewezen op zich zelf en waarvan tegelijkertijd wordt verklaard door Aristoteles, dat zij als zodanig door Platoon werd geleerd.

V. Slechts een niet essentiële overdrijving wordt op dit gebied het „eigen” werk der Herakleiteërs genoemd. Men vergelijkte Aristoteles: De Caelo III 298 b 29—33.

DE FORMULE „πάντα ῥεῖ”.

De leer der verstroming is in de traditie bekend onder bovenstaande formule. Is deze formule van Platoon zelf? Om de volgende overwegingen lijkt ons het antwoord op deze vraag waarschijnlijk bevestigend te moeten luiden.

Men kan moeilijk aannemen, dat de leer van Herakleitos met betrekking tot de verstroming, die ook door Platoon werd voorgestaan (al was het niet in absoluut geldende zin), genoemd werd en in de traditie is blijven genoemd worden met een formulering van de Herakleiteërs, waartegen zowel door Platoon als door Aristoteles met zoveel sarcasme is opgetreden.

Vervolgens komt de uitdrukking herhaaldelijk althans zakelijk hetzelfde en zelfs in gelijkwaardige termen voor in het werk van Platoon.

Daarenboven is het niet onwaarschijnlijk dat we in Philebos 43a de oorspronkelijke formulering bezitten, waar de onderstreepte woorden een fragment van Herakleitos' geschrift zouden kunnen worden genoemd. De tekst (ed. Burnet) luidt als volgt: Δῆλον δὴ τοῦτο γε, ὃ Σώκρατες, ὡς οὔτε ἡδονὴ γίγνεται ἂν ἐν τῷ τοιούτῳ ποτὲ οὔτ' ἂν τις λύπη.

Σωκ. Κάλλιστ' εἶπες, ἀλλὰ γὰρ οἶμαι τόδε λέγεις, ὡς αἰεὶ τι τούτων ἀναγκαῖον ἡμῖν συμβαίνειν, ὡς οἱ σοφοὶ φασιν.

αἰεὶ γὰρ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ.

Wanneer men meent een bezwaar te moeten zien in het feit, dat hier niet uitdrukkelijk van Herakleitos gesproken wordt, moge men bedenken, eerstens dat in Platoons tijd die toevoeging overbodig was met betrekking tot de hoofdleerstellingen van Herakleitos, vervolgens dat Platoon op dezelfde manier handelde Sophistes 242d, waar hij eveneens een fragment van Herakleitos citeerde zonder de naam van Herakleitos te noemen (er wordt geciteerd fragment 51, dat in het Symposium 187a

uitdrukkelijk aan Herakleitos wordt toegeschreven). Wie met „de wijzen” bedoeld werd, was voor Platoons tijdgenoten even duidelijk als wie „de ionische muzen” in de Sophistes was: ook de pluralis levert dus geen bezwaar. Ten slotte kan men toch bezwaarlijk aannemen, dat met „de wijzen” van de Philebos Platoon de Herakleiteërs zou hebben bedoeld: dit wordt daarom nog moeilijker te aanvaarden, omdat Platoon op verschillende plaatsen datgene wat in de formule van de Philebos letterlijk is gegeven, althans zakelijk, soms in volkomen gelijkwaardige termen, aan Herakleitos toeschrijft. We laten hier de griekse tekst volgen van enkele plaatsen uit de Kratulos en uit de Theaitetos:

Κρατύλος 402 a: λέγει που (Sokrates is aan het woord) Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῆ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει: ὡς δις ἔς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης.

Κρατύλος 401 d: τὰ ὄντα ἵναί τε πάντα καὶ μένειν οὐδέν.

Κρατύλος 439 c: ὡς ἰόντων ἀπάντων αἰεὶ καὶ ῥέοντων.

Κρατύλος 439 d: καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν.

Κρατύλος 440 a: μεταπίπτει πάντα χρήματα καὶ μηδὲν μένει.

We zien in de gegeven teksten hoe overal hetzelfde idee wordt gegeven, zonder (behalve in de eerste passus) de naam van Herakleitos te noemen en toch zal niemand ontkennen, dat hier overal op de bekende leer van Herakleitos wordt gedoeld. Vergelijk Kratulos 411 bc waar Sokrates, hoewel spottend wijzend op de „psychologische” oorsprong van de leer, duidelijk laat uitkomen, wat die leer behelst.

Verder geven we nog een paar passus uit de Theaitetos (we hebben deze teksten later nog nodig):

160 d: κατὰ Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον³³ οἷον ῥεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα.

182 c: κινεῖται καὶ ῥεῖ ὡς φάτε, τὰ πάντα.

180 d: ὀλίγου δὲ ἐπελαθόμεν, ὦ Θεόδωρε, ὅτι ἄλλοι αὖ τ' ἀναντία τούτοις ἀπεφήγαντο, οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ' εἶναι.

Wanneer we Theaitetos 160d vergelijken met Kratulos 402c, zien we dat ook daar de leer der verstroming niet uitsluitend aan Herakleitos wordt toegeschreven. Wel wordt Herakleitos als de centrale figuur beschouwd met betrekking tot de leer der verstroming. Vergelijk Kratulos 402 c: καὶ πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει³⁴. (Hoe over Homeros geoordeeld wordt, zie Theaitetos 180d)

³³ Door deze woorden wordt de bovengenoemde pluralis „de wijzen” en „de ionische muzen” verklaard; vergelijk nog de Vogel: Een keerpunt, pag. 36.

³⁴ Jaeger vindt niet zo zeker dat de formule „πάντα ῥεῖ” van Herakleitos zélf zou zijn. Evenwel ontkent hij de mogelijkheid niet, getuige zijn „perhaps”: zie Theology,

We kunnen dus met zekerheid aannemen, dat Platoon aan Herakleitos de leer der verstroming toeschreef, althans Herakleitos als de centrale vertegenwoordiger ervan beschouwde ; bovendien lijkt het niet ongegrond aan te nemen, dat ook de traditionele formule van Herakleitos zelf stamt. *De vraag rijst : wat behelsde die leer ?, of liever : hoever strekte ze zich voor Herakleitos uit volgens Platoons oordeel ?*

We beginnen weer met een getuigenis van Aristoteles nl. de beroemde passus in de *Metaphysica* 987 a 30 vergeleken met *Metaphysica* 1078 b 13 sqq. Verder *De Caelo* 298 b 30 en *Physica* 265 a 3.

Metaphysica 987a 30 (zie boven, pag. 45): ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης etc.

Metaphysica 1078 b 13sqq: συνέβη δ' ἡ περὶ τῶν εἰδῶν δόξα τοῖς εἰποῦσι διὰ τὸ πεισθῆναι περὶ τῆς ἀληθείας τοῖς Ἡρακλειτεῖσι λόγοις ὡς πάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, ὥστ' εἴπερ ἐπιστήμη τινὸς ἔσται καὶ φρόνησις, ἑτέρας δεῖν τινας φύσεις εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς μενούσας· οὐ γὰρ εἶναι τῶν ῥεόντων ἐπιστήμην.

De Caelo 298 b 30 : οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασὶ καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἐν δὲ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ὅπερ εἰλοκασί βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

Physica 265 a 3: δῆλον οὖν ἐκ τούτων ὅτι οὐδ' οἱ φυσιολόγοι καλῶς λέγουσιν οἱ πάντα τὰ αἰσθητὰ κινεῖσθαι φάσκοντες ἀεὶ· κινεῖσθαι γὰρ etc.

De vertaling respectievelijk van Ross (*Metaph.*), Stocks (*De Caelo*) en Hardie and Gay (*Physica*) luidt als volgt :

Metaphysica 1078 b 13 sqq : „The supporters of the ideal theory were led to it because on the question about the truth of things they accepted the Heraclitean sayings which describe all sensible things as ever passing away, so that if knowledge or thought is to have an object, there must be some other and permanent entities, apart from those which are sensible ; for there could be no knowledge of things which were in a state of flux”.

De Caelo 298 b 30 (liber III, caput I) : „But what these thinkers maintained was that all else has been generated and as they say „is flowing away”, nothing having any solidity, except one single thing which per-

pag. 228, nota 4. Dat Herakleitos door Platoon de representant van de verstromingsleer genoemd wordt, zie daarvoor Jaeger : *Theology*, pag. 110 : „In itself the Heraclitean (d.i. van Herakleitos zelf : zie pag. 228, nota 4) theory of flux seemed a brilliantly one-sided tour de force, the chief significance of which lay in the fact that it summed up the metaphysical contribution of the older Ionian philosophy of nature in its most general form”.

sists as the basis of all these transformations. So we may interpret the statements of Heraclitus of Ephesus and many others".

Physica 265 a 3 : „It is plain from what has been said that those physicists who assert that all sensible things are always in motion are wrong : for their motion must be one or other of the motions just mentioned : in fact they mostly conceive it as alteration (things are always in flux and decay, they say) and they go so far as to speak even of becoming and perishing as a process of alteration". Door de aangehaalde woorden van Aristoteles juist in betrekking tot de mening van Platoon wordt de indruk gewekt, dat de wet beperkt wordt tot de zintuiglijk waarneembare wereld.

Nu komt de vraag: de leer der verandering, die, volgens Aristoteles, Platoon overnam van Herakleitos (ook Diogenes Laertios III, 8 getuigt dit: *μίξιν τε ἐποίησατο τῶν τε Ἡρακλειτέων λόγων, καὶ Πυθαγορικῶν καὶ Σωκρατικῶν· τὰ μὲν γὰρ αἰσθητὰ καθ' Ἡράκλειτον τὰ δὲ νοητὰ κατὰ Πυθαγόραν, τὰ τε πολιτικὰ κατὰ Σωκράτην ἐφιλοσόφει*) beperkte Platoon die bewust tot de zintuiglijk waarneembare wereld, waarnaast hij zelf nog een andere wereld expliciet aannam?

Was Platoon van mening met andere woorden, dat „de wereld" of „Het Al" of „Alles" van Herakleitos feitelijk identiek was met het voor hem (Platoon) zintuiglijk waarneembare en noemde hij (Platoon) het daarom zo? ³⁵

Of nam Herakleitos, volgens Platoon *é*xplicit, uitsluitend een zintuiglijk waarneembare wereld aan en was de wet der verandering voor Herakleitos in die zin universeel?

Met opzet hebben we de termen stoffelijk-onstoffelijk vermeden ³⁶.

³⁵ Jaeger · *Theology*, pag. 197, nota 2 spreekt over τὰ ὄντα en zegt dan „In the broader sense of all that „exists" the word must have been used from the very beginning of Greek natural philosophy. It meant then speaking from the Platonic point of view, that which our senses perceive in the world without. Plato therefore found it necessary to differentiate the being of the invisible world of *noumena* from the ὄντα in this pre-Socratic sense". De vraag die wij ons stelden en die voor Jaeger hier niet aan de orde was, is deze hoe heeft Herakleitos zich τὰ ὄντα gerealiseerd.

³⁶ Vergel. Guthrie *The Greek Philosophers*, pag. 33 „Seeing that these thinkers (de Milesiers) only asked their single question „What is the world made of?" it is tempting to label them materialists. This, however, would be misleading, since that term in ordinary modern speech stands for one who has made a choice between the known alternatives of matter and spirit as the ultimate causes of things, and consciously denies any originating power to the spiritual. What we must try to understand is a state of mind before matter and spirit had been distinguished, so that the matter which was the sole and unique fount of all existence was itself regarded as endowed with spirit or life. As philosophy progresses, it finds it more and more difficult to maintain this two-in-one conception, and not the least interesting aspect of the development of

Voorlopig willen we constateren, dat de mogelijkheid bestaat, dat volgens Herakleitos al het zijnde stoffelijk is (stoffelijk in onze zin, dus in tegenstelling met onstoffelijk), maar dat het meer grove gedeelte met de zintuigen waarneembaar zou zijn, terwijl het fijne en ijlere gedeelte alleen waarneembaar zou zijn voor het meer fijne en ijlere verstand (in onze zin nog stoffelijk).

We zeiden uitdrukkelijk: stoffelijk en onstoffelijk voor óns, omdat het een der meest delicate problemen blijft, in hoeverre Platoon en Aristoteles de begrippen stoffelijk en onstoffelijk formeel in hun systemen hebben ingeschakeld.

We kunnen ook met grote waarschijnlijkheid aannemen, dat ten opzichte van Herakleitos' leer Platoon en Aristoteles de begrippen sensibel-intelligibel niet verbonden hebben met de begrippen stoffelijk-onstoffelijk. Van de ene kant zouden anders de begrippen stoffelijk-onstoffelijk bij Platoon en Aristoteles ipso facto tot een scherpere afronding zijn gekomen dan nu het geval is, van de andere kant is daardoor gegeven, dat althans Platoon en Aristoteles zich Herakleitos niet als een materialist hebben gedacht.

De termen stoffelijk-onstoffelijk zijn dus niet direct in het probleem dat wij stellen betrokken.

De vraag is dus: moet men uit de uitingen van Platoon met betrekking tot Herakleitos, besluiten, dat de wet der verandering voor Herakleitos absoluut geldend was volgens Platoon, terwijl van de andere kant moet geconcludeerd worden uit die mededelingen van Platoon, dat het zijnde voor Herakleitos niet identiek was met het zintuiglijk waarneembare, maar álles — hoe ook gerealiseerd — insloot.

We lezen bij Aristoteles, dat Platoon in latere jaren nog de leer der verandering aannam voor de zintuiglijk waarneembare wereld. We lezen dit ook in de Timaios. Nu rijst van zelf de vraag: waarom bestreed Platoon dan nog de wet der verandering van Herakleitos?

De gehele redenering en strijd van Platoon had geen zin, wanneer hij aannam, dat Herakleitos van de ene kant de αἴσθησις (in de zin van Platoon) als de enige kennis beschouwde (al was het dan misschien niet bewust) en van de andere kant op dat, door die αἴσθησις waarneembare, gebied de wet der universele verandering toepaste. Feitelijk hield immers ook Platoon zelf dit, zoals we reeds weten uit het getuigenis van Aristo-

Greek thought is that which shows matter and spirit straining increasingly at the bonds which unite them. Matter has to be credited with more and more of the attributes of spirit, including mind, until the question comes to a head and a break is inevitable".

teles en zoals de teksten uit Platoons werk aan zullen tonen. De korte inhoud daarvan en de kern van Platoons redenering komt hierop neer: het is uitgesloten dat álles in beweging is, want in dat geval zou er geen kennis bestaan. De strijd van Platoon was dus niet gericht tegen de inhoud van de wet, maar tegen haar extensie en men zou uit dit alles dus moeten besluiten, dat, voor Platoon, Herakleitos de wet der verandering of verstroming beschouwde als absoluut universeel geldend, zowel voor de door de zintuigen waarneembare, als voor de door een vermogen van andere aard waarneembare wereld. Dan zou dus de redenering van Platoon tegen Herakleitos ook zo te formuleren zijn: „Het hogere weten” van Herakleitos heeft feitelijk geen hogere of andere waarde dan mijn *αἴσθησις* aangezien Herakleitos de wet der verandering ook voor dat hogere of andere gebied geldend verklaart, m.a.w. ondanks het feit, dat Herakleitos' kennis zich niet tot de zintuiglijke beperkt, bestaat er feitelijk in zijn systeem voor Platoon slechts *αἴσθησις* in Platoonse zin beschouwd: immers veranderend en zintuiglijk waarneembaar liggen voor Platoon in één vlak. Scherp gesteld is de vraag dus deze:

Is uit en aan de hand van Platoons werk te concluderen, dat Herakleitos volgens Platoon impliciet of expliciet, behalve de zintuiglijk waarneembare wereld nog een andere wereld aanvaardde, langs andere dan zintuiglijke wegen kenbaar (hoewel ook deze laatste voor onze begrippen misschien stoffelijk zou moeten worden genoemd; in dien zin te verstaan, dat noch voor Herakleitos, noch voor Platoon hier het probleem stoffelijk-onstoffelijk positief was ingeschakeld), en paste Herakleitos dan op beide genoemde gebieden impliciet of expliciet aanvaard, de wet der verandering toe?

Uit een bevestigend antwoord op de laatste vraag, zou ipso facto een bevestigend antwoord op de eerste volgen. We maken er nog eens opmerkzaam op, dat het resultaat waarnaar we streven primair is het oordeel van Platoon over Herakleitos' leer. Of dat oordeel de historische werkelijkheid weergeeft, is een later te beantwoorden vraag.

Als inleiding wijzen we op het merkwaardige feit, dat Protagoras, die volgens Platoon althans zakelijk de leer der verandering leerde, op het gebied der goden geen uitspraak wilde doen³⁷. Ook Protagoras acht het dus op zich zelf niet onmogelijk, dat er buiten het door hem

³⁷ Theaitetos 152 a. Vergelijk Eusebius, Praep. Ev., XIV, 3, 7; Sextus Empiricus, Adv. Mathem. IX, 56: ὁ δὲ Πρωταγόρας ῥητῶς ποῦ, γράψας „περὶ δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὐθ' ὅποιοι τινές εἰσι δύναμαι λέγειν πολλὰ γὰρ ἔστι τὰ κωλύοντά με”. Vergelijk Theaitetos 163 e, waar Sokrates op dit „agnosticisme” van Protagoras wijst (tevens een bevestiging van het getuigenis van Sextus).

beschouwde gebied nog een ander bestaat : hij doet er alleen geen uitspraak over, noch of het bestaat noch welke wetten het beheersen. We noemen dit merkwaardig, omdat Platoon Protagoras en zijn homomensura leer in zo nauw verband noemt met Herakleitos en diens leer der verandering.

De eerste vraag die we dus te beantwoorden hebben is deze : wat verstaat Platoon in de boven (zie pag. 62) aangehaalde plaatsen uit de Kratulos en de Theaitetos en de passus uit de Sophistes 242 d onder : *ὄντα, πάντα, ἕν* en *πάν* ? Wat verstond Platoon er onder, wanneer hij ze toepaste op de leer van Herakleitos ? Het antwoord geven, dunkt ons, de bedoelde dialogen en ze geven het met voldoende zekerheid.

DE KRATULOS ³⁸.

Kratulos 439 b : om de dingen te leren kennen, zegt Sokrates, moet men uitgaan niet van de namen, maar men moet de dingen leren kennen en de aard er van achterhalen door uit te gaan van de dingen zelf.

439c : laten we, opdat die vele namen ons niet misleiden, dan nagaan, of degenen die ze gaven, ze gegeven hebben in de wetenschap, dat alles altijd door voorbijgaat en verstroomt.

Want denk eens na, Kratulos, over hetgeen ik zo vaak droom : moeten we zeggen, dat er iets is dat het schone en goede zelf is en dat het zo gesteld is met elk ander ding ?

Laten we nu dát (het schone of goede in zich) eens beschouwen en niet, of het een of ander gelaat, of iets anders dergelijks schoon is en of dat alles schijnt te verstromen : maar als we het schone zelf beschouwen, moeten we dan zeggen, dat het altijd zo is als het is en identiek aan zich zelf ?

Zeer zeker.

Is het dan mogelijk het (het schone in zich) een juiste naam te geven, wanneer het immer verstroomt, eerst dat het dát is, vervolgens dat het zó is, of is het noodzakelijk, dat, terwijl we nog spreken, het iets anders wordt en verstroomt en niet meer zó is ?

Hoe zou dan dát een „iets” kunnen zijn, wat nooit in dezelfde toestand blijft ? Want als het eens in dezelfde toestand blijft, dan is het duidelijk, dat het op dat moment niet verandert of beweegt. En als het altijd in dezelfde toestand blijft, en hetzelfde is, hoe zou het dan kunnen bewegen of veranderen, wanneer het zijn eigen vorm in het geheel niet loslaat ?

³⁸ Over de gang der redenering in de Kratulos, zie Méridier, Kratulos-uitgave in de Collection Budé, 1931, Notice pag. 7 sqq en Taylor : Plato, pag. 75 sqq.

Daarenboven zou het door niemand kunnen gekend worden.

Want bij de nadering van degene, die het zou willen leren kennen, zou het een ander ding worden en van aard veranderen, zodat men niet meer zou kunnen achterhalen, hoedanig het is, noch in welke toestand het zich bevindt.

Er bestaat immers geen kennis van iets, dat niet in een bepaalde toestand blijft, maar dat voortdurend verandert.

Daarom is het ook consequent, niet meer te spreken van kennis, wanneer alle dingen veranderen en wanneer niets blijft. Immers, daar komt de redenering op neer: ook kennis zou geen kennis blijven, wanneer alles verandert: immers ook kennis zou zijn eigen vorm loslaten.

Zo is in het wezenlijke de redenering van de Kratulos op dit punt.

Ook Taylor³⁹ concludeert: „Whatever the opinion of the framers of language may have been, the Heraclitean doctrine of universal impermanence cannot be true. There are such things as „Beauty” and „Goodness” and other realities of that kind Not to mention that knowing as a subjective activity also has a determinate character, so that in a world where everything is incessantly becoming something else, there could be neither objects to be known nor the activity of knowing”.

Méridier⁴⁰ concludeert zo: „le *Cratyle* d'autre part s'en prend à l'école d'Héraclite; il attaque avec vivacité la théorie du mouvement universel. Recherchant ce qu'il faut penser de la justesse des noms, il conclut que le langage n'est pas un moyen sûr de connaître les choses, et que c'est aux choses elles-mêmes qu'il faut demander cette connaissance. Il pose enfin le problème des Formes immuables”.

Beide geleerden bevestigen onze redenering en we herhalen de vraag: had dit gehele dispuut enige zin, wanneer het niet voorop zou stellen, dat voor Platoon Herakleitos de wet der verstroming als universeel geldend beschouwde. Alvorens onze conclusie aan de lezer voor te leggen moeten we de belangrijke opmerking bespreken, die Cornford⁴¹ maakt met het oog op de „dialektiek”: ze geeft de gelegenheid de historische waarde van onze conclusies te verifiëren: „A less familiar feature of dialectic is the treatment of current views, whether popular or philosophic. Aristotle regularly begins his treatises with a review of received opinions, proceeding on the avowed assumption that any belief accepted by common sense or put forward by wise men is likely to contain some measure

³⁹ Taylor: Plato, pag. 89.

⁴⁰ Méridier: Notice voor de Kratulos-uitgave (zie nota 38), pag. 67.

⁴¹ Cornford: Plato's theory of Knowledge, pag. 30 sq.

of truth, however faultily expressed. It is the business of dialectic, by sympathetic comparison and criticism, to elicit these contributions and to make the best that can be made of them. It is here that a modern reader is likely to be misled. He will expect a philosopher who criticises another philosopher to feel himself bound by the historical question, what that other philosopher actually meant. But neither Plato nor Aristotle is writing the history of philosophy; rather they are philosophising and concerned only to obtain what light they can from any quarter. We can never assume, as a matter of course, that the construction they put upon the doctrines of other philosophers is faithful to historic fact". Niemand zal de juistheid van deze opmerking van Cornford bestrijden, maar wij geloven wel, dat men Cornford verkeerd zou begrijpen, wanneer men alle historische waarde aan de getuigenissen van Platoon en Aristoteles zou ontzeggen. Men moet dunkt ons met de volgende factoren rekening houden: hetzij de *Kratulos* een historische situatie weergeeft, hetzij de gehele encenering een constructie van Platoon zelf is, zeker is dat waar direct leerstellingen aan Herakleitos worden toegeschreven door Platoon (en hetzelfde geldt voor Aristoteles) er van een bewuste vervalsing geen sprake zal zijn, ja geen sprake kan zijn: immers in de tijd van Platoon waren er nog veel aanhangers van Herakleitos en men stelt zich de vraag, hoe de hoorders zouden hebben gereageerd wanneer Platoon in zijn redeneringen en polemieken positief aan Herakleitos leerstellingen zou hebben toegedicht of verweten, die niet van Herakleitos waren, zoals velen nog wisten en ieder kon controleren. Platoon en Aristoteles geven duidelijk aan, dat zij de excessen van de Herakleiteërs niet toegeschreven willen zien aan Herakleitos zelf (vergelijk de woorden van Prof. Dooyeweerd aangehaald boven pag. 53).

Volgens de *Kratulos* bestreed Platoon dus in de leer van Herakleitos over de verstroming, het absolute gelden van die leer: immers hij wil de onhoudbaarheid van die leer aantonen, door zijn tegenstander, terwijl hij een beroep doet op diens natuurlijk verstand, er toe te drijven een gebied te erkennen, waarop de leer der verstroming niet heerst, eenvoudig niet heersen kan. In Platoons taal: een gebied *zich te herinneren*; in onze taal: *zich bewust te worden*. In hoeverre Herakleitos reeds expliciet een buiten de zintuiglijk waarneembare wereld liggende, andere wereld aannam, is uit de woorden van Platoon uit de *Kratulos* niet te achterhalen. Zeker is uitgesloten dat voor Platoon Herakleitos zich positief beperkte tot een door de zintuigen waar te nemen wereld (uit de fragmenten blijkt dat Herakleitos expliciet een buiten de zintuiglijk waarneembare liggende wereld aannam). De scheidingslijn zintuiglijk

waarneembaar-zintuiglijk niet waarneembaar is zeker niet identiek gedacht met stoffelijk-onstoffelijk.

Dit laatste geldt zowel voor de woorden van Platoon uit de *Kratulos* als voor de fragmenten van Herakleitos zelf.

Volgens Platoon (voor zover de redenering in de *Kratulos* betreft) hadden dus *πάντα* en *ὄντα* van Herakleitos een veel grotere extensie dan: het gebied van de zintuiglijk waarneembare dingen. Formeel wordt dit niet door Platoon in de *Kratulos* verklaard, maar de gehele redenering van Platoon in de *Kratulos* impliceert het. Verstromend gaat voor Herakleitos verder dan zintuiglijk waarneembaar. Spreekt de Theaitetos eenzelfde taal?

DE THEAITETOS.

Zoals men weet moet de *Kratulos* een kleine twintig jaar vroeger geda-teerd worden dan de *Theaitetos* met zijn vervolg de *Sophistes* ⁴².

De *Theaitetos* draagt als nevenopschrift: *ἡ περι ἐπιστήμης πειραστικός*.

Na een proloog en een introductie worden, vanaf 151 e tot 210 a, drie definities van wetenschap achtereenvolgens door *Theaitetos* gegeven en door *Sokrates* becritiseerd; de passus voor de leer van Herakleitos van belang, komen voor in de bespreking van de eerste definitie 151 e—187 b ⁴³.

Tegen Herakleitos gaat de strijd, want hij is de centrale figuur en niet *Homeros* of *Protagoras*: *πρὸς τὰ τοῦ Ἡρακλείτου πάντα τείνει* (*Kratulos* 402 c).

Hoe over *Homeros* gedacht wordt: zie *Theaitetos* 180 d.

De eerste definitie luidde: *οὐκ ἄλλο τί ἐστιν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις*.

De term die *Theaitetos* gebruikt hetzij historisch weergegeven, hetzij in de encenering van Platoon is: *αἴσθησις*.

Zowel Taylor als Cornford hebben hun aandacht aan deze term geschonken en zich afgevraagd wat bij het gebruiken van die term, *Theaitetos* (respectievelijk de construerende Platoon) voor de geest had ⁴⁴. Beide auteurs zijn het er over eens dat een eenvoudige weergave met „sensation”

⁴² Over de samenstelling van de *Theaitetos* kan men vergelijken: Diès: *Notice*; Festugière: *Contemplation*, pag. 408 sq; — Taylor: *Plato*, pag. 320 sqq; — Cornford: *Plato's theory of knowledge*.

⁴³ Zoals de dialoog duidelijk aangeeft, is Herakleitos degene geweest die *Protagoras* beïnvloedde. Zie Aristoteles *Metaphysica* 1062a—b10. Vergelijk Maréchal, *Point de départ*, pag. 78: „Héraclite engendre fatalement Protagoras”.

⁴⁴ Taylor: *Plato*, pag. 325, nota 31 en Cornford: *Plato's theory of knowledge*, pag. 30.

niet zou beantwoorden aan de volledige inhoud van die term. „Until Socrates”, zegt Taylor, „leads him to make his statement more precise, he seems to me employing αἰσθάνεσθαι in the fashion of the pre-Socratics, for direct apprehension of any kind, whether sensuous or not”.

Cornford ziet het vanuit Theaitetos: „Theaitetos' words: *one who knows something is perceiving the thing he knows*, suggest that he is chiefly thinking of external objects, and the criticism which follows narrows down the word to that sense or at least treats sense-perception of external objects as typical of all *aesthesis*”. Volgens beiden reikte de *perception* dus verder, althans onbewust, dan *sensation*.

Wanneer Theaitetos die definitie heeft gegeven, zegt Sokrates 152 a : dat is zakelijk hetzelfde als Protagoras meent, die het echter enigszins anders formuleerde nl. in de „homo-mensuraleer”; zie ook Kratulos 386 a.

In 152 d vraagt Sokrates : welke waarheid voor de ingewijden ging er schuil onder deze formule (de „homo-mensuraleer”), die voor de massa diende ?

Zelf geeft hij het antwoord 152 e: ἔστι μὲν γὰρ οὐδέποτε' οὐδέν, ἀεὶ δὲ γίγνεται.

En hij voegt er aan toe: daarmee moeten allen het eens zijn (συμπερέσθων) op de rij af: Protagoras, Herakleitos en Empedokles en onder de dichters de corypheeën Epicharmos en Homeros.

In 160 e preciseert Platoon de stelling van de tegenstander als volgt: zeer juist is gezegd door Theaitetos dat wetenschap αἰσθησις is καὶ εἰς ταῦτον συμπέπτωκεν, κατὰ μὲν Ὅμηρον καὶ Ἡράκλειτον καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτον φύλον ὅλον ρεύματα κινεῖσθαι τὰ πάντα, κατὰ δὲ Προταγόραν τὸν σοφώτατον πάντων χρημάτων ἄνθρωπον μέτρον εἶναι, κατὰ δὲ Θεαίτητον τούτων οὕτως ἐχόντων αἰσθησιν ἐπιστήμην γίγνεσθαι.

Diès vertaalt : „Tu as donc eu parfaitement raison (zegt Sokrates tot Theaitetos) de dire que la science n'est pas autre chose que la sensation, et c'est au même sens que reviennent et la formule d'Homère, d'Héraclite, de toute la tribu qui les suit : „toutes choses se meuvent comme eaux qui courent” et celle de Protagoras le très sage : „l'homme est la mesure de toutes choses”, et celle de Théétète, qui déclare qu'a ce compte la sensation devient la science”.

„What has really happened, zegt Cornford (pag. 31), is that Plato has given an account of the nature of perception which involves elements taken from Protagoras and Heracleitus, elements that Plato himself accepts as true when they are guarded and limited with the necessary qualifications.... Having adopted these elements of truth, Plato will

be free, in the subsequent criticism, to point out what he will not accept from Protagoras and the extreme Heracleiteans" ⁴⁵.

Wanneer we de zo juist geciteerde woorden vergelijken met Theaitetos 180 d wordt de opzet nog duidelijker. De tekst luidt wezenlijk als volgt: Sokrates vraagt: waren het niet de ouden, die het probleem der verandering ons overleverden, hun gedachten hullend in poëzie, voor de massa: dat de voortbrengers van alle overige dingen, Okeanos en Tethus, stromen zijn en dat niets blijvend is (stilstaat)? En zijn het niet de lateren, die aangezien ze wijzer waren, het openlijk aantoonde, opdat zelfs de schoenmakers hen horend, hun wijsheid zouden begrijpen en zouden ophouden met zonder zin te menen, dat sommige dingen blijven, dat andere van de $\delta\upsilon\tau\alpha$ veranderen, en tot het inzicht gekomen, dat alles verandert, hen zouden eren? Hij voegt aan deze woorden toe (belangrijk ook voor de tijdsverhouding van Herakleitos en Parmenides): ik vergat bijna aan te tonen, Theodoros, dat anderen met daaraan tegengestelde dingen voor de dag kwamen. Dat de $\delta\upsilon\tau\alpha$ hier de zintuiglijk waar te nemen dingen zouden bedoelen, moet wel als uitgesloten worden beschouwd, zoals de tegenstelling met Parmenides al duidelijk te kennen geeft (hieruit blijkt tevens nog eens dat Platoon Herakleitos' leerstelling bestrijdt en niet uitsluitend de excessen van de Herakleiteërs).

Tegen de stellingen (in de tekst geciteerd pag. 71) nl. die van Homeros-Herakleitos, die van Protagoras en die van Theaitetos, richt zich de in drie delen verdeelde weerlegging.

In 179 d wordt de strijd opgevat tegen de leer der verstroming. We kunnen dit niet beter en scherper samenvatten dan in de woorden van Taylor (pag. 337): „*Final Refutation of the Identification of Knowledge with Sense-perception* 179 d-186 e. — The complete examination of the theory that actual sense-perception is knowledge demands a consideration of the already mentioned metaphysical theory that nothing is real but movement. We cannot get any coherent statement of the grounds for this theory from its official representatives, the Heracliteans who disdain connected exposition and affect to speak in cryptic aphorisms; we must try what we can make of the doctrine for ourselves (179e—180c). We must remember, too, that Melissos and Parmenides maintain the very opposite: that what is, is one and unmoving. A complete examination would involve studying the views both of the „men of flux” (the $\rho\acute{\epsilon}\omicron\nu\nu\tau\epsilon\varsigma$) and of the „faction of the one-and-all” (the $\tau\omicron\upsilon\ \delta\lambda\omicron\nu\ \sigma\tau\alpha\sigma\iota\omega\tau\alpha\iota$)

⁴⁵ We begrijpen niet waarom Cornford spreekt over de extreme Herakleiteërs en niet (althans ook) over Herakleitos; de tekst is dunkt ons duidelijk genoeg.

Still we must make the venture, and we will begin by considering the Heraclitean view (180c—181b)".

Cornford formuleert het kort zo (pag. 92) : „With what reservations and restrictions are we to adopt the principle that all things are perpetually in motion". Eigenlijk komt dus alles hierop neer : Platoon, de wijsgeer onderzoekt langs de weg der dialektiek de wijsgerige waarde van een formule als „Alles verstromt". Duidelijk geeft hij te kennen, dat, ofschoon het hem direct slechts te doen is om een zuivere definitie van kennis, deze kennis onmogelijk is bij een vasthouden aan die formule : een formule die een centrale leerstelling aangeeft en niet uitsluitend een daaruit getrokken conclusie.

Alles is aldoor in verstroming : wat is de betekenis daarvan ?

Ποῖον τί ποτε ἄρα λέγοντές φασί τὰ πάντα κινεῖσθαι; (181 c).

Er zijn twee gemakkelijk te onderscheiden soorten van verandering :

- a. de verandering van plaats,
- b. de verandering van kwaliteit.

Elk ding moet elk moment beide veranderingen ondergaan, anders is er een zekere stabiliteit.

Dit geldt evenzeer voor het waargenomene als voor de waarnemer (183 b) : er is dus niets bepaalds voor de aanhangers van die leer : εἰ μὴ ἄρα τὸ „οὐδ' οὕτως,, μάλιστ' ἂν αὐτοῖς ἀρμόττοι ἄπειρον λεγόμενον.

Diès vertaalt : „sauf, peut-être, que le „pas même ainsi" leur serait encore le mieux adapté dans sa portée indéfinie", of zoals Aristoteles het later formuleert *Metaphysica* 1008 a 31 sqq.

Deze beschouwingen maken beide stellingen onmogelijk nl. de homomensuraleer en de stelling : weten is waarneming. Beide stellingen zijn vals, wanneer de leer der absolute verstroming gehandhaafd moet worden : daarop immers steunen zij. Dan doet Theaitetos een poging de tegen gestelde leer van Parmenides in de beschouwing te trekken, maar Sokrates wil daar niet op ingaan.

Nu slaat Sokrates een andere weg in : hij vraagt de aandacht voor het onderscheid tussen zintuiglijke waarneming en gedachte of oordeel en hij komt tot de conclusie, om het in de woorden van Taylor te zeggen : „it follows that „knowledge" is not to be sought for in the affections of our sensibility (τοῖς παθήμασι) but in the mind's reflection upon them (ἐν τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, 186 d). And this finally proves that knowledge is not the same thing as sensation".

Nog positiever zo mogelijk dan in de *Kratulos*, wordt hier tegen de leer der verstroming opgetreden, omdat, wanneer men die leer aanvaardt, men elke kennis voor onmogelijk moet houden. En kennis bestaat : dus

de leer der verstroming is onjuist. Maar in hoeverre is ze onjuist? Blijkbaar in zoverre ze als absoluut geldend wordt beschouwd. En er is een gebied waarvoor ze niet geldend is, omdat de kennis bestaat. We moeten hieruit besluiten dat voor Platoon Herakleitos' leer der verandering absoluut geldend was.

Vervolgens moeten we ook hieruit besluiten, dat voor Platoon, door Herakleitos minstens impliciet nog een andere wijze van kennen dan de strict zintuiglijke en een ander gebied dan het strict zintuiglijk waarneembare werd aanvaard. Men krijgt sterk de indruk dat Herakleitos, althans volgens Platoon, over „waarneming” sprak, waarbij, althans wijsgerig gezien, Herakleitos nog niet tot een bewust en kritisch verantwoord weten van de grenzen en de aard van zintuiglijke kennis en verstandelijk kennen was gekomen en dus evenmin tot een bewust en kritisch verantwoord beschouwen van het onderscheid der gebieden, door beide soorten van kennis bestreken.

Zonder twijfel is zo gezien het „denken” van Herakleitos nog weinig geschoold, nog weinig „wijsgerig” in onze zin geweest: we zullen bij de confrontatie met de fragmenten zien of deze mening de juiste is en of men Herakleitos niet veel meer als een wijze, dan als een wijsgeer in stricte zin moet beschouwen. Zo zien we dus dat de Theaitetos dezelfde taal spreekt in dit opzicht als de Kratulos twintig jaren tevoren: de leer der verstroming was universeel geldend voor Herakleitos, maar blijkbaar was dat niet wijsgerig gerealiseerd. Deze mening wordt nog versterkt, wanneer we in het kort de vraag beantwoorden:

Leerde Platoon zelf de leer der verandering en in hoeverre?

Aristoteles getuigde het (zie boven, pag. 59). Maar is het ook duidelijk uit Platoons werk?

We lezen in de Sophistes (algemeen als een vervolg op de Theaitetos beschouwd) 250 c: *κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν ἄρα τὸ ὄν οὔτε ἔστηκεν οὔτε κινεῖται.*

Op zich, krachtens zijn aard is het zijnde dus noch in beweging, noch in rust. En 256 a zegt hij: beweging is door haar deelhebben aan het zijn: metaphysisch gezien is beweging dus volgens Platoon een bepaalde zijnswijze of zijnsvorm.

Hoever strekt het gebied der beweging of verandering zich uit volgens Platoon? Het kortste antwoord vinden we in de Philebos 59 a—d. Prof. De Vogel zegt⁴⁶ kort: „Aan het eind van de Phil. vinden we nog eens

⁴⁶ Tijdschrift voor Philosophie, 1950, pag. 459.

de scherpe uitspraak dat kennis van de zichtbare wereld niet mogelijk is, aangezien het zichtbare het altijd veranderlijke is, dat niet de minste stabiliteit in zich heeft”.

Het meest uitvoerig antwoord geeft de *Timaios* en we moeten de gedachtengang van de *Timaios* op enkele punten schetsen, om een beter begrip te kunnen krijgen van de kosmologie van Herakleitos in zover ze ons onderwerp raakt. We geven deze schets aan de hand van Cornfords Commentaar⁴⁷. Hij vat zo samen (pag. 38): „The visible universe is a living creature, having soul (*ψυχή*) in body and reason (*νοῦς*) in soul. It is called a god (34 b) in the same sense in which the term is applied to the stars, planets, and earth — *the heavenly gods!* All these gods are everlasting, coeval with time itself; though theoretically dissoluble, because composite of reason, soul, and body, they will never actually be dissolved (41 b). Man is also composed of reason soul and body; but his body will be dissolved back into the elements, and the two lower parts of his soul⁴⁸ are also mortal. Only the divine reason in him is imperishable. There is thus a contrast between macrocosm and microcosm, but also an analogy, which runs all through the discourse. The world itself like the heavenly gods and man, is divine because it contains the divine element reason. Reason moreover, as Plato says here and elsewhere, cannot be present in anything apart from soul: if it is present in the body of the universe and in man's body, that body must be alive, endowed with soul, which is defined in the *Laws* and the *Phaedrus* as the self-moving source of all motion. The statement is consistent with the belief, that the reason as divine and immortal, can nevertheless exist in separation from the body and divested of the mortal parts of soul. There is, then, in the soul and body of the universe a divine Reason analogous to man's, and we shall find that the unchanging movement of its thought is symbolised, or even visibly embodied, in the circular revolutions of the heavenly gods and of the universe as a whole”⁴⁹.

⁴⁷ Plato's *Cosmology*. Voor de tekst vergelijk men de uitgave van Rivaud in de *Collection Bude*, 1923. Voor de volledigheid kan men nog vergelijken Taylor's werk *A Commentary* (Taylor meent in tegenstelling met de meeste geleerden dat de *Timaios* een jeugdwerk van Platoon is).

⁴⁸ Voor de ontwikkeling in Platoons denken, wat betreft de verhouding, ziel-lichaam, vergelijk De Vogel in *Tijdschr. v. Philos.*, 1950, pag. 457 sq.

⁴⁹ Volgens De Vogel, *l.c.*, pag. 460 sq. heeft Platoon in de regelmaat der hemelbewegingen een element van stabiliteit erkend. „En zelfs heeft hij in de *Tim* gezegd, dat de mens, door het gadeslaan van die regelmatige bewegingen tot de kennis van het getal en van de tijd gebracht, de mogelijkheid heeft gekregen tot onderzoek naar de natuur van het *Al*. Maar ook onze kosmos is volgens hem een *δρατὸς θεός* .

De demiurg vormde dus het universum als één zichtbaar levend wezen, in zich zelf bevattend alle levende wezens, die van dezelfde aard zijn (30 d). De vorm die de demiurg aan het wereld-lichaam gaf was de meest volmaakte, nl. de bolvorm (33 b).

De beweging die hij dit lichaam toeweest, (34 a) was de aan zijn lichamelijke vorm passende nl. die van de zeven bewegingsvormen, die het meest op geest en inzicht betrekking heeft nl. de cirkelvormige.

Dit alles is het resultaat van de arbeid van de demiurg. Ook het gevormde universum is dus in voortdurende beweging. De oorzaak van die beweging is de wereldziel.

In het begin van de dialoog (27 d) wordt metaphysisch het gebied waarop de beweging plaats vindt vastgelegd: „Naar mijn mening (van Platoon) kan men eerst deze verdeling maken, door de vragen te stellen: wat is het eeuwig zijnde dat geen wording heeft? Wat is altijd wordend en nooit zijnde? Het eerste valt onder de greep van het verstand en de redenering, omdat het constant blijft en identiek aan zich zelf. Het tweede is het voorwerp van mening en zintuiglijke waarneming want het wordt geboren en sterft, en het bestaat nooit reëel. . . .

B.v. met betrekking tot de gehele hemel of de kosmos of als er misschien nog een meer passende naam voor mocht zijn, stellen we de vraag (28 b 3 sq) die we als eerste vraag bij elk ding stellen moeten: heeft hij altijd bestaan of wel, is hij geworden? Hij is geworden want hij is zichtbaar en hij heeft een lichaam. Immers alle dingen van deze aard zijn zintuiglijk waarneembaar en alles wat zintuiglijk waarneembaar is en behoort tot het gebied der zintuiglijke waarneming en dat der mening is klaarblijkelijk onderworpen aan worden en geboren worden en is dus nooit reëel. Op de beroemde uiteenzetting *Nomoi X* komen we later uitvoerig terug.

Zoals we dus lezen uit Platoons werk van zijn laatste periode is alleen

Heeft hij zelf in deze wereld van ons nog geen andere wet dan die der veranderlijkheid kunnen vinden, principieel gezien bestond de mogelijkheid dat in die veranderlijkheid een zekere stabiliteit zou worden ontdekt, en daarmee de mogelijkheid van een *physica*. Ja *eigenlyk* heeft hij zelfs het bestaan van een element van stabiliteit in de fysische wereld erkend nl. wanneer hij in mytische vorm aanduidt dat het *νοητόν* een element is dat met twee andere nodig is tot het ontstaan van de fysische wereld". Kunnen we ons voorstellen, dat Platoon in de leer van Herakleitos de *logos* zou hebben aangetroffen zoals vele geleerden hem schilderen, en er over zou hebben gezwegen? Zou Platoon de kenbaarheid van zulk een beginsel van stabiliteit hebben geloofend? Zou Platoon aan Herakleitos alle kennis hebben ontzegd en hebben kunnen ontzeggen wanneer Herakleitos een positief beginsel van stabiliteit in de veranderingen zou hebben aangenomen?

de wereld der vormen onbewogen en onveranderlijk: de andere wereld is in voortdurende verandering en beweging. De oorzaak van deze beweging d.w.z. van de geordende beweging is de ziel. Immers de chaos die de demiurg een bepaalde vorm geeft of liever waaruit hij de wereld vormt, was in voortdurende maar ongeordende beweging (30), waarvan de oorzaak in de Timaios niet aangegeven wordt. Zo wordt de conclusie, die we uit de Theaitetos trekken, bevestigd. Het universum dat we beschouwen, zonder nadere bezinning op de oorsprong van zijn veranderen en bewegen of op het oerbeeld, waarnaar het gevormd werd, is aan voortdurende verandering en verstroming onderhevig: voor dat universum geldt de wet der verstroming absoluut en universeel. Bezinning zou Herakleitos er toe gebracht hebben, dat stricte kennis voor hem eigenlijk onmogelijk was ofschoon hij aannam, al was het dan niet bewust en het-kritisch-voorzich-verantwoordend, dat hij wel degelijk een kennis bezat, onderscheiden van die der zintuigen.

Platoon redeneert dus van epistemologisch standpunt uit: feitelijk heeft uw kennis de waarde van een louter zintuiglijke, omdat gij (Herakleitos) het gehele gebied van uw kennis aan verandering en verstroming onderhevig acht.

Zo lijkt ons dat men uit de werken van Platoon, al bedoelde Platoon niet dit formeel mede te delen, met voldoende wetenschappelijke zekerheid kan aannemen, dat Platoon de leer der verstroming in absolute gelding als een leerstelling van Herakleitos beschouwde.

De leer der verstroming is slechts een aspect, al is het dan een hoofdaspect, van de leer van Herakleitos⁵⁰.

II. PLATOON EN ANDERE ASPECTEN VAN DE LEER VAN DE KRATULOS. HERAKLEITOS

Er staat een beroemde passage in de Kratulos nl. 412 c—413 d.

Wanneer Platoon daar spreekt over de etymologie van het woord *δίκαιον*, komt hij ook op de betekenis en de zin van het woord en gaat dan zo verder: tot aan een zeker punt zijn de meesten het eens over de zin, maar dan beginnen de controversen. Voor degenen die aannemen, dat het universum in beweging is, is het merendeel van dat universum niets anders dan een zich verplaatsen en loopt er door dat geheel iets, waardoor al het wordende wordt. Dat iets is zeer snel en zeer fijn. Want het zou niet door geheel de realiteit kunnen gaan, indien het niet zeer

⁵⁰ Zie o.a. Festugière: *Contemplation*, pag. 78, note 1); — Russell: *History*, pag. 62.

fijn zou zijn, zodat niets het in de weg zou kunnen staan en indien het niet zeer snel zou zijn, zodat het andere er als het ware onbeweeglijk bij zou lijken. Omdat dat nu het overige leidt, door door al het andere heen te lopen (διατόν) kreeg het terecht de naam δίκαιον omdat men vanwege de welluidendheid er een „k" tussen voegde. Tot zover (we volgen nog steeds de tekst) zijn de meesten het over de explicatie eens van δίκαιον.

Wat mij betreft, Hermogenes, ik heb me van de gehele kwestie op de hoogte gesteld in de „geheimleren", οτι τοῦτό ἐστι τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἴτιον — δι' ὃ γὰρ γίγνεται «τι», τοῦτ' ἐστι τὸ αἴτιον — καὶ ἰδίᾳ καλεῖν ἔφη τις τοῦτο ὁρθῶς ἔχειν διὰ ταῦτα.

Maar als ik, gaat Platoon verder, dat gehoord hebbend (dat nl. iemand zeide, dat om dat alles de naam gegeven werd) rustig verder zou vragen: wat is dan toch wel dat δίκαιον als dat zo is, dan ben ik bang verder te gaan dan passend is en buiten de schreef te gaan. Want, zeggen ze, ge zijt voldoende ingelicht; en me willend tevreden stellen, begint de een deze mening te verkondigen, de ander een andere en dan stemmen ze niet meer overeen. Volgens de een is het δίκαιον de zon, omdat zij alleen alles doorlopend en verwarmend alles bestuurt.

Maar wanneer ik het dan aan een ander vertel vol vreugde iets moois te hebben gehoord, dan lacht hij me uit, het horend, en vraagt mij of er naar mijn mening niets rechtvaardigs bestaat onder de mensen, wanneer de zon is ondergegaan. Indien ik dan aandrang mij zijn mening mede te delen, verklaart hij dat het δίκαιον het vuur is: maar dit is moeilijk te begrijpen. Een ander zegt, dat het niet het vuur zelf is, maar de warmte, die het vuur in zich heeft.

Weer een ander verklaart de spot te drijven met al die verklaringen en zegt, dat dat δίκαιον de νοῦς is, zoals Anaxagoras leert. Want dat hij (de νοῦς) onafhankelijk en met niets vermengd, alle dingen ordent, er door heen lopend.

Dan beste vriend, ben ik in nog grotere moeilijkheid, dan voordat ik probeerde ervan op de hoogte te komen, wat toch wel δίκαιον is.

Ziedaar de tekst op de voet gevolgd.

Wanneer we van de etymologische krachttoeren afzien, (hetzij ze serieus moeten worden opgevat of sarcastisch) is toch duidelijk voor iedereen, dat we hier met een stukje filosofie-geschiedenis te doen hebben in de ironiserende (maar daarom niet minachtende) toon van Sokrates-Platoon.

Hoe moeten we deze geschiedenis lezen?

De aanwijzing van de zon als kosmisch beginsel, kan moeilijk van Hera-

kleitos zijn : Heinze citeert daarvoor fragment 16. We zouden ten overvloede nog kunnen wijzen op fragment 94.

Heinze ziet⁵¹ in het *δίχαιον*, zoals het beschreven wordt, de logos van Herakleitos, die dan gelijkgesteld zou zijn met het vuur. Omdat we uitsluitend hier over Platoons uitingen met betrekking tot de leerstellingen van Herakleitos spreken en Platoon in deze passus de term logos niet noemt, spreken ook wij nog niet over logos met betrekking tot deze passus.

Wij menen wel te mogen aannemen, dat Platoon in degene die het door-alles-lopemde-iets identificeerde met het vuur, Herakleitos zelf zag op de volgende overwegingen : eerstens werd als de man van de vuuroerstof in Platoons tijd zonder enige twijfel Herakleitos zelf beschouwd : het getuigenis van Aristoteles *Metaphysica* 984 a 7 is op zich reeds duidelijk genoeg.

Vervolgens gaat ook deze passage van de Kratulos over de leer der verstroming (en zonder enige twijfel wordt op de aard der verstroming gedoeld). Het moet als onaanvaardbaar worden beschouwd, dat Platoon, overal, ook in de Kratulos op andere plaatsen, wanneer hij over de leer der verstroming spreekt, op de eerste plaats aan Herakleitos zou gedacht hebben behalve hier.

Verder is het a priori reeds zeer onwaarschijnlijk, om niet te zeggen onaanvaardbaar, dat Platoon in zijn tijd in Athene de door hem zo sarcastisch beschreven Herakleiteërs, met welke men, volgens zijn eigen

⁵¹ Heinze : Die Lehre vom Logos, pag. 22, verklaart „Indem Platon nun im Kratulos bei der etymologischen Untersuchung über das Wort *δίχαιον* auch zu dem Begriff desselben übergeht, sagt er, zunächst wurde von allen denen, welche die allgemeine Bewegung annehmen, gelehrt es ginge durch das All etwas, wodurch das Werdende alles werde, und es sei dies das schnelle und das feinste und da dies nun über dem andern walte, durch alles hindurchgehend, sei es mit Recht *δίχαιον* genannt worden. Es sind dies Bestimmungen, welche auf den Herachtischen Logos passen, und wir werden demnach nicht irren, wenn wir darunter wirklich die Lehre Heraklits anerkennen . . .“ ; en pag. 24 „So hatten wir zuletzt das *δίχαιον* oder, was dasselbe sagen will, den Logos dem Feuer, das heisst dem weltbildenden Element gleichgestellt gefunden und sind nun auf dem Punkte wieder angelangt, von dem wir ausgingen, als wir sagten, das Feuer habe ein sicheres Gesetz, nach dem es die Welt entfalte und dann wieder zurückziehe in sich, ja es sei gewissermassen selbst dies Gesetz“.

Ook Burnet heeft zijn aandacht gewijd aan deze Kratulos-passage in E. G. Ph., pag 145, not. 1. „That the Fire of Herakleitos was something on the same level as the „Air“ of Anaximenes is clearly implied in such passages as Aristoteles *Metaphys.* 984 a7. In support of the view that something different from literal fire is meant, Plato *Crat.* 413 b is something quoted“. Maar Burnet meent dat de context dit moeilijk te aanvaarden maakt.

woorden, niet kon redeneren, van wie men niet kon achterhalen, wat ze leerden, op één lijn zou hebben gezet met Anaxagoras.

Ten slotte is de wijfeling tussen vuur en warmte geen moeilijkheid.

Reeds Aristoteles immers noemt beide, zowel vuur als warmte, de oerstof van Herakleitos: vergelijk De Anima 405 a 25: in de vertaling van Smith: „Heraclitus too says that the first principle, „the warm exhalation” of which according to him everything is composed, is soul; further that this exhalation is most incorporeal and in caeseless flux (ἀσωματώτατόν τε καὶ ῥέον αἰεὶ)”.

Vergel. De An. 405 a 5sqq: οἱ μὲν γὰρ μίαν οἱ δὲ πλείους (ἀρχάς) λέγουσιν. ἐπομένως δὲ τούτοις καὶ τὴν ψυχὴν ἀποδιδόασιν· τό τε γὰρ κινήτικόν τὴν φύσιν τῶν πρώτων ὑπειλήφασιν, οὐκ ἄλόγως. ὅθεν ἔδοξέ τισι πῦρ εἶναι καὶ γὰρ τοῦτο λεπτομερέστατόν τε καὶ μάλιστα τῶν στοιχείων ἀσώματον, ἔτι δὲ κινεῖται τε καὶ κινεῖ τὰ ἄλλα πρώτως.

Simplik. Phys. 24. 6. d. (Ritter—Preller n. 35 c): δῆλον δτι καὶ οὔτοι τὸ ζυφογόνον καὶ δημιουργικόν καὶ πεπτικόν καὶ διὰ πάντων χωροῦν καὶ πάντων ἀλλοιοτικόν τῆς θερμότητος θεασάμενοι ταύτην ἔσχον τὴν δόξαν.

Van de andere kant is bekend de beroemde passage uit de Metaphysica 984 a 7 waar uitdrukkelijk gezegd wordt, dat voor Herakleitos de oerstof het vuur was. Uit de tekst van de Kratulos dus, vergeleken met de boven aangehaalde teksten van Aristoteles (vooral om de epitheta die Aristoteles gebruikt en die sterk verwant lijken met de termen, die Platoon in de Kratulos gebruikt voor het-door-alles-doorlopende iets), lijkt de conclusie gewettigd, dat ook op deze plaats van de Kratulos een leerstelling van Herakleitos voor de geest stond. Verder lijkt de opvatting verantwoord, dat men in Platoons tijd niet met zekerheid uit het werk van Herakleitos of uit de traditie kon bepalen, of Herakleitos het vuur of de warmte als de oerstof beschouwde: dit behoeft geen verwondering te wekken omdat Herakleitos, zoals bekend, slechts in grote lijnen zijn leerstellingen meedeelde.

De twee opvattingen van de Kratulos zouden dan niets anders zijn dan explicaties van het vuur in de leer van Herakleitos zelf, zoals Aristoteles ze later nog beide als mogelijke explicaties van Herakleitos' eigen leerstelling gaf, ze uitdrukkelijk aan Herakleitos toeschrijvend, omdat hij de beide uitingen feitelijk identificeerde.

In de Kratulos-passage wordt gesproken over een ander aspect dan de leer der verstroming. Dit aspect is het volgende: er wordt bedoeld niet alleen op het feit der verstroming, maar op de verklaring der verstroming, zonder dat we de term van oorzaak al willen gebruiken. Het is een beginsel waardoor alles wat wordt, wordt, en dat alles doordringt. Dat

beginsel leidt alles. Het lijkt ons waarschijnlijk, dat dat beginsel hier althans niet als positief veroorzakend of ordenend en verklarend wordt gezien, maar veeleer als een immanente blinde wet van noodzakelijkheid: immers zonder enige twijfel wordt hier ook gezinspeeld op $\delta\lambda\chi\eta$, die de zon binnen haar banen houdt: Herakleitos fragment 94. Dat beginsel wordt door *sommigen* het vuur genoemd of het warme dat het vuur in zich heeft, zoals Anaxagoras het $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ noemde (over dat meervoud *sommigen*, zie boven pag.62, nota 33). Vervolgens lijkt er althans nog niet bewust van dualisme sprake te zijn. Duidelijk is wel dat dit beginsel dat dus nog wel immanent aan het Al gedacht wordt, voor onze begrippen stoffelijke eigenschappen vertoont: we moeten hier echter uiterst voorzichtig zijn.

Het lijkt ons niet gewettigd te besluiten, dat Herakleitos uitsluitend het materiële kende uit het feit dat het-door-alles-doorlopende-iets, ofschoon van veel ijlere stof dan de rest toch, althans volgens onze begrippen, duidelijk van stoffelijke aard blijkt te zijn: juist in de tegenstelling die hier wordt gemaakt, lijkt ons het begin gegeven van een langzame ontwikkeling van de tegenstelling stoffelijk-onstoffelijk (vergelijk pag. 64 sq en nota 36).

Vinden we omtrent dit beginsel nog nadere gegevens in Platoons latere werken?

Dit zou tevens voor ons de bevestiging zijn, dat in de boven aangehaalde passus van de *Kratulos* op Herakleitos werd gedoeld.

In dit verband moeten we als *praenotamen* een probleem op de voorgrond brengen dat de verhouding Platoon en Herakleitos, althans indirect, scherp kan belichten en, althans indirect, ook het beginsel waarover in de *Kratulos* gesproken werd.

Wat betekende physis of „de natuur” in het systeem der oude natuurphilosophen?

Mansion geeft op deze vraag een klaar en duidelijk antwoord ⁵².

Ofschoon Aristoteles, zegt de auteur, de *physica* der Prae-Socratici voortzet ontleent hij toch de problematiek van zijn onderwerp, zoals in andere gevallen, aan de werken van Platoon. Vooral het tiende boek der *Nomoi* moet Aristoteles wel voor de geest gestaan hebben, — ofschoon we natuurlijk ook rekening hebben te houden met de gegevens, die Aristoteles kon putten uit de *Timaios* en de andere dialogen uit de laatste jaren van Platoon.

⁵² Mansion: Introduction, pag. 82 sqq.

In het werk van Platoon vinden we, gaat Mansion verder, geen eigenlijke theorie van de physis. De reden daarvan is niet, dat voor Platoon de sensibele wereld geen eigenlijk object van weten is (zie Philebos 59 a sq), maar hetgeen hem belet een eigen theorie van de physis op te bouwen, is, dat hij op de meest uitdrukkelijke wijze stelling neemt tegen de traditie der Prae-Socratici in zoverre zij pretendeerden in hetgeen zij physis noemden, de laatste explicatie van het stoffelijk universum gevonden te hebben. Voor deze explicatie door de physis, die Platoon vals en onvoldoende vindt, wil hij juist een explicatie in de plaats zetten door een beginsel, dat hoger ligt dan de physis zoals zijn voorgangers die verstonden: „en lieu et place de cette nature dont l'intelligence est absente, il veut mettre l'intelligence même, à laquelle revient de la manière la plus absolue la priorité vis-à-vis de toute autre principe d'explication, — qu'on l'appelle nature ou hasard. L'intelligence à son tour, ne se trouve réalisée que dans une ou plusieurs âmes, qu'on identifiera aux dieux, du moment qu'il s'agit de l'intelligence régissant le monde matériel dans son ensemble: celui ne sera donc pas, en dernière analyse, un produit de la nature, mais dépendra dans l'organisation qui lui est propre, d'un principe premier qui n'est autre que la divinité". Tot deze conclusie voert de beschouwing van Platoon in het tiende boek der Nomoi.

Men ziet onmiddellijk, zo gaat Mansion verder, dat Platoons eigen visie hem verhindert een eigen theorie der physis te stellen tegenover de theorie der physis, die hij in zijn voorgangers veroordeelt. Hij verplaatst het probleem en om het op te lossen vervangt hij de theorie der physis door een theorie van de ziel. Hij heeft dus het gehele probleem op een hoger niveau gebracht.

We herhalen de vraag: wat was voor Platoon de φύσις van zijn voorgangers?

Zij had volgens Platoon (zie Mansion, pag. 84 sq) twee aspecten: de physis is allereerst dat wat het eerste is: zij is het eerst gegevene en heeft op die titel geen oorzaak van haar bestaan. Het eerste wat Platoon dan ook verwijt aan de „ouderen" is dat zij haar identificeerden met stoffelijke elementen als vuur en aarde, waarvan zij dan de organisatie en de ordening van de kosmos laten afhangen. Op die titel beschouwen ze dus die elementen meer oorspronkelijk dan hun ordening of organisatie (vergel. Nomoi 891 c).

Het tweede aspect dat Platoon ontdekt in de opvatting der „ouderen", doet haar verschijnen als een irrationele macht inherent aan de stoffelijke elementen.

„C'est une force aveugle, de soi capable de produire certains résultats

qui en découlent nécessairement, mais aussi incapable d'organiser rationnellement ce qu'elle produit"; en even verder (pag. 87): „ce que traditionnellement on désigne par le terme φύσις se trouve rattaché à des êtres matériels dont on fait le siège d'une force aveugle, mais où on se refuse à reconnaître la présence d'une âme"⁵³. Men ziet de uiterste belangrijkheid van dit probleem voor het oordeel hoe Platoon over de leer en speciaal de logosleer van Herakleitos dacht.

Daarom stellen we nu formeel de vraag: *is het wetenschappelijk voldoende gefundeerd aan te nemen, dat Herakleitos door Platoon onder die „ouderen" werd gerekend?*

Een bevestigend antwoord lijkt gewettigd om de volgende overweging.

Platoon richt zich, zoals we in de woorden van Mansion uiteenzetten, tegen alle natuurphilosophen vóór hem, die in dit opzicht op één lijn stonden voor hem, in zoverre zij, zoals de Phaidoon het uitdrukt⁵⁴, van de geest geheel geen gebruik maakten en geen oorzaken voor de regeling der dingen aangaven, maar alleen lucht en aether en water en vele andere wonderlijke zaken met de naam van oorzaken bestempelden. Deze woorden worden door Platoon in het enkelvoud gebruikt, omdat hij, zoals hij ter plaatse zegt, blij eindelijk een auteur te hebben gevonden, die naar hij meende alles door de geest liet ordenen en veroorzaken, zo bitter werd teleurgesteld en bij nadere studie moest constateren, dat deze auteur feitelijk in niets van zijn voorgangers afweek.

Impliciet geeft Platoon hier duidelijk aan, dat hij te voren, dus voor Anaxagoras, zo iemand niet had gevonden, dus ook blijkbaar Herakleitos niet, met wiens leer hij van kindsbeen af zo vertrouwd was volgens het getuigenis van Aristotetes. De qualificatie geldt dus de voorgangers van Anaxagoras, blijkt achteraf ook deze in te sluiten, geldt dus ook voor Herakleitos: daarom gaven we bovenstaande woorden in het meervoud.

De beroemde passage van de Phaidoon geeft naar het schijnt nog een

⁵³ Mansion wijst er (pag. 88 sq) nog op, hoe er een afwijking bestaat van Platoons uitingen in de *Nomoi* van die in de *Timaios*.

In de *Nomoi* leert Platoon uitdrukkelijk, dat er buiten de ziel geen enkele autonome bron van beweging overblijft, die aan de stof als zodanig zou behoren (zie *Nomoi* 896 a—b, 896 d—e, 897 a, 898 c, 899 c). In de *Timaios* daarentegen (zie *Timaios* 30 a) wordt de stof, voor de demurg haar ordent, beschreven als in voortdurende, hoewel ongeordende beweging. Toch is deze irrationele bewegingsfactor van de *Timaios* iets geheel anders dan de physis der Prae-Socratici; immers die physis is wel een blinde irrationele macht, maar op de eerste plaats de enige oerbron van al hetgeen het universum bevat en in zich sluit.

⁵⁴ Phaidoon 98 b—c. Vergel. De Vogel · Een keerpunt, pag. 49 sqq voor deze passus.

directe vingerwijzing ⁵⁵. Phaidoon 96 lezen we (de vertaling is van Prof. van Herwerden) : „het is geen kleinigheid Kebes, die ge verlangt, immers daarvoor is het nodig in het algemeen de oorzaak van geboorte en ondergang nauwkeurig te onderzoeken. Met betrekking daartoe wil ik u dan, zo ge wilt, mijn bevindingen mededelen”. Dan krijgen we het verhaal, hoe hij al jong een verlangen had naar die wijsheid die men de *περὶ φύσεως ἱστορία* noemt: „want het scheen mij een heerlijke taak toe de oorzaken van alle dingen, waarom elk ding geboren wordt, te gronde gaat en bestaat, te kennen”, (zonder enige twijfel heeft Platoon, zoals de dialogen leren, als hoofdrepresentant van deze leer der wording en verstroming, de figuur van Herakleitos voor ogen gehad). „Maar toen hij dan eens, zo vertelt hij 97 c, iemand uit een boek van Anaxagoras hoorde voorlezen, dat het de geest is die alles regelt en van alles oorzaak is verheugde hij zich . . . en meende in Anaxagoras een leermeester te hebben gevonden van wie hij de oorzaak van alle dingen zou kunnen leren. Maar (98 b) hij werd bitter teleurgesteld. Immers de *νοῦς* van Anaxagoras was in het geheel niet de ratio maar verschilde in wezen niets van de oorzaken van worden en vergaan die men vóór Anaxagoras aannam”.

Het lijkt onmogelijk nog scherper uit te drukken, dat Anaxagoras in dit opzicht althans tot de natuurphilosophen door Platoon werd gerekend en verder lijkt het onaanvaardbaar in de *logos* van Herakleitos, die Platoon móet hebben gekend, indien *logos* voor Herakleitos een term met eigen leerinhoud was, een beginsel te zien, althans volgens Platoon, dat uitstak boven de *νοῦς* : dit alles wordt nog versterkt door het feit dat Aristoteles dezelfde mening uitdrukkelijk uit.

Nog een punt uit deze passage moet even belicht worden nl. 96 b. Het leek hem zo heerlijk de oorzaken van alle dingen te onderzoeken en *πότερον τὸ αἷμά ἐστιν, ἢ φρονούμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ ἢ τούτων μὲν οὐδέν* etc. (de onderstreping is van de auteur).

Het „bloed” slaat op Empedokles ⁵⁶. De „lucht” op Anaximenes ⁵⁷ en Diogenes van Apollonia ⁵⁸. Op wie „het vuur” slaat behoeven we wel niet meer aan te geven.

We spraken bij de Kratulos-passage over een beginsel waardoor alles wat wordt, wordt, dat alles bindt en leidt, door alles heenlopend. We

⁵⁵ Burnet E. G. Ph., pag. 31 zegt van deze passage uit de Phaidoon, dat ze een onschatbare waarde vertegenwoordigt als historische bron voor de voorsokratische denkers

⁵⁶ Diels—Kranz, Emp., fragm. 105, 3.

⁵⁷ Diels, *Doxographi Graeci*, pag. 278.

⁵⁸ Aristoteles *De Anima* 405 a 23.

zeiden dat in de Kratulos-passage gezinspeeld werd op $\delta\acute{\iota}\chi\eta$ (Herakl. fragment 94. Dat beginsel noemden sommigen vuur of warmte, anderen zoals Anaxagoras: $\nu\omicron\upsilon\varsigma$. In de Nomoi werd gelezen hoe die physis van de Prae-Socratici wel een blinde irrationele macht is, maar toch op de eerste plaats de enige oerbron is van al hetgeen het universum bevat en in zich sluit. Wanneer men deze gegevens vergelijkt, lijkt de conclusie niet ongewettigd, dat Platoon in dit opzicht wezenlijk hetzelfde over de Prae-Socratici bleef denken.

We moeten thans even op ons betoog vooruitlopen om het boven gezegde nog scherper te doen uitkomen. In zijn studie over Kleantes van Assos⁵⁹ zegt Verbeke (pag. 118) het volgende: „In zijn bespreking van de oorzakelijkheidsleer bij de Stoïcijnen doet Seneca opmerken, dat zij in tegenstelling met Platoon en Aristoteles slechts één enkele oorzaak aanvaarden, nl. de werkende oorzaak die de materie boetseert en omvormt tot de rijke en harmonische verscheidenheid van de cosmos; de inerte stof, waaruit alles ontstaat wordt dus niet meer als oorzaak aangezien; er is één oorzaak, „id, quod facit”. In die zin betekent de stoïcijnsche physica een scherpe reactie tegen de cosmologische opvattingen van de eerste natuurfilosofen, die geheel de werkelijkheid trachtten te verklaren door de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: deze werd bepaald als de universele grondstof waaruit alles was ontstaan en aan dewelke zekere irrationele bewegingen werden toegeschreven. De tegenstelling met de Stoïcijnen is tweevoudig: deze laatsten aanvaarden de oerstof niet meer als oorzakelijkheidsbeginsel maar enkel als een amorph substraat en stellen naast deze vormloze stof de ordenende activiteit van de alles doordringende logos”

De oorzaak is (pag. 119) niets anders dan de „ratio faciens”, de logos die de materie ordent en boetseert (Verbeke geeft de plaatsen in Seneca's brieven waar men deze uiteenzetting verifiëren kan). Voor ons is nog van belang hetgeen Verbeke als resultaat geeft (pag. 120): „Voor de Stoïcijnen is dus de eerste oorzaak van alle werkelijkheid een *werkend* principe; dit is niet het geval bij de oudere natuurfilosofen, en ook niet bij Platoon en Aristoteles. Vanwaar dit verschil? Dat de Stoïcijnen niet terugkeren tot de opvattingen over de $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ van de natuurfilosofen, na de critieken die Platoon daartegen heeft ingebracht in het Xde boek van de *Wetten*, valt niet te verwonderen; in plaats van het irrationeel principe van de cosmos, dat door zijn voorgangers werd uitgedacht, stelt Platoon de ziel, die met verstand alles bestuurt en aan de oorsprong staat van elke bewegingsactiviteit. Er zijn dus volgens Platoon één of

⁵⁹ G. Verbeke: Kleantes van Assos, Brussel, 1949.

meer goddelijke zielen die de harmonische beweging van het universum regelen, zodanig dat hij de ziel aanziet als het eerste principe van elke wording. Dat de Stoïcijnen deze Platonische opvatting benaderen, valt niet te betwijfelen: de logos, die de materie doordringt, moet immers beschouwd worden als een psychisch en verstandelijk principe dat het universum bezielt en ordent".

Nog op een ander punt moeten we even op ons betoog vooruitlopen, bij het belichten van dit aspect van Herakleitos' leer in Platoons werk. Ook dit zal evenals de vergelijking met de leer der Stoa, het probleem scherper omlijnen. We doelen hier op een paar begrippen of liever voorstellingen, die hun oorsprong vinden in de sterk mythologische inslag, die, zoals uit de fragmenten blijkt, het denken van Herakleitos kenmerkt. Zij betreffen het aspect van Herakleitos' leer, dat voorwerp van onze beschouwing is: de oerstof met een, volgens onze termen, inhaerent irrationeel beginsel, dat van fijnere aard dan de „grove stof" voorgesteld wordt als door die oerstof heen te lopen en ze tot ontwikkeling te brengen. Van efficiënte- en doel-oorzakelijkheid is hier nog geen sprake, wel bestaat er mogelijkheid, dat die blinde ontwikkelingsdrang of noodzakelijkheid volgens bepaald, feitelijk gezien of voorgesteld, schema, mythologisch wordt verbeeld. We doelen op de voorstellingen *δίχρη, ἀνάγκη, εἰμαρμένη*. Uit twee belangrijke studies, de laatste tijd aan deze voorstellingen en aanverwante gewijd, geven we een citaat, dat rechtstreeks betrekking heeft op de vraag die ons bezig houdt.

Greene zegt (pag. 225): „Anaximander and Heraclitus use legal and moral concepts to express the inviolability of the physical order, Heraclitus by speaking of the process as an „exchange", and by proclaiming that if the Sun were to overstep his measures, the Erinyes, the handmaids of justice (Dike) will find him out" ⁶⁰. (Vergel. pag. 220: en Appendix 28. pag. 411). Amand zegt ⁶¹ (pag. 2): „Le premier parmi les Grecs, Héraclite a approfondi l'idée de l'εἰμαρμένη". . . . „Les penseurs ioniens, Héraclite en particulier, ont esquissé, puis posé le concept de l'εἰμαρμένη. Celle-ci désigne à leurs yeux, nous l'avons vu, la loi cosmique, qui avec une force inéluctable dirige mécaniquement le cours des événements. Héraclite, Pythagore, Parménide allient à cette idée abstraite une représentation mythologique plus ou moins personnifiée. . . . A l'encontre des penseurs qui l'ont précédé, le novateur qu'était Anaxagore est le premier qui ait nié l'existence de l'εἰμαρμένη. Celle-ci n'exerce sa puissance ni dans l'univers, ni dans la vie humaine" (pag. 29).

⁶⁰ W. Chase Greene: Moira.

⁶¹ Dom Amand: Fatalisme.

Samenvattend kunnen we dus zeggen dat in het algemeen de Prae-Socratici volgens Platoon een of ander beginsel aanvaardden, dat met uitzondering misschien van de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ van Anaxagoras, inhaerent aan en tegelijk één met de oerstof, die oerstof volgens de wet van blinde noodzakelijkheid tot ontwikkeling doet komen. Aan dit beginsel, dat irrationeel is en niet „oorzakelijk” gezien wordt, wordt door Platoon zelf soms een mythologische voorstelling vastgeknoopt⁶²: we zullen nog hebben te zien of deze mythologische voorstelling er ook door de voorsokratische denkers en daaronder ook door Herakleitos aan werd vastgeknoopt, en op welke wijze.

We vonden geen reden Herakleitos met betrekking tot de aanvaarding van bovengenoemd beginsel van de Prae-Socratici af te zonderen, maar we meenden integendeel, dat hij uitdrukkelijk door Platoon werd ingesloten. Dit betekent allermint, dat alle Prae-Socratici hun problemen op dezelfde wijze oplosten, maar alleen dit, dat zij geen buiten de oerstof liggend redelijk beginsel aannemen, dat de kosmos van buiten af zou regelen.

Heeft Platoon dat kosmisch beginsel, speciaal zo mogelijk dat van Herakleitos, nog elders onder het zijnsaspect beschouwd?

Een bevestigend antwoord zou ons in staat stellen het beeld dat Platoon van Herakleitos had, nog verder te voltooiën. De gedachten gaan bij deze vraag van zelf uit naar de Sophistes (η $\pi\epsilon\rho\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\theta\upsilon\tau\omicron\varsigma$, $\lambda\omicron\gamma\iota\kappa\acute{o}\varsigma$).

SOPHISTES 242 d.

De Eleatici, zegt Platoon, aanvangend met Xenophanes en nog vroeger, zetten zo de mythen voort, dat *een* is wat *alles* genoemd wordt.

Maar zekere Muzen van Ionië en later enige van Sicilië, bedachten dat het het veiligst was, beide thesen ineen te vlechten en te verklaren dat het zijnde veel is en een: in vriendschap en vijandschap ligt de band.

Met de Muzen van Ionië wordt Herakleitos bedoeld. Dit blijkt met zekerheid uit het geciteerde fragment 51 van Herakleitos (ook bewaard bij Ploutarchos en Hippolutos), omdat ditzelfde fragment ook door Platoon geciteerd wordt Sump. 187 a en daar uitdrukkelijk aan Herakleitos wordt toegeschreven.

⁶² Conford: Plato's Theory of Knowledge, pag. 216, not. 3: „Plato recognises in the pre-Socratic systems the presence of mythical images, especially the two most important: the sex-imagery of the cosmic Eros and the warfare of opposed „powers” (such as Hot and Cold). These images of Love and Strife can be traced all through the ancient science of nature and survive even in Atomism as The Venus and Mars of Lucretius”.

De tekst luidt: τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις. Ἰάδες δὲ καὶ Σικελαὶ τινες ὕστερον Μοῦσαι συνενόησαν ὅτι συμπλέκειν ἀσφαλέστατον ἀμφοτέρω καὶ λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἐχθρὰ δὲ καὶ φίλα συνέχεται. Διαφερόμενον γὰρ αἰεὶ συμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν αἰεὶ ταῦτα οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναι φασὶ τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλά καὶ πολέμιον αὐτὸ αὐτῷ διὰ νεϊκός τι. Ταῦτα δὲ πάντα εἰ μὲν ἀληθῶς τις ἦ μὴ τούτων εἴρηκε, χαλεπὸν καὶ πλημμελὲς οὕτω μεγάλα κλεινοῖς καὶ παλαιοῖς ἀνδράσιν ἐπιτιμᾶν.

Cornford vertaalt als volgt⁶³: „In our Part of the world the Eleatic set, who hark back to Xenophanes or even earlier, unfold their tale on the assumption that what we call „all Things” are only one thing. Later certain Muses in Ionia and Sicily perceived that safety lay rather in combining both accounts and saying that the real is both many and one and is held together by enmity and friendship. „In parting asunder it is always being drawn together”, say the stricter of these Muses. The milder relax the rule that this should always be so and tell us of alternate states, in which the universe is now one and at peace through the power of Love, and now many and at war with itself owing to some sort of Strife.

In all this, whether any one of them has told the truth or not is a hard question, and it is in bad taste to find fault so grossly with men of long-established fame”.

In deze passus worden tegenover elkaar gesteld de filosofen van de periode vóór Sokrates: aan de ene kant de natuurfilosofen, aan de andere kant Parmenides: de tegenstelling is gebaseerd op hun verhouding tot de realiteit of het zijnde (in Platoons zin). Als natuurfilosofen worden genoemd Herakleitos en Empedokles (men moet hierin wel een bevestiging zien van de conclusies uit de passus in de Kratulos en de Nomoi).

Volgens Herakleitos is dus, in tegenstelling met Empedokles (zie Philebos 43a αἰεὶ), altijd door en constant: *het zijnde* tegelijk *een en veel*. Dat zal voor Aristoteles dan ook de vraag oproepen, of Herakleitos daarmee feitelijk het principium contradictionis verwierp (vergel. b.v. *Metaphysica* 1005 b 24).

⁶³ Cornford, o.c., pag. 216 sq; vergel. pag. 217, not. 1: „The stricter Muses of Ionia represent the philosophy of Heraclitus. It was a main point of his doctrine that the Harmony of Opposites essentially involves a tension or strife that is never resolved. There is no peace without war”.

We menen dat verder de volgende conclusies uit boven geciteerde passus verantwoord zijn: eerstens dat het kosmisch beginsel, aangeduid in de *Kratulos* en de *Nomoi*, dat door alles heengaat en alles leidt en waaruit alles wat wordt, wordt, hier door Platoon volgens meer strikt wijsgerige terminologie wordt beschouwd op het plan van het zijnde of de realiteit. Vervolgens, dat hier nogmaals de gevolgtrekking gewettigd blijkt, dat althans impliciet Herakleitos voor Platoon zijn wetten verder uitstrekke dan het gebied, dat voor ons het-strict-tot-de-zintuiglijke-waarneming behorende gebied vormt.

Zonder twijfel ligt in de passages van *Kratulos*, *Phaidoon*, *Nomoi* de hoofdnadruk op de factoren, die een rol spelen in de ontwikkeling en de wijze van ontwikkeling van het bestaande universum: in de *Sophistes* ligt de hoofdnadruk op de structuur van het zijnde en van de realiteit vooral in verband met de opvattingen van de realiteit door Parmenides.

In de *Sophistes* formuleert Platoon het zijnde of de realiteit onder het algemeen zijnsaspect als de ontologische eenheid die tegelijk veelheid is onder ander opzicht, en wel, voor hetgeen het zijnde van Herakleitos betreft, constant, waardoor de structuur van het zijnde hetzelfde blijft (vergel. nota 69, pag. 91). Klaarblijkelijk is deze terminologie die van Platoon, waarin hij de door hem aan Herakleitos toegeschreven leer, die hij in de bovengenoemde dialogen meer beschrijvend in gewone taal mededeelt, transponeert, om ze volgens hetzelfde schema te kunnen vergelijken met de leer van Parmenides.

Er bestaat geen enkele reden om aan te nemen, dat Platoon in de *Sophistes* niet zakelijk en objectief-juist de leer van Herakleitos zou hebben weergegeven: we zullen zien hoe ook Aristoteles ze zo weergeeft en daardoor tot de vraag komt of Herakleitos feitelijk het principium contradictionis niet loochende: dit zou onmogelijk zijn als Aristoteles niet eerlijk overtuigd was geweest, dat hij werkelijk de leer van Herakleitos weergaf, al was het dan in eigen termen.

In hoeverre er rationalisering plaats vond of liever in hoeverre in deze plaats van de *Sophistes* en ook in de boven genoemde dialogen, factoren die tot een ander gebied dan het strikt wijsgerige worden gerekend, zoals mythologische gestalten, in wijsgerige termen worden gevat, kan alleen met voldoende zekerheid uitgemaakt worden door vergelijking met de overige traditie en door de confrontatie met de fragmenten. Men zal moeten trachten zo scherp mogelijk de geestelijke achtergrond te reconstrueren, waarin de leerstellingen van Herakleitos wortelden. Dit geldt met name voor Herakleitos omdat hij, zoals de fragmenten reeds bij oppervlakkige lezing aantonen, niet bedoelde in rechtstreekse woorden een

wijsgerige leer te geven, maar in profetische stijl alleen aanwijzingen te bieden. Allerwaarschijnlijkst had Herakleitos nog geen wijsgerige terminologie gevormd. Wanneer nu waar is, wat Burnet zegt⁶⁴, dat de vroegste filosofen bij hun beschouwingen van de processen in de natuur en het universum hun terminologie ontleen aan de menselijke samenleving, die veel langer object van beschouwing en uiting was geweest; wanneer waar is, zoals Greene zegt⁶⁵: „Anaximander and Heraclitus use legal and moral concepts to express the inviolability of the physical order”, dan moet men er zich wel voor hoeden in hun bewoordingen meer te zien en te lezen, dan zij o.a. Herakleitos er in hebben gelegd: het kan een middel zijn geweest, aan een meer vertrouwde sfeer ontleend, om een nieuwe gedachte uit te drukken: de taal en termen worden dan min of meer analogisch of allegorisch. Maar de mogelijkheid is ook aanwezig, dat die termen aan dat vertrouwde gebied werden ontleend, omdat het nieuw te benoemen gebied of object nog verwant of misschien zelfs identiek met dat vertrouwde werd gezien. Het is juist een delicaat probleem te bepalen hoe in de geestesachtergrond van de formulerende spreker de verhoudingen van het oude en nieuwe liggen en wanneer het gescheiden zijn van de gebieden tot het bewustzijn is doorgedrongen. Men bedenke, dat alle fragmenten van Herakleitos' werk bewaard zijn in andere dikwijls veel latere auteurs, zodat de geestelijke achtergrond van de bewarende of citerende auteur mogelijk een „ontwikkelde” betekenis aan de termen van het fragment gaven. Dit was voor ons het hoofdmotief, om juist in Platoons werk, dat in tijd en sfeer het dichtst stond bij het oorspronkelijke werk van Herakleitos dat Platoon waarschijnlijk in zijn geheel nog ter beschikking had, een beeld van Herakleitos' leerstellingen te benaderen: van de ene kant was Platoon vanaf zijn jeugd vertrouwd met de leer van Herakleitos, van de andere kant waren nog velen in leven, die een eventuele verkeerde interpretatie konden corrigeren of daartegen konden protesteren.

Over de schijnbare tegenstelling tussen de Theaitetos en de Sophistes, kan men nog vergelijken Maddalena⁶⁶: het werpt geen nieuw licht op het onderzoek dat hier plaats vindt.

⁶⁴ Burnet, E. G. Ph., pag. 9.

⁶⁵ W. Chase Greene, Moira, pag. 225.

⁶⁶ Maddalena, Nell' interpretazione, pag. 309 sqq.

III. PLATOON EN DE LEER DER OPPOSITA.

Volgens Burnet⁶⁷ was deze leer gemeengoed der vroegste kosmologen. Taylor⁶⁸ onderschrijft dit oordeel.

Dat Platoon de leer der opposita gekend heeft en aan Herakleitos heeft toegeschreven betwijfelt wel niemand.

Vooreerst blijkt dit indirect uit de boven besproken passus uit de Sophistes (pag. 87 sq) en het daarin opgenomen fragment van Herakleitos (fragment 51).

Niets is, maar schijnt te zijn, omdat het worden zich voltrekt in het voortdurend afwisselen van tegengestelde spanningen: zoals een boog een ding lijkt, omdat —, en zolang als de spanningen van de pees in tegengestelde richtingen in harmonie blijven (fragment 51: οὐ ξυνιᾶσιν, δίκως διαφερόμενον ἑωυτῷ συμφέρεται· παλίντροπος ἁρμονίῃ δίκωσπερ τόξου καὶ λύρης — Diels-Kranz: παλίντροπος)⁶⁹.

Ook elders blijkt Platoon deze wet te kennen: de eerste maal in Platoons werk ontmoeten we die wet in de Lysis, een van zijn vroegste dialogen: Lysis 215sq. Ik hoorde, zegt Sokrates, eens iemand zeggen, dat het gelijke het meest vijandig is aan het gelijke en de goeden aan de goeden. En, zegt Sokrates, die zegsman haalde ook Hesiodos aan en, vervolgt Sokrates even verder, hij zette uiteen (215 e 3sq): τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον. ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ μὲν γὰρ ξηρὸν ὑγροῦ, καὶ τᾶλλα οὕτω κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον (vergel. Herakl. fragment 31 b). τροφήν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ· τὸ γὰρ ὁμοίον τοῦ ὁμοίου οὐδὲν ἂν ἀπολαῦσαι⁷⁰.

De gehele opzet: van de mythologen (Hesiodos hier) naar Empedokles en Herakleitos, is gewoon bij Platoon⁷¹.

⁶⁷ Burnet, E. G. Ph., pag. 9.

⁶⁸ Taylor, Plato, pag. 185.

⁶⁹ Festugière, Contemplation, pag. 78, not. 1: „Pourquoi ont-ils (Cratyle et Platon) négligé l'idée complémentaire d'harmonie, comment n'ont-ils pas vu, ou peut-être volontairement méconnu, que l'échange des contraires finit par composer un ordre régi par le λόγος”. Deze woorden moeten toch wel als te absoluut worden beschouwd, vooral wat betreft de harmonie (over de logos later). Wel noemt Platoon de harmonie niet uitdrukkelijk in de Sophistes, maar hij moet ze hebben gekend, zoals blijkt uit het feit, dat hij voor zijn doel alleen het eerste deel van het fragment citeert. Daarenboven noemt hij in het Symposium de Harmonia als die van een boog of een lier, uitdrukkelijk.

⁷⁰ „The conception of Philia in particular as „attraction” of unlike for unlike comes from Empedokles and the Sicilian medicine, which goes back to him: the thought that one opposite is the food or fuel of the other is that of Heraclitus”, Taylor, Plato, pag. 69, not. 2 en pag. 70.

⁷¹ Zie Kratulos, Theaitetos, Sophistes en Phaidon 70 c 6 sqq.

Zo mogelijk nog duidelijker wordt in de *Phaidoon* weergegeven, dat Platoon de wet der opposita kent en we vinden daar weer vingerwijzingen, dat Herakleitos hem ook hier voor de geest stond.

In de vertaling van Prof. van Herwerden heet het (70 e) : „Laat ons zien of alles op deze wijze ontstaat, te weten, of het geen andere oorsprong heeft, dan uit het tegengestelde, voor zover er iets tegenover staat” ; — dan volgen enige voorbeelden en dan gaat Platoon zo verder (71 a 10) : „Zijn we dus hiervan genoegzaam overtuigd, dat alles zó ontstaat, het tegengestelde uit het tegengestelde? — Volkomen. — Wat verder? bemerken we hierbij ook niet dit verschijnsel, dat tussen beide tegengestelden, twee in getal, twee wordingen zijn, van het eerste tot het tweede, en wederom van het tweede tot het eerste”. Men denkt hier aan de weg omhoog en omlaag van Herakleitos: zie Philebos 43 a (boven pag. 61).

„Hoe nu, ging hij (71 c) voort, staat er tegenover het leven iets, zoals het slapen tegenover het waken? Ja stellig, zei hij — Wat? — Het dood-zijn was 't antwoord” (men denkt hier aan Herakleitos fragment 88). En we volgen hierbij gaarne Taylor⁷², wanneer hij bij deze passage opmerkt: „The illustrations from the alternation of sleep and waking seem to show that Sokrates is thinking primarily of the way in which this *law of exchange* had been assumed as the fundamental principle of the philosophy of Heraclitus, with whom death and life, sleeping and waking, are explicitly co-ordinated. But the general conception of the world as made up of „opposites” which are generated „out of one another” was, of course a commonplace of the earliest Greek physical science”.

Het valt hier weer op, hoe, wanneer Platoon over de Prae-Socratici spreekt, telkens de figuur van Herakleitos als centrale figuur voor zijn geest staat: uit de gekozen voorbeelden, die zoals uit de fragmenten blijkt, dé voorbeelden van Herakleitos zijn vergeleken met teksten als die uit de Sophistes, wordt wel op bijzondere wijze bevestigd het getuigenis van Aristoteles, dat Platoon vanaf zijn jeugd vertrouwd was met de leerstellingen van Herakleitos.

Dat deze diepe en blijvende indruk niet veroorzaakt is door de Hera-kleiteërs, het zij nogmaals gezegd, is, gezien de schildering van de aanhangers in de *Theaitetos*, aan geen twijfel onderhevig.

„Zie nu Kebes, ging hij voort, dat wij ook niet ten onrechte, naar ik meen, die dwaasheden erkend hebben: immers indien niet steeds bij de wording het ene wederkerig in het andere overging, als in een kring

⁷² Taylor, Plato, pag. 185.

rondgaande, maar de wording slechts in een rechte lijn naar het éne tegenovergestelde plaats vond, zonder naar het andere om te buigen, begrijpt ge dan niet dat alles op het laatst dezelfde toestand zou hebben, en hetzelfde zou ondergaan en ophouden met worden"? (72b, nog altijd in de vertaling van van Herwerden). Vergelijk 71d: „zeg gij mij dan nu op dezelfde wijze, omtrent leven en dood, meent ge niet dat tegenover het leven het dood-zijn staat? — Ja. — En dat beide uit elkander ontstaan? — Ja. — Wat ontstaat uit het levende? — Het dode. — Wat dan uit het dode? — Men moet noodwendig toegeven, het levende, zei hij. — Uit de doden worden dus de levenden geboren, Kebes? — Dat blijkt zei hij" (vergelijk fragment 105).

Ook in het *Sumposion* 187—189: over de goede en slechte Eros vindt men de leerstelling over de opposita als basis en weer stond aan Platoon Herakleitos als een der voornaamste representanten voor de geest. Weer sluiten we ons gaarne aan bij de woorden van Taylor⁷³: „Thus the point of the speech is to insist on the cosmic significance of Eros. The underlying thought is that nature is everywhere made up of opposites, which need to be combined or supplemented by one another . . . The sources of the doctrines are easily indicated. We detect the influence of the heraclitean conception of the balance of exchanges as the explanation of the seeming permanence of the worldorder, the Pythagorean doctrine that all things are combinations of „opposites" and of the special biological working out of the thought which is characteristic of the philosophy of Empedokles, the Founder of Sicilian medicine". Men bedenke dat de passus in het *Sumposion* aanvangt met fragment 51, dat hier uitdrukkelijk aan Herakleitos wordt toegekend.

Ook in de *Nomoi* wordt de wet der opposita aan de Prae-Socratici toegeschreven. In de vertaling van Apelt luidt deze zeer belangrijke tekst 888e—889d als volgt: „Es behaupten gewisse Leute, dass alle Dinge, die es gibt, teils von der Natur, teils durch Kunst, teils durch Zufall entstehen, entstanden sind und entstehen werden.

Kl. Und verhält es sich in der Tat nicht auch so?

Ath. Nun, weise Männer werden allerdings schwerlich unrecht haben. Indes wollen wir ihnen doch etwas näher nachgehen und diejenigen, die es mit ihnen halten, uns daraufhin ansehen, was sie eigentlich dabei denken.

Kl. Gut.

Ath. Die grössten und schönsten Dinge, sagen sie, sind allem Anschein nach ein Werk der Natur und des Zufalls, die kleineren sind Werke der

⁷³ Taylor, Plato, pag. 218.

Kunst, welke, fussend auf den grossen und ursprünglichen Werken der schöpferischen Natur, alle jene kleineren Werke sinnvoll bildet und herstellt, die wir als Kunsterzeugnisse bezeichnen.

Kl. Wie meinst du das?

Ath. Folgendermassen soll die Sache näher erläutert werden. Feuer, Wasser, Erde und Luft, sagen sie, seien sämtlich Werke der Natur und des Zufalls, die Kunst aber habe keinen Anteil an ihrem Ursprung. Und aus ihnen, als völlig unbeseelten Elementen, seien dann die Weltkörper, Erde, Sonne, Mond und Sterne entstanden. Alles dies aber werde, und zwar ein jedes durch die ihm innewohnende eigene Kraft, in Bewegung erhalten und habe je nach der Art, wie es durch einen gewissen Zug von Verwandtschaft zur Vereinigung miteinander geführt werde, (Warmes mit Kaltem, Trockenem mit Nassem, Weiches mit Hartem und überhaupt alles, was durch Mischung des Entgegengesetzten unter des Zufalls unabänderlich gebietender Herrschaft sich zur Einheit verbunden habe) — diesem gemäss also und auf diese Weise habe es das Weltgebäude hervorgebracht mit allem, was am Himmel ist, ferner auch alle lebenden Wesen und Pflanzen, wie denn auch die Jahreszeiten durchaus auf diesem Wege entstanden seien, nicht aber als ein Werk der Vernunft (so sagen sie) oder irgend eines Gottes, auch nicht der Kunst, sondern wie gesagt, der Natur und des Zufalls” 74.

Men vergelijkte met de laatste woorden fragment 30 van Herakleitos (in de vertaling van Kranz): „Diese *Weltordnung*, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird immer sein ein lebendiges Feuer erglimmend und erlöschend nach Massen.

Het lijkt zeer aannemelijk verband te zoeken tussen de tekst van de *Nomoi* en fragment 30. Althans de geest der *Prae-Socratici* uitgesproken in de *Nomoi* spreekt even duidelijk in fragment 30.

Ook Philoon (*Rer. div. her.* 43, 213, geciteerd in Ritter-Preller, 1934, n. 34 e) schrijft de wet der *opposita* uitdrukkelijk aan Herakleitos toe. Ook Plotinus (*Ennead.* IV, 8, 1 — Bréhier). Deze teksten zullen later om andere redenen nog onze aandacht vragen.

We menen dus met voldoende wetenschappelijke grond te mogen aannemen, dat Platoon ook in de leer der *opposita*, Herakleitos als een centrale figuur beschouwde.

Dit wordt dan uitdrukkelijk bevestigd door Plotinos en Philoon.

⁷⁴ Vergelijk voor de aangehaalde passus Mansion: *Introduction*, pag. 84, nota 3.

IV. PLATOON EN DE LOGOS.

Het kan niet ontkend worden : Platoon spreekt nergens over een logos bij Herakleitos — logos, genomen als term met een eigen leerinhoud.

Wat nog opmerkelijker is : zulk een logos past niet in de schets die samen te voegen is uit het werk van Platoon.

Deze twee stellingen dringen zich nog scherper op wanneer men zich realiseert :

I. dat Platoon wel over de $\gamma\omicron\upsilon\varsigma$ van Anaxagoras, als aanduidend een afzonderlijk leerstuk van diens leer, spreekt (zie o.a. de boven besproken passage uit de Phaidoon), terwijl Platoons werk volledig tot ons is gekomen, en hij juist bij zijn herhaaldelijk spreken over de hoofdlijnen van Herakleitos' leer er niet alleen de gelegenheid voor had over de logos te spreken, maar er over had moeten spreken, aangenomen dat die logos een afzonderlijk leerstuk inhield. Men bedenke, hoe uit de gegeven schets van Herakleitos' leer blijkt dat Herakleitos hem telkens voor de geest stond ; een bevestiging trouwens van de mededeling van Aristoteles, dat Platoon vanaf zijn jeugd vertrouwd was met de leer van Herakleitos ;

II. dat Platoon wel het woord logos gebruikt en zelfs meermalen, wanneer hij spreekt over de leer van Herakleitos en *op een opvallende wijze gebruikt*, maar in de gewone zin van : leer ;

III. dat evenmin Aristoteles over logos spreekt bij Herakleitos in speciale zin en wél weer in de algemene betekenis van : leer ;

IV. dat evenmin de grootste der Neo-Platonici, Plotinos, over logos bij Herakleitos spreekt in speciale zin, maar weer wél in de algemene betekenis van : leer.

We merken op :

ad I. Reeds Heinze⁷⁵ wees er op, dat Platoon en Aristoteles er over zwijgen. Toch bepaalt Heinze de waarde van de logos bij Herakleitos als volgt : „Heraklit muss diesen Begriff an die Spitze seiner ganzen Lehre gestellt haben, so dass er alles übrige beherrschte, wie sogleich aus den Anfangsworten seines Buches hervorgeht“, en verder (pag. 11) : „Nehmen wir an dass er (de logos) die ganze Speculation Heraklits beherrscht“ etc. Heinze concludeert (pag. 37) dat, omdat Platoon en Aristoteles „über die bewusste Intelligenz und das zweckvolle Leiten des Feuers“ zwijgen deze eigenschappen aan Herakleitos' beginsel moeten worden ontzegd. Heinze moet dus, om de waarde van logos bij Hera-

⁷⁵ Heinze : Die Lehre vom Logos, pag. 35 sqq.

kleitos te handhaven, steunen op de fragmenten (vooral op fragment I, wegens zijn woorden „wie sogleich aus den Anfangsworten seines Buches hervorgeht“) en op de latere traditie.

Het is hier onze taak slechts om te realiseren, welke gegevens men in Platoons schets over de leer van Herakleitos vindt.

De eerste passage die ons te denken gaf, was de passus in de *Kratulos* (zie pag. 77 sqq). Daar wordt in dat stukje filosofiegeschiedenis gezegd, dat door sommigen dat „iets“, dat door alles heengaat, als $\nu\omicron\varsigma$ wordt gedefinieerd, zoals door Anaxagoras. Ofschoon het waarschijnlijk leek, dat op genoemde plaats ook Herakleitos Platoon voor de geest stond, wordt er van *logos* niet gesproken, maar alleen van vuur en de warmte die het inhoudt, niet van een of ander beginsel: het lijkt dus onaannemelijk, dat de *logos* een analoge en aequivalente plaats voor Platoon in Herakleitos' leer innam als de $\nu\omicron\varsigma$ in Anaxagoras' leer: de *logos* is dus geen $\nu\omicron\varsigma$ in embryonaal stadium.

De tweede plaats is die in de *Phaidon*: Platoon meende in Anaxagoras' opvatting over het universum een wezenlijk verschil te ontdekken met die van zijn voorgangers, omdat hij dacht dat het Anaxagoras' opvatting was: $\acute{\omega}\varsigma \acute{\alpha}\rho\alpha \nu\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \delta \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\acute{\omega}\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \alpha\iota\tau\iota\omicron\varsigma$, maar bij nadere studie moest hij erkennen, dat deze auteur wezenlijk in niets van zijn voorgangers afweek en dat het niet, ook niet bij Anaxagoras, de rede was die alles ordende en veroorzaakte; volgens Platoon is er dus in Herakleitos' leer zelfs niets geweest wat de schijn van de $\nu\omicron\varsigma$ althans bezat (zie p. 83).

Deze opvatting vindt een bevestiging in drie passus van de *Nomoi* 76.

De eerste werd besproken (pag. 81 sqq): we geven daarvan de volgende passus in 't grieks: 891 c 7sq: $\acute{\alpha}\rho' \omicron\upsilon\acute{\nu} \pi\rho\delta\varsigma \Delta\iota\omicron\varsigma \omicron\lambda\omicron\nu \pi\eta\gamma\eta\eta\nu \tau\iota\nu\alpha \acute{\alpha}\nu\omicron\eta\tau\omicron\upsilon \delta\delta\acute{\omicron}\xi\eta\varsigma \acute{\alpha}\nu\eta\rho\upsilon\rho\eta\chi\alpha\mu\epsilon\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu \delta\rho\acute{\omicron}\sigma\omicron\iota \pi\acute{\omega}\tau\omicron\tau\epsilon \tau\acute{\omega}\nu \pi\epsilon\rho\iota \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \acute{\epsilon}\phi\eta\psi\alpha\nu\tau\omicron \zeta\eta\tau\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$;

De tweede passus is boven besproken (pag. 93).

De derde passus vindt men *Nomoi* XII 966 d sqq. Wij geven deze hier in de bekende vertaling van Apelt:

„Ath. Es waren doch, wie erinnerlich, nach dem, was wir früher darüber entwickelt haben, zwei Punkte, die zum Glauben an die Götter führen.

Kl. Welche?

Ath. Erstens das, was wir über die Seele sagten. Danach ist sie das Ursprünglichste und Göttlichste von allem, dessen Bewegung unter Bei-

⁷⁶ *Nomoi* X 888 e—889 d; 891 c—892; XII 967 a 7 sqq. Tekst Burnet. Oxford. Vertaling met aantekeningen van Apelt.

tritt der gestaltenden Kraft das ewig fließende Sein hervorbrachte. Zweitens dann die Regelmässigkeit in der Bewegung der Gestirne und alles dessen, was sonst noch der Herrschaft der Vernunft unterliegt, der Vernunft, die dem All seine Ordnung gegeben hat"

967 a 6 : „Kl. Wie also verhält es sich denn damit tatsächlich ?

Ath. Wie schon gesagt, es verhält sich damit jetzt gerade umgekehrt wie damals, wo diejenigen, die darüber nachdachten, sich die Sterne als unbeseelt vorstellten. Ohne Bewunderung allerdings konnte man sie auch damals nicht betrachten und eine Ahnung von dem, was jetzt tatsächlich als ausgemacht gilt, drängte sich schon allen denjenigen auf, die auf die unfehlbare Sicherheit dieser Erscheinungen achteten. Eine so wunderbar genau zu berechnende Sicherheit in ihrem Laufe — so meinte man — würde ihnen als seelen- und vernunftlosen Wesen nimmermehr eigen sein, und einige waren schon damals so kühn dies geradezu auszusprechen, dass die Vernunft es sei, die den Himmelsbau mit allem was er umfasst, geordnet habe" (ὡς νοῦς εἶη ὁ διακεκοσμητῶς πάνθ' ὄσα κατ' οὐρανόν. : zie de griekse tekst uit de Phaidoon, pag. 96). „Dieselben Männer aber täuschten sich dann wieder vollkommen über das Wesen der Seele rücksichtlich ihres Vorranges an Ursprünglichkeit vor der Körperwelt, und indem sie sie vielmehr für jünger hielten, brachten sie so ziemlich alles wieder aus den Fugen und vor allem sich selbst" (vergel. met deze laatste woorden : Kratulos 411 b—c).

Men ziet in de drie passus uit de Nomoi dezelfde grondgedachten als in de Phaidoon.

Het is of Platoon telkens zijn desillusie over de νοῦς van Anaxagoras wil uitdrukken : maar ook Anaxagoras was in de grond niet verder dan zijn voorgangers. Juist dit geeft zoveel te denken : de poging van Anaxagoras of wat een poging leek om zich los te maken van de ouderen wordt door Platoon en Aristoteles steeds genoemd en ofschoon we uit het werk van Platoon telkens ontdekten, hoe vaak hem de gestalte van Herakleitos voor ogen stond, nergens een spoor, dat ook Herakleitos reeds een poging, al was ze dan nog meer elementair, zou hebben gedaan. Wanneer men deze laatste passus der Nomoi leest en dan vergelijkt het uiterst primitieve van fragment 3, 64, 94 en verder het volkomen secundaire zijn der psyche, lijkt het verantwoord nog verder in de conclusies te gaan en positief aan te nemen, dat voor Platoon Herakleitos geen beginsel buiten de oerstof kende, of zelfs niet inhaerent aan de oerstof, dat ordenend werkte dus op redelijke grondslag, ofschoon Platoon in de Sophistes (zie pag. 87 sq) er op wijst, dat Herakleitos een constantheid in de structuur van het zijnde leert in tegenstelling met Empedokles.

Het is dus ook niet zo, dat het eigenlijk in de logos zou hebben gelegen een beginsel te zijn, analoog aan dat van Anaxagoras, maar dat eerst lateren de conclusies er uit zouden hebben getrokken, die althans nog niet klaar tot het bewustzijn van Herakleitos waren doorgedrongen. Uit al de gegeven plaatsen van Platoons werk lijkt maar één conclusie mogelijk: noch impliciet noch expliciet heeft Herakleitos voor Platoon in zijn geschrift of in zijn leer melding gemaakt van zulk een ordenend, dus op redelijke activiteit berustend beginsel, hetzij identiek met de oerstof, hetzij daarvan onderscheiden, noch het „logos” genoemd.

ad II. Merkwaardig is hoe Platoon op verschillende plaatsen wanneer hij over Herakleitos spreekt, de term logos gebruikt, zelfs opvallend, maar in de algemene betekenis van: leer.

Een van de meest opvallende plaatsen en een der meest sprekende voorbeelden vindt men Theaitetos 179 d 5sq: Sokrates zeide even te voren: we moeten nu nauwkeuriger gaan onderzoeken dat „vluchtige wezen” n.l. het veranderlijk zijnde. De strijd zal niet licht zijn. En Theodoros antwoordt: alles behalve licht; op de kusten van Ionië verbreidt die leer zich zeer sterk: *περι μὲν τὴν Ἰωνίαν καὶ ἐπιδίδωσι πάμπλου. οἱ γὰρ τοῦ Ἡρακλείτου ἑταῖροι χορηγοῦσι τούτου τοῦ λόγου μάλα ἐρρωμένως* (men vergelijkte met het begin van fragment 1).

Theait. 180 c: *παρὰ μὲν οὖν τούτων, ὅπερ ἦα ἐρῶν, οὐκ ἂν ποτε λάβοις λόγον οὔτε ἐκόντων οὔτε ἀκόντων.*

Zie verder Theaitetos 152 a en d; 161 c.

Ook Lysis 215 e: *κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον*, doet sterk denken aan Herakleitos, fragment 31 b.

Men blijve bedenken, dat Platoon allerwaarschijnlijkst het gehele geschrift van Herakleitos nog te zijner beschikking had.

ad III. Hierover spreken we bij de schets uit Aristoteles' werk.

ad IV. Ook de grootste der Neo-Platonici spreekt over een logos bij Herakleitos maar weer slechts in algemene zin; we geven de tekst volledig, omdat hij ook later nog nodig zal zijn: Ennead. IV 8, 1, 11sq (Bréhier): *ὁ μὲν γὰρ Ἡράκλειτος δ' ἡμῖν παρακελεύεται ζητεῖν τοῦτο, ἀμοιβὰς τε ἀναγκαίας τιθέμενος ἐκ τῶν ἐναντίων, „ὁδὸν τε ἄνω καὶ κάτω” εἰπὼν καὶ „μεταβάλλον ἀναπαύεται” καὶ „κάματός ἐστι τοῖς αὐτοῖς μοχθεῖν καὶ ἄρχεσθαι” εἰκάσειν δοκεῖ ἀμελήσας σαφῆ ἡμῖν ποιῆσαι τὸν λόγον. ὡς δέον ἴσως παρ' αὐτοῖς ζητεῖν, ὥσπερ καὶ αὐτὸς ζητήσας εὔρεν.*

Bréhier vertaalt: „Héraclite qui nous invite à le rechercher, pose la nécessité d'échanges entre les contraires: il parle d'une „route vers le haut et vers le bas”; il dit „en changeant il reste en repos” et: „il est

pénible de recommencer le même effort"; telles sont les images qu'il emploie; mais il a négligé d'éclaircir ses paroles; peut-être pensait-il qu'il faut chercher par nous-mêmes ce que lui-même avait trouvé en le cherchant".

De onderstreepte woorden in de griekse tekst maken op de eerste plaats duidelijk dat Plotinos de verschillende leerstukken van Herakleitos samenvatte onder de (algemene) term „λόγος", maar verder lijkt het erg onwaarschijnlijk dat Plotinos dit in deze vorm zou hebben uitgedrukt, wanneer hij een logosleer in Herakleitos gekend had, waarvan de betekenis even omstreden was als heden ten dage.

We voegen hieraan nog een paar voorlopige opmerkingen toe:

In het fragment van Theophrastos' grote werk, welk werk dé bron zal worden voor de latere doxographen en biographen, wordt, in de passus die op Herakleitos betrekking heeft, het woord „logos" vermeden.

Ten slotte zal de interpretatie van fragment 1, waarvan we weten dat het in het begin van Herakleitos' geschrift stond, veel aannemelijker worden. Deze laatste punten die voor de samenvatting hier reeds kort vermeld werden, zullen later ons nog uitvoeriger bezig moeten houden.

Samenvatting van Platoons uitingen omtrent de leer van Herakleitos.

I. Allereerst leert Herakleitos volgens Platoon de leer der verstroming. Deze leer van „πάντα ῥεῖ" (met de klemtoon op „πάντα") leert de verstroming als absoluut universeel, niet als beperkt tot de zintuiglijk waarneembare wereld. Ze transcendeert dus het zinnelijk waarneembare, al heeft Herakleitos naar alle waarschijnlijkheid die beide gebieden of werelden nog niet „philosophisch" onderscheiden. Wel heeft hij volgens ongeschoold menselijk denken een onderscheid gemaakt en volgens de fragmenten zelfs een scherp onderscheid tussen de waarde van het zintuiglijk kennen en die van de verstandelijke kennis en dus ook wel op dezelfde wijze tussen de gebieden die door die beide soorten van kennis worden bestreken.

Daarmede is dus niet gezegd, dat hij het transcendente van het zijnsniveau, waarop de verstandelijke kennis is gericht, ook maar in enige mate bewust of kritisch verantwoord heeft aanvaard. Heeft hij zich door zijn gebondenheid aan de voorstelling het transempirisch karakter van dat zijnsniveau, dat hij zeker vaag heeft vermoed, niet kunnen realiseren? Op dat gebonden zijn aan de voorstelling zou dan berusten dat hij ook het gebied van het verstandelijk kennen bleef zien als stoffelijk, terwijl dan het feit dat dit gebied van ijlere stof gedacht werd dan het gebied

van de zintuiglijke kennis zou wijzen op de eerste schreden naar de begrippen stoffelijk en onstoffelijk.

Men kan dus uit de redeneringen van Platoon besluiten, dat Herakleitos twee naar hun aard verschillende gebieden feitelijk heeft onderscheiden en aanvaard nl., dat gebied waar de zintuiglijke kennis heerst en dat waar de verstandelijke kennis alleen meesteres is. In onze terminologie is het onderscheid een verschillende graad van stoffelijkheid: er is echter geen sprake van materialisme in onze zin, omdat dit exclusivistisch is, maar ook omdat juist in dat zoeken naar een scheidingslijn, Herakleitos blijkbaar, al was het nog niet vol bewust, boven het stoffelijke uit wilde.

Zoals de beide gebieden verschillen in de graad van stoffelijkheid met de boven gegeven geestelijke achtergrond, zo verschillen ook de beide wijzen van kennen (dit in aanvulling van het op pag. 64 sq voorlopig geconstateerde).

Hoewel Platoon de leer der verstroming niet uitsluitend aan Herakleitos toeschrijft, maar ze althans zakelijk veel ouder noemt, zien we toch heel duidelijk in Platoons werk, dat Herakleitos als de centrale figuur met betrekking tot die leer wordt beschouwd en Protagoras als zijn navolger (nog een reden om aan te nemen dat niet de Herakleiteërs maar Herakleitos zelf de tegenstander was). Zoals bij alle drie hoofdaspecten van Herakleitos' leer, die uit Platoons werk samen te lezen zijn, te constateren is, is voor Platoon Herakleitos de centrale figuur, die het verleden continueert, en, gezien de polemieken van Platoon, met veel succes.

Van de andere kant lijkt dat verleden dat Herakleitos continueert niet alleen en zelfs niet op de voornaamste plaats, beperkt tot de ionische natuurphilosophen maar de lijn wordt doorgetrokken naar Hesiodos en Homeros.

Merkwaardig is daartegenover het oordeel van Herakleitos zoals men het kan lezen in de fragmenten ⁷⁷.

II. Het tweede aspect van Herakleitos' leer, dat we in Platoons werk vinden is de leer van het A1-Ene.

De eenheid van het universum is weer niet iets specifiek van Herakleitos' leer; maar aanvaard tevens met de leer der verstroming lijkt het een contradictie. Niemand minder dan Aristoteles heeft daarop gewezen. (Men kan ook hieruit weer concluderen, dat beide absoluut genomen werden, zowel het Ene als de verstroming of het A1, zowel door Platoon als door Aristoteles met betrekking tot Herakleitos, zodat we opnieuw

⁷⁷ Fragment 40 (vergelijk met fragment 35), 42, 57, 106.

bevestigd zien dat het universum van Herakleitos het absolute Al was — anders kon er bezwaarlijk van contradictie sprake zijn).

Alles in absolute zin is een en veel tegelijkertijd (nogmaals zij er aan herinnerd, dat wij alleen het beeld van Herakleitos' leer reconstrueren, zoals Platoon haar zag en daarmee dus geen uitspraak bedoelen te doen, dat deze visie de objectieve werkelijkheid weergaf, ofschoon de persoon van Platoon en de unieke gelegenheid waarin hij verkeerde wel sterke argumenten vraagt, om daarin niet een weergeven van de objectieve werkelijkheid te zien. Er bestaat geen enkele historische persoonlijkheid, die ook maar in een enkel opzicht de kansen heeft gehad, die Platoon had, om de echte oorspronkelijke leer van Herakleitos te kennen: de waarde der fragmenten — zie hoofdstuk 3 — kan daar niet tegenover gezet worden).

Het zijnde van Herakleitos is van algemeen zijnsstandpunt uit gezien een ontologische eenheid, die onder ander aspect veelheid is.

Men hoede zich er voor die ontologische eenheid te vereenzelvigen met onze concrete substanties (Ook Platoon nam nog aan dat de kosmos als geheel een levend wezen was en toch nam hij in die kosmos individuele concrete substanties en individuele concrete levende wezens aan: hoe die dan in zijnsverhouding staan tot de gehele kosmos, daarover heeft ook Platoon zich niet uitgesproken).

Het beginsel der eenheid is een alles bindend, ordenend en tot ontwikkeling brengend beginsel van een andere aard dan de grovere stof: het is identiek met de oerstof. De eigenlijke verschijningsvorm van de oerstof is het vuur en juist die verschijningsvorm der oerstof als oerstof gezien zet zich om in alles volgens bepaalde wegen, volgens een wet van blinde noodzakelijkheid en keert weer terug tot de ene eigenlijke oorspronkelijke vorm der oerstof, het vuur.

Deze wet van blinde noodzakelijkheid blijft dus garant dat de oerstof haar feitelijk gegeven, maar niet naar zijn oorsprong verklaarde weg blijft gaan. Deze wet wordt in mythologische gestalte gezien b.v. in fragment 80 en 94.

Er blijft dus een zekere identiteit, van de verschillende verschijningsvormen van het Ene met het Ene in zijn eigenlijke oorspronkelijke verschijningsvorm; de oorspronkelijke verschijningsvorm is van ijlere stof dan de verschijningsvormen waarin hij verandert, maar ook de verschijningsvorm van grovere stof blijkt wezenlijk identiek met de oorspronkelijke verschijningsvorm, die identiek is met de oerstof. We stieten hier weer (zoals sub I) op graden van stoffelijkheid: weer lijkt het waarschijnlijker te concluderen, dat Herakleitos boven het stoffelijke uit wilde maar, mis-

schien door zijn gebonden zijn aan de voorstelling, er feitelijk niet boven uitkwam: in elk geval lijkt het niet juist, deze grote denker, die ontdekte dat het Al in eigenlijke voorstellingsvorm het grof-stoffelijke „transcendeerde” (in zoverre men hier van transcendentie mag spreken), eenvoudigweg een materialist te noemen.

Volgens Platoon is die oerstof in haar oorspronkelijke verschijningsvorm noch beziel, noch met verstand begaafd. Daardoor wordt niet uitgesproken, dat ze niet levend zou zijn, zoals fragment 30 zegt.

Zonder enige twijfel heeft Platoon de oerstof, identiek met haar oorspronkelijke verschijningsvorm, geïdentificeerd met het vuur. Van welke aard dit vuur is of gedacht moet worden — van zelf sprekend was het geen „gewoon” vuur — daaromtrent hadden Platoon en Aristoteles, zo schijnt het, geen bepaalde gegevens (evenmin als wij uit de fragmenten), vandaar dat ze spraken over: „warmte”, „droge verdamping”, of „hitte” naast „vuur”.

III. Een derde aspect raakt de ontwikkelingsrichting van het Ene of anders gezegd: de spreiding en concentrering van het Ene. We bedoelen de leer der opposita. Ook deze leer was volgens Platoon niet iets specifiek van Herakleitos. Wat wilde Herakleitos volgens Platoon in deze leerstelling uitdrukken? De volgende formulering lijkt het weer te geven: de zijnspreiding en zijnsconcentratie van het Al-Ene verwerklijken, volgens een blinde wet van noodzakelijkheid in zichtbare of althans onzichtbare harmonie constant tegengestelde strevingen.

Van de drie genoemde aspecten lijkt het tweede het centrale. Immers zowel het eerste als het laatste zijn een uitbouw van het tweede.

IV. DE LOGOS.

Het moet als uitgesloten worden beschouwd, dat van de ene kant de logos een belangrijk aspect in de leer van Herakleitos zou hebben aangegeven en dat van de andere kant Platoon, die toch op wezenlijke punten met Herakleitos de strijd aanbod, hem niet zou hebben genoemd, zoals hij wel de $\nu\omicron\varsigma$ van Anaxagoras noemde, ofschoon die hem hevig teleurstelde, en niet alleen in het verhaal van de Phaidon, maar ook in zijn laatste werk nog nl. de Nomoi.

Er is geen sprake van, dat Platoon de logos geïdentificeerd heeft met het vuur, ook niet met de kracht die inhaerent aan het vuur de ontwikkeling der oerstof teweegbrengt.

Juist uit het noemen van de $\nu\omicron\varsigma$ van Anaxagoras in de vorm, zoals

we boven zagen, zowel in de Phaidoon als in de Nomoi, volgt noodzakelijk dat er voor Platoon noch in Herakleitos' geschrift noch in zijn leer een beginsel bestond analoog met de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ van Anaxagoras: dat wil dus zeggen als men het zich ten volle wil realiseren, dat Platoon in Herakleitos' geschrift noch in diens leer in zoverre hij ze kende uit mondelinge overlevering, een beginsel heeft ontdekt van redelijke aard, maar zelfs niet een, dat, zoals de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, bij een eerste beschouwing de indruk wekte van redelijk beginsel te zijn. Men realiseerde zich nogmaals in volle scherpte, dat men hier de oudste getuige omtrent Herakleitos' leer voor zich heeft, die naar iemand als Aristoteles (20 jaar lang de leerling van Platoon) getuigt, vanaf zijn jeugd vertrouwd was met de leer van Herakleitos en die zoals wij op talloze plaatsen van zijn werk kunnen aanvoelen, onder de invloed van die machtige persoonlijkheid heeft gestaan; men realiseerde zich bovendien dat ook Aristoteles zelf, die toch zijn eigen weg wel wist te gaan, evenmin een logosleer bij Herakleitos ontdekte; men realiseerde zich verder dat deze beide denkers van uitzonderlijk formaat allerwaarschijnlijkst het geschrift van Herakleitos nog volledig voor ogen hadden en dat van de andere kant de fragmenten alle zonder uitzondering citaten zijn bij latere auteurs, die in geen enkel opzicht de waarde van historisch getuige, die Aristoteles en nog sterker Platoon bezitten, konden benaderen; men realiseerde zich ten slotte, dat Aristoteles het eerste gedeelte van het voornaamste „logosfragment” noemt in een schoolboek over Rhetorica en toch geen logosleer in Herakleitos' werk ontdekt. We liepen even vooruit op ons betoog: van zelf sprekend zullen de laatste punten nog aan een nadere beschouwing worden onderworpen.

Het argumentum ex silentio heeft dus voor Platoon zijn volle gelding (over Aristoteles later). Voor een logos als term met eigen leerinhoud is in het beeld dat Platoon ons heeft gegeven, direct of indirect, van de leer van Herakleitos, geen plaats: ja, hij wordt er door uitgesloten.

Wanneer men zou opmerken, dat Platoon misschien niet alle aspecten van Herakleitos heeft besproken, moeten we antwoorden, dat het logosbegrip volgens degenen die het aanvaardden, juist die aspecten raakt, die Platoon beschrijft. We willen hiermede niet uitsluiten, dat het logosbegrip misschien op uitingen van Herakleitos door lateren kan zijn gebouwd: we menen alleen dat Herakleitos zelf zulk een logosbegrip niet heeft gekend (ook niet impliciet heeft geuit, althans zeker niet in zijn „woord” logos). Dit is de mening van Platoon, maar ook van Aristoteles en van de getuigen van latere tijd en geeft alleen een redelijke interpretatie van de zogenaamde logosfragmenten.

Het beeld dat de oudste getuige ons gaf van de leer van Herakleitos, is

dus wat de logosleer betreft niet alleen louter negatief: het sluit een logosleer positief uit: de logosleer is van latere datum⁷⁸.

We gaan verder de weg der historische traditie op en vragen ons af: tot welke conclusies voert ons het beeld, dat de volgende getuige uit de oudheid ons geeft omtrent de leer van Herakleitos in het algemeen en de logosleer in het bijzonder.

Aristoteles.

We willen trachten te ontdekken de grote lijnen, waarmede Aristoteles in zijn werk de leer van Herakleitos heeft getekend, direct of indirect, en dan de schets vergelijken met het beeld, dat Platoon ons van die leer gaf.

Het is de enige bedoeling om uit Aristoteles' werk⁷⁹ zijn uitingen omtrent Herakleitos' leer samen te lezen, ze te ordenen, en er, zo mogelijk, een overzichtelijk geheel van te maken, zonder ons althans hier uit te spreken of die uitingen de historische feitelijkheid accuraat weergeven.

We herhalen (zie pag. 54) dat de vermaningen van de latere auteurs ernstig genoeg zijn, om met uiterst-kritische zin te werk te gaan, dat ze van de andere kant van de belangrijkheid van Aristoteles als getuige overtuigd zijn en zo de aansporing geven om de poging te wagen: vergelijk b.v. Tricot (*Métaphysique I*, 1948, pag. 1): „Son importance est extrême pour l'étude de la philosophie présocratique et de la philosophie platonicienne”.

Met betrekking tot Aristoteles moeten we ons dezelfde vraag stellen, die we boven (pag. 56) met betrekking tot Platoon stelden: heeft Aristoteles nog het gehele geschrift van Herakleitos tot zijn beschikking gehad. Deze vraag lijkt bevestigend te moeten worden beantwoord na de volgende overweging: het feit dat Aristoteles op de bekende plaats in de *Rhetorica* (1407 b 10 sqq) wijst op de gebrekkige interpunctie in het geschrift van Herakleitos, met name in het begin, vindt de gemakkelijkste en waarschijnlijkste verklaring, wanneer men aanneemt, dat Aristoteles dit fragment niet uit een bloemlezing had (dan kon immers de gewraakte onnauwkeurigheid te wijten zijn aan de verzamelaar), maar in een gewone copie van het oorspronkelijk geschrift van Herakleitos.

⁷⁸ De wijze waarop het oervuur zich differentieert in het vele, de regelmaat in die differentiatie, is door Herakleitos blijkbaar niet met het woord logos als de doctrinaire term aangeduid of in verbinding gebracht, volgens Platoon. Deze benoeming of dit in verbinding brengen is van (veel) latere datum.

⁷⁹ We gebruiken de gebruikelijke term: werken van Aristoteles, ofschoon we er ons van bewust zijn dat de zuivere ordening en zelfs de mate waarin ze van Aristoteles zelf zijn, dikwijls nog zeer problematisch zijn.

We behoeven er geen ogenblik aan te twijfelen, dat Aristoteles volkomen op de hoogte is geweest van Herakleitos' leer: de middelen die hem zelf nog ter beschikking stonden garanderen dit voldoende, maar daarenboven is er nog het feit dat hij twintig jaren de leerling van Platoon was.

Soms is Aristoteles voorzichtig, ja zelfs gereserveerd in zijn uitspraken met betrekking tot de leer van Herakleitos: dit kán van de ene kant wijzen op het feit, dat Aristoteles in tijd en ook geestelijk (vergelijk Freeman⁸⁰) toch verder van Herakleitos afstond dan Platoon, maar het wijst er van de andere kant toch ook op, dat zijn mededelingen omtrent Herakleitos' leer wel degelijk overwogen zijn, dat hij zoals we niet anders verwachtten, kritisch las en dat zijn mededelingen, althans volgens zijn mening, verantwoord waren.

Zoals we in het voorwoord opmerkten, is élke interpretatie van de ideeën van een ander onderhevig aan het impliceren van een zekere subjectiviteit: deze waarheid geldt niet alleen voor de oudheid, en al is het waar dat bij de moderne geleerden de kritische zin veel verder is ontwikkeld, dan staat er toch tegenover dat vooral Platoon en Aristoteles het eigen geschrift van Herakleitos nog voor zich hadden en een nog sterk levende traditie, zodat ze, indien ze voor zich zelf niet kritisch genoeg zouden zijn geweest, door het geschrift en de traditie daartoe zouden gedwongen zijn.

Belangrijk is het beeld dat Aristoteles had van Herakleitos' leer, niet alleen op zich zelf, maar, het zij herhaald, datgene, wat Platoon en Aristoteles hem klaarblijkelijk als leerstelling toeschrijven, zal een machtig middel kunnen zijn om zich te helpen behoeden voor subjectiviteit bij de interpretatie van de fragmenten. Vergeleken met hetgeen de traditie na Aristoteles ons heeft mede te delen, zal het beeld van de leerstellingen van Herakleitos, zoals Platoon en Aristoteles het geven, ons misschien de mogelijkheid bieden om die latere traditie kritischer te beschouwen.

We volgen dezelfde weg als bij het beschouwen van het werk van Platoon.

I. *De leer der verstroming.*

Zonder enige twijfel heeft Aristoteles de leer der verstroming gekend en ze aan Herakleitos toegeschreven in dezelfde vorm als Platoon d.i. als absoluut universeel geldend voor Herakleitos.

⁸⁰ Freeman: *The presocratic Philosophers*, pag. 108: „But Heracleitus was the kind of thinker who could be understood better by a Plato than by an Aristotle”.

Een zeer belangrijke uiting door Aristoteles met betrekking tot Herakleitos gedaan, moeten we als *praenotamen* laten voorafgaan, omdat ze voor het ogenblik verhelderend kan werken en omdat ze later beter kan verklaren, b.v. de aarzelende wijze, waarop Aristoteles over het schenden van het principium contradictionis door Herakleitos spreekt; het wijst zeker op de scherpte waarmee Aristoteles zich heeft gerealiseerd, wat hij over Herakleitos hoorde en van hem las.

We doelen op de passus in de *Ethica Nicom.* 1146 b 30, verduidelijkt en in zijn betekenis nader toegelicht door de passus in de *Magna Moralia* 1201 b 8.

Aristoteles zegt in de eerste passus: voor ons doel hier, speelt het verschil tussen ware mening en weten geen rol: immers sommige mensen aarzelen niet in een toestand van menen, omdat ze menen vast te weten. Als men nu zou opwerpen dat de menenden van wege hun zwakke overtuiging gemakkelijker tegen hun opvattingen in zullen gaan, dan, zegt Aristoteles, antwoorden wij daarop: dat in dit opzicht er geen verschil is tussen kennis en mening: want sommigen zijn niet minder overtuigd van hetgeen ze menen, dan anderen van hetgeen ze weten: Herakleitos is daarvan een duidelijk voorbeeld.

De tweede passus luidt: wanneer een mening sterk en diep is ingeworteld, verschilt ze practisch niet van kennis, omdat het tot het wezen van de mening behoort, te menen, dat de dingen zijn zoals men meent, dat ze zijn: zulk een „mening” hield Herakleitos over alles, waarover hij een mening had.

Klaarblijkelijk beschouwde Aristoteles de kennis van Herakleitos in zijn eigen terminologie als een vaste mening, *δόξα* in tegenstelling met *ἐπιστήμη*. Dat wil niet zeggen, dat deze kennis identiek zou zijn met „zintuiglijke” kennis: vergel. *Physica* 253 b 10 sqq, waar zonder twijfel op Herakleitos gedoeld wordt en van de andere kant er op wordt gewezen, dat het buiten onze waarneming valt (*ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*). De vergelijking met *Physica* 265 a geeft duidelijk aan, dat gedoeld wordt op Herakleitos als een der representanten van degenen die zeggen, dat alles in voortdurende beweging is.

Even nuchter en zakelijk als in de passus der *Ethica* de kennis van Herakleitos feitelijk een „vaste mening” was en geen „weten” in de zin van Aristoteles ofschoon Herakleitos daar zeker anders over had gedacht, even zakelijk wordt hier de kennis van Herakleitos door Aristoteles aangeduid met de term *αἴσθησις* ofschoon Herakleitos zelf ook daarover zonder twijfel anders heeft gedacht.

Over de wet der verstroming van Herakleitos spreekt Aristoteles op

verschillende plaatsen: de voornaamste gaan we nader beschouwen.

Metaphysica 987 a 32 sqq: we gaven boven (pag. 63 sq) tekst en vertaling; eveneens *Metaphysica* 1010 a en 1078 b 14. Daarin werd gezegd hoe Platoon reeds van jongsaf vertrouwd raakte met de leerstellingen van Herakleitos: dat alle sensibele dingen altijd in een toestand van verstroming zijn en dat er daarvan (van de sensibele dingen) geen kennis bestaat. Duidelijk bleek hoe Aristoteles de leer aan Herakleitos toeschreef en de excessen aan de Herakleiteërs en met name aan Kratulos.

Verder: *De Anima* 405 a 25 sqq. Smith vertaalt: „Heraclitus too says that the first principle — the warm exhalation of which, according to him, everything is composed — is soul; further, that this exhalation is most incorporeal and in ceaseles flux; that what is in movement requires that what knows it should be in movement; and that all that is has its being essentially in movement (here-in agreeing with the majority)”.

Eenzelfde taal spreken twee passus uit *De Caelo*: 279 b 16 en 298 b 29—33. Stocks vertaalt de eerste passus: „That the world was generated all agreed, but generation over, some say that it is eternal, others say that it is destructible like any other natural formation. Others again, with Empedocles of Acragas and Heraclitus of Ephesus, believe that there is alteration in the destructive process, which takes now this direction, now that, and continues without end”. De andere passus heeft een analoge inhoud.

Duidelijk is nog een passus uit de *Topica* 104 b 18—20. Pickard vertaalt: „A „thesis” is a supposition of some eminent philosopher that conflicts with the general opinion: e.g. The view that contradiction is impossible, as Antisthenes said; or the view of Heraclitus that all things are in motion” (alleen een absoluut geldende verstroming is in conflict met de algemene opvatting).

Ten slotte spreekt Aristoteles in de *Physica* over de universele beweging op verschillende plaatsen; we kiezen *Physica* 265 a 3 sqq. Aristoteles komt daar tot een conclusie: het is duidelijk, zegt hij, dat de natuurfilosofen ten onrechte beweren, dat alle sensibele dingen in voortdurende beweging verkeren. Deze beweging zal noodzakelijk een der verschillende soorten van beweging zijn. Volgens hen is ze verandering van qualiteit, want zeggen ze, voortdurend verstromen (de term is $\rho\epsilon\acute{\iota}\nu$) de dingen, gaan ze ten gronde: ja zelfs generatie en destructie zijn voor hen verandering. Welnu de redenering heeft aangetoond, dat de continuïteit bij geen enkele soort van beweging mogelijk is dan bij de circulaire dus nooit bij de kwalitatieve of quantitatieve verandering (vergelijk *Physica* 185 a 7 en 253 b 10).

We kunnen dus uit de boven aangehaalde teksten met betrekking tot de leer der verandering en verstroming, zoals Aristoteles ze zag in de leer van Herakleitos besluiten.

I. Aristoteles schreef de leer der verandering toe aan Herakleitos. hij doet dat op een wijze die van de ene kant Herakleitos als een hoofdvertegenwoordiger (zie de plaats uit de *Topica*, pag 107) van die leer doet zien, juist zoals Platoon het deed en die van de andere kant Herakleitos als de voortzetter van een traditie in deze leer doet zien; maar niets wijst erop, dat hier voor Aristoteles het centrale punt van Herakleitos zou hebben gelegen.

II. De gelding van deze leer werd door Aristoteles met betrekking tot Herakleitos als absoluut en universeel gezien. M.a.w. de heraklitische leer zoals Aristoteles ze zag, strekt zich uit over een gebied dat de zintuiglijk waarneembare wereld transcendeert of liever gezegd, ze strekt zich uit tot „alles”. In hoeverre Herakleitos zich dit begrip „alles” heeft gerealiseerd, volgens Aristoteles, zou men misschien kunnen opmaken uit de boven aangehaalde teksten van de *Ethica* en de *Magna Moralia*, waar Aristoteles in platoonse en eigen terminologie over Herakleitos' kennis spreekt als een mening, waaraan men vasthoudt en uit andere teksten, boven (pag. 107) aangehaald, waar Aristoteles over heraklitische kennis in platoonse en in eigen terminologie spreekt als over sensibele kennis, omdat filosofisch gezien verstandelijke kennis alleen betrekking kon hebben op de onbeweeglijke en onveranderlijke *Formae* en voor Aristoteles is het (menselijk) verstand „the faculty by which we grasp essence, while sense is that by which we grasp essence-embodied-in-matter”⁸¹.

Over dat „alles” zegt Dockx⁸²: „Wanneer Aristoteles zich dus in de *Physica* afvraagt of „alles” altijd beweeglijk of onbeweeglijk, of „alles” nu en dan onbeweeglijk, nu en dan in beweging is, verstaat hij „alles” in tegenstelling tot „niets” en niet zoals sommigen beweren, „alles” in een beperkt domein nl. in de fysische orde”.

III. Aangezien Aristoteles in de plaatsen der *Physica*, boven geciteerd, in de universele beweging van Herakleitos het feit bestrijdt, dat een continue beweging wordt aanvaard zonder dat deze circulair is, blijkt dat Aristoteles als wijsgeer alleen aanneemt, dat Herakleitos spreekt over een stoffelijk universum.

We hebben er reeds (pag 64 en 100) over gesproken, dat hoe „stoffelijk” Herakleitos ook, volgens onze opvattingen en strikt wijsgerig ge-

⁸¹ Ross *Aristotle*, pag 146

⁸² *Tijdschr voor Philos* 1939, pag 775

redeneerd, het universum beschouwde, het toch niet juist leek aan deze denker de lof te onthouden boven het stoffelijke te hebben willen uitkomen: we moeten daarom hier een korte beschouwing wijden aan stoffelijk en onstoffelijk bij Aristoteles, om des te beter zijn oordeel over Herakleitos te kunnen afwegen. Merkwaardig immers blijft de lof, die zowel Platoon als Aristoteles aan een analoge poging nl. van Anaxagoras, op het gebied der causaliteit blijven geven, ofschoon ze beiden die poging als mislukt beschouwen. Heeft Aristoteles die poging bij Herakleitos niet geconstateerd, omdat ze niet aanwezig was? Of was dit probleem voor Aristoteles nog niet tot volle klaarheid gekomen, of heeft het formeel niet zijn belangstelling gehad? We kunnen hier slechts enkele punten voor onze beschouwing van belang, geven. Tevens moeten we in een enkel punt wijzen op het begrip *θεός* bij Aristoteles en op het verband van dit begrip met het begrip onstoffelijk.

I. Zowel b.v. Ross⁸³ als Léonard⁸⁴ hebben erop gewezen, dat de uitingen van Aristoteles en zijn zwijgen soms op andere factoren gefundeerd zijn, dan die van het strikt wijsgerig denken. Vergelijk Dooyeweerd⁸⁵: „Het . . . motief, dat eerst door Aristoteles onder deze benaming (*morphè* en *hulè*) is gebracht beheerscht inderdaad naar zijn *religieuzen* inhoud het griekse denken vanaf zijn aanvang” (Vergel. ook Vollenhoven⁸⁶). Dit geldt nog sterker voor Platoon en in veel sterker mate voor Herakleitos.

II. Voor Platoon is god niet verbonden met onstoffelijk: maar is er gradatie in het goddelijke, zodat er goden van stoffelijke aard zijn (ook voor Platoon stoffelijk) en godheden van onstoffelijke aard: de laatste zijn voortbrengers van de eerste⁸⁷. Deze wijze van beschouwing van Platoon steunt niet op zijn wijsgerige beschouwing: het lijkt integendeel dat ze met de strict wijsgerige beschouwingen in strijd is⁸⁸.

Voor Aristoteles is een samenvatting veel moeilijker van wege de staat waarin zijn werk tot ons is gekomen, maar als men de gegevens overziet, komt men toch tot wezenlijk hetzelfde resultaat als bij Platoon: god is niet verbonden met onstoffelijk. Al heeft Aristoteles evenals Pla-

⁸³ Ross: Aristotle, pag. 186.

⁸⁴ Léonard: Le Bonheur, pag. 148 sq.

⁸⁵ Dooyeweerd: Het Grieksche Voorspel, pag. 20.

⁸⁶ Vollenhoven: Geschiedenis der Wijsbegeerte I, o.a. pag. 14 en 17.

⁸⁷ Vergelijk: Timaios 34 b, 48 e; De Vogel, T. v. Ph., 1950, pag. 460: „Maar ook onze kosmos is volgens hem een *ὑπαρκτός θεός*”.

⁸⁸ Festugière: Epicure et ses Dieux, pag. 8 sqq: „sur le rôle de la religion civique dans le système de Platon”.

toon het onstoffelijke zeker, althans zakelijk, erkend, even zeker lijkt het, dat stoffelijk-onstoffelijk nog niet in die mate gediend hebben tot aanduiding van verschillende zijnsniveaux, als men soms wel eens schijnt aan te nemen. Er is gradatie in het goddelijke, als men wil een hiërarchie, maar zij staan niet allen op geestelijk niveau. Er zijn goddelijke wezens met althans ὄλη τοπική (Metaph. 1042 b 6), die zelfs het zintuigelijke niet transcenderen (vergelijk Eeth. Nicom. 1153 b 32: πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον). Zonder twijfel hebben hier andere factoren gewerkt dan het strict wijsgerig denken, dat Aristoteles in zijn twaalfde boek der *Metaphysica* bracht tot zijn sublieme visie op de νοήσεως νόησις. We kunnen hier niet verder op ingaan⁸⁹, maar we meenden deze punten even te moeten aanraken, omdat dit van zeer groot belang is voor het waarderen van het oordeel van Platoon en Aristoteles over Herakleitos. Vooral in hoofdstuk III, bij de confrontatie van de fragmenten, zullen enkele punten hiervan nog onze verdere aandacht moeten hebben.

Nog moeten we hieraan toevoegen, dat uit het feit, dat Aristoteles in *Metaphysica* 1091 a 34 sqq Anaxagoras en Empedokles nog niet geheel vrij van mythologische uitdrukkingwijzen noemt — en Platoon vanzelf sprekend niet vanwege de Timaios — men op zou kunnen maken, dat het de uitdrukkelijke bedoeling van Aristoteles was het mythologische uit te schakelen: dat wil niet zeggen dat ook religieuze tradities ook Aristoteles niet sterk hebben beïnvloed in zijn werk (zie *Metaph.* 1074 b).

II. Een tweede aspect van Herakleitos' leer in het werk van Aristoteles.

De *Caelo* 298 b 29 (III 1, 3): οἱ δὲ τὰ μὲν ἄλλα πάντα γίνεσθαι τέ φασι καὶ ῥεῖν, εἶναι δὲ παγίως οὐθέν, ἔν δὲ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκεν· ἕπερ εἰκόασι βούλεσθαι λέγειν ἄλλοι τε πολλοὶ καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

Metaphysica 983 b 6sq: τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι τὰς ἐν ὄλης εἶδει μόνας φήθησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρώτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθει μεταβαλλούσης. τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὐτε γίνεσθαι οὐθέν οἶονται οὐτε ἀπόλλυσθαι ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης b 16: διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον αἰεὶ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους

⁸⁹ Men vergelijkte: Ross: Aristotle; — Robin: Aristote; — Verbeke: Comment Aristote, pag. 205 sqq; — idem: De Wezensbepaling; — Dockx: Over de Onbewogen Beweging; — idem: Over de Oorsprong der Beweging; Gilson: L'Esprit, pag. 48 sq; — Ross: Aristotle's metaphysics I, pag. CXXX sqq.

μίας ἐξ ὧν γίγνεται τ' ἄλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μὲντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι 984 a 7: Ἱππασος δὲ πῦρ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος.

Ross zegt in zijn *commentaar* (pag. 128) het volgende ter toelichting: „Aristotle does not say that the earlier thinkers recognized the material cause. The ultimate material cause, according to him, is matter entirely unformed, while they with the exception of Anaximander, only went back to some simple but yet definitely characterized form of matter such as one of the four elements .The causes they recognized were not matter but only of the nature of matter”.

De *vertaling* van de beide passus luidt als volgt :

De Caelo (vert. Stocks) : „But what these thinkers maintained was that all else has been generated and, as they said, „is flowing away”, nothing having any solidity, except one single thing which persists as the basis of all these transformations. So we may interpret the statements of Heraclitus of Ephesus and many others”.

Metaphysica (Ross) : „Of the first philosophers, then, most thought the principles which were of the nature of matter were the only principles of all things. That of which all things that are consist, the first from which they come to be, the last into which they are resolved (the substance remaining, but changing in its modifications), this they say is the element and this the principle of things, and therefore they think nothing is either generated or destroyed, since this sort of entity is always conserved b 16 because the substratum remains. Just so they say nothing else comes to be or ceases to be ; for there must be some entity — either one or more than one — from which all other things come to be, it being conserved. Yet they do not all agree as to the number and the nature of these principles. Thales, the founder of this type of philosophy, says the principle is water 984 a 5 : Anaximenes and Diogenes make air prior to water, and the most primary of the simple bodies, while Hippasos of Metapontium and Heraclitus of Ephesus say this of fire”.

Ross zegt dat φύσις „primary substance” is en verwijst naar *Metaphys.* 1014 b 26 en 1014 b 31. Daarenboven doet een nauwkeuriger beschouwing van boven aangehaalde teksten tot de conclusie komen, dat hier op een lijn worden gezet: datgene, waaruit alles wordt en waartoe alles vergaat, het ὑποκείμενον, de φύσις en de ἀρχή. Aristoteles stelt voor Heraclitus, zoals blijkt uit de geciteerde tekst, op één lijn genoemde drie begrippen en het vuur.

Aristoteles zelf verklaart verder 984 a 17 sqq (Ross) : „From these facts one might think that the only cause is the so called material cause; but as men thus advanced, the very facts opened the way for them and joined in forcing them to investigate the subject. However true it may be that all generation and destruction proceed from some one or more elements, why does this happen and what is the cause? For at least the substratum itself does not make itself change.... but something else is the cause of the change. And to seek this is to seek the second cause, as we should say — that from which comes the beginning of the movement. Now those who at the very beginning set themselves to this kind of inquiry, and said the substratum was one, were not at all dissatisfied with themselves (Ross merkt op in de commentaar dat degenen die zeiden, dat het substratum een was, hier : a 30, en degenen die zeiden dat het universum een was, b 1, insluiten de Miletische school met Herakleitos en de Eleatische); but some at least of those who maintain it to be one (de Eleatici) — as though defeated by this search for the second cause — say the one and nature as a whole is unchangeable not only in respect of generation and destruction (for this is a primitive belief and all agree in it) but also of all other change; and this view is peculiar to them. Of those who said the universe was one, then, none succeeded in discovering a cause of this sort, except perhaps Parmenides, and he only in as much as he supposes that there is not only one but also in some sense two causes”.

Uit deze passus kunnen we dus volgens Aristoteles voor Herakleitos besluiten, dat het universum als geheel, en dat is het vuur, niet aan generatie of destructie, wel aan andere verandering onderhevig is. Vervolgens, dat de afzonderlijke dingen zowel aan generatie en destructie als aan veranderingen van andere aard onderhevig zijn. De causa efficiens van die veranderingen had men vóór Parmenides niet gevonden en deze vond ze ook niet volledig : trouwens, zegt Aristoteles, om de oorzaak van die respectievelijke veranderingen zou Herakleitos zich niet druk hebben gemaakt.

Aristoteles zelf leert, dat de stof niet per se in beweging is, maar alleen potentieel, zodat de beweging-actu een oorzaak vraagt (ook voor Platoon is het zijnde op zich noch in rust noch in beweging : beweging is een deelhebben aan het zijn : zie Sophistes 250 c en 256 a). Voor Aristoteles is, zoals bekend, de eeuwige beweging veroorzaakt in laatste instantie door een eerste onbewogen beweger, maar Aristoteles ziet de beweging van de eerste beweger als een beweging per modum finis. Hier stoten we op de voornaamste oorzaak in het systeem van Aristoteles nl. de causa finalis. Elk ding, leert hij, heeft een innerlijke natuurtendenz, zijn vorm

zo volmaakt mogelijk te realiseren en zijn plaats in de orde van het geheel in te nemen. Deze doelgerichtheid is immanent aan de dingen, ofschoon ze in laatste instantie gericht is op een transcendent doel. De grond dus van de ordelijke uitbouw van elk ding is een aan elk ding immanent beginsel n.l. de *causa finalis*.

Het is daarom van zelf sprekend, dat Aristoteles nagaat of de vroegere denkers zulk een beginsel hebben aangenomen (we raken hier wel een zeer belangrijk punt: een beginsel van orde of ordening: we denken aan de *logos* van Herakleitos, die een ordenend beginsel of een wet wordt genoemd, althans door sommigen. Het wordt eigenlijk een dubbele vraag: heeft Herakleitos aan zulk een ordenend beginsel gedacht, volgens Aristoteles? en zo ja, heeft hij het *logos* genoemd?)

Onmiddellijk aansluitend aan het boven geciteerde uit de *Metaphysica* in de vertaling van Ross, vervolgt Aristoteles: „But for those who make more elements it is more possible to state the second cause (*causa efficiens*) e.g. for those who make hot and cold, or fire and earth the elements; for they treat fire as having a nature which fits it to move things, and water and earth and such things they treat in the contrary way.

When these men and the principles of this kind had had their day, as the latter were found inadequate to generate the nature of things men were again forced by the truth itself, as we said, to inquire into the next kind of cause (*causa finalis*). For it is not likely either that fire or earth or any such element should be the reason why things manifest goodness and beauty both in their being and in their coming to be, or that those thinkers should have supposed it was; nor again could it be right to entrust so great a matter to spontaneity and chance. When one man said, then, that reason was present — as in animals, so throughout nature — as the cause of order and of all arrangement, he seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors. We know that Anaxagoras certainly adopted these views, but Hermotimus of Clazomenae is credited with expressing them earlier. Those who thought thus stated that there is a principle of things which is at the same time the cause of beauty, and that sort of cause from which things acquire movement”.

Dan spreekt Aristoteles er over dat het lijkt of reeds Hesiodos en Parmenides en Empedokles over de liefde als over een beginsel spreken en hij vervolgt (Ross) 985 a 16 sqq „ . . . these thinkers do not seem to know what they say; for it is evident that, as a rule, they make no use of their causes except to a small extent. For Anaxagoras uses reason as a „*deus ex machina*” for the making of the world, and when he is at

a loss to tell from what cause something necessarily is, then he drags reason in, but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason".

Voor Aristoteles maakt Herakleitos dus geen onderscheid tussen de oerstof, de materiële en de efficiënte oorzaak : aangezien zijn oerstof vuur is, is haar natuur aangelegd om te bewegen.

Hesiodos, Parmenides en Empedokles worden nog even genoemd : daaruit blijkt dat Aristoteles ook de pogingen die niet op louter filosofisch denken steunden, toch heeft bekeken en ze heeft willen vermelden om dan weer te eindigen met de poging van Anaxagoras in zijn *νοῦς*, waarover evenals Platoon ook Aristoteles zijn bewondering en zijn geweldige desillusie uitspreekt. Van Herakleitos is geen sprake. Er is dus ook volgens Aristoteles bij Herakleitos geen poging, noch een wijsgerige, noch een geheel of gedeeltelijk mythologische, te ontdekken, om een ordenend beginsel aan te wijzen en toch zeker niet een dat zelfs een bepaalde naam droeg. De gehele redenering sluit zulke conclusies uit.

De laatste passus leert ons nog iets belangrijks : de fout, zegt Aristoteles, ligt niet daarin, dat zij goedheid of finaliteit toeschreven aan het Ene, maar hierin, dat zij het Ene feitelijk als ἀρχή hebben beschouwd.

Nu komt de vraag : wat duidde Aristoteles aan met 'APXH met betrekking tot de Prae-Socratici ?

Ze heeft een dubbele zijde nl. datgene waaruit alles ontstaat en waartoe alles vergaat ; vervolgens datgene waaruit alles bestaat ⁹⁰.

Wanneer Herakleitos zeide, dat alles vuur was, bedoelde hij niet, dat alles in vuurdeeltjes verdeeld kon worden, maar dat de wereld uit vuur ontstaan was en daarom identiek was met het vuur ⁹¹.

Maar Aristoteles schreef nog veel meer toe aan de ἀρχή.

We vragen ons alleen af, wat Aristoteles er mede wilde uitdrukken met betrekking tot de leer der Prae-Socratici, hetzij de term van hem zelf was, hetzij van een van hen ⁹².

Zonder enige twijfel een beginsel en wel een, dat niet identiek was met de causa materialis van de Physica 190 b—191 a 20 ; het is slechts in materiae specie (vergel. boven, pag. 111).

⁹⁰ Zie Auerbach : De principio heracliteo, pag. 301.

⁹¹ Zie Auerbach : l.c. pag. 307.

⁹² We verwijzen voor het dispuut, of Theophrastos deze term reeds las bij Anaximander of niet, naar Jaeger : Theology, pag. 27 sq en Burnet, E. G. Ph., pag. 11.

Toch lijkt het niet een volledige omschrijving, wanneer we zeggen, dat de ἀρχή van de Prae-Socratici een passieve oerstof is volgens Aristoteles. Ze omvat, aanvankelijk impliciet later expliciet, veel meer volgens hem, wanneer men de boven aangehaalde passus vergelijkt⁹³.

Expliciet is de oerstof van Herakleitos het substratum, dat blijft en zijn aard behoudt, ook tijdens de veranderingen. *Daarenboven is zij ook dat-gene waaruit alles ontstaat of waartoe alles terugkeert*⁹⁴.

Dat substratum was en is niet onderhevig aan generatie of destructie, wel aan verandering: dat is, zegt Aristoteles, al een heel oude mening en allen zijn het daarover eens⁹⁵.

Het substratum kan zich zelf niet tot verandering brengen, maar iets er buiten moet de oorzaak van de verandering zijn.

Een afzonderlijk, met het wezen der oerstof niet identiek, immanent beginsel als oorzaak van de verandering of als oorzaak van de orde heeft Herakleitos volgens Aristoteles niet aanvaard: dit bleek uit de vergelijking der teksten, gedeeltelijk direct, gedeeltelijk indirect. Ook lijkt het onjuist aan een mythologische vorm of voorstelling te denken, die de causaliteit in genoemde zin zou uitoefenen. Wel kent Herakleitos mythologische gestalten of voorstellingen die indirect het proces der wording raken: in het volgende hoofdstuk zullen we zien hoe b.v. δίκη in de fragmenten een rol speelt, maar niet als veroorzaakster der verandering en van de verandering volgens een bepaalde orde, maar louter als een macht die garandeert dat een feitelijke, noch naar haar oorsprong, noch naar haar bepaald-geordend-zijn verklaarde, verandering haar voortgang binnen de bekende of gegeven grenzen blijft hebben.

Bevestigingen en aanvullingen van dit beeld der oerstof bij de prae-Socratici, met name bij Herakleitos volgens Aristoteles vinden we nog: De Anima 404 b 30—405 a 8. Oxford-vertaling van Smith: „As to the nature and number of the first principles opinions differ. The difference

⁹³ Merkwaardig is daarbij, dat Aristoteles, ook bij hen die de structuur volgens hem verkeerd opvatten, onderscheid maakt en een oordeel uitsprekt over de intelligentie, bij bepaalde oplossingen ten toon gespreid: zo spreekt hij b.v. *Physica* 185 a sqq. in geheel andere termen over Herakleitos, Parmenides dan over Melissos; vergelijk ook het oordeel over Melissos en Xenophanes in *Metaphysica* 986 b 27 sq: er is dus geen sprake van, dat Aristoteles allen en alles van vóór zijn tijd kleinerde. We denken hier weer speciaal aan Anaxagoras.

⁹⁴ Vergel. *Metaphys.* 1067 a 4 en *Physica* 205 a.

⁹⁵ Zie *Metaphysica* 984 a 32: τὸ ἐν ἀκίνητόν φασι εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὄλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὁμολόγησαν), ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν (vergelijk de passus van Stobaios, Diels: *Doxogr. Graeci*, pag. 307).

is greatest between those who regard them as corporeal and those who regard them as incorporeal, and from both dissent those who make a blend and draw their principles from both sources"⁹⁶. „There is a consequent diversity in their several accounts of soul; they assume naturally enough, that what is in its own nature originative of movement must be among what is primordial. That has lead some to regard it as fire for fire is the subtlest of the elements and nearest to incorporeality; further, in the most primary sense, fire both is moved and originates movement in all the others" (zie boven, pag. 80).

Wanneer men zich indenkt, wie voor de Grieken „de" vertegenwoordiger van de vuur-oerstof theorie was, zoals Aristoteles trouwens zelf elders uitdrukkelijk verklaart, zal men de waarde van deze passus voor de beschrijving van de oerstof gemakkelijk kunnen aanvaarden: het ene grondbeginsel dat alles is en waaruit alles wordt, is krachtens zijn wezen beweging: zo heeft de oerstof niet een afzonderlijk beginsel van beweging in zich, maar is zelf beginsel van beweging en verandering.

Nog een *tweede* passus uit *De Anima* brengt verdere bevestiging, nl. 405 a 25: (Smith) „Heraclitus too says that the first principle — the warm exhalation of which, according to him, everthing else is composed — is soul, further that this exhalation is most incorporeal and in ceaseless flux; that what is in movement requires that what knows it should be in movement (herein agreeing with the majority)".

De Anima bevestigde dus: de ἀρχή is dus het vuur of liever, om van het grovere vuur te onderscheiden: de ἀναθυμίασις of droge verdamping. Deze oerstof is het fijnste van de elementen en het meest incorporeel (niet onstoffelijk⁹⁷). Het wezen van die ἀρχή is τὸ κίνητικόν want τὸ κίνητικόν is het wezen der πρώτα en tot haar wezen behoort κινεῖν en κινεῖσθαι (De Anima 405 a 7⁹⁸).

Daarmede is ook gegeven, dat voor Aristoteles, Herakleitos niet een

⁹⁶Vergel. Tricot: Aristote, pag. 21, not. 1: „Pour les principes corporels: Thales, Democrite, Anaximène, Anaximandre, Héraclite; pour les principes incorporels: les Pythagoriciens, Platon et Xenokrate—d'après Simplicios et Philopon"; en not. 2: „C'est à dire: font leurs principes à la fois corporels et incorporels. Il s'agit d'Empedocle et d'Anaxagore". Zie de Anima 404 b 30—405 a 7 waar σωματικός waarschijnlijk als een sterkere graad van stoffelijkheid wordt gezien, dan ἀσώματος. Zie nota 97.

⁹⁷ Vergelijk Verbeke: l'Evolution, pag. 17, waar hij er op wijst, dat voor de Stoa ook in haar „spiritualiseringsproces", incorporeel toch „materieel" blijft.

⁹⁸ Daarmede is een „eventueel" monisme niet noodzakelijk doorbroken; zie Verbeke, l'Evolution, pag. 24 (met „eventueel" wordt hier bedoeld: als er sprake zou moeten zijn van monisme in Herakleitos' leer, dan zou het hiermede niet doorbroken worden).

van buiten inwerkend beginsel als oorzaak der verandering aanwijst. Zo is er ook geen tegenspraak met de *Metaphysica* (boven, pag. 112: 984 a 17 sqq), waar gezegd wordt, dat o.a. Herakleitos zich niet bijzonder zou hebben bekommerd om een beginsel van de verandering en ordening te zoeken het beginsel der verandering is identiek met de natuur der ἀρχή, volgens *De Anima*.

Die ἀρχή is, volgens Aristoteles, Psyche⁹⁹ Deze Psyche wordt door Aristoteles zonder twijfel als stoffelijk beschouwd¹⁰⁰.

Het moet onwaarschijnlijk genoemd worden dat Aristoteles met de uiting: de ἀρχή is ψυχή de kosmo-biologische opvatting aan Herakleitos wil toeschrijven en daarmee een beginsel van ordening¹⁰¹

Er is dus een Al-Eenheid, een constante met als wezenstrek, de verandering: deze Al-Eenheid die uit het gehele betoog blijkt wordt door Aristoteles nog uitdrukkelijk uitgesproken in de *Physica* 185 b 19¹⁰².

Ook dit tweede aspect van Herakleitos' leer vertoont geen wezenlijke verschillen met het tweede aspect in Platoons beeld van Herakleitos' leer.

Aristoteles spreekt niet over een blinde wet van noodzakelijkheid: dit is echter geen positief beginsel.

Het moet merkwaardig genoemd worden, dat Platoons polemiek tegen Herakleitos' leer en de aanhangers daarvan, vanuit het gezichtspunt der ken- en zijnswaarde tot dezelfde resultaten komt als Aristoteles' zoeken naar de oorzaken der verandering en der verandering in bepaalde richting bij de Prae-Socratici. Zonder enige twijfel is hierin wel een waarborg te zien, dat we op de oorspronkelijke leer van Herakleitos stieten en wel op dat gedeelte, dat de draagster van de logosleer zou zijn, indien Herakleitos een logosleer heeft gehad.

III. De leer der *Opposita*.

Ook deze leerstelling is zonder enige twijfel door Aristoteles aan Herakleitos toegeschreven.

⁹⁹ ψυχή is het meest waarschijnlijk, „praedicaat in de zin, *De An* 405 a 25, zoals de opvatting van Smith is, — Rolfes, Mazzantini en Tricot delen deze mening niet

¹⁰⁰ Immers in *De Anima* 405 a 25 wordt de ἀρχή ἀναθυμίασις genoemd En die ἀναθυμίασις is „het meest incorporeel en „in voortdurende verstroming, volgens de woorden van Aristoteles

¹⁰¹ Dit zou in strijd zijn met hetgeen Aristoteles elders over de ἀρχή der Prae-Socratici leert, en daarenboven wordt ook door Platoon uitdrukkelijk geleerd, dat de Prae-Socratici geen bezield heeal aannamen, zoals Platoon zelf (*Timaios* 30 b—c) *Fragment* 30 waar de kosmos „een altijd levend vuur genoemd wordt is daarmee niet in tegenspraak (zie Vollenhoven, pag 68)

¹⁰² *Physica* 185 b 19 ἄλλα μὴν εἰ τῷ λόγῳ ἐν τὰ ὄντα πάντα τὸν Ἡρακλείτου λόγον συμβαίνει λέγειν αὐτοῖς. (onderstreping van de auteur)

Metaphysica 1075 a 29 (Ross) : „All make all things out of contraries. But neither „all things” nor „out of contraries” is right”.

Hier wordt op een algemene denkrichting van de denkers vóór Aristoteles gewezen zonder dat Herakleitos met name wordt genoemd (vergel. *Metaph.* 1011 b 34 sqq).

Metaphysica 1067 a (waar Aristoteles een analyse geeft van het infinitum) vertaalt Ross : „For apart from the question how any of them (de elementen) could be infinite, the All, even if it is infinite cannot either be or become any of them, as Heraclitus says all things sometimes become fire. The same argument applies to this as to the One which the natural philosophers posit besides the elements. For everything changes from contrary to contrary”.

Ethica Nicom. 1155 a 33 sqq Aristoteles (vertaling Ross) : „Not a few things about friendship are matters of debate. Some define it as a kind of likeness and say like people are friends, whence come the sayings „like to like”, „birds of a feather flock together”, and so on : others on the contrary say „two of a trade never agree”. On this very question they inquire for deeper and more physical causes, Euripides saying . . . and Heraclitus that „it is what opposes that helps” and „from different tones comes the fairest tune” and „all things are produced through strife”¹⁰³. Men ziet weer het opvallende : Herakleitos wordt aangewezen en stond dus blijkbaar Aristoteles voor de geest als de representant van een oude en verspreide leerstelling¹⁰⁴.

IV. Aristoteles en de logosleer van Herakleitos.

Evenmin als Platoon spreekt Aristoteles over een logostermin of -begrip met eigen inhoud : m.a.w. evenmin als voor Platoon heeft voor Aristoteles het woord logos bij Herakleitos doctrinaire betekenis.

Uit *Rhetorica* 1407 b 13 sqq blijkt dat Aristoteles een gedeelte van het belangrijkste van onze „logosfragmenten” kende en er van wist, dat het stond in het begin van Herakleitos' geschrift. Ofschoon dit fragment nog de bijzondere aandacht zal krijgen in het volgende hoofdstuk, moeten we er hier toch reeds op ingaan met betrekking tot ons betoog.

We geven eerst de volledige griekse tekst : daaruit zullen we de conclusies trekken.

Rhetorica 1407 b 10 sqq :

ὁλως δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστόν· ἔστιν δὲ τὸ

¹⁰³ Herakleitos, fragment 8.

¹⁰⁴ Vergelijk nog *Ethica Eudem.* 1235 a 25 (Diels-Krans, *Vorsokr.* I, 22A 22) ; — verder : *De Anima* 411 a 3 ; *Physica* 188 a 19 sq ; 205 a 5 sq.

αὐτό, ὃ περ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοὶ οὐκ ἔχουσιν, οὐδ' αὖ μὴ ῥάδιον διασιτίζαι, ὡς περ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διασιτίζαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὑστερον ἢ τῷ πρότερον, ὅλον ἐν τῇ ἀρχῇ αὐτοῦ τοῦ συγγράμματος· φησὶ γὰρ τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι ἀνθρωποὶ γίνονται· ἄδηλον γὰρ τὸ αἰεὶ, πρὸς ὁποτέρῳ διασιτίζαι.

De door ons onderstreepte woorden geven het bij Aristoteles bewaarde gedeelte van fragment I. Verder is een langere versie van het fragment bewaard bij Clemens van Alexandrië: Strom. V, 14, 111, 7; een nog langere bij Hippolutos Ref. IX, 9, 3 en tenslotte de langste bij Sextus Empiricus: Adv. Mathem. VII, 132. Men realiseert zich dat, indien Herakleitos een logosleer gekend had, Platoon en Aristoteles daarvan volkomen op de hoogte zouden geweest zijn. Vervolgens, dat zowel Platoon als Aristoteles op talrijke plaatsen van hun werk over de leerstellingen van Herakleitos spreken, maar niet over een logos met doctrinaire betekenis. Zelfs, dat de schets die samen te lezen is uit het werk zowel van Platoon als uit dat van Aristoteles, een logos positief uitsluit. Alleen in een schoolboek over Rhetorica noemt Aristoteles de aanvang van „het beroemdste logosfragment” als voorbeeld, hoe door slordige interpunctie onduidelijk kan worden, of een woord (hier: αἰεὶ) tot het volgende behoort of tot het voorafgaande.

Men krijgt de indruk, dat Aristoteles het verwijt van slechte interpunctie op het gehele geschrift van Herakleitos betreft en dan als erg hinderlijk voorbeeld het begin van ons fragment I kiest. Men realiseert zich scherp: als voorbeeld in een schoolboek van slechte interpunctie, zodat daardoor onduidelijk wordt of dat αἰεὶ bij het voorgaande of bij het volgende hoort: lijkt dit niet onaannemelijk, wanneer de leer van een „eeuwige” logos van Herakleitos in het geschrift van Herakleitos, dat Aristoteles nog voor zich had, te vinden was en reeds tot de traditie behoorde? In dit laatste geval had het ontbreken van die „komma” niet zo hinderlijk voor Aristoteles kunnen geweest zijn en was het al een zeer slecht gekozen voorbeeld voor een schoolboek, wanneer langs andere weg de betekenis volkomen vaststond. Het enigst mogelijke lijkt aan te nemen, dat deze woorden geen bekende leer bevatten, maar dat alleen door de komma bepaald wordt, hoe men deze woorden moet verstaan: immers in dat geval wordt het een zeer juist voorbeeld (dit impliceert dat Aristoteles de beide mogelijkheden „goed grieks” vond).

De gehele handelwijze van Aristoteles vindt slechts een verklaring, wanneer hij in ons fragment I geen logosleer van Herakleitos heeft gezien: Aristoteles zelf, met het geschrift van Herakleitos en de traditie tot zijn beschikking, een leerling van Platoon, die eveneens het geschrift en

de traditie tot zijn beschikking had en van wie Aristoteles zoveel en zo dikwijls blijkbaar over Herakleitos hoorde, dat hij de al meer geciteerde woorden neerschreef: vanaf zijn jeugd vertrouwd met de leerstellingen van Herakleitos. Is het dan denkbaar dat „logos” een belangrijk aspect van Herakleitos’ leer zou hebben uitgedrukt en dat noch Platoon noch Aristoteles, maar eerst latere tijden dit zouden hebben begrepen? Ook voor het geval logos nog een meer „mythologische” term zou zijn geweest dan een „wijsgerige” is de houding van Aristoteles niet te verklaren: Aristoteles verzwijgt niet iets van oudere filosofen, omdat het met sterk mythologische inslag gedacht of geformuleerd is: zie *Metaphysica* 1091 a 34 sqq, waar Aristoteles uitdrukkelijk vermeldt hoe Empedokles en Anaxagoras nog soms mythologische taal spreken (vergel. boven, pag. 114).

We staan dus voor een dilemma, evenals bij Platoon: ofwel logos had geen specifieke betekenis voor Herakleitos volgens Aristoteles, d.w.z. logos had nog niet de waarde van een term die een bepaalde leerinhoud of gedachteninhoud weergeeft, maar had een van zijn gewone betekenissen zoals de taal van die tijd ze aangaf, ofwel Aristoteles geeft zakelijk weer wat Herakleitos impliciet en lateren expliciet met logos aanduiden.

De bespreking van het tweede aspect van Herakleitos’ leer in het opus van Aristoteles voerde tot de conclusie, dat deze tweede mogelijkheid is uitgesloten. In de schets die samen te lezen is uit het opus van Aristoteles omtrent de leerstellingen van Herakleitos is een logosleer uitgesloten: hierdoor en door de conclusies uit de merkwaardige plaats in de *Rhetorica* wordt het argumentum ex silentio wel heel sterk bevestigd. Om nog meer de volle zwaarte van dat argument tot haar recht te doen komen is het misschien dienstig even in het kort te zien, hoe Aristoteles spreekt over de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ van Anaxagoras, die volgens sommigen toch slechts een evolutie van de logos zou zijn¹⁰⁵.

Aristoteles en de ΝΟΥΣ van Anaxagoras.

Aristoteles spreekt over de $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ op verschillende plaatsen van de *Metaphysica* en van de *Anima*.

Metaphysica 984 b 15 sq (vertaling Ross):

„When one man said, then, that reason was present — as in animals so throughout nature — as the cause of order and of all arrangement, he

¹⁰⁵ Heinze: Die Lehre vom Logos in der Griech. Philos., pag. 35: „Wenn Heraklit schon von dem $\varphi\rho\nu\nu\omicron\upsilon\varsigma$ das die Welt leitet gesprochen, was hätte Anaxagoras eigentlich neues mit seinem Nous aufgebracht? Wie wäre dies denkende Princip, oder die sich ihrer Bewegung bewusste Einsicht des Heraklit, von dem weltordnenden Geiste des Anaxagoras zu unterscheiden?“

seemed like a sober man in contrast with the random talk of his predecessors. We know that Anaxagoras certainly adopted these views, but Hermotimus of Clazomenae is credited with expressing them earlier”.

Metaphysica 985 a 18 sqq (vertaling Ross) :

„For Anaxagoras uses reason as a *deus ex machina* for the making of the world, and when he is at a loss to tell from what cause something necessarily is, then he drags reason in, but in all other cases ascribes events to anything rather than to reason”. (Vergel. Platoons oordeel Phaidoon 98 bc en Nomoi 967 b—d).

Metaphysica 1072 a 5 sqq (vertaling Ross) :

„That actuality is prior (dan potentie) is testified by Anaxagoras (for his reason is actuality)”.

Metaphysica 1075 b 8 sqq (vertaling Rolfes) :

„Anaxagoras aber macht das Gute im Sinne der bewegenden Ursache zum Prinzip; denn der Nous bewegt; aber er bewegt um eines Zweckes willen, so dass etwas anderes das Prinzip sein muss, ausser er fasste es wie wir (bedoeld is: of hij moest de identificatie van efficiënte en finale oorzaak aanvaarden, zoals wij doen); die Heilkunst ist nämlich gewissermassen die Gesundheit”¹⁰⁶.

Metaphysica 1091 b 11 sq (vertaling Ross) :

„Empedocles and Anaxagoras of whom one made love an element and the other reason a principle”¹⁰⁷.

De Anima 404 a 25—404 b 1 (vertaling Smith) :

„Similarly also Anaxagoras (and who ever agrees with him in saying that mind set the whole in movement) declares the moving cause of things to be soul. His position must however be distinguished from that of Democritus. Democritus roundly identifies soul and mind... what Anaxagoras says about them is more obscure; in many places he tells us that the cause of beauty and order is mind, elsewhere that it is soul”.

De Anima 405 a 13 sqq (vertaling Smith) :

„Anaxagoras, as we said above seems to distinguish between soul and mind, but in practice he treats them as a single substance, except that it is mind that he specially posits as the principle of all things; at any rate what he says is that mind alone of all that is is simple, unmixed and pure. He assigns both characteristics knowing and origination of movement, to

¹⁰⁶ De vertaling van deze passus leek ons duidelijker bij Rolfes dan bij Ross; vergelijk ook Tricot: *Metaphysique II*, bij deze plaats.

¹⁰⁷ Principle is de vertaling van ἀρχή; voor de opvatting van ἀρχή hier, zie Theophrastos fragm. 4 (uit de Commentaar van Simplikios op de *Physica* van Aristoteles), Diels: *Doxographi Graeci*, pag. 478 sq.

the same principle, when he says that it was mind that set the whole in movement”.

De Anima 405 b 19 sqq (vertaling Smith) :

„Hence those who admit but one cause or element make the soul also one (e.g. fire or air) while those who admit a multiplicity of principles make the soul also multiple. The exception is Anaxagoras : he alone says that mind is impassible and has nothing in common with anything else. But if it is so, how or in virtue of what cause can it know. That Anaxagoras has not explained, nor can any answer be inferred from his words”.

Zie verder *De Anima 429 a 19 sq* en *429 b 25 sqq* en *Physica 250 b 24 sqq*.

We zien in het boven geciteerde, hoe Aristoteles tracht een juist beeld te geven van de plaats die de nous in de leer van Anaxagoras inneemt, met eerlijke erkenning van onzekerheid, waar hem de gegevens niet duidelijk lijken : is het nog nodig de vraag te stellen, of het denkbaar is dat Aristoteles, voor het geval logos bij Herakleitos een analoge waarde zou hebben gehad als nous bij Anaxagoras zoals sommige modernen toch menen, daar niets van zou hebben vermeld, ja hem niet alleen zou hebben verzwegen, maar positief van zijn Herakleitos-beeld zou hebben uitgesloten.

Ten slotte komt er nog iets bij : evenals Platoon spreekt Aristoteles over logos bij Herakleitos bijna op opvallende wijze, maar dan *in de betekenis van leer*. Over de *passus in de Rhetorica* spraken we reeds. Verder zou men nog kunnen wijzen op :

Physica 185 b 19 (voor de tekst, zie nota 102 ; vertaling Hardy and Gaye) : „But if all things are one in the sense of having the same definition then it turns out that they are maintaining the Heraclitean Doctrine” (grieks : λόγος).

Metaphysica 1012 a 24 :

ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου λόγος λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναι τι μετὰ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ.

1012 a 32 : σχεδὸν γὰρ οὗτοι οἱ λόγοι οἱ αὐτοὶ τῷ Ἡρακλείτου.

In de eerste *passus* der *Metaphysica* wordt de logos van Herakleitos vergeleken met de logos van Anaxagoras : zou Aristoteles dit gedaan hebben, wanneer logos alleen bij Herakleitos een speciale betekenis zou hebben gehad ?

Voor Aristoteles, die practisch voor Anaxagoras een identiteit aannam van νοῦς, ἀρχή en ψυχή en de νοῦς als het principie der beweging en die voor Herakleitos aannam identiteit van ἀρχή, πῦρ en ψυχή, is dus de logos niet identiek met een van deze drie laatste en ook niet het principie

der beweging of verandering: tot dit besluit moet men komen wanneer men de houding van Aristoteles tegenover de nous van Anaxagoras vergelijkt met die tegenover logos bij Herakleitos.

Van alle getuigen die omtrent Herakleitos' leer ons mededelingen, direct of indirect, hebben gedaan, moeten Platoon en Aristoteles als de oudste worden beschouwd en als degenen, die in elk opzicht beter in de gelegenheid waren de waarheid te kennen dan alle latere getuigen: welnu voor hen heeft geen logosprobleem bestaan met betrekking tot de leerstellingen van Herakleitos. Alvorens de latere getuigen te horen en dan de getuigenissen te confronteren met taal en inhoud der fragmenten (voor zover het de logos aangaat) stellen we nog de vraag: in hoeverre heeft Aristoteles zich geuit omtrent de verhouding van Herakleitos en diens leer tot het principium contradictionis?

Uit de wijze van bespreking en de termen waarmede Aristoteles dit probleem behandelt blijkt, hoe Aristoteles uiterst gereserveerd stond tegenover de leer van Herakleitos, gereserveerd in die zin, dat hij er voor waakt een conclusie aan Herakleitos toe te schrijven, wanneer niet vaststaat dat Herakleitos zelf die conclusie had getrokken. Van de ene kant kan men daarin zien een respect voor het denken van Herakleitos (immers het feit dat Aristoteles op de hoogte is geweest van hetgeen Herakleitos leerde, lijkt niet te ontkennen), van de andere kant lijkt het gewettigd daaruit te concluderen, dat Aristoteles met zorg en nauwkeurigheid het denken van zijn voorgangers onderzocht en slechts verantwoorde conclusies wilde mededelen: we zagen dit boven in zijn mededelingen met betrekking tot de leer van Anaxagoras; het blijkt ook duidelijk uit enkele plaatsen waar Aristoteles spreekt over:

HERAKLEITOS EN HET PRINCIPIUM CONTRADICTIONIS.

We beginnen te verwijzen naar de passus uit de *Ethica Nicom.* 1146 b 30 (boven, pag. 106).

Metaphysica 1005 b 23 sqq :

ἀδύνατον γὰρ ὄντινον ταῦτον ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡράκλειτον· οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, & τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν.

Metaphysica 1012 a 24 sqq :

ἔοικε δ' ὁ μὲν Ἡρακλείτου, λόγος, λέγων πάντα εἶναι καὶ μὴ εἶναι, ἅπαντα ἀληθῆ ποιεῖν, ὁ δ' Ἀναξαγόρου, εἶναι τι μεταξὺ τῆς ἀντιφάσεως, πάντα ψευδῆ.

Metaphysica 1062 a 31 :

ταχέως δ' ἄν τις καὶ αὐτὸν τὸν Ἡράκλειτον τοῦτον ἐρωτῶν τὸν τρόπον ἠνάγκασεν ὁμολογεῖν μηδέποτε τὰς ἀντικειμένας φάσεις δυνατὸν εἶναι κατὰ τῶν αὐτῶν ἀληθεύεσθαι· νῦν δ' οὐ συνιεῖς ἑαυτοῦ τί ποτε λέγει, ταύτην ἔλαβε τὴν δόξαν.

Metaphysica 1063 b 24 :

οὔτε δὴ καθ' Ἡράκλειτον ἐνδέχεται λέγοντας ἀληθεύειν, οὔτε κατ' Ἀναξαγόραν.

*Er is dus geen sprake van, dat Aristoteles aan Herakleitos positief verwijt het principium contradictionis te schenden : met krijgt de indruk dat volgens Aristoteles Herakleitos de consequenties van zijn asserties niet heeft gerealiseerd en feitelijk niet heeft getrokken*¹⁰⁸.

Wanneer we tenslotte de vraag stellen : bestaan er grote verschillen tussen het beeld dat we gewonnen hebben uit het werk van Platoon en het beeld dat Aristoteles ons van Herakleitos' leerstellingen gaf?, dan moge de lezer oordelen. Er bestaat geen wezenlijk verschil. Hoe verschillend deze beide denkers ook waren in hun opvattingen over de meest essentiële dingen, in de beoordeling van Herakleitos' leer komen ze overeen en van een logosleer is bij geen van beiden sprake.

§ II. De getuigen na Aristoteles

Theophrastos.

Behalve de berichten die Platoon en Aristoteles over de denkers van vroeger gaven, hebben we nog alleen het geschrift van Xenophon : Herinneringen aan Sokrates. De uitgebreide literatuur die reeds ten tijde van Aristoteles over de denkers van voor zijn tijd begon te ontstaan, is op enkele fragmenten van het verzamelwerk van Theophrastos na, verloren gegaan. Ook het historische en kritische werk der Stoa onderging hetzelfde lot.

Zo moeten we onze kennis der wijsbegeerte en de fragmenten voor het grootste gedeelte verzamelen uit de wijsgerige werken van Cicero, Philodemos, Ploutarchos, Diogenes Laertios en Sextus Empiricus, waaraan wij dan nog enkele christelijke schrijvers toevoegen, n.l. Clemens van Alexandrië, Hippolotos, Eusebius van Caesarea en Theodoretos.

Algemeen wordt aanvaard, dat deze genoemde auteurs, wat de Prae-Socratici betreft, als hun hoofdbron gebruikten het grote verzamelwerk

¹⁰⁸ Vergelijk nog Taylor : Plato, pag. 350, nota 1.

van Theophrastos. Onder Doxographen verstaan we alle auteurs, die de meningen van griekse filosofen mededelen en die tegelijk direct of indirect hun materiaal, althans hoofdzakelijk, ontleen aan Theophrastos': Φουσιῶν δοξῶν ιη' (18).

περὶ αἰσθησέων is de titel van een belangrijk gedeelte, dat bewaard is gebleven (zie Diels, Doxographi Graeci, 1929, pag. 499—527).

En Usener (zie: Burnet, E. G. Ph., pag. 33 sq) toonde aan, dat daarenboven nog belangrijke fragmenten van Theophrastos' werk zijn bewaard in de Commentaar van Simplikios (6de eeuw) op het eerste boek der Physica van Aristoteles. Deze extracta schijnt Simplikios te hebben ontleend aan de beroemdste Commentator van Aristoteles, n.l. Alexander van Aphrodisias (2de eeuw na Chr.).

Zo bezitten we dus van Theophrastos' werk een belangrijk gedeelte van Boek I (over de ἀρχαί) en practisch het gehele laatste boek.

Uit het grote werk van Theophrastos zijn ontstaan: Aëtii Placita (Ἐπιτίου περὶ ἀρεσκόντων συναγωγή).

Ze werden door Diels gereconstrueerd uit:

A. de Placita Philosophorum (ten onrechte toegeschreven aan Ploutarchos) en

B. de Eclogae Physicae van Joannes Stobaios (5de eeuw na Chr.).

Ook Theodoretos Episcopus Cyrensis (5de eeuw) noemt uitdrukkelijk de Aëtii Placita als een der bronnen van zijn werk, meestal geciteerd onder de latijnse naam: Graecarum Affectionum Curatio; de plaats waar Theodoretos Aëtius als zijn bron noemt, is IV, 31. Ook dit werk van Theodoretos hielp Diels bij zijn reconstructieopgave.

Diels toonde verder aan, dat Aëtius indirect aan Theophrastos ontleende, nl. via een ander, vroeger uittreksel: Vetusta Placita genoemd: deze laatste zouden ontstaan zijn in de school van Poseidonios (±130-46). Zo is in grote lijnen de stamboom van Theophrastos' werk volgens de Prolegomena in Diels' Doxographi.

De eerste vraag, die zich opdringt is deze: wordt het beeld van Herakleitos' leer zoals het door Platoon en Aristoteles wordt gegeven, anders weergegeven door de fragmenten uit het grote werk van Theophrastos zelf?

Over Theophrastos zegt Epiphanius¹⁰⁹: Θεόφραστος Ἐρέσιος τὰ αὐτὰ Ἀριστοτέλει ἐδόξασε.

De gedeelten van het eigenlijke werk van Theophrastos, die over zijn,

¹⁰⁹ Bisschop van Constantia op Cyprus (4de eeuw), Adv. Haer. III, 2, 9, 36, Diels: Dox. Gr., pag. 592.

geeft Diels (Dox. pag. 475—527). Een gedeelte daarvan is bewaard in de Commentaar van Simplikios op de Physica van Aristoteles. Een zeer belangrijke getuigenis geeft Simplikios¹¹⁰ — Theophrastos over Herakleitos' leer (Diels, Dox. Gr. pag. 475) :

Ἰππασος δὲ ὁ Μεταποντιῖος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Ἐφέσιος ἐν καὶ οὗτοι καὶ κινούμενον καὶ πεπερασμένον, ἀλλὰ πῦρ ἐποίησαν τὴν ἀρχὴν καὶ ἐκ πυρὸς ποιοῦσι τὰ ὄντα πυκνῶσει καὶ μανώσει καὶ διαλύουσι πάλιν εἰς πῦρ ὡς ταύτης μιᾶς οὐσης φύσεως τῆς ὑποκειμένης· πυρὸς γὰρ ἀμοιβὴν εἶναι φησὶν Ἡράκλειτος πάντα· ποιεῖ δὲ καὶ τάξιν τινὰ καὶ χρόνον ὠρισμένον τῆς τοῦ κόσμου μεταβολῆς κατὰ τινα εἰμαρμένην ἀνάγκην.

De wezenstrekken van Aristoteles' beeld van Herakleitos' leer vinden we hier terug. De ἀρχή is μία en ὑποκειμένη: zij is het vuur. Hier is nog scherper, hoewel anders geformuleerd (in mythologische taal), dat het κινεῖσθαι tot het wezen der ἀρχή behoort, nl. dat een τάξις τις en een begrensde tijd voor de verandering van de kosmos, geregeld worden door een εἰμαρμένη ἀνάγκη. De vraag in hoeverre deze mythologische taal en vorm voor Herakleitos nog levend was, zal de aandacht vragen in het volgende hoofdstuk bij de confrontatie van de fragmenten met de traditie.

We kunnen ons dan ook volkomen verklaren, hoe Platoon deze macht der εἰμαρμένη, die geen effectieve oorzakelijkheid bezat, maar alleen een dwingende macht, waardoor een feitelijk bestaand proces, waarvan overigens het bestaan niet wordt verklaard, volgens bepaalde normen blijft verlopen, beschrijft in zijn terminologie als „een blinde irrationele aan de oerstof immanente veranderingsdrang” en dat Aristoteles spreekt van een tot het wezen der ὑποκειμένη behorende beweging (zie boven, pag. 115).

Zo gaf dus Theophrastos ons het getuigenis dat hij hetzelfde dacht over Herakleitos als Platoon en Aristoteles: ook hij noemt de logos niet en spreekt van τάξις τις.

Na Theophrastos.

Het zal dienstig zijn zich tevoren van twee dingen rekenschap te geven, vooreerst: hoe denken de moderne geleerden zich de verhouding van Herakleitos' leer tot die der Oude Stoa, — en vervolgens: welke zijn de belangrijkste fragmenten der Oude Stoa (speciaal van Zenon en Kleanthes), die betrekking hebben op de logos der Stoa en hoe beschrijven zij die logos.

We stellen de laatste vraag om in de latere traditie der oudheid duidelijker te kunnen onderscheiden, of er door bedoelde getuigen al dan

¹¹⁰ Vollenhoven: Geschiedenis, pag. 16.

niet uitdrukkelijk of althans zakelijk onderscheid gemaakt wordt tussen de logos van Herakleitos en die der Stoa.

Op de eerste vraag wordt niet door allen hetzelfde geantwoord: we geven enkele meningen.

1. Windelband-Goedeckemeyer¹¹¹: „Aber unfähig zu eigener Schöpfung nimmt Zenon die Metaphysik der vorsokratischen Naturphilosophie in der Gestalt der heraklitischen Lehre wieder auf, erklärt aber ausdrücklich, dass nur Körperliches wirklich sei. . . . Und während er nun den primären Stoff in platonisch-aristotelischer Weise als quantitativ unveränderlich und an sich völlig qualitätslos bezeichnet, gibt er der ihn ganz durchdringenden Kraft alle Merkmale des heraklitischen Logos und des anaxagoreischen Nous; er ist das vernünftige Ordnungsprinzip der Welt“.

2. Neustadt schreef¹¹²: „So scheint Kleanthes im ganzen wie im einzelnen bis in den Wortlaut hinein derart an Herakleitos gebunden, dass sein Weltbild ohne Herakleitos undenkbar wäre, und doch sind es nach Substanz und Denkform zwei völlig verschiedene Welten“.

3. Olof Gigon zegt in zijn eerste werk¹¹³: „Heraklit hat selber keine Schule gebildet, d.h. als die Stoa den logos übernahm, existierte keine Deutung des Begriffes, die irgendwie als authentisch angesehen werden konnte. Die Stoa ist denn auch nach ihren Bedürfnissen verfahren. Logos wird nie in einer Bedeutung verwandt, die auf Heraklit hinwies“.

In zijn latere werk¹¹⁴ zegt Gigon (pag. 198): „Wenn man es schon unternimmt, sich in den rätselreichen Sprüchen Heraklits zurechtzufinden, so wird es sich ungewollt zeigen, dass wir in der stoischen Ethik den verhältnismässig sichersten Leitfaden haben, der nicht mehr Misstrauen verdient als Platon und Aristoteles“; — en (pag. 243): „Erst der ethische Radikalismus der Stoa hat Heraklit wieder wirklich verstanden — soweit man bei griechischen Philosophen überhaupt vom Verstehen fremder Lehren reden kann. Sowohl die Lehre vom Kosmosfeuer wie auch das stoische Bild des Toren, der dem Weltgesetz folgt, auch wenn er es nicht kennt, sind unbezweifelbar und in erstaunlichem Masse durch Heraklit vorbereitet, auch wenn die herakli-

¹¹¹ Windelband-Goedeckemeyer: Geschichte, pag. 229.

¹¹² Neustadt: Der Zeushymnus des Kleanthes, pag. 398.

¹¹³ Gigon: Untersuchungen, pag. 19.

¹¹⁴ Gigon: Der Ursprung, pag. 198 en 243.

¹¹⁵ Werner: La Philosophie Grecque, pag. 221.

tischen Gedanken in der Stoa durch die Auseinandersetzung mit Platon eine vollständige Umwertung erfahren”.

4. Volgens Charles Werner¹¹⁵ vereenzelvig de Stoa haar actief, noëtisch en corporeel beginsel met het vuur, geïnspireerd door Herakleitos.

5. Bréhier¹¹⁶ zegt: „Zénon se vantait en outre de „lire les anciens” et sa doctrine est considérée à certains égards comme une rénovation de l'héraclitéisme. Mais ces influences signalées par les historiens anciens (en particulier Apollonius de Tyr, dans un livre „Sur Zénon” — Diog. Laert. VII, 2 en 16) laisse encore bien énigmatique l'éclosion du stoïcisme”.

6. Albert Rivaud¹¹⁷: „L'histoire du Stoïcisme est encore très mal connue.... En beaucoup de domaines, physique, logique, physiologie, psychologie, les Stoïciens semblent avoir été des précurseurs. Mais leur pensée se rattache à celles d'Aristote, de Théophraste, de Straton, des Socratiques, des Cyniques. Le Stoïcisme doit aussi beaucoup aux doctrines archaïques d'Héraclite et de certains sophistes, plus encore peut-être à celle des sceptiques, contre lesquels les Stoïciens n'ont pas cessé de batailler pendant trois siècles”.

7. Barth-Goedeckemeyer legt geen verband tussen een mogelijke logos van Herakleitos en die van de Stoa¹¹⁸.

8. Max Pohlenz¹¹⁹: „Den nachhältigsten Eindruck hat auf ihn (Zenoon) Heraklits Logoslehre gemacht”.

9. Verbeke¹²⁰ ziet blijkbaar geen direct verband tussen de leer van Herakleitos en die der Stoa (pag. 16): „C'est pourquoi nous pensons que la philosophie de Zénon s'inspire davantage des sciences médicales que des conceptions d'Héraclite”. En (pag. 34): „On voit tres nettement ici la différence du point de départ chez les Stoïciens et chez Héraclite: celui-ci part de certaines considérations d'ordre physique, ce qui donne à sa Pensée une tout autre allure que celle du Portique”. Even te voren had Verbeke met betrekking tot de Stoa gezegd: „En effet, la conception du monde est calquée sur la psychologie humaine, puisque le monde est un être vivant aussi bien que l'homme”.

Op de tweede vraag antwoorden we met de belangrijkste logosfragmenten van twee der hoofdleiders van de Oude Stoa, n.l. van Zenoon en Kleantes, in de tekstuitgave van von Arnim: *Stoicorum veterum fragmenta I*.

¹¹⁶ Bréhier: Histoire, pag. 292 sq.

¹¹⁷ Rivaud: Histoire, pag. 361.

¹¹⁸ Die Stoa (6), pag. 19 sqq.

¹¹⁹ Max Pohlenz: Die Stoa.

¹²⁰ Verbeke: l'Evolution, pag. 16 en pag. 34.

Zenoon.

Fragment 85. Diog. Laert. VII 134.

δοκεῖ δ' αὐτοῖς ἀρχάς εἶναι τῶν ὄλων δύο, τὸ ποιοῦν καὶ τὸ πάσχον. τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄπειρον οὐσίαν τὴν ὕλην· τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν. τοῦτον γὰρ ἀίδιον ὄντα διὰ πάσης αὐτῆς δημιουργεῖν ἕκαστα. τίθησι δὲ τὸ δόγμα τοῦτο Ζήνων ὁ Κιτιεὺς ἐν τῷ περὶ οὐσίας.

Fragment 87. Stobaios. Eclog. 11, 5, a pag. 132, 26 W (Arii Didymi fragment 20. Diels, Dox. pag. 457).

Ζήνωνος. Οὐσίαν δὲ εἶναι τὴν τῶν ὄντων πάντων πρώτην ὕλην, ταύτην δὲ πᾶσαν ἀίδιον καὶ οὔτε πλείω γιγνομένην οὔτε ἐλάττω· τὰ δὲ μέρη ταύτης οὐκ αἰεὶ ταῦτα διαμένειν ἀλλὰ ζικαιρεῖσθαι καὶ συγγεῖσθαι. διὰ ταύτης δὲ διαθεῖν τὸν τοῦ παντός λόγον, ὃν ἔνιοι εἰμαρμένην καλοῦσιν, ὄλονπερ καὶ ἐν τῇ γονῇ τὸ σπέρμα.

Fragment 153. Hippolutos, Philosoph. 21, 1 (Diels, Dox. pag. 571) :

Χρῦσιππος καὶ Ζήνων, οἳ ὑπέθεντο καὶ αὐτοὶ ἀρχὴν μὲν θεὸν τῶν πάντων, σῶμα ὄντα τὸ καθαρῶτατον, διὰ πάντων δὲ διήκειν τὴν πρόνοιαν αὐτοῦ.

Fragment 155. Tertullianus ad nat. II, 4: „ecce enim Zeno quoque materiam mundialem a deo separat et eum per illam tamquam mel per favos transisse dicit”. Idem adv. Hermog. 44.

Fragment 157. Aëtius I, 7, 23 (Diels, Dox. pag. 303, 11) :

Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον (scil. θεὸν ἀπεφήνατο). Vergelijk Augustinus, Adv. Acad. III 17, 38.

Fragment 158. Themistius, De Anima II (ed. Spengel, pag. 64, 25) :

τάχα δὲ καὶ τοῖς ἀπὸ Ζήνωνος σύμφωνος ἡ δόξα, διὰ πάσης οὐσίας πεφοιτηκέναι τὸν θεὸν τιθέμενοις καὶ ποῦ μὲν εἶναι νοῦν, ποῦ δὲ ψυχὴν, ποῦ δὲ φύσιν, ποῦ δὲ ἔξιν.

Fragment 159. Clemens Alex. Protrept., pag. 58: οὐδὲ μὴν τοὺς ἀπὸ τῆς Στωᾶς παρελεύσομαι διὰ πάσης ὕλης καὶ διὰ τῆς ἀτιμοτάτης τὸ θεῖον διήκειν λέγοντας :

Fragment 160. Lactantius de vera sap. c 9 : „Zeno rerum naturae dispositorem atque artificem universitatis „λόγον” praedicat, quem et fatum et necessitatem rerum et deum et animum Iovis nuncupat”. Idem Inst. Div. IV, 9.

Tertullianus Apol. 21 : „Apud vestros quoque sapientes „λόγον” id est sermonem atque rationem, constat artificem videri universitatis. Hunc enim Zeno determinat factitorem, qui cuncta in dispositione formaverit, eundem et fatum vocari et deum et animum Iovis et necessitatem omnium rerum”.

Fragment 161 : Cicero de natura deor. I 36 rationem quandam per omnem naturam rerum pertinentem vi divina esse affectam putat.

Fragment 162. Cicero de nat. deor. I 36 : Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria (vergel. Lactant. Inst. Div. I, 5).

Vergel. Diogenes Laertios VII, 88: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι.

Kleanthes.

Fragment 493 eensluitend met fragment 85.

Fragment 495. Hermiae, Irris. Gent. Phil. 14 (Diels, Dox. pag. 654): ἄλλ' ὁ Κλεάνθης ἀπὸ τοῦ φρέατος ἐπάρας τὴν κεφαλὴν καταγελάσσει σου τοῦ δόγματος καὶ αὐτὸς ἀνιμᾷ τὰς ἀληθεῖς ἀρχάς, θεὸν καὶ ὕλην. καὶ τὴν μὲν γῆν μεταβάλλειν εἰς ὕδωρ, τὸ δὲ ὕδωρ εἰς ἀέρα, τὸν δὲ ἀέρα «ἄνω» φέρεσθαι, τὸ δὲ πῦρ εἰς τὰ περίγεια χωρεῖν, τὴν δὲ ψυχὴν δι' ὄλου τοῦ κόσμου διήκειν, ἥς μέρος μετέχοντας ἡμᾶς ἐμφυχοῦσθαι.

Fragment 530. Cicero de nat. deor. I 37: Cleanthes autem, qui Zenonem audivit una cum eo quem proxime nominavi (scil. Aristone) tum ipsum mundum deum esse dicit tum totius naturae menti atque animo tribuit hoc nomen, tum ultimum et altissimum atque undique circumfusum et extremum omnia cingentem atque complexum ardorem, qui aether nominetur, certissimum deum iudicat... tum nihil ratione censet divinius.

Wanneer we samenvatten zien we, dat voor Zenon de logos, de godheid, het actieve beginsel is in het passieve (voor de Oude Stoa is dit toch geen dualisme: zie Verbeke: Evolution, pag. 24, 58 sq). We herinneren ons, dat noch Platoon noch Aristoteles een actief ordenend beginsel bij Herakleitos aannam.

Die logos is eeuwig, vervult het Al en maakt alles (fragment 85).

De delen der materie doorloopt de logos van alles, die sommigen εἰμαρμένη noemen (fragment 87).

De godheid is de ἀρχή van alles, het meest pure lichaam en door alles loopt zijn voorzienigheid. Alles geschiedt volgens de εἰμαρμένη (fragment 153).

Voor Zenon en de overige Stoici is de Aether de hoogste godheid, met verstand begaafd, door welk verstand alles wordt bestuurd (fragment 154).

De nous van de kosmos is vuur en god (fragment 157).

De godheid gaat door alles en hier is hij nous, elders psyche, elders physis, elders toestand (fragment 158).

Zenoon meent dat de ordenaar van de natuur der dingen en de maker van het Al, de logos is, die hij ook fatum en noodzakelijkheid en god en geest van Zeus noemt (fragment 160).

Zenoon meent dat de een of andere „Rede” door de natuur van alles gaat en met goddelijke macht is begiftigd (fragment 161).

Zenoon neemt verder aan dat de lex naturalis goddelijk is en de macht heeft het juiste op te leggen en het tegendeel te verhinderen (fragment 162).

De „κοινὸς νόμος”, die is de „ὀρθὸς λόγος”, die door alles heengaat, is dezelfde als Zeus, die de leider van de ordening der dingen is.

Voor Kleantes geldt hetzelfde als in fragment 85 van Zenoon werd gezegd: zie fragment 493.

De psyche gaat door de gehele kosmos: door het feit dat wij er deel aan hebben zijn wij bezielde (fragment 95).

God is mens, animus, aether, ratio, spiritus, permeator universitatis (fragment 532).

God is mundus, mens naturae, ardor (aether) cingens omnia et complexus omnia (fragment 530).

Zeus ordent met het vuur de „κοινὸς λόγος” die door alles gaat.

Alles heeft hij samengevoegd tot een ding, zodat het werd een eeuwige logos van alles.

Zeus kan de „ἀπειροσύνη” wegnemen van de mensen en hen doen deelhebben aan het inzicht, de „γνώμη”, waarop vertrouwend hij met rechtvaardigheid alles bestuurt (fragment 537; de beroemde hymne aan Zeus, bewaard bij Stobaios: zie von Arnim I).

Men moet bij dit laatste citaat, waarin b.v. onderscheid gemaakt wordt tussen Zeus en logos en de andere epitheta, die elders met Zeus geïdentificeerd worden, rekening houden met het feit, dat deze laatste regels ontleend werden aan een hymne, zodat de dichterlijke voorstelling tot persoon kán hebben verheven en onderscheid kán hebben gezien, daar waar de nuchtere realiteit slechts één beginsel en identiteit zag¹²¹.

Is het mogelijk wetenschappelijk verantwoord te onderscheiden en aan te wijzen in het door de traditie overgeleverde, datgene wat van Herakleitos was en dat wat van de Stoa stamt?

A priori staat geenszins vast, dat hetgeen de Stoa aangaande de logos

¹²¹ Vergel. b.v. Platoons Theaitetos 180 d, over de dichters-denkers die voor de massa hun woorden in poëzie hullen.

leert, een vooruitgang moet insluiten op hetgeen Herakleitos eventueel met betrekking daartoe had geleerd¹²².

Toch is een antwoord op bovenstaande vraag absoluut noodzakelijk, hetzij in negatieve zin hetzij in positieve zin, aangezien verreweg de meeste fragmenten bewaard zijn bij auteurs, die leefden na het ontstaan van de Stoa of na de Menswording van de Logos, zodat het zeer wel mogelijk is, dat die fragmenten werden verstaan en later ook uitgedrukt in de taal van de Stoa of in christelijke sfeer werden getrokken.

Met interne-argumenten-uit-de-fragmenten alleen, zal men dus, naar het lijkt, niet kunnen volstaan.

We moeten dus verder de traditie raadplegen en vooral die auteurs, die zowel over de Stoa als over Herakleitos zich uitspreken en dan hun uitspraken vergelijken met die van Platoon en Aristoteles. We moesten natuurlijk een keuze doen en willen daarom raadplegen Diogenes Laertios, Sextus Empiricus, Joannes Stobaios en verder willen we daaraan de christelijke schrijvers toevoegen, omdat zij, zoals gezegd, de uitspraken van Herakleitos of de Stoa in christelijke sfeer kunnen hebben getrokken en de taal en de uitdrukkingvormen van oudere denkers kunnen hebben gebruikt als middelen voor de uitdrukking van hun Heilsleer, of althans in de uitdrukkingen der heidenen de uitdrukking gehoord kunnen hebben van de anima naturaliter christiana (zie boven, pag. 11, Justinus). Ook hier moest de keuze uiterst beperkt zijn en viel op Clemens van Alexandrië, Hippolutos en Theodoretos¹²³.

Diogenes Laertios.

Hij is uit de tweede eeuw na Christus (volgens anderen uit de eerste helft der derde eeuw).

Zijn philosophengeschiedenis is gedeeltelijk biographie, gedeeltelijk doxographie. De titel van het werk was: *Περὶ βίων δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων βιβλία δέκα.*

Bronnen: volgens Diels, en Freeman onderschrijft dit¹²⁴, gaat het compendium van Diogenes in laatste instantie terug op de *Vetusta Placita*¹²⁵, een epitome gebaseerd op Theophrastos. Een der bronnen geeft

¹²² Vergel. Brecht: Heraklit, pag. 18 waar hij spreekt „von der beleidigenden Banalisierung, die er (Herakleitos) durch die Stoa erfuhr“ (zonder dit te willen onderschrijven).

¹²³ Over de genealogie der doxographische geschriften werd al een korte mededeling gedaan (pag. 125 sq); — zie ook Schmid: Geschichte II, pag. 620 (van dit deel verscheen voorzover ons bekend nog geen nieuwe druk).

¹²⁴ Freeman: The Presocratic Philosophers, pag. 108.

Diogenes VII, 48 zelf aan nl. Diokles van Magnesia. De *Vetusta Placita* dateren uit de eerste helft van de eerste eeuw voor Christus (de jongste bronnen in dat geschrift gebruikt, zijn Poseidonios en Asklepiades). Hieruit hebben geput Cicero, Varro en Areios Didumos in de eerste eeuw voor Christus, en in de 1ste—2de eeuw na Christus, Aëtios.

Waarde: Burnet vat zo samen ¹²⁶: „The scrap-book which goes by the name of Diogenes Laertios contains large fragments of two distinct doxographies. One is of the merely biographical, anecdotic and apophtegmatic kind used by Hippolutos in his first four chapters; the other is of a better class, more like the source of Hippolutos' remaining chapters”.

De bedoelde hoofdstukken van Diogenes' werk, die op Herakleitos betrekking hebben zijn te vinden Diogenes IX, 1, 1—17. Een kritisch verantwoorde tekst vindt men Diels-Kranz I, 1934, pag. 139 sqq; voor de overige passus is benut de uitgave Firmin-Didot.

De leer van Herakleitos wordt als volgt door Diogenes weergegeven (IX, 1, 7): alles bestaat uit vuur en gaat daarin weer op. Alles wordt volgens de εἰμαρμένη. Het zijnde vindt zijn harmonie in tegengestelde tendenzen en alles is vol ψυχαί en δαίμονες. Dit in het algemeen. Meer speciaal (IX, 1, 8): vuur is het enige element en het vuur zet zich om in alles. Duidelijk zet hij niets uiteen, klaagt Diogenes, en gaat dan als volgt verder: alles wordt, volgens oppositionele tendenzen en alles verstromt op de wijze van een rivier; het geheel is beperkt en vormt één kosmos: die kosmos ontstaat uit vuur en gaat weer in vuur op, afwisselend volgens perioden, de gehele tijd door. Dat gebeurt volgens de εἰμαρμένη. Oorlog en twist voert de opposita tot wording: δμολογία en εἰρήνη voert naar de ἐκπύρωσις. De voortdurende wisseling is een weg omhoog en omlaag en volgens haar wordt de wereld.

Wat de leer van Herakleitos aangaat zien we duidelijk, dat Diogenes de traditie van Platoon en Aristoteles voortzet: dit alles krijgt nog meer bewijskracht wanneer men overweegt dat:

1. Diogenes zogenaamde logosfragmenten citeert zonder van een logosleer bij Herakleitos te spreken en nog in ander verband spreekt over logos bij Herakleitos, maar dan in de algemene betekenis van „leer”, „maat”, „faam”; —

2. Diogenes een scherpe omschrijving geeft van de logosleer der Oude Stoa en

3. Diogenes spreekt over de nous-leer van Anaxagoras.

¹²⁵ Voor de bronnen van de „*Vetusta Placita*”, zie Diels: *Dox. Gr. Prol.*, pag. 215.

¹²⁶ Burnet: *E. G. Ph.*, pag. 37.

Ad 1. Diogenes citeert twee zogenaamde logosfragmenten, nl. fragment 45 en 39.

Diogenes IX, 1, 7 (Herakleitos fragment 45): λέγει (Herakleitos) δὲ καὶ „ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει”; hij voegt er aan toe: τὴν τ' οἴησιν ἱερὸν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν δρασιν ψεύδεσθαι.

Diogenes I, 5, 88 (Herakleitos fragment 39): Ἡράκλειτος μάλιστα αὐτὸν ἐπηγεσε γράψας „Ἐν Πιρήνη Βίης ἐγένετο ὁ Τευτάμω οὐ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων”.

Verdere plaatsen uit de schets van Diogenes, die zijn opvatting met betrekking tot Herakleitos' leer en logos direct of althans indirect kunnen belichten zijn :

IX, 1, 16: Ἰερώνυμος δὲ φησι καὶ Σκυθίων τὸν τῶν ἰάμβων ποιητὴν ἐπιβαλέσθαι τὸν ἐκείνου λόγον διὰ μέτρου ἐκβάλλειν.

IX, 1, 5: τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἐστὶ μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διηρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἷς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

Boven gegeven passus spreken alle over logos met betrekking tot Herakleitos : in geen van de vier passus is logos een term met eigen leerinhoud (over de beide logosfragmenten in hoofdstuk III, wanneer de overlevering in haar geheel in grote lijnen voor ons staat). De schets die Diogenes geeft met betrekking tot de leer van Herakleitos, is veel minder uitvoerig dan die van de leer der Stoa, nochtans bevat ze vergeleken met de schetsen van Platoon en Aristoteles geen lacune van essentiële aard¹²⁷. Maar scherp staat tegenover het dubbele beginsel der Stoa het eenvoudige worden bij Herakleitos uit de ἀρχὴ gegarandeerd door de εἰμαρμένη¹²⁸.

Ad 2. Diogenes geeft een scherpe omschrijving van de logosleer der

¹²⁷ De εἰμαρμένη is zeker νόοι-σtoisch, immers Platoon kent ze reeds, Phaidon 115 a en Gorgias 512 e. De plaatsen die Kranz geeft in zijn Index (Fragm. Der Vorsokr. III), slaan op fragmenten van auteurs die als citaten in latere auteurs zijn bewaard en zijn dus op zich geen bewijs van het voor-sokratische der εἰμαρμένη ofschoon het wel waarschijnlijk lijkt uit de algemene bekendheid van het begrip of de voorstelling in Platoons tijd, zoals de genoemde passus aanduiden.

¹²⁸ In verband met de vroeger (pag. 126) gestelde vraag, naar een mogelijk verband tussen Herakleitos en de Stoa, zie Diogenes IX, 1, 15 „Zeer velen hebben zijn (Herakleitos' boek) boek geïnterpreteerd Antisthenes en Herakleides Pontikos, Kleantes en Sphaïros de Stoïcijn, bovendien Pausanias ὁ κληθεὶς Ἡρακλειτιστῆς”.

Voor de verhouding van Kleantes en Herakleitos, zie behalve het boven (pag. 127) geciteerde artikel van Neustadt (nota 112), Pohlenz Hermes, 1940, Festungiere La Révelation II, pag. 310 sqq en Verbeke Kleantes van Assos.

Stoa : hier is zonder enige twijfel logos een term, die eigen leerinhoud heeft (zie pag. 129, fragment 85 en pag. 130, fragment 162).

Interessant is voor ons in de schets van de leer van Zenoon nog de volgende passus, juist in verband met een van de kernfragmenten van Herakleitos' leer :

Diogenes Laert. VII 1, 25: τούς θ' Ἡσιόδου στίχους μεταγράφειν οὕτω (Hesiod. Opera v. 293 sq.):

κείνος μὲν πανάριστος ὅς εἰπόντι πίθεται
ἔσθλός δ' αὖ κάκεινος ὅς αὐτῷ πάντα νοήσῃ.

26: κρείττονα γὰρ εἶναι τὸν ἀκοῦσαι καλῶς δυνάμενον τὸ λεγόμενον καὶ χρῆσθαι αὐτῷ τοῦ δι' αὐτοῦ τὸ πᾶν συννοήσαντος·

Vergelijk IX, 1, 5: ἤκουσέ τ' οὐδενός, ἀλλ' ἑωυτὸν ἔφη διζήσασθαι (Herakleitos fragment 101) καὶ μαθεῖν πάντα παρ' ἑωυτοῦ.

Interessant is deze laatste passus, omdat men in de uiting van Zenoon een duidelijke zinspeling kan zien op Herakleitos, die geen leermeesters wilde, maar alles uit zich zelf leerde; we hebben hier, wanneer wij de beide passus van Diogenes onderling vergelijken en met de passus uit de Enneaden (boven, pag. 98) een aan zekerheid grenzende verklaring van fragment 101.

Er blijkt ook uit, dat Diogenes en ook Zenoon het werk van Herakleitos goed kenden.

Ad 3. Merkwaardig is verder het feit, dat Diogenes evenals Platoon en Aristoteles uitdrukkelijk over Anaxagoras en diens νοῦς spreekt.

Diogenes II, 3, 6: Ἀναξαγόρας Ἡγησιβούλου ἢ Εὐβούλου Κλαζομένιος. οὗτος ἤκουσεν Ἀναξιμένους, καὶ πρῶτος τῇ ὕλῃ νοῦν ἐπέστησεν, ἀρξάμενος οὕτω τοῦ συγγράμματος, ὃ ἐστὶν ἠδέως καὶ μεγαλοφρόνως ἡρμηνευμένον, „πάντα χρήματα ἦν ἰμοῦ· εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε“. παρὸ καὶ Νοῦς ἐπεκλήθη.

II, 3, 8: οὗτος ἔλεγε..... ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας..... καὶ νοῦν μὲν ἀρχὴν κινήσεως.

Eigenaardig is, dat de eerste passus vertelt, dat Anaxagoras in het begin van zijn boek over de νοῦς spreekt; Aristoteles en Sextus Empiricus vertellen beide dat ons eerste logosfragment in het begin van Herakleitos' geschrift stond, ze spreken echter niet, althans Diogenes en Aristoteles niet, over een begrip of voorstelling logos bij Herakleitos.

We kunnen dus, lijkt het, wetenschappelijk verantwoord besluiten, dat Diogenes de traditie omtrent Herakleitos' leer, die hij in hoofdzaak, althans in laatste instantie, van Theophrastos en indirect van Platoon en Aristoteles kreeg, zeer juist heeft bewaard.

Sextus Empiricus.

„Die Wendung zum Positivismus nimmt die antike Philosophie in der Schule des Ainesidemos selbst, unter dem Einfluss ihrer Verbindung mit den empirischen Aerzten. Unter den Nachfolgern des Ainesidemos kommen für diese Entwicklung Agrippa, Menodotos und Sextos Empeirikos in Betracht“¹²⁹.

De werkzaamheid van Sextus valt waarschijnlijk in de tweede helft der tweede eeuw na Christus (volgens Freeman in de derde eeuw¹³⁰).

Sextus was leider der „empirischen Aertzeschule“; . . . noch geboorteplaats noch woonplaats zijn met enige zekerheid bekend.

Zijn werken vormen de hoofdbron voor de leer der Sceptici. Het zijn:

I. De Pyrrhonische Hypotyposes: het eerste boek geeft en verdedigt de sceptische houding; de twee andere vallen de positie der dogmatici aan.

II. Tegen de Dogmatici, in vijf boeken: boek 1 en 2 tegen de Logici; 3 en 4 tegen de Physici; boek 5 tegen de Ethici; deze vijf worden gewoonlijk samengevat onder de titel: *Adversus Mathematicos VII—XI*.

III. Een werk in zes Boeken, achtereenvolgens tegen de Grammatici, de Rhetores, de Geometri, de Arithmetici, de Astrologi en de Musici, dikwijls samengevat als *Adv. Mathematicos I—VII*.

De beste tekstuitgave van I en II (die voor het onderzoek van belang zijn) is die van H. Mutschmann; ze werd gebruikt voor II; voor I werd gebruikt de kritische uitgave van Bury, in de Loeb Classical Library.

Op verschillende plaatsen van I en II spreekt Sextus over Herakleitos; *ex professo* spreekt hij over de leer van Herakleitos: *Adv. Mathem. VII. 126 sqq.*

De schets van Herakleitos' leer en de verspreide aanduidingen met betrekking tot die leer zijn van uiterst groot belang; immers bij Sextus vinden we de langste versie van fragment I en uitsluitend bij hem bewaard is het belangrijkste logosfragment II.

Niet allen hechten evenveel waarde aan de mededelingen van Sextus¹³¹. We geven hier alleen de gematigde uitspraak van Bury¹³²: „Probably there is but little original matter in these works. Sextus was mainly a compiler: he drew freely on the writings of his predecessors, especially Ainesidemos, Cleitomachos (for Carneades) and Menodotos. He was evidently interested in the history of thought, and provides us

¹²⁹ Windelband-Goedeckemeyer: *Geschichte*, pag. 267.

¹³⁰ Zie de lijst in Freeman: *Companion*, pag. 427 sqq.

¹³¹ Vergel. b.v. Minar Jr.: *The logos*, pag. 323 sqq en, misschien wel de felste tegenstander van Sextus, Von Fritz: *Νοῦς, Νοεῖν*, pag. 223 sqq.

¹³² Bury: *Sextus Empiricus I, Intro.*, pag. XLII sq.

with much valuable information about the earlier schools, although he is not wholly reliable. He writes mostly in a plain dry stile enlivened but rarely by touches of humor. As a controversialist he studies fairness by quoting the opponent's own views, often at great length"¹³³. Het is de bedoeling uit het werk van Sextus een overzicht te verkrijgen van zijn meningen omtrent Herakleitos' leer, omdat we in die sfeer het best kunnen achterhalen, hoe Sextus de belangrijke fragmenten verstaan heeft waarvan hij de bewaarder is. Het feit dat geen kritiek wordt uitgeoefend, althans niet voordat het beeld van Sextus' mening duidelijk voor ogen staat, geeft geen recht tot de conclusie, dat naar onze mening de visie van Sextus correspondeert met de objectieve werkelijkheid, maar vindt uitsluitend zijn grond daarin, dat we de lezer zonder onderbreking het beeld voor ogen willen stellen.

De centrale uiting van Sextus met betrekking tot Herakleitos' leer vindt men Adv. Mathematicos VII 126—134 (men vindt een kritisch verantwoorde tekst in Bury, Mutschmann en van genoemde hoofdstukken ook in Diels-Kranz, I, pag. 147 sqq).

Alvorens we die centrale uiting gaan bespreken lijkt het dienstig uit de elders verspreide meningsuitingen van Sextus met betrekking tot Herakleitos' leer gegevens te verzamelen om de geestelijke achtergrond, waartegen de passage Adv. Mathem. VII 126 sqq werd geschreven, reeds enigszins te belichten.

Pyrrhonicae Hypotyposes.

Hypot. I, 210: Herakleitos' filosofie, zegt Sextus, verschilt van die der sceptici: immers hij doet dogmatische uitspraken over vele duistere zaken, wij allerminst. Ainesidemos en zijn aanhang waren gewoon te zeggen, dat de sceptische leer de weg naar de filosofie van Herakleitos was, omdat de mening dat een ding aan contraire verschijnselen onderhevig is, kan voeren tot de mening, dat dat ding het subject van contraire realiteiten (reële eigenschappen) is. Terwijl de sceptici zeggen dat hetzelfde ding contraire verschijnselen te weeg kan brengen (b.v. honing is zoet voor gezonde mensen, maar bitter voor mensen, die aan geelzucht lijden), gaan de Herakleiteërs er toe over te menen, dat hetzelfde ding die eigenschappen bezit. De Herakleiteërs, zegt Sextus, gaan uit van een algemeen menselijke opvatting (want bedoelde mening is niet alleen die der Sceptici) en omdat zij niet uitgaan van specifiek sciep-

¹³³ Vergel. Robin: Pyrrhon, pag. 168: „... il est difficile de croire à une erreur de Sextus, étant donnée son habituelle exactitude". Een uitvoerige schets van Sextus kan men in Robins werk vinden pag. 197 sqq.

tische opvattingen, maar van een algemeen menselijke opvatting, is er geen reden te verklaren, dat onze methode van denken een weg is tot de filosofie van Herakleitos. Integendeel, zegt Sextus, de sceptische leerstellingen zijn een beletsel voor de kennis van Herakleitos' filosofie (212).

Uitdrukkelijk wordt in de gegeven passus *de leer der opposita* aan Herakleitos toegeschreven en blijkbaar als een der hoofdcharacteristica van diens leer beschouwd. Een bevestiging vinden we in de volgende passus :

Hypot. III 230: ὁ δὲ Ἡράκλειτός φησιν ὅτι καὶ τὸ ζῆν καὶ τὸ ἀποθανεῖν καὶ ἐν τῷ ζῆν ἡμᾶς ἐστὶ καὶ ἐν τῷ τεθνάναι· ὅτε μὲν γὰρ ἡμεῖς ζῶμεν, τὰς ψυχὰς ἡμῶν τεθνάναι καὶ ἐν ἡμῖν τεθάρθαι, ὅτε δὲ ἡμεῖς ἀποθνήσκομεν, τὰς ψυχὰς ἀναβιοῦν καὶ ζῆν (vergel. fragment 76, 77 en 88).

We zien geen letterlijk citeren, maar in eigen taal Herakleitos' leer weergeven.

Hypot. III, 115: ἐπομένως δὲ καὶ περὶ τῆς ὡς πρὸς τὴν φύσιν μονῆς ἠπόρησάν τινες, λέγοντες ὅτι τὸ κινούμενον οὐ μένει, πᾶν δὲ σῶμα διαρκῶς κινεῖται κατὰ τὰς τῶν δογματικῶν ὑπολήψεις, ῥευστὴν εἶναι λεγόντων τὴν οὐσίαν καὶ αἰεὶ διαφορήσεις τε καὶ προσθέσεις ποιουμένην, ὡς τὸν μὲν Πλάτωνα μηδὲ ὄντα λέγειν τὰ σώματα ἀλλὰ γινόμενα μᾶλλον καλεῖν, τὸν δὲ Ἡράκλειτον ὀξεῖα ποταμοῦ ῥύσει τὴν εὐκίνησιαν τῆς ἡμετέρας ὕλης ἀπεικάζειν. οὐδὲν ἄρα σῶμα μένει (vergel. Hypot. III 54 en 82).

We vinden hier *de leer der verstroming* en wel klaarblijkelijk in universele gelding aan Herakleitos toegeschreven.

Hypot. III, 30 : opvallend is dat Sextus bij zijn uitgebreide opsomming van meningen omtrent de ἀρχή Herakleitos niet noemt (evenmin als Galenus, *Histor. Philos.* 18 : Diels, *Dox.*, pag. 610).

De grond daarvoor vinden we misschien in *Adv. Mathem.* VII, 4 : degenen, die de filosofie in drie delen verdelen, verdelen ze in een φυσικὸν μέρος καὶ λογικὸν καὶ ἠθικόν. Alleen een φυσικὸν houden Thales, Anaximander en Anaximenes en Empedokles en Parmenides en bovendien Herakleitos. De eerste drie volgens aller mening en zonder controversen, maar Empedokles en Parmenides en bovendien Herakleitos, niet volgens allen.

Adversus Mathematicos.

Adv. Math. VII 7 : „ook aangaande Herakleitos heeft men de vraag gesteld of hij uitsluitend physicus of bovendien ook ethicus was”. (Sextus, de genoemden samenvattend, dus daaronder ook Herakleitos, zegt : Zij zijn het die de leiding onder de physici hebben).

Ook *Adv. Mathem.* IX 361 en X 313 zijn merkwaardige passus : hier

wordt door Sextus medegedeeld, dat sommigen de oerstof bij Herakleitos identificeren met het vuur, sommigen met de lucht. Maar het blijft één oerstof!

Over Anaxagoras' leer zegt Sextus Adv. Mathem. IX, 6: ὁ δὲ Ἀναξαγόρας φησὶν (B 1. Diels-Kranz) „τὴν πάντα ὁμοῦ χρήματα, νοῦς δὲ ἔλθων αὐτὰ διεκόσμησεν”, τὸν μὲν νοῦν, ὃς ἐστὶ θεὸς κατ' αὐτόν, δραστήριον ὑποτιθέμενος ἀρχήν, τὴν δὲ τῶν ὁμοιομερειῶν πολυμιγίαν ὕλικήν.

Adv. Mathem. IX, 11: οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς δύο λέγοντες ἀρχάς, θεὸν καὶ ἄποιον ὕλην, τὸν μὲν θεὸν ποιεῖν ὑπειλήφασαι, τὴν δὲ ὕλην πάσχειν τε καὶ τρέπεσθαι.

We moeten hier een scherp onderscheid erkennen tussen Herakleitos aan de ene kant en Anaxagoras en de Stoa aan de andere kant. Wel staat blijkbaar de traditie van een vuuroerstof niet meer zo vast, maar er blijft één oerstof.

Noch Diogenes Laertios noch Sextus spreken over een logos bij Herakleitos als over iets analoogs aan de nous van Anaxagoras. Daarom wordt Anaxagoras ook niet onder de physici gerekend, terwijl dit met Herakleitos wel uitdrukkelijk door Sextus het geval is. Vervolgens levert de vergelijking van Diogenes met Sextus, die toch in tijd niet veel verschillen, nog de conclusie op, dat we in Sextus' werk (althans ook) met een andere overlevering te doen hebben, waarvan Ainesidemos zeker een voorname representant moet geweest zijn. We vinden hiervoor nog belangrijke passus bij Sextus, die even onze aandacht verdienen. Die passus geven, merkwaardig genoeg, leerstellingen van Herakleitos volgens Ainesidemos, zodat ook de mogelijkheid open blijft, dat ze (ook) voor rekening van Sextus zelf zijn. In elk geval hebben we hier te doen met tradities, in de sceptische school levend¹³⁴.

De eerste passus is Adv. Mathem. VII, 349 (eigenlijk Adv. Logic. I, 349). Het gaat om het criterium der waarheid: 343: als de mens de waarheid vindt, vindt hij haar, of alleen zijn zintuigen gebruikend, of zijn verstand, of beide.

Maar hij kan de waarheid niet vinden noch wanneer hij alleen zijn zintuigen gebruikt, noch wanneer hij alleen zijn verstand gebruikt, noch wanneer hij ze beide samen gebruikt, zoals we zullen aantonen, zegt Sextus; — 348: ook het verstand volstaat niet: want wil het verstand de waarheid kennen, dan moet het eerst zich zelf kennen. Zoals de vakman recht en scheef kent, ook zonder gebruik van criteria als lineaal en passer: zo zou ook het verstand, aangezien het begiftigd is met het vermogen

¹³⁴ Over Ainesidemos en Herakleitos, zie Robin: Pyrrhon, pag. 167 sqq.

waar en vals te onderscheiden, eerst zijn eigen natuur moeten kennen, de stof (grieks: οὐσία) waaruit het is en de plaats waar het zich bevindt en al het andere. Dat alles zal het verstand allerminst kunnen doorschouwen; — 349: immers sommigen menen, dat het verstand niets anders is, dan het op een bepaalde wijze gequalificeerde lichaam, zoals Dikaiarchos zegt; anderen zeggen, dat het wél is, maar niet op dezelfde plaats omsloten wordt; anderen weer, dat het buiten het lichaam is, zoals Ainesidemos volgens de leer van Herakleitos.

Adv. Mathem. VIII, 286 (eigenl. Adv. Logic. II, 286): καὶ μὴν ῥητῶς δ' Ἡράκλειτός φησι τὸ μὴ εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενήρες τὸ περιέχον.

Hier neemt Sextus dus uitdrukkelijk de leer van Ainesidemos-Herakleitos over.

Adv. Mathem. VII, 350: en sommigen zeggen, dat het (verstand: διάνοια) verschilt van de zintuigen, zoals de meesten; anderen zeggen, dat het hetzelfde is als de zintuigen en dat het door de openingen der zintuigen kijkt: van welke groep Stratoon Phusikos en Ainesidemos de leiders waren.

Men bedenke, zoals we reeds aangaven, dat Adv. Mathem. VII en VIII eigenlijk gericht zijn tegen de „logici“, zodat logos en logici, althans primair, niet op (meta)physisch gebied zullen liggen; van de andere kant weten we van de logos der Stoa en de nous van Anaxagoras, dat ze primair op (meta)physisch gebied lagen en primair ontologische actieve beginselen waren, die volgens hun leermeesters de realiteit construeerden en ordenden.

Een andere, uiterst belangrijke passus met betrekking tot de interpretatie van Adv. Mathem. VII, 126 sqq — de beroemde Herakleitos-passage — is:

Adv. Mathem. VIII, 8 (eigenlijk Adv. Logic. II, 8):

Ainesidemos in navolging van Herakleitos en Epikouros verschillen wezenlijk in de waardering van het zintuiglijk waargenomene: οἱ δὲ περὶ τὸν Αἰνησίδημον καθ' Ἡράκλειτον καὶ τὸν Ἐπίκουρον ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ κοινῶς κατενεχθέντες ἐν εἴδει διέστησαν. οἱ μὲν γὰρ περὶ τὸν Αἰνησίδημον λέγουσὶ τινα τῶν φαινομένων διαφορὰν, καὶ φασὶ τούτων τὰ μὲν κοινῶς «πᾶσι» φαίνεσθαι τὰ δὲ ἰδίως τινί, ὧν ἀληθὴ μὲν εἶναι τὰ κοινῶς πᾶσι φαινόμενα, ψευδῆ δὲ τὰ μὴ τοιαῦτα· ἔθεν καὶ ἀληθὲς φερωνύμως εἰρησθαι τὸ μὴ λῆθον τὴν κοινὴν γνώμην.

10: οἱ δὲ ἀπὸ τῆς Στοᾶς λέγουσι μὲν τῶν τε αἰσθητῶν τινὰ καὶ τῶν νοητῶν ἀληθῆ, οὐκ ἐξ εὐθείας δὲ τὰ αἰσθητά, ἀλλὰ κατ' ἀναφορὰν τὴν ὡς ἐπὶ τὰ παρακείμενα τούτοις νοητά.

De door ons onderstreepte woorden laten geen twijfel open, dunkt ons, of Ainesidemos spreekt alleen over het zintuiglijk waargenomene en niet over het verstandelijk gekende, zoals blijkt uit de tegenstelling die Sextus maakt met de leer der Stoa, en zoals indirect ook blijkt uit de passus Adv. Mathem. VII, 349 en VIII, 286 (boven, pag. 140, besproken). De confrontatie van bovengenoemde passus met Adv. Mathem. VII, 126 zal duidelijk aantonen, dat Herakleitos volgens Sextus een geheel andere mening heeft omtrent het criterium der waarheid, met betrekking tot het verstandelijk gekende, in Herakleitos' werk; bovendien gaat Sextus, zoals blijkt uit bedoelde passus, ook hierin op Ainesidemos terug en zou dus de traditie omtrent het criterium der waarheid in Adv. Mathem. VII, 126 de traditie zijn van de Sceptische school (misschien ook van Platoon? ¹³⁵).

De passus die Sextus ex professo aan de leer van Herakleitos heeft gewijd: VII, 126 sqq.

Zoals al werd opgemerkt, is dit gedeelte van Sextus gericht tegen de logici. Hetgeen aan deze passus *voorafgaat* is in het kort het volgende: Adv. Mathem. VII, 47 zegt Sextus: voor ons is het op het ogenblik van belang, dat sommigen het criterium (id quod iudicat) verwierpen, anderen het lieten bestaan. Van deze laatsten, die het handhaafden, zijn er drie hoofdgroepen: sommigen handhaafden het in de rede (λόγος) anderen in de niet-redelijke duidelijke voorstellingen (ἐν ταῖς ἀλόγοις ἐναργείαις), anderen in beide. Het werd verworpen door Xenophanes van Kolophon etc. . . . Tot hen behoren ook de Sceptici. Adv. Mathem. VII, 60: volgens sommigen, zegt Sextus, behoort hierbij ook Protagoras van Abdera in zijn *Homo-Mensura-leer*. Eveneens Gorgias van Leontinoi, al loochent hij het langs andere weg (VII, 65).

De eersten die den indruk hebben gewekt een beschouwing omtrent het criterium te hebben ingevoerd, zijn de physici na Thales (VII, 89).

Op het einde van 140 wordt dan gezegd: dit is dan het resultaat van de ouden met betrekking tot het criterium der waarheid. Daarna volgen Platoon, de Academie, de Cyrenaïci, Epikouros, de Peripatetici en de Stoïci (tot 260); op het eerste gedeelte wordt hier alleen de aandacht gevestigd: dus van 89 tot 141.

Immers, zegt Sextus in 89, omdat ze ingezien hadden, dat de zintuigen in vele dingen van de waarheid afweken, stelden ze de rede (λόγος) als

¹³⁵ Vergel. Robin: Pyrrhon, pag. 231: „C'est un fait incontestable que les philosophes de la Nouvelle Académie se sont refusés à être Pyrrhoniens, se prétendant au contraire les fidèles interprètes de la pensée platonicienne; et c'est un autre fait, non moins incontestable, que les Sceptiques se sont énergiquement proclamés Pyrrhoniens et qu'ils ont dénié aux Neo-Académiciens le droit de se dire sceptiques”.

het criterium van de waarheid in de dingen. Daarvan uitgegaan, stelden ze hun beweringen op omtrent de ἀρχαί en de στοιχεῖα en de andere dingen, wier waarneming door het vermogen van deze (de rede, volgens de lezing van Mutschmann) tot stand komt.

Eerst wordt dan gesproken over Anaxagoras (92): (ὥστε) ὁ μὲν Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι· οἱ δὲ Πυθαγορικοὶ τὸν λόγον μὲν φασιν, οὐ κοινῶς δέ, τὸν δὲ ἀπὸ τῶν μαθημάτων περιγινόμενον, καθάπερ ἔλεγε καὶ ὁ Φιλόλαος (A 29 Diels) θεωρητικόν τε ὄντα τῆς τῶν ὄλων φύσεως ἔχειν τινὰ συγγένειαν πρὸς ταύτην, ἐπεὶπερ ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὁμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν (Emped. B 109, Diels-Kranz).

(We moeten hier beklemtonen dat Sextus over een „λόγος” bij Anaxagoras spreekt als criterium der waarheid in Adv. Mathem. VII (eigenlijk Adv. Logic. I), terwijl hij over de „νοῦς” van Anaxagoras, als (meta) physisch beginsel spreekt Adv. Mathem. IX (eigenlijk Adv. Phys. I; voor de tekst, zie boven, pag. 139); de lezer moge bedenken dat in het kader van „logos” bij Anaxagoras, gesproken wordt over „logos” bij Herakleitos, eveneens dus in Adv. Logicos; deze beklemtoning leek belangrijk voor het begrijpen van de sfeer van waaruit Sextus zijn logospassage met betrekking tot Herakleitos schreef).

Over Pythagoras spreekt Sextus tot 110; dan over Xenophanes (omdat sommigen hem niet rekenen onder degenen, die elk criterium loochenen); vervolgens over „diens” leerling Parmenides; dan volgt Empedokles. *Al deze genoemden zien in de λόγος, in tegenstelling met de αἰσθήσεις, het criterium der waarheid.*

In dit verband en daaraan onmiddellijk aansluitend begint Sextus zijn passage over Herakleitos VII, 126 sqq als volgt: τοιαῦτα μὲν καὶ ὁ Ἐμπεδοκλῆς· ὁ δὲ Ἡράκλειτος (A 16, Diels-Kranz) ἐπεὶ πάλιν ἐδόκει δυσὶν ὀργανῶσθαι ὁ ἄνθρωπος πρὸς τὴν τῆς ἀληθείας γνῶσιν, αἰσθήσει τε καὶ λόγῳ, τούτων τὴν «μὲν» αἰσθησὶν παραπλησίως τοῖς προειρημένοις φυσικοῖς ἄπιστον εἶναι νενόμικεν, τὸν δὲ λόγον ὑποτίθεται κριτήριον.

Het criterium der waarheid is dus de λόγος, niet zo maar een logos, zegt Sextus, οὐ τὸν ὅποιονδήποτε, ἀλλὰ τὸν κοινὸν καὶ θεῖον.

Wat daaronder verstaan moet worden, zegt Sextus, moet in het kort uiteengezet worden. Want, gaat Sextus verder (127—128): ἀρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὄν καὶ φρενήρες ¹³⁶.

VII, 128: veel vroeger had Homeros reeds een dergelijke gedachte

¹³⁶ Vergelijk Adv. Mathem. VIII 286 (boven, pag. 140). Daar wordt door Sextus medegedeeld, dat Herakleitos uitdrukkelijk leert, dat de μέν niet λογικός is maar dat het περιέχον φρενήρες is. Uit het feit dat λόγος als algemene term voor rede door Sextus werd gebruikt b.v. ook bij Empedokles en Anaxagoras en de uitdrukkelijke

uitgedrukt: *Odusseia* XVIII, 136—137. Verder citeert *Sextus Archilochos* (fragment 68, Diehl) en *Euripides* (*Troiades*, 884 sqq):

Ἦ γῆς ὄχημα κἀπὶ γῆς ἔχων ἔδραν
(ὅστις ποτ' εἶ σὺ δυστόπαστος εἰδέναι ¹³⁷
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς βροτῶν,
προσηυξάμην σε·) πάντα γὰρ δι' ἀψόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ θνήτ' ἄγεις.

Wij gaven de gehele *passus* uit de *Troiades* van *Euripides* (het gebed van *Hekabe*); *Sextus* citeert slechts de woorden tussen de parentheses, hoewel hij natuurlijk de gehele *passus* voor ogen had.

Voor *Sextus* bevestigen dus *Homeros* en *Archilochos* en *Euripides*, dat de mens van nature niet λογικός is, maar dat alleen het περιέχον φρενήρες is.

Door *Euripides* worden op een lijn gezet: γῆς ὄχημα, Ζεὺς, ἀνάγκη φύσεος en νοῦς βροτῶν.

Sextus denkt deze uitdrukkingen blijkbaar in dezelfde sfeer als περιέχον. Zonder twijfel is deze laatste term zeer oud en al bekend vóór *Herakleitos*, zodat deze hem waarschijnlijk wel heeft gekend en ook wel gebruikt, al hebben wij geen fragment meer, waarin hij door *Herakleitos* met zekerheid werd gebruikt ¹³⁸.

Met die κοινὸς καὶ θεῖος λόγος bedoelt *Sextus* dus een eigenschap of een

mededeling van *Diogenes Laertios* (IX, 1, 9), dat *Herakleitos* omtrent de aard van het περιέχον niets heeft meegedeeld, lijkt het niet onwaarschijnlijk, dat *Sextus* zakelijk de leer van *Herakleitos* in de algemene taal van zijn tijd heeft uitgedrukt; zo zouden dus κοινὸς καὶ θεῖος λόγος niet de eigen termen van *Herakleitos* zijn. De meeste geleerden achten de betekenis van rede voor λόγος zeker na-heraklitisch.

¹³⁷ εἰδέναι heeft *Cod. P.* 288 en *Cod. V.* 909; εἰσιδεῖν hebben *Clem. Al.* en *Sextus*.

¹³⁸ Het περιέχον vinden we reeds bij *Anaximenes*: zie *Diels-Kranz*, *Anaximenes fragm.* 2. Dat περιέχον en περιέχειν beschouwt *Kranz* ook als „original” voor *Anaximander*: zie *Diels-Kranz I*, pag. 84, nota bij regel 2. Vergel. *Jaeger*: *Theology*, pag. 202, not. 39. Het fragment van *Anaximenes* is bewaard bij *Ploutarchos*, die men bezwaarlijk *Stoisch-gezind* kan noemen (*Schmid-Stählin*, II, 1, pag. 497). Een bevestiging voor de oudheid van de genoemde termen vinden we in twee belangrijke *passus* van *Aristoteles*' werk nl. *Metaphys.* 1074 b 1 sqq en *Physica* 203 b 10 sqq.

Metaphysica 1074 b 1: παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον διτι καὶ διτι περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν.

Physica 203 b 10 sqq: διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχῆς, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιοῦσι παρὰ τὸ ἄπειρον ἄλλας αἰτίας, οἷον νοῦν ἢ φιλίαν· καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γάρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡσπερ φησὶν δ' Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλείστοι τῶν φυσιολόγων.

vermogen van het περιέχον, in de taal van zijn tijd sprekend (in de fragmenten, voor zoverre wij ze nog bezitten, is νόος het woord voor verstand).

VII, 129: die goddelijke logos nu, volgens Herakleitos, inademend, worden wij νοεροί. In de slaap ληθαῖοι, worden we, als we wakker zijn weer ξιμφορες. Want, als in de slaap de doorgangswegen der zintuigen gesloten zijn, wordt de νοῦς die in ons is, afgescheiden van zijn natuurlijke verbondenheid met het περιέχον, terwijl zijn natuur zich alleen handhaaft langs de weg van ademhaling als een basis, en zo afgescheiden, verliest hij het herinneringsvermogen, dat hij tevoren had.

VII, 130: maar in de wederom wakker zijnden krijgt hij, zich als het ware voor een venster gezet hebbend en weer in contact met het περιέχον getreden, langs de zintuig-wegen, als door poorten, weer de δύναμις λογική.

Zoals kolen, dicht bij het vuur gebracht, door verandering gloeiend worden en ervan gescheiden weer doven, zo wordt ook het deel van het περιέχον, dat als gast in onze lichamen woont, in de scheiding bijna ἄλογος en in de verbondenheid door het merendeel der wegen, gelijkaardig aan het geheel.

VII, 131: die κοινὸς λόγος καὶ θεῖος, door het deel hebben waaraan wij λογικοί worden, noemt Herakleitos het criterium der waarheid. Vandaar is hetgeen aan allen langs gemeenschappelijke weg zich vertoont, betrouwbaar (want het wordt gegrepen door de κοινὸς καὶ θεῖος λόγος), τὸ δὲ τινι μόνῃ προσπίπτον ἄπιστον ὑπάρχειν διὰ τὴν ἐναντίαν αἰτίαν¹³⁹.

VII, 132: ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Περὶ φύσεως ὁ προειρημένος ἀνὴρ, καὶ τρόπον τινὰ δεικνύς τὸ περιέχον, φησί: „λόγου τοῦδε ἔντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι, καὶ πρόσθεν ἢ ἀκούσαι, καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπίροισιν εἰκόασι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιοῦ-

¹³⁹ Vergelijk boven (pag. 141). Wanneer we VII, 131 met VII, 126 en met VII, 133 en 134 vergelijken, komen we tot de conclusie, dat, volgens Sextus, Herakleitos aannam, dat het verstand van het περιέχον alleen „iure suo” denkt. Het (physisch) gedeelte van het περιέχον dat in iedere mens is, nl. de νόος herinnert zich slechts, wanneer hij met het περιέχον in contact komt.

Hetgeen dus van de κοινὸς λόγος, nl. die van het περιέχον, κατὰ μετοχήν ontologisch geparticipeerd wordt door allen, is waar, omdat het ontologisch uit dezelfde bron stamt. Er is dus geen sprake van „communis opinio”, omdat het hier uitsluitend gaat over verstandelijke kennis in zoverre ze, haar oorsprong vindend in het verstand van het περιέχον, ontologisch geparticipeerd wordt door de νόος der afzonderlijke participanten. Toch lijkt er voor het deel van het περιέχον, in de afzonderlijke mensen nl. de νόος nog een „eigen” soort denken mogelijk; dit heeft dan geen karakter van waarheid meer.

των, δοκίων ἐγὼ διηγεῖμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὀκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὀκωσπερ ὀκόσα εἶδοντες ἐπιλανθάνονται” (fragment I).

VII, 133: διὰ τούτων γὰρ ῥητῶς παραστήσας, ὅτι κατὰ μετοχήν τοῦ θείου λόγου πάντα πράττομέν τε καὶ νοοῦμεν, ὀλίγα προδιελθὼν ἐπιφέρει (B 2. Diels-Kranz) „διὸ δεῖ ἐπεσθαι τῷ «ξυνῶ, τουτέστι τῷ» κοινῶ” (ξυνός γὰρ ὁ κοινός) „τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν”. ἡ δ’ ἔστιν οὐκ ἄλλο τι ἄλλ’ ἐξηγήσεις τοῦ τρόπου τῆς τοῦ παντός διοικήσεως. διὸ καθ’ ὅ τι ἂν αὐτοῦ τῆς μνήμης κοινωνήσωμεν, ἀληθεύομεν, ἀ δὲ ἂν ἰδιάσωμεν, ψευδόμεθα.

VII, 134: νῦν γὰρ ῥητότατα καὶ ἐν τούτοις τὸν κοινὸν λόγον κριτήριον ἀποφαίνεται, καὶ τὰ μὲν κοινῇ φησι φαινόμενα πιστὰ ὡς ἂν τῷ κοινῶ κρινόμενα λόγῳ, τὰ δὲ καθ’ ἰδίαν ἐκάστω ψευδῆ.

Over de betekenis der fragmenten 1 en 2 tegen deze achtergrond in breder verband spreken we in hoofdstuk III.

I) Logos, in de boven geciteerde passage, is allerwaarschijnlijkst geen term van Herakleitos; hij wordt in algemeen verband bij vergelijking van verschillende denkers uit verschillende tijden door Sextus gebruikt om duidelijk te zijn voor zijn tijd. Hij betekent het verstandelijk kenvermogen en in de passus over Herakleitos wordt gezegd, dat alleen het περιέχον er in eigenlijke zin over beschikt. Het deel van het περιέχον dat als gast in ons lichaam woont, en dat onze νοῦς is, is volgens Sextus slechts actu λογικός en νοερός, wanneer het physisch contact heeft met het περιέχον en er zo gelijkaardig mee geworden is: het περιέχον dat alles omgeeft en daarom κοινόν is.

In de slaap van dat περιέχον gescheiden, verliest de νοῦς zijn δύναμις μνημονική; weer wakker geworden en door de openingen der zintuigen als door vensters uitzieende en met het περιέχον weer in volle contact (want ook in de slaap blijft door de ademing een minimaal contact bestaan, zodat de basis van de νοῦς blijft) getreden, krijgt de νοῦς weer de δύναμις λογική: deze is dus identiek met de δύναμις μνημονική.

In zoverre de νοῦς in contact met het περιέχον is, herinnert hij zich de gedachten van het περιέχον en in zoverre als hij die zich herinnert, heeft hij de waarheid. Het is door Sextus blijkaar niet uitgesloten, dat de menselijke νοῦς er eigen gedachten op na houdt, die niet hun oorsprong hebben in het περιέχον, dat κοινόν is; voor deze gedachten bestaat dan geen enkele waarheidsgarantie; dit zou dan een tegemoetkomen van Sextus zijn aan de concrete werkelijkheid. Zo zou fragment 78 b.v. een eenvoudige en vlotte interpretatie krijgen.

II. In hoeverre hebben we hier met heraklitisch erfgoed te doen?

Deze vraag is van het uiterste belang, omdat een ontkennend antwoord alle grond onder de twee belangrijkste logosfragmenten weg zou slaan en de gehele logosleer van Herakleitos definitief zou wegvagen.

Enkele punten kunnen we, lijkt het, in ons onderzoek van de traditie met betrekking tot logos bij Herakleitos vaststellen.

Vooreerst wordt door Sextus een scherp onderscheid gemaakt tussen de leerstellingen van Herakleitos aan de ene kant en de leer van Anaxagoras en de leer der Stoa van de andere kant. Logos is dus, volgens Sextus, bij Herakleitos, geen fysisch beginsel dat de kosmos vormt of ordent of bestuurt of enige oorzakelijkheid met betrekking tot de kosmos uitoefent, hetgeen geheel overeenkomt met de traditie van Platoon over Aristoteles en Theophrastos naar Diogenes Laertios, zo ongeveer een tijdgenoot van Sextus.

Op de tweede plaats ligt deze logos geheel op kentheoretisch terrein: de term logos is waarschijnlijk geen term van Herakleitos; zoals we reeds vroeger zagen impliceert dit niet een formele epistemologie voor Herakleitos, maar in de overgebleven fragmenten en ook in de polemiek van Platoon treedt zo herhaaldelijk een uitspraak omtrent waarde van zintuiglijke kennis en verstandelijke kennis naar voren, dat we met de grootste waarschijnlijkheid kunnen concluderen, dat Herakleitos hier ook zelf problemen heeft gezien, al was het dan op nog zo elementaire wijze. We hebben hier dus te doen met een min of meer sceptisch gekleurde traditie, die over het geheel, zakelijk althans, niet van de oudere traditie afwijkt, alleen misschien een probleem van Herakleitos' leer op de voorgrond zet, wat de oudere traditie niet zó benadrukt had.

Johannes Stobaios: *Eclogae physicae*.

De Aëtii Placita werden door Diels gereconstrueerd o.a. uit het beoelde werk van Stobaios, dat dateert uit de vijfde eeuw na Christus.

Vergel. voor ons onderwerp: Diels, D. G. pag. 273 sqq.

De leer van Anaxagoras: 'Αναξαγόρας Ἡγησιβούλου ὁ Κλαζομένιος ἀρχὰς τῶν ὄντων τὰς ὁμοιομερείας ἀπεφήνατο (Diels, pag. 279).

καὶ τὰς μὲν ὁμοιομερείας ὄλην, τὸ δὲ ποιοῦν αἴτιον νοῦν τὸν πάντα διαταξάμενον (pag. 279, 22).

Ἡράκλειτος καὶ Ἴππασος ἀρχὴν τῶν ἀπάντων τὸ πῦρ. ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ (pag. 283).

Die ἀρχή wordt als zijnde de oerstof ook ὄλη genoemd en als volgt wordt de ὄλη gedefinieerd (pag. 307): ὄλη ἐστὶ τὸ ὑποκείμενον πάσῃ γενέσει

καὶ φθορᾶ καὶ ταῖς ἄλλαις μεταβολαῖς. Stobaios vervolgt: οἱ ἀπὸ Θάλευ καὶ Πυθαγόρου, λέγω δὲ τοὺς μέχρι τῶν Στωικῶν καταβεβηκότας σὺν Ἡρακλείτῳ τρεπτὴν καὶ ἄλλοιωτὴν καὶ μεταβλητὴν καὶ ῥευστὴν ὄλην δι' ὄλης τὴν ὄλην ἀπεφήναντο.

(περὶ θεοῦ) Θαλῆς νοῦν τοῦ κόσμου τὸν θεόν, τὸ δὲ πᾶν ἔμψυχον ζῷα καὶ δαιμόνων πλήρες· διήκειν δὲ καὶ διὰ τοῦ στοιχειώδους ὕγρου δύναμιν θείαν κινήτικὴν αὐτοῦ (pag. 301).

15: Ἀναξαγόρας νοῦν κοσμοποιὸν τὸν θεόν.

22: Ἡρακλείτος τὸ περιοδικὸν πῦρ αἰδίδιον, εἰμαρμένην δὲ λόγον ἐκ τῆς ἐναντιοδρομίας δημιουργὸν τῶν ὄντων (pag. 303).

23: Ζήνων ὁ Στωικὸς νοῦν κόσμου πύρινον.

περὶ εἰμαρμένης (pag. 322): Ἡρακλείτος πάντα καθ' εἰμαρμένην, τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν ἀνάγκην.

περὶ οὐσίας εἰμαρμένης: Ἡρακλείτος οὐσίαν εἰμαρμένης ἀπεφαίνεται λόγον τὸν διὰ οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα αὐτὴ δ' ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντός γενέσεως καὶ περιόδου μέτρον τεταγμένης.

Πλάτων λόγον αἰδίδιον τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης καὶ νόμον αἰδίδιον τῆς τοῦ παντός φύσεως.

Χρῦσιππος δύναμιν πνευματικὴν τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης, τάξει τοῦ παντός διοικητικὴν. τοῦτο μὲν οὖν ἐν τῷ δευτέρῳ Περὶ κόσμου· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Περὶ ὄρων καὶ ἐν τοῖς Περὶ τῆς εἰμαρμένης καὶ ἐν ἄλλοις σποράδην πολυτρόπως ἀποφαίνεται λέγων· εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος, ἢ λόγος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, ἢ λόγος, καθ' ὃν τὰ μὲν γεγονότα γέγονε τὰ δὲ γινόμενα γίνεται τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται (pag. 323).

Deze getuige van wie we, voor een enigszins ook nog oppervlakkig overzicht, een reeks citaten moesten geven, dateert uit de vijfde eeuw na Christus. Wanneer we overeenkomstig de gewone schatting aannemen, dat Herakleitos leefde tot ± 480 vóór Chr., ligt er dus een tijdsafstand van negen eeuwen tussen.

Met betrekking tot het wezen der εἰμαρμένη haalden we gezegden aan van Herakleitos, Platoon en Chrysippos (uitingen van genoemde denkers althans volgens Stobaios) en reeds daaruit kunnen we besluiten, dat we zeker Stobaios niet als getuige kunnen aanhalen voor het toekennen van een logosleer specifiek aan Herakleitos. Vooral de uiting aan Platoon toegeschreven wijst er overduidelijk op, dat hier taal en termen van later tijd werden gebruikt.

Van de andere kant schrijft hij de nous-leer specifiek als wijsgerige leer aan Anaxagoras toe en maakt hij toch ook een scherp onderscheid tussen de leer der Stoa (met name de logosleer) en de leer van Herakleitos.

Clemens van Alexandrië.

Titus Flavius Clemens werd geboren ± 150. In een schrijven van Bisschop Alexander van Jeruzalem aan Origenes, te dateren 215 of 216, wordt over Clemens als over een overledene gesproken. Hij was hoofd van de Katechetenschool van Alexandrië (voorganger in die functie van Origenes).

Zijn voornaamste werken bleven ons bewaard : het zijn de *Protreptikos*, *De Paidagogos* en de (onvoltooid gebleven) *Stromateis*.

De beste uitgave is die van Otto Stählin in drie banden (1905—1909), in de Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Hinrich, Leipzig. Ter beschikking staat ook een nederlandse vertaling van de hand van Prof. Meyboom. Bardenhewer¹⁴⁰ zegt van hem : „Zu der kirchlichen Ueberlieferung tritt Klemens wiederholt in Widerspruch, indem er derselben fremdartige Elemente beimischt. Aus der griechischen Philosophie, zunächst von Plato, in zweiter Linie von der Stoa, nimmt er weittragende Sätze in seine Lehre herüber, nicht selten durch Vermittlung Philo's. Die Philosophie, deren Wahrheitsgehalt freilich den Schriften des Alten Testaments entlehnt sei, nehme eine bedeutsame Stellung in der göttlichen Heilsökonomie ein. Wie die Juden durch das Gesetz, so wurden die Heiden durch die Philosophie auf Christus bezogen (Strom. I, 5, 28)“¹⁴¹.

Volgens Photius (geciteerd door Bardenhewer) leerde hij : „Der Logos sei nicht in Wahrheit, sondern dem Scheine nach Mensch geworden. Auch ergibt sich, dass er von zwei Logoi des Vaters fabelt, von welchen der niedere den Menschen erschienen sei oder vielmehr auch dieser nicht einmal“¹⁴². In Clemens' werken zijn ons vele fragmenten van Herakleitos bewaard gebleven en met name in de *Stromateis*, maar men moet met de uiterste voorzichtigheid te werk gaan, om een *sensus accommodatus*, passend in Clemens' betoog, niet te houden voor de oorspronkelijke betekenis die Herakleitos eraan gegeven had.

Over de aard van de *Stromateis* zegt Clemens zelf (de tekst is van Stählin, de vertaling van Meyboom) : „Doch laat onze gedenkwaardig-

¹⁴⁰ Bardenhewer : Patrologie, pag. 118

¹⁴¹ Strom. I, 5, 28 : ἐπαιδαγωγῶγει γὰρ καὶ αὐτῇ (ἡ φιλοσοφία) τὸ Ἑλληνικόν, ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.

¹⁴² Vergelijk nog Reinhardt : Heraklits Lehre vom Feuer, in *Hermes* 77 (1942) pag. 2. De profetentoon die Clemens hoort in Herakleitos' uitingen komt volgens Reinhardt van diens (Clemens) christen zijn. De meeste moderne geleerden oordelen anders, zie b.v. Jaeger : *Theology*, pag. 112. Voor Reinhardt-Clemens vergelijk men verder : *Heraclitea* in *Hermes* 77 (1942) 245 sq.

heden gelijk wij dikwijls zeggen terwille van degenen, die er op goed geluk af, zonder ervaring, in lezen, veelkleurig zijn, zoals de naam Stromateis zelf zegt: uiteengestroomd, aanhoudend overgaande van het een op het ander, het ene krachtens de volgorde der redeneringen aanduidend, het andere bewijzende”.

Is nog te bepalen, hoe Clemens stond tegenover logos bij Herakleitos?

Strom. V, 14, 99, 3.

En over 't geheel (Meyboom) hebben Pythagoras en Socrates en Plato, als zij beweren Gods stem te horen bij het aanschouwen hoe de inrichting des heelals door God nauwgezet in 't leven geroepen is en onafgebroken in stand gehouden wordt, Mozes beluisterd toen hij zeide: (God) sprak en het geschiedde, beschrijvende hoe het woord een werk Gods was.

104. Hoogst duidelijk voorts is Heraclitus de Ephesiër *van deze mening*, daar hij van oordeel is, dat de éne wereld eeuwig is en een andere vergankelijk — deze laatste wat betreft de inrichting, daar hij weet dat zij geen andere is, dan die eerste als zodanig.

2. Maar dat hij als eeuwig erkent de ene wereld, die krachtens geheel haar wezen van eeuwige (Stählin: bijzondere) hoedanigheid is, maakt hij duidelijk door als volgt te spreken: „De Wereld zelve heeft niet een van al de goden noch mensen gemaakt¹⁴³, maar zij was en is en zal altijd zijn een altijd levend vuur, dat opvlamt met mate en gedooft wordt met mate” (fragment 30).

3. En dat hij in leerstuk bracht dat zij geschapen en vergankelijk is, geeft te kennen wat er aan wordt toegevoegd: „Gedaanteveranderingen van vuur zijn vooreerst de zee, en van de zee voor de ene helft land en voor de andere helft bliksem” (fragment 31 a).

4. Naar vermogen namelijk bedoelt hij, daar het vuur *door den bestierenden Logos en al Gods dingen* door lucht veranderd worden in vocht, als het ware het zaad der werelddordering, dat hij zee noemt; en daaruit weer ontstaat aarde en hemel en wat zij bevatten.

De (door ons) onderstreepte woorden luiden in de kritisch verantwoorde tekst van Stählin als volgt: $\delta\tau\iota\ \pi\upsilon\rho\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \delta\iota\omicron\iota\kappa\omicron\upsilon\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \lambda\acute{\omicron}\gamma\omicron\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \tau\acute{\alpha}\ \sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\alpha\upsilon\tau\alpha\ \delta\iota\prime\ \acute{\alpha}\epsilon\rho\omicron\varsigma\ \tau\rho\acute{\epsilon}\pi\epsilon\tau\alpha\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \delta\gamma\gamma\rho\acute{\nu}\ \tau\acute{\omicron}\ \acute{\omicron}\varsigma\ \sigma\pi\acute{\epsilon}\rho\mu\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\eta\text{-}\sigma\epsilon\omega\varsigma,\ \delta\ \kappa\alpha\lambda\epsilon\acute{\iota}\ \theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha\upsilon\ \kappa.\tau.\lambda.$

¹⁴³ Wij geven de vertaling van Meyboom; de kritische verbeteringen die intussen in de griekse tekst zijn aangebracht, veranderen niets aan de verhouding Clemens-Herakleitos, in haar geheel gezien.

De vertaling van de onderstreepte woorden luidt dan : door de regerende logos en god. Wat onder deze laatste woorden door Clemens verstaan wordt, leren, zo lijkt het althans, de volgende nummers :

Strom. V, 109 sqq.

Clemens spreekt hier over de verschillende uitingen van de oude Grieken omtrent de Godheid.

In 111 worden de opvattingen van de grote massa en de afgoderij gehegeld. Evenwel, zegt Clemens, moge dit overgelaten blijven aan de onzinnigheden der schouwspelen. Hij voegt er onmiddellijk aan toe: Herakleitos zegt rechtstreeks : van deze Logos die eeuwig is hebben de mensen geen begrip, evenmin voordat zij er van vernemen, als wanneer zij haar voor het eerst horen (fragment I). In dit verband is het duidelijk dat Clemens onder Logos de godheid verstond, zodat in „door de besturende Logos en God”, het tweede explicatie van het eerste is. Dit verband is duidelijk, omdat deze aanhaling midden in een gehele reeks staat, die over de godheid gaan.

Al heeft Clemens dan ook verschillende fragmenten van Herakleitos bewaard, toch maakt de sfeer, waarin we die fragmenten vinden, het uiterst moeilijk, om niet te zeggen onmogelijk, om uit Clemens' werken enige belichting voor de oorspronkelijke zin der fragmenten te vinden. Ten bewijze daarvan nog een citaat uit de Stromateis, in de vertaling van Meyboom, V, 14, 105, 2 : „Plato wederom heeft in het zevende boek van zijn Staat de dag hier als een nacht genoemd, ik denk wegens de „wereldbeheersers dezer duisternis” (Paulus : Ephes. 6, 12) en slaap en dood de afdaling der ziel in het lichaam, op dezelfde wijze als Heraclitus.

3. Zou de Geest dit niet met het oog op de Heiland georakeld hebben, toen hij bij monde van David zeide : „Ik ben ingeslapen en heb gesluimerd ; ik ben ontwaakt, want de Heer zal mij tot zich nemen ?” (Ps. 3, 6).

4. Immers niet slechts de opstanding van Christus noemt hij figuurlijk „ontwaken uit de slaap”, maar ook 's Heren nederdaling in het vlees „slaap”.

106, 1 : De Heiland zelf bijvoorbeeld doet aan de hand : „waakt”, in de zin van : „weest op leven bedacht en beproeft de ziel te scheiden van het lichaam”.

We herhalen dat het bijna onmogelijk lijkt met bovengenoemde citaten voor ogen de *sensus accommodatus* uit te schakelen, nog afgezien van de vraag of ook de taal van de fragmenten getransponeerd is. Wat de logos betreft, deze heeft Clemens zeker onder sterke stoïsche of christelijke belichting gezien. We willen dus het gezag van Clemens niet ontkennen ; wij willen er alleen de nadruk op vestigen, dat uit de

gehele opzet van Clemens blijkt, dat het zijn bedoeling niet was, zich, bij het (betrouwbaar) citeren van fragmenten, aan de oorspronkelijke betekenis te houden: dat daardoor ook de geciteerde tekst, zo nodig wel eens, met de beste bedoelingen, voor het gebruik geaccommodeerd zal zijn, is a priori waarschijnlijk te noemen.

Hippolutos.

De tweede christelijke auteur, die we hier aanhalen omdat hij voor ons veel van Herakleitos heeft bewaard, is Hippolutos.

Het aan hem toegeschreven werk, dat de fragmenten van Herakleitos heeft bewaard, heeft een eigenaardige geschiedenis gehad.

Het eerste boek schijnt afzonderlijk in handschrift te hebben gecirculeerd. Dit eerste boek werd onder de titel *Φιλοσοφούμενα* door Diels in zijn *Doxographi Graeci* opgenomen (pag. 553—593). Het gehele werk droeg de titel: *Ἐλεγχος* of *Refutatio omnium haeresium* (zie Diels, pag. 553).

In 1842 werd van de berg Athós naar Parijs een handschrift overgebracht, uit de veertiende eeuw, bevattend een weerlegging van alle ketterijen: het bleken te zijn de boeken IV—X van hetzelfde geheel, waartoe ook de *Philosophoumena* behoorden. Aanvankelijk werd het geheel (ook boek I) aan Origenes toegeschreven, maar studies, o.a. van Döllinger, leidden tot herziening van dit oordeel. Niet Origenes maar Hippolutos moest de auteur zijn. Ook deze Hippolutos is een zeer omstreden figuur: een tegenpaus, die heilige werd.

Het probleem van het auteurschap der *Refutatio* is in 1947 weer aan de orde gesteld door Pierre Nautin⁴⁴. Wij laten de vraag van het auteurschap verder buiten bespreking en beschouwen het werk uitsluitend in zoverre het een bron is voor de leer van Herakleitos.

De beste uitgave is die van Wendland in: *Griechische Christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*, Hinrich, Leipzig, 1916.

Een Nederlandse vertaling van de hand van Prof. Meyboom staat ter beschikking en werd in het volgende benut.

¹⁴⁴ In een studie, getiteld: *Hippolyte et Josipe* (de gehele geschiedenis van het vinden der handschriften vindt men in het eerste hoofdstuk). Nautin bestrijdt de opvatting dat de *Elenchos* van Hippolutos zou zijn. Hij doet dit op grond hiervan, dat er diepgaande verschillen volgens hem bestaan, tussen de *Elenchos* (het einde) en het *fragmentum contra Noëtum* (uit een homilie tegen Noëtus), dat vanaf de vijfde eeuw onder de naam van Hippolutos geciteerd wordt door Gelasius en Theodoretos en dus wel zeker van Hippolutos is. Vergel. verder Nautin: *Hippolyte contre les Hérésies*, (fragment), *Etude et édition critique*, 1949.

De mededelingen omtrent Herakleitos vinden we in boek I (de *Philosophoumena*) en boek IX.

Merkwaardig is dat het medegedeelde in boek I een verwarring te zien geeft van de leer van Empedokles met die van Herakleitos. Alleen wordt aan Empedokles meer van Herakleitos toegeschreven dan omgekeerd; dit geldt vooral de leer van het vuur.

In IX, 7 en 8 deelt Hippolutos¹⁴⁵ mede waarom hij de leer van Herakleitos uiteenzet.

In IX, 7 vertelt Hippolutos, hoe er een ketter Noëtus opstond en een ketterij invoerde uit de leerstukken van Herakleitos.

In IX, 8 zegt hij: daar wij evenwel de erfopvolging hunner genealogie (der aanhangers van Noëtus) hebben aangewezen, dunkt ons, dat wij verder ook de bedenkelijke strekking der leerstukken moeten uiteenzetten, en, na eerst te boek te hebben gesteld wat de duistere Heraclitus goedacht, vervolgens ook duidelijk moeten maken, dat de leerstukken dezer lieden heraclitisch zijn.

Noëtus uit Smyrna werd ± 190 door een Synode veroordeeld als Modalist of Patripassiaan. De ketterij die bedoeld wordt, bestond in hoofdzaak hierin, dat men, omdat men té sterk de eenheid van natuur in de Triniteit betoonde, het onderscheid der personen ging loochenen.

Deze ketterij zou Noëtus aan de leerstukken van Herakleitos hebben ontleend. We geven een uitvoerig citaat uit de kritische editie van Wendland om toe te lichten, hoe Hippolutos te werk gaat:

IX, 9, 1: Ἡράκλειτος οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαιρετόν, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἰόν, θεὸν δίκαιον.

„οὐκ ἔμοῦ ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν, ἐν πάντα εἶναι” (fragment 50).

2: ὁ Ἡράκλειτός φησι· καὶ ὅτι τοῦτο οὐκ ἴσασι πάντες οὐδὲ ὁμολογοῦσιν ἐπιμέμφεται ὧδε πῶς: „οὐ ξυνιαῖσι δὴκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη δὴκως περ τῶξου καὶ λύρης” (fragment 51).

3: ὅτι δὲ λόγος ἔστιν αἰεὶ τὸ πᾶν καὶ διὰ παντὸς ὢν, οὕτως λέγει (fragment I tot δπως ἔχει).

4: ὅτι δὲ ἔστι πᾶσι τὸ πᾶν καὶ δι’ αἰῶνος αἰώνιος βασιλεὺς τῶν ὄλων οὕτως λέγει: „αἰὼν παῖς ἔστι παίζων, πεττεῦων: παιδὸς ἢ βασιληῆ” (fragment 52).

ὅτι δὲ ἔστιν ὁ πατήρ πάντων τῶν γεγονότων γενητὸς ἀγένητος, κτίσις δημιουργός, ἐκείνου λέγοντος ἀκούομεν· (dan volgt fragment 53).

Noëtus zou aan Herakleitos de identiteit in persoon van De Vader en De Zoon in christelijke zin, hebben ontleend (zie X, 27, 2).

¹⁴⁵ We spreken van „Hippolutos” zonder daarmee aan te duiden, dat in de vraag omtrent het auteurschap partij werd gekozen.

Wat het citaat betreft, we zien al in het eerste gedeelte, dat volgens Herakleitos het Al, Vader en Zoon is. Diels-Kranz neemt alleen de laatste woorden als fragment (fragment 50). Maar Hippolutos begint met te zeggen: Herakleitos zegt enz. Terecht worden die eerste woorden van „Herakleitos” als niet heraklitisch beschouwd door Kranz, omdat ze een gedachtengang verraden, die zeker niet oud-grieks zijn kán: maar men moet dan toch de vraag stellen: welke garantie heeft men omtrent de rest van het citaat? Men zou kunnen antwoorden, dat men dán met voldoende grond van een echt heraklitisch fragment zou kunnen spreken, wanneer het in dezelfde vorm ook op andere plaatsen, die onafhankelijk van Hippolutos' werk, in dit opzicht althans, zijn en deze plaatsen enige garantie zouden bieden. Nu is echter fragment 50 slechts bij Hippolutos bewaard; de plaats in Philoon waar er slechts op gezinspeeld wordt, brengt geen versterking.

De context in Hippolutos' werk biedt dus geen enkele garantie, om in die context verantwoord steun te gaan zoeken voor een gefundeerde interpretatie van de fragmenten. Zeker zijn de zogenaamde logosfragmenten, al zouden ze ook echt heraklitisch erfgoed bevatten, zó belicht, dat ze een bevestiging moeten geven van de bewering, dat Noëtus een leerling van Herakleitos was en niet van Christus (zie Wendland-ed. X, 8).

Als laatste christelijke schrijver willen we aanhalen:

Theodoretos, bisschop van Cyrrhus bij Antiochië (Syrië)

Diels¹⁴⁶ zegt van hem: „Theodoretus episcopus Curensis idem quem supra strinxi (pag. 10) amplissima servavit ex communi illo fonte excerpta, quae, si excipias verba quibus ille abundat tam rar osint arbitrio adulterata, ut summa fides illis habenda sit”.

Die „communis fons” zijn de Placita van Aëtius, die langs de Vetusta Placita (waarvan Poseidonios een der jongste bronnen is) op het grote verzamelwerk van Theophrastos teruggaan. Bovendien was Theodoretos volkomen op de hoogte met de christelijke auteurs, die ons over Herakleitos berichten en hij citeert herhaaldelijk b.v. Clemens van Alexandrië en Eusebios uit diens Praeparatio Evangelica. Ten slotte belicht hij een punt van Herakleitos' leer dat zeker met diens logos in verband staat en dat niet zo sterk, om welke reden dan ook, door Platoon en Aristoteles werd beklemtoond.

Theodoretos stierf circa 457. Het werk dat hier onze aandacht vraagt,

¹⁴⁶ Diels: *Doxographi Graeci, Prolegomena*, pag. 45.

draagt tot titel: Ἑλληνικῶν Παθημάτων Θεραπευτικὴ, meestal geciteerd onder de latijnse titel: Graecarum Affectionum Curatio. Dit werk werd door Migne opgenomen in band 83 der Patres Graeci. (Er bestaat nog een Oxford-uitgave van het werk, van de hand van Th. Gaisford, 1839.)

De volgende passus zijn belangrijk (geciteerd wordt PG 83 naar de nummers in de latijnse vertaling):

1) 729: de ἀρχὴ τῶν πάντων voor Hippasos en Herakleitos het vuur.

2) 733: ἐπει καὶ Ἀναξαγόρας ὁ Ἠγησιβούλου ὁ Κλαζομένιος, τῶν πρὸ αὐτοῦ φιλοσόφων οὐδὲν περαιτέρω τῶν ὀρωμένων νενοηκότων, πρῶτος νοῦν ἔφησεν ἐφεστάναι τῷ κόσμῳ καὶ τοῦτον εἰς τάξιν ἐκ τῆς ἀταξίας ἀγαγεῖν τὰ στοιχεῖα.

3) 795: Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς ὁ Στωϊκῆς ἄρξας αἰρέσεως, τὸν θεὸν καὶ τὴν ὕλην ἀρχὰς ἔφησεν εἶναι.

Ἴππασος δὲ ὁ Μεταποντῖνος καὶ Ἡράκλειτος ὁ Βλόσωνος ὁ Ἐφέσιος, ἐν εἶναι τὸ πᾶν, ἀκίνητον καὶ πεπερασμένον, ἀρχὴν δὲ τὸ πῦρ ἐσχίκεναι.

De ὕλη is τρεπτὴ καὶ ἀλλοιωτὴ καὶ ῥευστὴ volgens Thales, Pythagoras, Anaxagoras, Herakleitos καὶ ὁ τῶν Στωϊκῶν ὄρμαθός.

We zien dus weer dezelfde trekken: scherp onderscheid tussen Herakleitos van de ene kant en Anaxagoras en de Stoa van de andere kant. En het verschil ligt weer hierin dat in tegenstelling met Anaxagoras en de Stoa, bij Herakleitos geen actief de materie ordenend beginsel wordt gevonden. In het onder 2 geciteerde wordt zelfs uitdrukkelijk gezegd dat vóór Anaxagoras geen nous de kosmos ordende.

In 801 d wijst Theodoretos op zijn bronnen (deze plaats is slechts als voorbeeld gekozen). „Wanneer iemand meent dat ik die mannen vals beschuldig bij het uiteenzetten van hun onenigheden en hun verschil in opvattingen, hij leze, zegt Theodoretos, de Συναγωγὴ van Aëtius en de Ἐπιτομὴ van Ploutarchos”.

De meest belangrijke passus met het oog op Herakleitos is wel: Graec. Affect. Cur. Logos VI, De Providentia Dei 851 b: οὐ μόνον δὲ οἱ ἀμφὶ τὸν Δημόκριτον καὶ Χρύσιππον καὶ Ἐπίκουρον πάντα κατὰ ἀνάγκην ἔφασαν γίνεσθαι, ἀνάγκην καλοῦντες τὴν εἰμαρμένην. Ook Pythagoras.

ὁ δὲ Παρμενίδης τὴν ἀνάγκην Δαίμονα κέκληκε καὶ Δίκην καὶ Πρόνοιαν: καὶ ὁ Ἡράκλειτος δὲ πάντα καθ' εἰμαρμένην εἶρηκε γίνεσθαι: ἀνάγκην δὲ τὴν εἰμαρμένην καὶ οὗτος ὠνόμασε.

καὶ Χρύσιππος δὲ ὁ Στωϊκός μηδὲν διαφέρειν εἶπε τοῦ εἰμαρμένου τὸ κατηναγκασμένον, εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν ἀτίδιον, συνεχῆ καὶ τεταγμένην. Ζήνων δὲ ὁ Κιτιεύς δύναμιν κέκληκε τὴν εἰμαρμένην κινήτικὴν τῆς ὕλης, τὴν δὲ αὐτὴν καὶ Πρόνοιαν καὶ Φύσιν ὠνόμασεν. οἱ δὲ τοῦτον διαδεξάμενοι τὴν εἰμαρμένην λόγον ἔφασαν εἶναι τῶν ἐν τῷ κόσμῳ προνοίᾳ διοικουμένων, καὶ

πάλιν ἐν ἑτέροις συγγράμμασιν εἰρμὸν αἰτιῶν τὴν εἰμαρμένην κεκλήκασιν.

Vergelijk de reeds vroeger gegeven getuigenissen, ook teruggaande op de Aëtii Placita (Diels, Dox. pag. 323; zie boven, pag. 147):

Ἡράκλειτος οὐσίαν εἰμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντὸς διήκοντα· αὕτη δὲ ἐστὶ τὸ αἰθέριον σῶμα, σπέρμα τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως. Zo Ploutarchos, Epit. 1, 28 en Stobaios, Ecl. 1, 5, 15.

Ploutarchos: Πλάτων λόγον ἀτδιον καὶ νόμον ἀτδιον τῆς τοῦ παντὸς φύσεως (wezen der εἰμαρμένη).

Stobaios: Πλάτων λόγον ἀτδιον τὴν οὐσίαν τῆς εἰμαρμένης καὶ νόμον ἀτδιον τῆς τοῦ παντὸς φύσεως.

De tekst van Theodoretos geeft duidelijk aan, dat volgens Herakleitos alles volgens de εἰμαρμένη geschiedt. Maar ook duidelijk tekent zich af de geheel andere betekenis van εἰμαρμένη bij de Stoa en daarenboven wordt daar verklaard, dat door de opvolgers (of de leerlingen?) van Zenoon de εἰμαρμένη de logos wordt genoemd (daardoor zou de uiting van Stobaios omtrent Chrysippos — zie boven, pag. 147 — worden bevestigd).

Uit de mededelingen van Theodoretos blijkt indirect dat de teksten van Ploutarchos en Stobaios de taal van een latere tijd spreken; boven (pag. 147) werd er steeds op gewezen, dat de uiting aan Platoon toegeschreven overduidelijk getransponeerd was in de taal en de gedachtenwereld van latere tijden.

We beëindigen hiermede onze gang door de traditie. Met de gegevens der traditie gaan we in het volgende hoofdstuk de fragmenten confronteren, althans de fragmenten, die op logos betrekking hebben of het woord logos bevatten en fragmenten die direct het wereldbeeld en zo indirect een mogelijke logosleer van Herakleitos betreffen.

Het lijkt dienstig in een eerste gedeelte enkele inleidende beschouwingen voor te leggen omtrent de persoon van Herakleitos, zijn woonplaats, zijn werk en enkele algemene problemen, waarvoor we ons met betrekking tot de Prae-Socratici en Herakleitos in het bijzonder, gesteld zien.

HOOFDSTUK III

§ I. Inleidende beschouwingen

HERAKLEITOS.

Zijn persoon.

Omtrent de persoon van Herakleitos is ons slechts weinig bekend. Daarenboven is veel van dat weinige slechts in anecdotische vorm overgeleverd, waardoor het wel niet alle historische waarde mist, maar toch sterk in waarde is gedaald. Ook het anecdotische heeft historische waarde, immers goed benut en in rijke mate aanwezig, kan het ons een beeld geven, hoe gereageerd werd op de eigenaardigheden van een bepaalde persoon of op zijn uitingen en zijn handelen. Zulke reacties zijn uit hun aard spontaan en niet gerealiseerd en nog minder kritisch verantwoord, maar dikwijls verrassend juist.

Welnu, sympathiek heeft men Herakleitos zeker niet gevonden: hij treedt in anecdoten en berichten voor onze geest als een hooghartig, eigenwijs en teruggetrokken mens, die alles beter meent te weten dan anderen, die niemand meent nodig te hebben als leermeester, die er zich zelfs op beroept niemand tot leermeester te hebben gehad, terwijl hij toch duidelijk blijk geeft velen te kennen, en duidelijk en uitdrukkelijk stelling neemt tegen velen en zo dus ook, althans negatief, onder hun invloed heeft gestaan. Het lijkt of zijn psychische depressie en zijn melancholie machtig veel heeft bijgedragen tot de leer van de absolute verstroming.

Reeds in de oudheid werd hij δ $\sigma\chi\omega\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\varsigma$ genoemd om het moeilijk-begrijpbare van zijn uitdrukkingen.

De hoofdbron voor zijn leven is het eerste hoofdstuk uit het negende boek van Diogenes Laertios.

De naam van zijn vader wordt sterk bedisputeerd, maar men is het in het algemeen er over eens, dat hij stamde uit het messenisch-attisch geslacht der Androkleiden (in Ephesos ook Basiliden genoemd), teruggaande op Androklos, de zoon van Kodros, koning van Athene.

Deze Androklos zou volgens Straboon XIV, 633 en 640, aan het hoofd

van emigranten (ten gevolge der dorische invasie?) naar Klein-Azië zijn overgestoken en daar in Ephesos een volkplanting gesticht hebben, na het merendeel van de oorspronkelijke bewoners (Kariërs en Lelegers) er uit verdreven te hebben.

Tot het midden der zesde eeuw voor Christus speelde het geslacht der Androkleïden of Basiliden een leidende rol in het politieke leven van Ephese, maar, zegt Straboon (XIV, 633), tot mijn tijd (\pm 63 voor—19 na Christus) hebben de Basiliden nog bepaalde privileges in Athene: althans Diogenes deelt mede (IX, 1, 6) bij Antisthenes gelezen te hebben, dat Herakleitos deze privileges aan zijn broer afstond. Antisthenes noemde dat een teken van μεγαλοφροσύνη. Dit woord kan een gunstige en ongunstige betekenis hebben; de ongunstige zin lijkt wel het meest waarschijnlijk, omdat Herakleitos volgens Diogenes hooghartig wás, en neerziende op anderen. De fragmenten bevestigen dit overvloedig en ook ligt er wel een bevestiging van die opvatting in het feit, dat Herakleitos zo fel verbitterd was op de Ephesiërs omdat ze zijn vriend Hermodorus uitgewezen hadden; deze verbittering klinkt wel heel sterk in fragment 121. Toen men hem vroeg, zelf dan wetten te geven, wees hij dat met verachting af vanwege het verdorvene van hun gehele staatsinrichting. Dan gaat hij naar de tempel van Artemis en speelt er met de kinderen, en wanneer hij dan de verwondering van de omstaanders ziet, zegt hij tot hen: is dit dan niet beter dan met U de stad te besturen?

Ten slotte ging hij uit misanthropie de stad uit om in het gebergte als vegetariër te leven, maar keerde na daarvan ziek te zijn geworden, naar de stad terug, waar hij als zestigjarige sterft. Waarschijnlijk is dit \pm 480: immers zijn ἀκμή valt volgens Diogenes in de 69ste Olympiade (504—501) (vergel. Schmid-Stählin I, 1, 1929, pag. 745 sqq).

Volgens Reinhardt en Stenzel zou Herakleitos later zijn dan Parmenides (dit lijkt niet waarschijnlijk van wege Theaitetos 180 d einde). De meeste moderne geleerden zijn van andere mening dan de twee genoemde auteurs. Van kindsbeen af trok hij de bewonderende aandacht; toen hij jong was, zegt Diogenes, beweerde hij niets te weten; volwassen geworden gaf hij voor alles te weten. Niemand was, volgens zijn zeggen zijn leermeester, maar hij beweerde zich zelf te onderzoeken en alles van zich zelf te leren (fragment 101 — vergel. boven, pag. 135).

Ephesos.

Zie R. E. PW. Gelegen in het mondingsdal van de Kaistros, waar, als in een middelpunt, de wegen naar het binnenland van Klein-Azië en verder, zich als stralen concentreerden, had deze stad voor de tijds-

periode rondom het leven van Herakleitos, een tamelijk opportunistische politiek gevolgd. Eerst lydisch gezind en daarna perzisch, was Ephesos zonder veel schade de verschillende beroeringen in Klein-Azië doorgekomen; ja zelfs was de verwoesting van de grote concurrente Miletos, door de Perzen in 494, het begin geweest van een sterke opbloei.

Zoals elke stad in Griekenland had ook Ephesos de verschillende vormen van staatsinrichting gekend. Beginnend met koningen was zij tot een oligarchie geworden; vervolgens had men een tyrannen-heerschappij en zoals de traditie overlevert, had Herakleitos nog meegewerkt aan het heengaan van Melankomas in vrede en vriendschap. En zo had men dan nog gedurende het leven van Herakleitos het ideaal van de Griek: de democratie, bereikt.

Maar zowel traditie als de fragmenten doen vermoeden, dat die democratie nog sterk aan jeugdfouten leed. Zo alleen kan men verklaren de fragmenten 33 en 49, die zonder twijfel doelen op Hermodoros en een tijdelijk willen terugkeren tot de heerschappij van Eén. Ze spreken ook van de grenzenloze verbittering van Herakleitos, toen het „demokratische” Ephesos zijn pas gewonnen vrijheid niet meer prijs gaf. Zo hebben we in de fragmenten (b.v. fragment 44) lofprijzingen op de democratie en van de andere kant felle uitingen tegen de democratie (fragment 49). Heeft Herakleitos evenals Platoon aan experimenten op staatkundig gebied gedaan, met even grote desillusies en overeenkomstig zijn karakter met veel feller verzet tegen degenen die zijn ideeën niet wilden aanvaarden?

Het zou een psychologische verklaring suggereren van de zeer grote en blijvende invloed, die de ionische aristokraat op de attische aristokraat van ongeveer twee generaties later uitgeoefend heeft.

We mogen hier en passant wel even de aandacht vragen voor het feit, dat blijkbaar niet alle fragmenten een formulering van wereldwijsheid of van wereldwording zijn, maar dat sommige betrekking hebben op een tijdelijke politieke of maatschappelijke situatie, wat dan weer het beeld belicht, dat het bonte samenraapsel, dat wij „de fragmenten” noemen, bieden.

Cultureel (cultuur in wijdeste zin genomen) stond Ephesos wijd open voor invloeden uit het Oosten: eerst was dat vooral lydische invloed geweest later perzische. Bewust heeft Herakleitos die invloed zeker niet willen ondergaan, zoals we b.v. uit fragment 107 horen, waar met het echte griekse superioriteitsgevoel over „barbaarse” psychen gesproken wordt. Van de andere kant kunnen we ons niet indenken, dat hij althans niet onbewust de invloeden van zijn omgeving, van zijn stad heeft onder-

gaan. Voorzichtigheid lijkt daarom geboden in het toewijzen van bepaalde opvattingen of leerstellingen aan oosterse invloeden; daar staat tegenover dat evenmin zonder meer, het stammen uit het Oosten met betrekking tot opvattingen en leerstellingen kan worden ontkend: men zal in beide gevallen moeten „bewijzen”.

Ook de rest van de adel in Ephesos wist zich te vrijwaren voor vreemde invloeden (in dezelfde zin als Herakleitos). Het volk in Ephesos heeft die invloed rijkelijk ondergaan: een aanwijzing daarvoor vinden we in het werk van Hipponax, zoon van Pythes, een van de meest beroemde jambographen uit de oudheid. Hij vluchtte in 542 voor de tyran Athenagoras (die door perzische begunstiging de heerschappij had verkregen) naar Klazomenai, waar hij zijn spottichten schreef vol volksuitdrukkingen en lydische woorden.

Zijn werk.

Reeds verschillende malen was sprake over „de fragmenten”. Het lijkt noodzakelijk, alvorens te proberen een objectief zo goed mogelijk verantwoorde interpretatie te geven, scherp het beeld te tekenen dat „de fragmenten” in werkelijkheid geven en slechts kunnen geven.

Ten eerste is zeker, dat de bonte verzameling van fragmenten, die wij bezitten, geen enkele reële basis biedt om zich een voorstelling te vormen van de *omvang* van het oorspronkelijk geschrift¹⁴⁷.

Over de vorm, de titel en de indeling was men het in de oudheid niet eens. Aristoteles en Sextus Empiricus zeggen van „ons Fragment I”, dat het in het begin van Herakleitos’ geschrift stond.

Diogenes Laertios geeft een paar interessante mededelingen omtrent het geschrift van Herakleitos. Volgens Diogenes vertelde Theophrastos (IX, 1, 6 Diog.): Θεόφραστος δέ φησιν ὑπὸ μελαγχολίας τὰ μὲν ἡμιτελῆ, τὰ δ’ ἄλλοτ’ ἄλλως ἔχοντα γράψαι.

¹⁴⁷ Op welke grond Mazzantini Eracito, pag. 14 schrijven kan „Così (oscuro) non appare solamente a noi per il carattere frammentario di quanto dei suoi scritti ci è pervenuto; carattere frammentario che forse, del resto, non è tale da alterare molto la fisionomia sotto la quale ci apparebbe lo scritto, se ci fosse pervenuto intero”, konden we niet achterhalen. Een vergelijking met Pindaros kan hier wel als waarschuwing dienen. Zie Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff Pindaros, pag. 117 „Wir haben nur vier Bücher von siebzehn, sie enthalten nur Siegeslieder auf Personen oder wenigstens solche, die dem Ordner Siegeslieder schienen. Das verleitet dazu, in Pindar den Dichter der hellenischen Athletik zu sehen, zu vergessen, dass er ganz überwiegend Kultlieder gedichtet hat, ein geistlicher Dichter, modern zu reden gewesen ist. Die letzten Entdeckungen haben ihn als solchen etwas kennen gelehrt, aber das Missverhältnis lässt sich nicht ausgleichen”.

Diogenes zelf IX, 1, 5: τὸ δὲ φερόμενον αὐτοῦ βιβλίον ἔστι μὲν ἀπὸ τοῦ συνέχοντος περὶ φύσεως, διήρηται δ' εἰς τρεῖς λόγους, εἰς τε τὸν περὶ τοῦ παντὸς καὶ τὸν πολιτικὸν καὶ θεολογικόν.

De waarschijnlijke verklaring van de laatste woorden (van Diogenes IX, 1, 5) lijkt: Herakleitos' geschrift had in hoofdzaak betrekking op de „Physica“, maar het bevatte ook leerstellingen met betrekking tot het politieke leven en met betrekking tot het „goddelijke“. Zakelijk komt dit in elk geval overeen met de schets van Diogenes en ook met die van Sextus.

Zelf vertelt Diogenes nog een aardige anecdote omtrent Herakleitos' geschrift (zie Diogenes Laert. II, 5, 2): men vertelt, zegt Diogenes, dat Euripides het geschrift van Herakleitos ter lezing aan Sokrates had gegeven en hem later vroeg, wat hij er van dacht. Sokrates antwoordde: hetgeen ik er van begrepen heb is prachtig, en ik ben er van overtuigd, dat ook hetgeen ik niet begrepen heb, zo is, maar men heeft er een delische duiker bij nodig.

Een geschrift van Herakleitos heeft er zonder enige twijfel bestaan; men zou zelfs, zo lijkt het althans, met grote waarschijnlijkheid kunnen zeggen, dat het meer de indruk moet gewekt hebben van een verzameling uitspraken, die hoewel vol herhalingen, toch een samenhangend beeld vertoonde, b.v. zoals Diogenes hierboven aangaf. Maar verder kunnen we dan ook met onze gegevens, zo lijkt het, niet gaan.

Of al onze fragmenten als uitspraken in dat geschrift gestaan hebben, blijft een open vraag, die gezien de divergentie in waarde (zie pag. 158, 3de al.) eer een negatief dan een positief antwoord waarschijnlijk zou maken. De toevallig bewaarde fragmenten in toevallig bewaarde auteurs, vormen als verzameling een unum per accidens en mogen dus niet beschouwd en gehanteerd worden als „het werk“ van Herakleitos. Er liggen grote gevaren voor al te grote subjectiviteit in het beschouwen van de verzameling als een geheel, vooral wanneer men tracht het geheel zo te interpreteren, dat de fragmenten er in passen. Immers de verzameling heeft niet alleen een karakter van toevalligheid, ze bezit of, zo men wil, ze mist vele eigenschappen, die hare hantering als „geheel“ onmogelijk maken.

Eerstens zijn de fragmenten als citaten bewaard in auteurs, vanaf de vierde eeuw voor- tot in de vijfde eeuw na Christus; deze auteurs zijn sterk divergerend in tijd, opvattingen, levensbeschouwing en wetenschap.

A priori is het ten tweede reeds waarschijnlijk dat vele auteurs (we weten het b.v. zeker van Platoon met betrekking tot Herakleitos en ook van Aristoteles: ze spreken vaak over Herakleitos, maar men vindt wei-

nig fragmenten) wel substantieel juist, maar niet letterlijk citeren. Dit is niet zo gevaarlijk wanneer het over een citerende auteur gaat, die leeft in een tijd dat de mondelinge overlevering nog haar kritiek en haar controle kan uitoefenen, maar het wordt uiterst bedenkelijk, wanneer men met een verzameling te doen heeft van een kleine 130 fragmenten die substantieel juist, maar in taal en gedachten van eeuwen verschil is uitgedrukt: toch hebben we hier met zulk een geheel te doen.

Het is, ten derde, mogelijk, dat een auteur een citaat afbreekt, daar, waar de tekst van Herakleitos niet verder dienstig was voor zijn doel, maar tegelijkertijd daar, waar juist het vervolg dienstig zou zijn voor óns, met het oog op de determinering van het fragment in zijn betekenis.

Noodzakelijk zal, ten vierde, een fragment door een auteur aangehaald, ter illustrering van zijn eigen stelling, uit het verband van de context zijn gerukt en zo de determinering van de eigenlijke betekenis, die bedoeld citaat bij Herakleitos had, veel moeilijker maken.

Het is, ten vijfde, een feit (we hebben het boven geconstateerd bij Clemens en Hippolitos), dat citaten ter illustratie gekozen werden om de woorden en niet zozeer om de oorspronkelijke gedachten, die de inhoud van die woorden vormden, omdat die woorden een waardige omlijsting vormden voor een later gegroeid idee, omdat die woorden vanwege hun algemeenheid (eenmaal uit de context genomen) of hun eenvoud of anderszins een betekenis toelieten, die gelijkkluidend of liever gelijkaardig scheen met de eigen gedachte of uitspraak van de citerende, b.v. Euseb. Praep. Enag. XIII 681 b: wanneer gij in een diepere zin dat gezegde zoudt willen nemen: „Wie oren heeft om te horen”, zult gij het door de Ephesiër verduidelijkt zien (ἐμφαινόμενον) en Eusebios citeert fragment 34¹⁴⁸.

Tenslotte zal verificatie van de betekenis van een fragment uit de nieuwe context daarom meestal de waarde van een conjectuur niet te boven gaan.

Dit alles is niet louter bespiegeling: we geven nog een paar feiten, die aantonen, dat de geuite bedenkingen gefundeerd zijn op de werkelijkheid.

Zoals we al terloops opmerkten, kan men van sommige fragmenten duidelijk uitmaken, dat ze geen wijsgerige of theologische bespiegeling bevatten, van andere dat ze die klaarblijkelijk wel bevatten, van andere kan men beide zeggen, dus zonder gegevens buiten het fragment, wetenschappelijk verantwoord, niets.

¹⁴⁸ Vergel.: Origenes, editie Koetschau I, pag. XXXII (Einleitung): Hoe Origenes de H. Schrift citeert.

Verskillende fragmenten zijn onvolledig (b.v. fragment 42) en passen absoluut niet bij andere, die een scherp geformuleerde uiting bevatten.

Een sprekend voorbeeld van een fragment, dat een dubbele interpretatie op zich genomen zou toelaten en feitelijk ook verschillend geïnterpreteerd wordt is fragment 101: ἐδιζήσαμην ἑμῶτον.

Modernen hebben hier gesproken van de aanvang der psychologie. Wanneer men zuiver constructief en niet historisch zou te werk gaan, zou men bij deze woorden kunnen herinneren aan de woorden, die volgens Pausanias X, 24 op de tempel van Delphoi stonden, nl.: „Ken U zelf” en men zou er dan op kunnen wijzen, hoe zelfs uit de voor ons toevallig bewaarde fragmenten Herakleitos’ verering voor de god van Delphoi herhaaldelijk opklinkt, hoe verder uit die kleine verzameling fragmenten, die wij van Herakleitos’ werk bezitten blijkt hoe sterk hem beheerste de bezorgdheid de grenzen aan het menselijke gestelde niet te overschrijden (zie b.v. fragm. 78, 79 en 83); hoe hij er zelfs op aandringt in fragment 43, dat men de ὄβρις moet doven nog meer dan een brandhaard. Deze gehele constructie zou volmaakt in de „samenhang der fragmenten” passen; ze zou philologisch en cultuurhistorisch beter verantwoord zijn dan andere verklaringen, die gegeven worden; ze zou alleen historisch niet verantwoord zijn, omdat we uit Diogenes en Plotinos de betekenis met aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid kennen, die de woorden voor Herakleitos hebben gehad (zie boven, pag. 98, 135 en 157). We zien hierin het ernstig gevaar om louter constructief te werk te gaan zonder de traditie te raadplegen.

Ook de stijl is niet altijd een hulpmiddel: immers het moge waar zijn dat verschillende fragmenten een bepaald „Thought Pattern” vertonen¹⁴⁹ of een grootse of, zoals men zegt, lapidaire stijl hebben, zeer vele, ja de meeste hebben die zeker niet.

Een zo mogelijk nog sterkere bevestiging van het feit, dat onze bedenkingen tegen het zonder meer beschouwen van citaten van Herakleitos bij latere auteurs als origineel heraklitisch erfgoed en het bewijs, dat die latere auteurs niet als eerste doel hadden de leer van Herakleitos te demonstreren, ligt in het volgende: het meest beroemde fragment (nl. fragment I) is ons bewaard in Aristoteles: Rhetorica 1407 b; Clemens van Alexandrie: Stromateis V, 14, 111, 7; Hippolutos: Elenchos IX, 9, 3; Sextus Empiricus: Adv. Mathem. VII, 132 en er wordt duidelijk op gezinspeeld Eusebius Praep. Evang. IX, 14. Welnu we vinden het fragment I bij boven genoemde vier auteurs in vier verschillende versies

¹⁴⁹ Fränkel: A Thought Pattern, pag. 309 sqq.

wat de lengte betreft; daarenboven wijkt de tekst van Sextus in enkele punten van de overige af. Hieruit blijkt toch wel, zo lijkt het, dat de auteurs bij het citeren zich niet door de oorspronkelijke vorm of de „lapidare stijl” lieten leiden, maar door hun eigen behoefte van het ogenblik. Zeer zeker is dat het niet in hen opkwam, dat zij bij het citeren van fragment I, de beroemde logosleer van Herakleitos aan het nageslacht overleverden; bij de bespreking van het fragment zal dit nog duidelijker blijken.

We hebben alles bij elkaar een kleine 130 fragmenten; geen enkel van die fragmenten is omvangrijk genoeg om in de omvang enig houvast voor determinering der betekenis te geven.

Verder bestaat er geen enkel houvast, zoals uit de aard van onze verzameling ook wel te verwachten was, om ook maar enigszins de volgorde van onze fragmenten te bepalen; dan zien we nog af van het feit, dat van geen enkel fragment vaststaat of het een volledige uitspraak van Herakleitos is (fragment I gaf ons daarvan het absolute bewijs).

Ten slotte zal dus ook een bepaald overwicht of een zwaartepunt in de fragmenten, b.v. een overwicht van fragmenten met betrekking tot fysieke onderwerpen, niet ipso facto een weerspiegeling zijn van het oorspronkelijk geschrift, omdat het uitsluitend te danken kan zijn aan de toevalligheid, waarmede de fragmenten bewaard zijn; we verwijzen naar nota 147, waar we in Pindaros een mogelijk parallelgeval meenden te kunnen aanwijzen.

Er zijn nog een paar punten die we kort moeten aanraken alvorens een determinering van de logosfragmenten te proberen.

Reeds in 1904 schreef Woltjer¹⁵⁰ „Antiqua quae erat ante Aristotelem Philosophia nondum erat ea, qualem nos philosophiam proprie dictam interpretamur: mixta erat multis quae nostro iudicio ad philosophiam non pertinent”.

Moderne geleerden als Verdenius, Jaeger en Mazzantini hebben dit punt sterk op de voorgrond geschoven¹⁵¹.

We verwijzen naar ons voorwoord en mogen hier ter inleiding het derde en vierde punt daar gegeven, herhalen: het moet onjuist genoemd worden om een denker uit de vijfde eeuw voor Christus te willen beschrijven met de terminologie van een der latere wijsgerige systemen, in zoverre die terminologie nog niet algemeen taalbezit is geworden en het lijkt

¹⁵⁰ In zijn dissertatie: De Platone, pag. 71.

¹⁵¹ Verdenius: Parmenides, 1941, passim; — Jaeger: Theology, o.a. pag. 107; — Mazzantini: Eraclito, 1945. Zie ook Aristoteles Metaph. 1074 b.

eveneens volkomen onjuist hem te willen vangen in een der exclusivistische -ismen van veel later tijden. Dit laatste is des te gevaarlijker, omdat men daardoor de toegangen tot het innerlijke van zulk een denker afsluit; tot het geestelijk bezit van een denker behoort zeker ook, wat in hem wordend is, al is het nog niet voldoende gerijpt om geformuleerd te worden, al zijn de onderscheiden nog niet klaar. Men mag Herakleitos feitelijk een materialist noemen; wijsgerig gezien was hij het zeker niet.

Wanneer men de vraag stelt, of Herakleitos physicus dan wel metaphysicus was, zou men moeten antwoorden: wanneer men de termen exclusivistisch neemt, lijkt hij geen van beide, omdat de termen nog ineenvloeiden. Maar als men het getuigenis van Platoon over Herakleitos overweegt en langs deze weg dieper in het geestelijk leven van Herakleitos probeert door te dringen, dan zien we hoe Herakleitos in de absolute gelding van de wet der verstroming, in zijn onderscheid in graden van stoffelijkheid, al is het misschien nog niet ten volle bewust, het fysieke transcendeert (zie boven, pag. 99 sq).

Zo raakte Paul Grenet een ander probleem aan, waardoor de rijkdom van het geestelijk bezit van Herakleitos nog duidelijker naar voren treedt al blijft waar, dat waarschijnlijk Herakleitos zich dit bezit nog niet ten volle realiseerde.

Paul Grenet¹⁵² zegt: „Bien que Platon ait ignoré la structure analogique de la notion d'être, il est à l'origine de l'emploi philosophique de l'analogie. Non qu'il l'ait à lui seul inventée, ni qu'il l'ait explicitement et systématiquement développée; mais ayant reçu de ses devanciers et de ses contemporains l'analogie qu'ils utilisaient en des domaines particuliers (notamment les domaines religieux, artistique et mathématique-avec les provinces où s'exerçait déjà l'influence de ce dernier), il a transposé (selon l'expression de A Diès) sur le plan proprement philosophique ces méthodes dont il fut le premier à percevoir la fécondité illimitée”.

Met betrekking tot Herakleitos vervolgt Grenet (pag. 48): „L'on n'a peut-être pas assez remarqué que le plus grande des Ioniens est un admirable analogiste. Héraclite décrit et explique l'univers par l'amplification et l'universalisation de faits constants donnés d'abord dans l'expérience humaine, à l'échelle humaine en pleine pâte humaine... Ce qui caractérise le procédé analogique c'est de ne livrer l'objet à la pensée que médiatement par substitution d'une notion empirique à l'objet métémpirique en lui même inaccessible. C'est exactement ce que fait Héraclite théoricien de la guerre et du feu.

¹⁵² Grenet: Les origines, pag. 16.

Ten slotte (pag. 70) : „Héraclite, comme nous avons signalé, sort de l'anthropomorphisme, non seulement par l'élimination des tares humaines, mais encore par l'utilisation de propriétés empiriques non humaines pour représenter les principes, non plus divins, mais cosmiques. D'une loi cosmique universelle, Héraclite prends le cas privilégié qui tombe dans notre expérience pour symboliser tous les autres cas qui nous échappent, et la loi elle-même dans sa généralité transcendante”.

Ook Robin spreekt over Thales in dezelfde termen ¹⁵³ : „La légende cosmogonique était un récit ; Thales veut donner des raisons voilà ce que sait Aristote, et ce que dit Théophraste en définissant sa méthode une induction qui, des faits donnés dans la sensation, s'élève à la proposition universelle . . . Il voit, ou croit voir, que tout provient d'une transformation de l'eau et revient ensuite à l'eau, puisqu'il étend à l'ensemble des choses, par une analogie pleine de hardiesse, le résultat de cette observation”.

Het is bij de voor-Socratische denkers, dat vele moderne geleerden de kiemen zoeken van de latere uitgegroeide ideeën. Het is waarschijnlijk, dat de grootheid van Herakeitos meer door zijn kenners is aangevoeld, dan direct uit zijn geschrift gelezen : immers zowel volgens Platoon als Aristoteles ligt er niet veel nieuws (als volkomen rijpe vrucht) in de leerstellingen van Herakleitos, ofschoon hij toch op beiden een geweldige indruk heeft gemaakt. Misschien is dit ook de reden, dat de mysterieuze figuur steeds de onderzoekers bleef boeien.

Nog een punt moeten we tenslotte kort aanraken.

Er bestaat wel geen moeilijker probleem dan het beantwoorden van de vraag, wat de Grieken nu eigenlijk onder god en goddelijk verstonden.

Dit probleem is hier niet alleen van belang voor ons, om na te kunnen gaan wat God en goddelijk voor Herakleitos betekenden. Er is een veel dieper grond.

Het gaat hier over het probleem van de „autonome wijsbegeerte”. Men kan de vraag stellen, zoals Prof. Dooyeweerd haar stelt (Het Griekse Voorspel, pag. 12) „of een religieus onbevooroordeelde wijsbegeerte in de moderne zin des woords inderdaad „mogelijk” is (men vindt een scherpe omschrijving van de zin „dezer” vraagstelling : Stud. Cathol. 1948 pag. 69 sqq van de hand van Prof. Robbers).

Men kan als grondthese de woorden van Prof Robbers aanvaarden : „Zoals volgens Tertullianus' woord de mensenziel van nature christen

¹⁵³ Robin : La Pensée grecque (1948) 46 sq.

is, zo kan de filosofie van nature christelijk heten". (Wijsbegeerte en Openbaring, 1948, pag. 111; voor het gehele probleem van de verhouding van filosofie en christendom, zie genoemd werk van Robbers, pag. 108 sqq).

Men hoeft verder niet beducht te zijn voor „Christianiserende interpretatie van auteurs uit heidensch milieu" zoals Prof. Vollenhoven waarschuwt (Geschiedenis der Wijsbegeerte, 1950, pag. 17) tenzij men andere wegen bewandelt dan die van de natuurlijke rede.

Voor ons gaat het hier alleen over het feit of Platoon en Aristoteles en a fortiori de Prae-Socratici feitelijk althans een autonome wijsbegeerte, bewust of onbewust hebben nagestreefd. We bedoelen hier een autonome wijsbegeerte zoals Prof. Robbers haar blijkbaar ziet, en, of bewust of althans onbewust bij het wijsgerig denken over wereld en leven en god, bovengenoemde denkers er naar hebben gestreefd, alleen dat in hun synthese te verwerken wat zuiver resultaat was of gedacht werd van het denken van de natuurlijke rede. Aangaande Prae-Socratici en Platoon zal wel geen twijfel bestaan. Wat het wereldbeeld van Aristoteles betreft liggen de zaken, zo lijkt het, anders: van de ene kant behoeft het feit dat hij zijn „metaphysica" *θεολογία* noemde, er niet op te wijzen dat hij de „autonome wijsbegeerte" in volle zin en bewust beoefende; van de andere kant wijst een aandachtige lezing van de capita 7, 8 en 9 van het twaalfde boek der metaphysica met de uitwerking van de Eerste Onbewogen Beweging tot de *νοήσεως νόησις*, die absoluut enkelvoudig wordt gedacht, minstens op een onbewuste doorbraak van een autonome filosofie, die alleen geremd wordt door religieuze tradities, zoals metaphysica 1074 b zo klaar aangeeft.

Er is zonder twijfel al veel werk verricht om deze begrippen, wat de oudheid betreft, te verduidelijken¹⁵⁴; niemand zal ontkennen dat er nog veel problemen zijn.

Enkele punten menen we te mogen vastleggen:

1. Het contactpunt, als er een bestaat tussen het griekse en het christelijk denken, ligt niet zozeer in de vrucht van beider denken als wel in de basis (zie ook Herbert Rüssel: *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam, 1944 pag. 14 sq).

2. Het is zeer moeilijk om uit te maken wat god en goddelijk voor de Grieken betekende, in zoverre er geen officiële theologie in Griekenland

¹⁵⁴ Jaeger heeft zelf veel bijgedragen en geeft een overzicht van het gedane werk in *Theology*; hij belooft daarin (pag. 194) nog een boek over de theologie van Platoon en Aristoteles.

bestond ; daar staat tegenover dat de bijna uitsluitend literaire bronnen niet noodzakelijk weergeven wat de gewone griek over god en goddelijk dacht.

3. We hebben reeds (pag. 109 sq) over god en goddelijk bij Platoon en Aristoteles gesproken, speciaal over de verhouding van die begrippen tot het begrippenpaar : stoffelijk-onstoffelijk.

4. Het lijkt onwaarschijnlijk, dat Platoon en Aristoteles god en goddelijk gezien hebben als analoge begrippen ; het lijkt veeleer dat zowel voor Platoon als voor Aristoteles naast de goden en het goddelijke, zoals ze in hun voorstelling leefden en ook daardoor in hun denken, god en goddelijk als wijsgerig fundament van alles klaar en kritisch verantwoord voor de geest hebben gestaan : Platoons idee van het goede en Aristoteles' Eerste Onbewogen Beweger, zijn wezenlijk onderscheiden van de andere goden, die Platoon en Aristoteles hebben gesteld naast deze Allerhoogste: de stuwung naar Monotheïsme is bij beide geniale denkers gegeven. Merkwaardig is nog dat de fragmenten van Herakleitos bij eerste lezing een zelfde beeld lijken te geven : god en goddelijk in verschillende graden en een „goddelijk iets” in wezen daarvan verschillend en enkelvoudig.

Met deze gegevens en deze problemen, waarvan we slechts enkele even konden aangeven, willen we nu de fragmenten, speciaal die „logosfragmenten” genoemd worden, confronteren.

§ II. De fragmenten.

FRAGMENT I.

Wij geven de versies van Aristoteles, Clemens van Alexandrië, Hippolutos en Sextus Empiricus naast elkaar in de kritisch het best verantwoorde uitgaven.

ARISTOTELES	CLEMENS	HIPPOLUTOS	SEXTUS
Rhetor. 1407 b 15. Roemer	Strom. V 14. 111, 7. Stählin	Elenchos IX, 9, 3, Wendland	Adv. Mathem. VII 132. H. Mutschmann
<p>¹⁵⁵ του λόγου τοῦδ' ἐόντος <u>ἀεὶ</u> ἀξύνετοι ἄνθρωποι γίνονται·</p>	<p> του λόγου τοῦδ' ἐόντος <u>αἰεὶ</u> ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον·</p>	<p> του δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος <u>ἀεὶ</u> ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ <u>πάντων</u> κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὅποια ἐγὼ διηγέυμαι, διαιρέων κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅπως ἔχει·</p>	<p> λόγου τοῦδε ἐόντος ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπειροσιν ἐοίκασι, πειρώμενοι ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁμοίων ἐγὼ διηγέυμαι, κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιῶσιν, ὅπως περ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται.</p>

¹⁵⁵ τοῦ δέοντος is de lezing die door een scholiast aan de beste Codex is toegevoegd (de Parisinus N 1741). Ze staat ook in de Translatio van Willem van Moerbeke, ook de uitgave van de Kon. Pr. Ac. heeft deze lezing gehandhaafd; toch wordt de andere waarschijnlijker gevonden, zie Roemer: Inleiding (Genoemde Parisinus sign. A^c is uit de elfde eeuw).

Met een paar wijzigingen koos Diels-Kranz de versie van Sextus als fragment I. Die veranderingen zijn de volgende: in het begin τοῦ δὲ etc. — ἀεὶ —. Verder voegt hij πάντων toe aan γινομένων γὰρ πάντων etc. zodat hij hierin de versie van Hippolutos volgt ¹⁵⁶.

In het algemeen volgt men de lezing van Diels-Kranz ofschoon er geen voldoende motivering voor die lezing wordt gegeven (vooral wat betreft „πάντων“). De vertalingen van bedoeld fragment zijn legio; even talrijk als de verklaringsspogingen. We laten hier enkele van de latere volgen.

1. F. J. Brecht: Heraklit, pag. 37: „(Also spricht Heraklit) Aber für diesen meinen Logos, obgleich er immer Sinn hat, werden die Menschen immer ohne Verständnis sein, sowohl ehe sie ihn gehört wie auch wenn sie ihn gehört. Denn wiewohl sich alles diesem Logos gemäsz vollzieht, gleichen sie doch den Unerfahrenen wenn sie ihre Erfahrungen machen mit dem Gerede und Getue der Artung, wie ich es berichte, entfaltend jegliches nach seinem ursprünglichen Wesen und sagend wie es sich verhält; den anderen Menschen aber bleibt in der Vergessenheit, was sie wachend tun, wie sie ja auch vergessen, was sie schlafend erleben“.

2. Burnet: Early Greek Philosophy, pag. 133: vertaalt als volgt: „Though this Word is true evermore, yet men are as unable to understand it when they hear it at all. For, though all things come to pass in accordance with this Word, men seem as if they had no experience of them, when they make trial of words and deeds such as I set forth, dividing each thing according to its kind and showing how it truly is. But other men know not what they are doing when awake, even as they forget what they do in sleep“.

3. Diels-Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker I, pag. 150: „(Heraklit, Blosons Sohn, aus Ephesos lehrt folgendes) Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen, noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewusst, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewusstsein verlieren für das, was sie im Schläfe tun“.

Diels zelf vertaalde in zijn tweede editie: „Für dies Wort aber, ob es

¹⁵⁶ Waaronc Battistini: Héraclite d'Ephèse, pag. 93 de lezing van Hippolutos de meest juiste noemt, konden we niet achterhalen.

gleich ewig ist gewinnen die Menschen kein Verständnis etc. Alles geschieht nach diesem Wort".

4. Kathleen Freeman: *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers* (A complete translation of the fragments in Diels *Fragmente der Vorsokratiker*), pag. 24: „The Law (of the Universe; in een nota voegt Freeman toe: Logos the intelligible Law of the Universe, and its reasoned statement by Heraclitus) is as here explained: but men are always incapable of understanding it, both before they hear it, and when they have heard it for the first time. For though all things come into being in accordance with this Law, men seem as if they had never met with it, when they meet with words (theories) and actions (processes) such as I expound separating each thing according to its nature and explaining how it is made. As for the rest of mankind, they are unaware of what they are doing after they wake, just as they forget what they did while asleep".

5. Olof Gigon: *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*, pag. 200: „Für diesen Logos hier, der immer besteht, sind die Menschen immer verständnislos sowohl bevor sie ihn vernommen haben, als auch sobald sie ihn vernehmen: denn obschon alles nach diesem Logos geschieht, so gleichen sie doch Unerfahrenen, so oft sie sich versuchen an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jedes zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen bleibt unbewusst, was sie nach dem Erwachen tun, ebenso, was sie im Schläfe tun.

6. Werner Jaeger: *Paideia*, I, pag. 154: „Heraclitus begins curtly and decisively like an inscription: Of this Logos, although it is true for ever, men have no understanding before they hear it and after they first hear it.

Although everything happens according to this logos, they seem quite inexperienced when they make trial of such words and works as I tell of by explaining each thing according to its own nature and stating how it is". In zijn: *Theology*, pag. 112, voegt Jaeger er dit nog aan toe: „The beginning of the work, which fortunately is still preserved (we hebben gezien hoe men deze „optimistische uitdrukking" moet verstaan: zie boven, pag. 159 sq), tells of the „word" that the Philosopher proclaims — the logos. Men fail to understand it even though it is eternal. They understand it neither before they hear it nor when they have heard it first. But even if this „logos" is primarily the word of Heraclitus himself, it is not merely his word as a man among men, but one that expresses eternal truth and reality and is therefore itself eternal. . . .

This is not the language of a teacher and scholar, but that of a prophet intent on rousing men from their slumber”.

7. Carlo Mazzantini: Eraclito, pag. 144: „La verità parlante essendo allora sempre questa, sempre gli uomini ne diventano ignari, e prima di ascoltarla e subito dopo averla ascoltata. Tutte le cose accadendo secondo questa verità (ragione), gli uomini sembrano di essa inesperti, proprio quando si sperimentano (si cimentano) intorno a parole ed opere sifatte, come io ad essi annunzio, ogni singola cosa secondo natura analizzando ed esponendo così come è. Gli altri uomini ignorano quelle cose stesse che fanno nella veglia, come quelle altre cose che dormendo dimenticano”.

8. Meyboom: Oud-Christelijke Geschriften, XVI, IX, 5, 111, 7. Het fragment zoals het bewaard werd bij Clemens Alexandrinus Strom. V, 3, 7, vertaalt hij als volgt: (Heraclitus zegt rechtstreeks) „Van deze leer die eeuwig is (bij Heraclitus is sprake van de rede) hebben de mensen geen begrip, evenmin vóórdát zij ervan vernemen, als wanneer zij haar voor het eerst horen”.

Het fragment zoals het bewaard is in Hippolutos IX, 9, 3 vertaalt Meyboom als volgt: „(En dat rede is wat als heelal en te allen tijde bestaat zegt hij aldus) Maar van deze altijd bestaande rede zijn de mensen onkundig, zowel alvorens ervan te horen, als nadat zij er eerst van gehoord hebben; immers zij gelijken op wie van wat overeenkomstig deze rede gebeurt geen ervaring hebben, daar zij de proef nemen zowel van dergelijke woorden als van dergelijke werken, als waarover ik uitweid, door te ontleden overeenkomstig de natuur en te verklaren hoe ze gesteld zijn”.

9. Howald-Grünwald: Die Anfänge der Abendländischen Philosophie, pag. 54. „Diesem Logos (Die Bedeutung des Logos erweitert sich hier zur Idee einer allem menschlichen Denken übergeordneten Eigengesetzlichkeit des „Weltgeistes“, Weltgesetzes, pag. 203) gegenüber, der doch ewig ist, verhalten sich die Menschen ohne Verständnis, gleichgültig ob sie es noch nicht erfahren oder ob sie es wirklich vernommen haben. Alles geschieht gemäsz dem Weltgesetz. Sie aber, gleichen Unkundigen, auch wenn sie es mit solchen Reden und Taten versuchen, über die ich mich verbreite, jedes nach seiner Natur erklärend, und indem ich darlege wie es sich damit verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie im Wachen tun, genau so wie sie vergessen, was sie im Schläfe tun”.

10. W. Nestle: Die Vorsokratiker (Deutsch in Auswahl mit Einleitungen), pag. 115, vertaalt: „Diese Vernunft, die doch ewig ist, ist

den Menschen unfaszlich sowohl ehe sie davon hören, als auch nachdem sie einmal davon gehört haben. Denn obgleich alles dieser Vernunft gemäss verläuft, scheinen sie doch noch nie einen Versuch mit ihr gemacht zu haben, wenn sie sich an solchen Worten und Werken versuchen wie die sind, die ich erörtere, indem ich ein jedes nach seiner Natur zerlege und auseinandersetze, wie es sich damit verhält. Die anderen Menschen aber sind so wenig bewusst, was sie wachend tun, als sie ein Bewusstsein davon haben, was sie im Schlafe tun''.

11. Oldewelt behandelt in zijn: *Philosophia, Beknopt Handboek tot de Geschiedenis van het wijsgerig denken I*, de griekse wijsbegeerte. Hij vertaalt (pag. 40) het begin van fragment I als volgt: „Omtrent de logos die eeuwig is, blijven de mensen niet begrijpend, zowel alvorens hem gehoord te hebben als zodra ze hem gehoord hebben''.

12. Solovine: *Héraclite d'Ephèse*, pag. 42, vertaalt: „Quoique cette Raison existe éternellement, les hommes sont incapables de la comprendre, aussi bien avant de la connaître que lorsqu'ils en prennent connaissance pour la première fois. Et bien que toutes les choses arrivent conformément à cette Raison, ils se montrent inexpérimentés quand ils s'essaient dans les paroles et dans les faits tels que je les expose, distinguant chaque chose suivant sa nature et expliquant comme elle est. Mais les autres hommes ne savent pas ce qu'ils font quand ils sont éveillés, comme ils oublient ce qu'ils font pendant leur sommeil''.

13. Yves Battistini: *Héraclite d'Ephèse*, pag. 31: „(Héraclite, fils de Blosson, Ephésien, écrit ce livre sur la loi du devenir universel) Or l'éternelle vérité de cette loi n'est pas comprise par les hommes, ni avant qu'ils l'aient entendue, ni lorsqu'ils l'entendent pour la première fois. Et bien que l'univers, dans son devenir, obéisse à cette loi, les hommes ressemblent à des ignorants quand ils s'exercent à des paroles et à des actes pareils à ceux dont moi, distinctivement, je découpe et explique ici la nature contradictoire. Les autres, eux, n'ont aucune conscience de leur conduite dans la veille, comme ils oublient tout ce qu'ils font dans leur sommeil''.

We gaven reeds (pag. 168) de verschillende lezingen, waarin fragment I voor ons bewaard is gebleven. In hoofdstuk II (pag. 118 sq) hebben we reeds enkele conclusies menen te moeten trekken uit de passus in de *Rhetorica*, waar fragment I in zijn kortste versie bewaard gebleven is. We moeten nog enkele verdere conclusies daaruit vermelden. De volledige passus uit de *Rhetorica* kan men boven vinden (pag. 118 sq).

Te voren reeds (pag. 104) werd besloten uit de opmerking, door Aristoteles in de *Rhetorica* gemaakt, dat Aristoteles naar alle waarschijn-

lijkheid nog het gehele geschrift van Herakleitos in zijn oorspronkelijke vorm tot zijn beschikking had, op grond van de overweging, dat Aristoteles niet aan Herakleitos zou hebben verweten, wat de slordigheid van een Doxograaf kon hebben veroorzaakt.

Zoals men weet, verwijt Aristoteles slordigheid van interpunctie met betrekking tot het geschrift van Herakleitos en als speciaal en ergerlijk voorbeeld wordt dan aangehaald het begin van wat wij fragment I noemen: het is immers, zegt Aristoteles, door het weglaten of het niet zetten van een komma, onduidelijk of men *ἀεί* bij het voorgaande of het volgende moet rekenen.

Duidelijk is hieruit dat de mogelijkheid van verklaring, die Mazzantini (Eraclito, pag. 34) voorstelt, nl. „duplicità di riferimento” althans feitelijk hier niet in aanmerking kan komen. Wanneer men aanneemt, dat het wèrkelijk ook voor Aristoteles een probleem was, bij welk van beide, het voorafgaande of het volgende, *ἀεί* behoorde, dan liggen verschillende belangrijke conclusies voor de hand.

Toch lijkt het zeer waarschijnlijk, dat het wèrkelijk ook voor Aristoteles een probleem was op grond van de volgende overweging: wanneer Aristoteles van elders geweten had (b.v. van zijn leermeester Platoon) waarbij in werkelijkheid dat *ἀεί* door Herakleitos bedoeld was en anderen dat dus met Aristoteles wisten, zou Aristoteles hier niets anders hebben willen zeggen dan dit: de tekst is hier op zich onduidelijk vanwege de slordige interpunctie en we krijgen toch de indruk dat Aristoteles juist in een práctisch voorbeeld duidelijk wil maken, wat slordigheid van interpunctie tot gevolg kan hebben; anders zou het een weinig sprèkend voorbeeld in een léérboek geweest zijn. We moeten dus als waarschijnlijk aannemen, dat Aristoteles en dus ook Platoon in werkelijkheid niet wisten waarbij dat *ἀεί* hoorde volgens Herakleitos.

Maar dan kunnen we uit deze ogenschijnlijk zo futiele opmerking van Aristoteles uiterst belangrijke conclusies trekken met betrekking tot de interpretatie van het beroemde fragment I.

Eerstens lijkt het niet mogelijk de mening staande te houden (van b.v. Verdenius¹⁵⁷ en anderen vóór hem), dat *ἀεί* bij *ἔδντος* moet behoren, omdat *ἔδντος* anders moeilijk te verklaren zou zijn; waar Aristoteles en blijkbaar ook Platoon beide lezingen mogelijk achtten en nog wel even mogelijk (anders had dit voorbeeld toch geen zin in een schoolboek voor Rhetorica), lijkt het volkomen verantwoord aan te nemen dat beide

¹⁵⁷ Mnemosyne, 1947, pag. 279.

lezingen goed grieks boden en daarom zonder die komma géén aanwijzing gaven, zoals Aristoteles zelf te kennen geeft.

Maar er liggen in deze opmerking van Aristoteles nog andere belangrijke conclusies opgesloten :

Wanneer in fragment I Herakleitos van een eeuwige logos zou hebben gesproken, zouden Platoon en ook Aristoteles dat zonder twijfel hebben geweten en vele tijdgenoten met hen. Maar dan zou het toch erg onwaarschijnlijk genoemd moeten worden, dat Aristoteles als voorbeeld (in een leerboek over Rhetorica) van onduidelijkheid der uitdrukking, door het niet zetten van een komma, een tekst zou hebben aangehaald, die in betekenis door de traditie absoluut gedetermineerd was. Dan was immers de tekst voor elke lezer en voor Aristoteles zo duidelijk geweest, dat het hem bij het lezen niet gehinderd zou hebben en zou het psychologisch onverklaarbaar geweest zijn, dat deze tekst als een typisch voorbeeld van slordige interpunctie met de onbegrijpelijkheid eraan verbonden voor de geest van Aristoteles was blijven staan.

Aangezien het verder onaanvaardbaar lijkt, dat logos in ons fragment I een belangrijk aspect van Herakleitos' leer of wereldconstructie of wereldopvatting zou hebben uitgemaakt, maar dat noch Platoon noch Aristoteles dit zouden hebben begrepen, maar eerst lateren, menen we wetenschappelijk ten volle verantwoord de volgende conclusie te kunnen trekken: *Noch Platoon noch Aristoteles, van wie de tweede ongeveer zeker en de eerste zeer waarschijnlijk het oorspronkelijk geschrift van Herakleitos voor ogen heeft gehad en die beiden daarenboven uit de traditie, Platoon zelfs in rechte lijn, van Herakleitos' leer op de hoogte waren, hebben in fragment I (volgens onze benaming) iets gelezen of gezien of langs andere wegen geverifieerd gezien van een eeuwige logos, die een constructief element in de leer van Herakleitos zou zijn geweest*¹⁵⁸.

We zien hier de conclusie versterkt, die we al (hoofdstuk II) meenden te mogen trekken uit de schetsen, die we samenlazen uit het werk van deze beide grote denkers met betrekking tot de leer van Herakleitos; geen van beide schetsen liet een plaats voor een logosleer, als constitutief element in de leer of in het wereldbeeld van Herakleitos. Hier zien we dat ook in het belangrijkste logosfragment noch Aristoteles noch Platoon (dit lijkt immers de enige conclusie) iets over een eeuwige logos lazen

¹⁵⁸ Men bedenke bovendien dat de kritisch meest verantwoorde tekst van Sextus zowel ἀεί mist als πάντων, die beide op zich een eeuwigheidskarakter van de λόγος zouden kunnen aanwijzen.

en dat dus, en dit is het slot van onze conclusie, *noch in Platoons noch in Aristoteles' tijd leefde in de traditie een overlevering omtrent een eeuwige en goddelijke logos in de leer van Herakleitos* (wij schakelen dus niet uit — en nog niet in — dat Herakleitos wel een goddelijk verstand zou hebben gekend: we bedoelen alleen dat met het woord logos door Herakleitos geen doctrinaire betekenis werd verbonden).

We hebben gemeend, al bij de bespreking van de aard der fragmenten in het algemeen, er op te mogen wijzen, dat men noch door een stilistische noch door een taalkundige beschouwing van de fragmenten veel kan bereiken of liever iets met zekerheid kan bereiken: immers van de ene kant is het vergelijkingsmateriaal uiterst schaars, van de andere kant zijn de fragmenten — het zij nogmaals herhaald — nooit rechtstreeks bewaard, maar uitsluitend als citaat (en wie bewijst hoever het geciteerde letterlijk en volledig is? men bedenke wat we hieromtrent van het belangrijkste fragment I hebben moeten constateren).

Het probleem van het abrupte begin van fragment I.

Oe versies van fragment I werden reeds (pag. 168) gegeven: Sextus heeft geen *ἀεί* en geen *πάντων*. Men ziet verder hoe alleen Hippolutos *δέ* heeft na *τοῦ*. Men concludeert, dat, aangezien men tekstkritisch met grotere waarschijnlijkheid kan besluiten tot het uitvallen van *δέ* dan tot het invoegen er van, dat *δέ* waarschijnlijk in de oorspronkelijke tekst stond. Het lijkt gewettigd daarmee in te stemmen, maar dan moet er toch een reden geweest zijn, waarom zowel Aristoteles als Clemens van Alexandrië als Sextus Empiricus het niet hebben: dit kan immers bezwaarlijk aan het toeval te wijten zijn.

De reden voor Aristoteles om *δέ* weg te laten, kán gelegen zijn in het feit dat in het geschrift van Aristoteles geen verband van deze woorden met het voorafgaande bestond en in het geschrift van Herakleitos wel, reden waarom Aristoteles het consequent wegliet (maar deze verklaring impliceert ook dat er in het werk van Herakleitos iets aan de woorden van ons fragment I voorafging).

We weten dat ons fragment I in het begin van Herakleitos' geschrift stond: Aristoteles zegt het in de beroemde Rhetorica-notitie en Sextus Empiricus Adv. Mathem. deelt het in een andere wending mede en geeft nog een titel, die het geschrift zou hebben gehad. „In het begin van” of „zijn geschrift aanvangend” betekent in gewoon menselijke taal niet, dat dit fragment dan ook in absolute zin de allereerste woorden van het geschrift, aangegeven heeft. Vandaar dan ook dat zeer velen een korte

aanhef of een titel of zelfs een ander fragment doen voorafgaan (vergel. b.v. Verdenius¹⁵⁹ en Busse¹⁶⁰).

Maar ook daarmee is het abrupte begin niet verklaard en verstaanbaar.

Wat is immers het geval? Voor iemand die fragment I onbevooroordeeld leest, is fragment I niet de aanvang van een leerverkundiging, maar veel meer de mededeling van de ervaring met een bepaalde leer opgedaan; zonder de aanwijzingen van Aristoteles en Sextus zou men waarschijnlijk dit fragment al lang naar het einde verwezen hebben.

Het feit dat over „deze” logos een ervaring wordt uitgesproken: een werkelijke ervaring over verschillende groepen van mensen zelfs, en dus niet een verwachting, lijkt toch uit te sluiten dat Herakleitos gaat spreken over een „eeuwige logos”. Voldoende werd aangetoond hoe er volgens de traditie in Herakleitos' leer geen sprake geweest is van een logos als een of ander constitutief element in de kosmos.

Die ervaring die in fragment I wordt uitgesproken, geldt het niet begrijpen van een bepaalde leer omtrent de constructie van de dingen, ofschoon men ze blijkbaar al lang had kunnen kennen, niet door begrijpen, maar omdat ze reeds van oudsher bekend was; „deze” leer wordt verondersteld bekend te zijn, maar de ervaring, die bitter en verwijtend wordt uitgesproken, waarschijnlijk onder de psychische druk van eigen levens-desillusie, leert dat een groep van mensen, die de dingen methodisch beschouwt op dezelfde of analoge wijze als Herakleitos (de wijsgeren vóór hem?), blijkbaar geen ervaring heeft opgedaan met betrekking tot die leer omtrent de structuur der dingen, en dat de grote massa alles ontgaat.

Omtrent de inhoud van logos (in de zin van „leer”) in fragment I vindt men noch in fragment I, noch in de overige ons bewaarde fragmenten een duidelijke aanwijzing (ofschoon b.v. fragment 80 zonder twijfel overeenkomstig de traditie een centrale leerstelling van Herakleitos mededeelt).

„Deze” logos kan dus niet een eeuwig logos zijn als constitutief element, maar evenmin de leer die Herakleitos in het verder verloop van zijn geschrift van plan is te gaan ontwikkelen. Niet alleen wijst „deze” op een voorafgaande mededeling, maar het lijkt ook niet waarschijnlijk, dat in een titel of in een voorafgaand fragment een „nieuwe” leer voldoende kon worden medegedeeld of aangekondigd, afgezien van het feit

¹⁵⁹ Mnemosyne, 1947, pag. 271.

¹⁶⁰ Busse: Rhein. Mus., 1926, pag. 203.

dat de inhoud van fragment I in strijd moet worden geacht met het aankondigen van een nieuwe leer.

Hiermede zouden feitelijk als onwaarschijnlijk moeten worden afgevoerd de verklaringen van vele moderne geleerden die logos in dubbele zin nemen in fragment I, om de abruptheid te kunnen verklaren.

Als voorbeeld kiezen we Gigon, die deze richting van interpretatie scherp heeft uitgewerkt. In: *Untersuchungen zu Heraklit*, pag. 4 zegt hij: „Ewig ist das nun folgende Werk . . . Dies mein vorliegendes Werk enthält die Wahrheit; und diese Wahrheit ist ewig . . . Fragment I verbietet „logos“ vom Buche zu trennen, wenn Heraklit den Zeitgenossen überhaupt verständlich sein wollte“; — en in: *Der Ursprung der Griechischen Philosophie*, pag. 201: „Dieser (Logos) ist zunächst die Rede Heraklits, die nun folgen wird. Aber sie ist identisch mit einem ganz anderen Logos, der Ewig ist und nach dem alles geschieht, wie es in parallelen Wendungen gleich am Anfang heisst. In Heraklits Wort besteht eine völlige Koincidenz seiner persönlichen Aussagen mit dem Sinne des Alls“. Hier is niet eenvoudig bedoeld, dat Herakleitos zich bewust was in zijn geschrift de waarheid mede te delen. Zijn boek is de waarheid. „Heraklit ist zwar der, der den Logos ausspricht, aber der Logos selber transzendiert den Redenden unendlich, weil er ewig und allgemein ist. Darum weiss Heraklit wohl, dass er allein der Wissende des Logos ist, aber die Autorität ist nicht von ihm, sondern vom Logos, den die Menschen hätten kennen können, auch ehe sie ihn von Heraklit vernahmen“ (pag. 212) ¹⁶¹. Deze voorstellingswijze lijkt toch zeer moeilijk overeen te brengen met de traditie, met de inhoud van fragment I en met de geest van Herakleitos zoals hij uit betrouwbare fragmenten tot ons spreekt ¹⁶².

Fragment I wordt verstaanbaar en verklaarbaar en blijkt volkomen in overeenstemming met de traditie, wanneer van de ene kant wordt aangenomen de betekenis van „leer“ voor „logos“ en wanneer van de andere kant wordt aangenomen dat „deze“ en de verwijtende uitspraak van een ervaring, wijzen op een al lang en algemeen bekende leer. Nu is merkwaardig dat de beste kenner van Herakleitos' werk en leer (volgens

¹⁶¹ Zie ook Mazzantini: *Eraclito*, 1945, pag. 29 sqq; — Minar Jr.: *The logos of Heraclitus*, pag. 323 sqq; — Battistini: *Héraclite d'Ephèse*, 1948; — Snell: *Die Sprache Heraklits*, pag. 361. — Vergelijk nog Lagrange in *Revue Biblique*, 1923, pag. 104: „On ne comprend pas comment Héraclite aurait pu qualifier son système de „toujours existant“, si ce n'est dans la nature des choses, ce qui n'est pas dit“.

¹⁶² Over zulke verklaringen schreef Capelle al in 1924 (*Hermes*, pag. 192), dat ze „dem Ephesier geradezu Grössenwahn zumuten würde“.

getuigenis van Aristoteles) in Herakleitos niet de schepper, maar de sterkste representant van oude leerstellingen ziet. Zoals we vroeger reeds aangaven heeft Platoon in een dialoog uit zijn laatste periode door de mond van Sokrates de leer van Herakleitos en tegelijk, althans wat het wezenlijke betreft, de leer van het grijze verleden samengevat in een formule. Omdat zulk een samenvatting niet de gewoonte van Platoon genoemd schijnt te kunnen worden en ook Herakleitos, althans voor zover we kunnen nagaan, niet de indruk maakt samenvattend-te-formuleren en toch in die passus zonder enige twijfel de leer van Herakleitos, in zover ze hem eigen en in zover ze al van oudsher bekend was, samengevat wordt, menen we in deze formule niet alleen een fragment van Herakleitos' geschrift te hebben, maar juist vanwege de vorm een fragment van bijzondere aard.

Wanneer we dit fragment zouden lezen aan het begin van het geschrift vervallen spontaan alle moeilijkheden: we stellen dus voor zo te lezen: 'Ἡράκλειτος τάδε λέγει: ἀεὶ ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ῥεῖ (Philebos 43 a). Τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἕδοντος etc.

Dat ἀεὶ zou dan inderdaad vanwege het ontbreken der komma twee even mogelijke lezingen bieden (terwijl de oorspronkelijke niet achterhaald kon worden, juist omdat ze niets doctrinaires insloot en zo ook in de traditie om het onbeduidende op leerstellig gebied niet was blijven voortleven: voor een schoolboek werd het daardoor juist een geschikt voorbeeld), en wel: tegenover deze leer ofschoon ze altijd zo was, staan de mensen als niet-begrijpenden, en: tegenover deze leer die zo is, staan de mensen altijd als niet-begrijpenden.

De nadruk ligt dus niet op het eeuwige, een begrip dat voor de Griek niet hetzelfde betekende als voor ons¹⁶³, maar op het alomvattende en universele; daarom heeft Platoon zich daartegen zo scherp gekeerd.

Ligt in het feit dat Platoon in de Theaitetos er zo uitdrukkelijk op geinsisteerd heeft, dat de leer van Herakleitos in haar voornaamste aspecten reeds van veel en veel vroeger dateerde, een interpretatie van fragment I door Platoon?

Ook de woorden in de Philebos klinken in de mond van Sokrates als een citaat.

We verwijzen verder naar een citaat uit Philoon in Ritter-Preller, n. 34 e: ἐν γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοῖν τῶν ἐναντίων, οὗ τμηθέντος γνώριμα τὰ ἐναντία.

¹⁶³ Zie ἀίδιος: Bousset: Revue Thomiste, 1938, pag. 738; — Wunderle: Zur Lehre; — idem: Ueber den Begriff des ἀίδιος, pag. 389.

οὐ τοῦτ' ἐστίν, ὃ φασιν Ἕλληγες τὸν μέγαν καὶ ἀολίδιμον παρ' αὐτοῖς Ἡράκλειτον κεφάλαιον τῆς αὐτοῦ προστησάμενον φιλοσοφίας ἀρχεῖν ὡς ἐφ' εὐρέσει καινῆ;

Wanneer we het door ons onderstreepte woord letterlijk nemen krijgen we nog een bevestiging van de juistheid van boven voorgestelde mening. Philoon zegt dan, dat Herakleitos boven zijn geschrift plaatste, dat het Ene gekend wordt uit de opposita, omdat het Ene zich splitst in de opposita en dat dit de Grieken zeggen en dat volgens hun verklaring Herakleitos dat als opschrift boven zijn geschrift plaatste.

We stellen dus als vertaling van het eerste deel van fragment I voor :
„(Herakleitos, zoon van Blossoon, leert het volgende : alles is altijd door in voortdurende verstroming volgens de weg omhoog en omlaag : Philebos 43 a). Tegenover deze leer, ofschoon ze zonder onderbreking bestond, staan de mensen zonder begrip, zowel voor ze er van horen, als nadat ze er voor het eerst van gehoord hebben” („voor ze er van horen” : iedereen kán het ervaren en in zijn pessimisme verklaart Herakleitos : iedereen zál het ervaren).

Wat de rest van het fragment betreft, is er een verschil in lezing tussen Hippolotos en Sextus Empiricus (de teksten zie boven, pag. 168). De toevoeging πάντων heeft Sextus niet. Clemens citeert Herakleitos niet tot aan die woorden, maar in hetgeen Eusebius (die uitdrukkelijk getuigt, ook met betrekking tot Herakleitos, aan Clemens te hebben ontleend) in zijn Praeparatio Evangelica XI, caput XIX aan Amelios zegt te ontleenen, wordt duidelijk op dat πάντων gezinspeeld.

Gezien het universele karakter van Herakleitos' leer, zoals in de aanhef wordt gezegd en zoals in fragment 80 (bewaard bij Ploutarchos, Philodemos en Origenes) en de oudste traditie betuigd, moet de toevoeging van πάντων zeker als althans-met-de-gedachten-van-Herakleitos overeenkomend beschouwd worden.

We stellen voor als vertaling van de rest van fragment I in de versie van Sextus (met toevoeging van πάντων) : *„Immers het lijkt of het niet tot hen doordringt dat álles geschiedt volgens deze leer, ofschoon ze zich toch zetten aan zulke woorden en handelingen, als ik laat zien bij mijn analyseren van elk ding naar zijn aard en mijn omlijnen in welke toestand het zich bevindt. De rest van de mensen ontgaat wat zij in wakende toestand doen, evenals zij vergeten wat zij droomden”.*

Ons rest nu nog de confrontatie van het fragment met de uitingen van Eusebius en met die van Sextus, met deze laatste vooral, omdat fragment II uitsluitend bij hem bewaard is.

Confrontatie van fragment I met een belangrijke passus uit Eusebius van Caesarea: Praeparatio Evangelica, Liber XI, Caput XIX.

De griekse tekst:

Opschrift van caput XIX: 'Αμελίου περί τῆς Ἰωάννου τοῦ παρ' ἡμῖν εὐαγγελιστοῦ θεολογίας.

„Καί οὗτος ἄρα ἦν ὁ Λόγος, καθ' ὃν αἰεὶ ὄντα τὰ γινόμενα ἐγένετο, ὡς ἂν καὶ Ἡράκλειτος ἀξιώσῃ, καὶ νῆ Δι' ὃν ὁ βάρβαρος ἀξιοῖ ἐν τῇ τῆς ἀρχῆς τάξει τε καὶ ἀξία καθεστηκότα πρὸς Θεὸν εἶναι καὶ Θεὸν εἶναι· δι' οὗ πάνθ' ἀπλῶς γεγενῆσθαι· ἐν ᾧ τὸ γενόμενον ζῶν, καὶ ζῶν, καὶ ὃν πεφυκέναι· καὶ εἰς τὰ σώματα πίπτειν καὶ σάρκα ἐνδυσάμενον φαντάζεσθαι ἄνθρωπον, μετὰ καὶ τοῦ τηνικαῦτα δεικνύειν τῆς φύσεως τὸ μεγαλεῖον· ἀμέλει καὶ ἀναλυθέντα πάλιν ἀποθεοῦσθαι, καὶ Θεὸν εἶναι, ὅς ἦν πρὸ τοῦ εἰς τὸ σῶμα, καὶ τὴν σάρκα, καὶ τὸν ἄνθρωπον καταχθῆναι”.

Ταῦτ' οὐκέτ' ἐπισκιασμένως, ἀλλ' ἀντικρυς ἤδη γυμνῇ τῇ κεφαλῇ μεταπεφρασμένα ἐκ τῆς βαρβάρου θεολογίας δῆλα ἂν εἶη. Ὁ δέ γε βάρβαρός τις ἦν αὐτῷ, εἰ μὴ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν εὐαγγελιστῆς Ἰωάννης, Ἑβραῖος ὢν ἐξ Ἑβραίων· ὃς πού ἀρχόμενος τῆς οἰκείας γραφῆς, ὡδε πῆ θεολογεῖ· „Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος· καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν· καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν, ὃ γέγονεν.

De vertaling van de eerste woorden luidt (Gifford, Oxford, 1903): „And this then was the Word, on whom as being eternal depended the existence of the things that were made, as Heraclitus also would maintain, and the same forsooth of whom, as set in the rank and dignity of the beginning, the Barbarian maintains that He was with God and was God: through whom absolutely all things were made”. We hebben hier dus een citaat uit Amelios, een leerling van Plotinos, dat door Eusebius van commentaar wordt voorzien ¹⁶⁴.

Amelios vergelijkt het begin van het werk van een „Theologus Barbarus” met het begin van Herakleitos' werk of geschrift of misschien nog beter uitgedrukt, met ons fragment I uit het geschrift van Herakleitos. Die „Theologus Barbarus”, zegt Eusebius, is klaarblijkelijk de Evangelist Joannes en men zal dit oordeel van Eusebius moeten onderschrijven. We zien hier dus duidelijk, dat door Amelios ons fragment I van Herakleitos in verband gebracht wordt met de Logos van Joannes, Die eeuwig is en door Wie alles gemaakt is.

Amelios was blijkbaar geen Christen en stond blijkbaar onder alexandrijns-joodse invloed.

¹⁶⁴ Plotinus: Ennead. IV, 8, 1, 11 (Bréhier), zie boven, pag. 98, spreekt niet over λόγος in deze zin.

Eusebius vertelt uitdrukkelijk dat, wat betreft de „woorden van Orpheus, Herakleitos, Platoon, Pythagoras”, een hoofdbron voor hem waren de werken van Clemens van Alexandrië (zie Praep. Evang. X Cap. II b—c); het is overbodig hun woorden aan te halen, omdat het werk van Clemens ten dienste staat (dat Clemens van Alexandrië bedoeld wordt, blijkt met zekerheid uit hetgeen na dit citaat wordt aangehaald, nl. een passus uit de Stromateis VI).

Verder blijkt (Praep. Evang. XIII, 681 b) duidelijk, dat Eusebius citeert om de *sensus accomodatus*.

Ook bij Hippolotos zagen we duidelijk christelijke invloeden (zie pag. 151 sqq). Wanneer we de vraag stellen, hoe die lezing van Logos in de zin van Voorloper van de „Logos” van Johannes, met het woord logos bij Herakleitos verbonden is, dan is het antwoord wel dit: de leer van Herakleitos met zijn voortdurende verstroming, „*sensu accomodato*” zijn benadrukken van het vergankelijke van alles, zijn algemeen-menselijke gedachten in algemeen-menselijke taal geuit, het feit dat in doxographieën (waar het opschrift was weggelaten) zijn „leer” begon met logos, zoals het Johannes-Evangelie, kon de eerste Christenen er gemakkelijk toe brengen in Herakleitos met zijn profetische toon en zijn beginnen met logos en zijn *anima naturaliter christiana* en zijn met legenden omweven gestalte een aankondiger te zien van de Logos (men had een analoge figuur in Balaäm). Deze wijze van verklaring vindt, zo lijkt het althans, een bevestiging in de *confrontatie van fragment I met het werk van Sextus Empiricus*.

Ook in die kringen heeft men blijkbaar naar een verstaanbare verklaring van het opschriftloze en dus onverklaarbare fragment I gezocht. Zoals dat voor Sextus vanzelfsprekend zou zijn en zoals dan ook uit zijn werk blijkt, werd de verklaring voor het moeilijke in Herakleitos' leer in de traditie der sceptische school gezocht.

Er blijft echter een groot verschil in het zoeken der christelijke schrijvers en datzelfde zoeken van Sextus en Stobaios; immers de christelijke auteurs konden er geen versterking in zoeken van de Openbaring, maar slechts een natuurlijke voorbereiding er op.

Voor Sextus en Stobaios lag de verklaring op hetzelfde wijsgerig niveau, waarop hun eigen uiteenzettingen lagen.

Merkwaardig is dat de gehele traditie, na de Stoa, een scherp verschil ophoudt tussen de logos der traditie en die van Herakleitos.

Bij het bespreken der traditie hebben we een uitvoerige beschouwing gewijd aan het werk van Sextus (vergelijk boven, pag. 137 sqq — vooral pag. 141 sq). We hebben getracht daar zo goed mogelijk de geestelijke

achtergrond te tekenen, waarvoor Sextus de twee belangrijkste „logos-fragmenten” heeft gezet. De alles overheersende vraag was en is: zijn deze fragmenten I en II „origineel” gebleven en in hoeverre?

Met het daar uiteen gezette gaan we dus de twee fragmenten confronteren. Maar men bedenke, dat een groot gedeelte van fragment I en geheel fragment II uitsluitend bewaard zijn bij Sextus als citaat; wil dus deze confrontatie juist zijn, dan zal men niet zonder meer mogen aannemen dat de tekst van Sextus nog origineel heraklitisch is. Willen we bedoelde fragmenten zelfstandigheid geven ten opzichte van het overige in Sextus, dan zal men dus uit de context moeten nagaan hoe Sextus die fragmenten las en verder die determinering aan de gegevens der traditie toetsen.

Het verschil in lezing van fragment I bij Hippolutos en Sextus lijkt niet, althans niet uitsluitend¹⁶⁵, zijn oorsprong te vinden in het uit-het-geheugen-citeren; daarvoor zijn de verschillen wel te markant en de overeenkomsten te groot.

Sextus heeft niet ἀεί en πάντων. Boven (pag. 179) hebben we de lezing van ἀεί en πάντων als waarschijnlijk aangenomen, al was het misschien om andere motieven dan Hippolutos (bij de christelijke auteurs stond de Logos van Johannes te sterk op de achtergrond). Sextus kon deze toevoegingen beter missen in zijn interpretatie.

Zonder enige twijfel heeft Sextus in de fragmenten gelezen van een verstand als vermogen van het περιέχον (dit περιέχον komt niet voor in de toevallig bewaarde fragmenten-verzameling, maar van elders weten we dat de term zelfs ouder dan Herakleitos is. — Zie nota 138 pag. 143).

Dit περιέχον is zonder twijfel identiek met τὸ θεῖον waarvan ook de prae-Sokratische oorsprong volgens Jaeger vaststaat. Van de andere kant getuigt Sextus uitdrukkelijk (boven, pag. 140), en hij heeft dit van Ainesidemos, dat niet de mens de eigenlijke zetel van het verstandelijk vermogen is maar het περιέχον.

Het is opvallend, hoeveel fragmenten in onze verzameling aan „kennis in een of andere vorm” zijn gewijd; men mag, zo schijnt het, nog te meer om het volkomen toevallige van het bewaard zijn, met recht daaruit concluderen, dat ook in het oorspronkelijk geschrift vele uitspraken op „kennis” betrekking hadden. Vanzelfsprekend moet dat de Sceptici aange trokken hebben¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Yves Battistini: Héraclite d'Ephèse, pag. 19.

¹⁶⁶ Een sterk sprekend voorbeeld, hoe een fragment onwillekeurig bijna andere inhoud krijgt is: Origenes contra Celsum VI, cap. XII 638/39; editie Koetschau II, 1899; het betreft hier de fragmenten, Bywater 97 en 98; Diels—Kranz 78 en 79.

Ons probleem is momenteel: las Sextus fragment I, onverklaarbaar geworden, omdat het opschrift ontbrak en nu abrupt beginnend, in sceptische zin, die om zijn positivistische inslag de wat vorm betreft dikwijls ten onrechte materialistisch schijnende gedachtengang van Herakleitos veel dichter benaderde dan de lezing der christelijke auteurs?

Men krijgt de indruk, dat vanaf een bepaalde tijd de verklaring van fragment I praktisch onmogelijk werd. De divergentie van interpretatie in de oudheid en vooral in de latere tijden, gesteld tegenover het feit, dat de twee die in alle opzichten de beste kansen hadden om Herakleitos juist te verstaan, die moeilijkheid niet hadden, niet omdat zij de zuivere interpretatie van logos in fragment I kenden, maar omdat door hen aan een logosleer bij het lezen van Herakleitos blijkbaar niet werd gedacht, leidde er toe daar ook geen probleem te willen zien; we hebben aangegeven bij welke hypothese geen logosprobleem meer bestaat.

Wanneer men de passus die Sextus (*Adv. Mathem. VII 126 sqq*) aan de leer van Herakleitos heeft gewijd, aandachtig leest, dan valt wel het eerst op, dat Sextus een uiteenzetting van Herakleitos' leer geeft met betrekking tot kentheoretisch gebied in bedoelde passus (de andere punten die hij aanraakt of vermeldt van Herakleitos' leerstellingen hebben we gegeven in hoofdstuk II) en die uiteenzetting geschiedt niet aan de hand van fragmenten, zeker niet van fragment I en II.

Integendeel: wanneer Sextus met VII, 131 zijn kort overzicht van het ken criterium bij Herakleitos heeft gegeven, voegt hij er deze woorden aan toe, als het ware om zijn visie op het ken criterium te bevestigen: „Althans zijn $\pi\epsilon\pi\lambda\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (zie de griekse tekst pag. 144) aanvangend en op een of andere wijze het $\pi\epsilon\pi\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ aanduidend, zegt bovengenoemde man”: volgt fragment I zonder $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ en zonder $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$. „Door die woorden immers uitdrukkelijk vastgesteld hebbend, dat wij volgens deelname aan de goddelijke logos alles doen en denken, voegt hij er even verder aan toe”: volgt fragment II. Dan deze vreemde toevoeging: „dit is niets anders dan de uiteenzetting van de wijze waarop het A1 geordend is. Daarom, voorzover wij met het geheugen er aan deelhebben zijn wij in de waarheid: wat we op eigen gelegenheid doen, met betrekking dáártoe zijn we in onwaarheid”.

Zoals we al zeiden was de gehele theorie gegeven, vóór het geven der twee fragmenten; ja, in 131 ging zelfs nog een samenvatting van de leer vooraf. We geven ze hier letterlijk: „Die gemeenschappelijke en goddelijke logos, waaraan deelhebbend wij kunnen denken, noemt Herakleitos het criterium der waarheid. En vandaar was volgens hem betrouwbaar wat aan allen langs gemeenschappelijke weg bleek (het wordt immers

door de gemeenschappelijke en goddelijke logos gegrepen) en onbetrouwbaar wat de eenling te binnen valt om de tegenovergestelde reden."

Ook al is Sextus juist, althans zakelijk, wat zijn kentheoretische beschouwingen met betrekking tot Herakleitos betreft, al zal Herakleitos zich dat alles nog niet zo uitdrukkelijk hebben gerealiseerd, het lijkt ons zeer waarschijnlijk, dat Sextus hier aan fragment I en II een betekenis opdringt, die ze ook bij de oppervlakkigste lezing niet kunnen bezitten. Blijkbaar heeft Sextus uit de traditie zoals ze voortleefde in de sceptische school de leer van Herakleitos gereconstrueerd en daaraan toegevoegd de voor hem onbegrijpbare fragmenten I en II; immers, het zij herhaald, in de tekst van Sextus passen ze niet.

Over *fragment II* kunnen we in dit verband kort zijn. Het fragment is alleen bij Sextus bewaard. Het volgde volgens Sextus niet onmiddellijk op fragment I.

Wat de betekenis betreft een paar opmerkingen: Sextus zegt: „het is in wezen niets anders dan een uiteenzetting van de wijze waarop het Al is geordend". Men hoeft hier niet te denken aan een wet of een fysisch beginsel (b.v. stoische invloed): dit blijkt duidelijk naar het schijnt uit hetgeen Sextus er onmiddellijk op laat volgen: „wij hebben de waarheid in zoverre wij delen in de herinnering aan de logos, dat betekent in zoverre het door de logos van het περιέχον gekende langs de weg der zintuigen ons eigendom wordt en als-zodanig-van-oorsprong wordt herinnerd. De vertaling van fragment II in de context van Sextus of liever zoals ze uit hetgeen we van Sextus' opvattingen met betrekking tot Herakleitos' leer weten, zou moeten luiden: *daarom moet men het gemeenschappelijk verstand* (waaraan allen participeren) *volgen. Of-schoon het verstand gemeenschappelijk is, leeft het merendeel alsof ze een eigen inzicht hadden* (tekst pag. 145).

We krijgen dus bij Sextus een logosleer op kentheoretisch gebied en niet op (meta)fysisch gebied, zoals bij de Stoa. Een juiste interpretatie van de passages omtrent Herakleitos' leer, gezien in hun samenhang lijkt noodzakelijk tot die conclusie te voeren. Maar even zeker lijkt de conclusie, dat Sextus die leer niet geput heeft uit of gebaseerd heeft op fragment I en II; deze zijn slechts als versterking (waarin Sextus, gezien zijn uitdrukkingen, zelf niet veel vertrouwen had; zie voor fragment I: „op een of andere wijze het περιέχον aanduidend"; en voor fragment II, zie hierboven) geciteerd, aangepast aan de opvattingen die Sextus van Herakleitos' leer had uit andere bronnen. De lezing van fragment I en ook die van II was dus al onzeker (vanwege het wegvallen van het opschrift). In elk geval bestaat er tussen de opvattingen van Platoon-Aris-

toteles en die van Sextus geen tegenspraak (zie boven, pag. 146).

Ten slotte *nog een confrontatie met Theodoretos en met Stobaios.*

Theodoretos, de betrouwbare volgens Diels (boven, pag. 153 sqq) en *Stobaios* (boven, pag. 146) ; ook de laatste gebruikt oude bronnen.

Beiden hebben zonder enige twijfel fragment I en II ook gelezen en beiden zoeken uit het geheel van Herakleitos' opvattingen de betekenis van logos en juist dit feit wijst er duidelijk op, dat fragment I op zich zelf minder verstaanbaar was, terwijl toch blijkbaar Platoon en Aristoteles er geen moeilijkheid in zagen (zij hadden het gehele geschrift nog voor zich!). Theodoretos brengt blijkbaar op grond van de opvattingen die hij over Herakleitos had, logos met εἰμαρμένη in verband : nu weten we, dat al volgens Platoon de ontwikkeling van het oervuur door een blinde wet van noodzakelijkheid tot stand kwam, zodat de gedachtengang van Theodoretos al heel dicht bij de oorspronkelijke leer van Herakleitos komt. Maar er is nog dit belangrijke in Theodoretos' werk : hij heeft dat blijkbaar niet uit fragment I gelezen ; immers hij zegt (zie de griekse tekst pag. 154) dat volgens Herakleitos alles volgens de εἰμαρμένη verliep en dat Herakleitos die εἰμαρμένη ook ἀνάγκη noemde, maar dat door de opvolgers (of de leerlingen?) van Zenoon de εἰμαρμένη de logos genoemd wordt. In dit verband wordt duidelijk, dat de tekst van Stobaios (zie de griekse tekst pag. 147), die over de logos der εἰμαρμένη spreekt, blijkbaar de taal van latere tijd spreekt.

Ook deze twee getuigen der oudheid schijnen dus overeen te stemmen met de voorgestelde verklaring van fragment I.

Bij de confrontatie van fragment I met de traditie lijkt dus een interpretatie van genoemd fragment, zoals ze werd voorgesteld, nergens met de geest der traditie in strijd te komen, zodat de gegevens der traditie hun recht schijnen te handhaven.

DE OVERIGE LOGOSFRAGMENTEN.

Hiermede worden bedoeld de fragmenten, waarin het woord logos voorkomt of een duidelijke zinspeling er op. Logos komt nog voor in de volgende fragmenten : 31b, 39, 45, 50, 72, 87, 108, 115 en een duidelijke zinspeling zien we in de fragmenten 114 en 50.

Fragment 31 b : θάλασσα διαχέεται και μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

Vergel. Platoon Lysis 215 e : τὸ γὰρ ἐναντιώτατον τῷ ἐναντιωτάτῳ εἶναι μάλιστα φίλον, ἐπιθυμεῖν γὰρ τοῦ τοιούτου ἕκαστον, ἀλλ' οὐ τοῦ ὁμοίου· τὸ

μὲν γὰρ ξηρὸν ὕγρου, τὸ δὲ ψυχρὸν θερμοῦ etc. καὶ τὰλλα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον. τροφήν γὰρ εἶναι τὸ ἐναντίον τῷ ἐναντίῳ.

De betekenis van logos zowel in het fragment als in de passus uit de Lusus van Platoon (waarin niet onwaarschijnlijk een verwijzing naar Herakleitos gezien kan worden) is zonder twijfel „verhouding” of „maat”. Dat in het fragment sprake zou zijn van een wet met betrekking tot de structuur van het Al, lijkt niet alleen niet gegeven, maar lijkt eer onwaarschijnlijk.

Fragment 39: ἐν Πριήνῃ Βίας ἐγένετο ὁ Τευτάμεω, οὐ πλείων λόγος ἢ τῶν ἄλλων.

De betekenis van „faam” of „naam” voor logos¹⁶⁷ schijnt niet ten volle te bevredigen om de volgende reden: blijkbaar werd Bias hoog geacht door Herakleitos, zoals uit het getuigenis in Diogenes Laertios (I, 88) blijkt en daarenboven uit het feit dat Herakleitos in fragment 104 een bekende spreuk van Bias aanhaalt. Buiten Hermodoros is Bias ongeveer de enige voor wie, althans volgens onze fragmenten, Herakleitos zijn hoogachting uitspreekt; de vertaling van logos door „faam” lijkt daarom te onbeduidend, vooral voor een karakter als Herakleitos. Vergelijk hoe hij over Hermodoros spreekt.

Voor het achterhalen van de betekenis lijkt het dienstig dit fragment te vergelijken met fragment 45 (bewaard bij Diogenes) en met fragment 115 (bewaard bij Stobaios).

Fragment 45: ψυχῆς πείρατα ἴων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος δδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει.

Fragment 115: ψυχῆς ἐστὶ λόγος ἑαυτὸν αὐξῶν (Stobaios, Floril. I 180a).

Diels-Kranz beschouwen beide fragmenten als echt heraklitisch¹⁶⁸. In beide gevallen (nl. in fragment 45 en 115 en tevens in fragment 39)

¹⁶⁷ Zoals b.v. Busse: Rhein. Mus., pag. 209; — Gigon: Untersuch., pag. 5; — Minar Jr.: Classic. Philol., pag. 324; — Mazzantini: Eraclito, pag. 94; — Battistini: Héraclite, pag. 39 (in zijn citering fragment 44).

¹⁶⁸ Waszink (in zijn uitgave van Tertullianus: De Anima, 1947, 2, 6 en de Commentaar pag. 113) schijnt de echtheid van fragment 45 te ontkennen. Bywater en Burnet wijzen fragment 115 af als onecht.

Busse zegt: Rhein. Mus., 1926, pag. 95, omtrent de echtheid van fragment 45 en fragment 115: „die Frage mit Sicherheit nicht zu entscheiden”.

Men vergelijkte verder het (pseudo-)Hippokratische geschrift: De victu, I, 5 sqq. Diels-Kranz I 22 c.

Jones zegt van dit geschrift: „This not only adopts the theory of Heraclitus, but also mimics his sententious and mysterious manner of expression” (Loeb. Classic. Libr., Hippocrates I, general Introd., pag. XXV).

wordt als betekenis van logos voorgesteld „maat”. Dan zou de betekenis van fragment 39 zijn : de maat waarin Bias deelde in het verstand van het περιέχον is groter dan die van anderen.

De betekenis van fragment 45 zou dan zijn : de eindpunten tot waar de ziel reikt, zult ge al gaande nooit kunnen vinden, al gaat ge elke weg ; zo ver reikt haar maat. In deze zin : de maat volgens welke de ziel deel kan hebben aan het περιέχον en diens verstandelijk kennen is mateloos ; maar de vorm van kennen is zich herinneren ; zowel fragment 43 als 46, beide bij Diogenes bewaard, waarschuwen voor hybris en inbeelding.

De betekenis van fragment 115 zou worden : de maat (van het λογικόν zijn) groeit van zelf aan.

Zonder twijfel worden hier heraklitische gedachten uitgesproken, maar in de taal van latere tijd (vergelijk pag. 142 waar Sextus over het criterium — id quod iudicat — spreekt bij Anaxagoras, het logos noemt en het scherp onderscheidt van nous, het (meta) physisch beginsel : logos is hier evenzeer een term van latere tijd).

Fragment 50: Ἡράκλειτος μὲν οὖν φησιν εἶναι τὸ πᾶν διαιρετὸν ἀδιαίρετον, γενητὸν ἀγένητον, θνητὸν ἀθάνατον, λόγον αἰῶνα, πατέρα υἱόν, θεὸν δίκαιον „οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἐν πάντα εἶναι” ὁ Ἡράκλειτός φησι (vergelijk boven, pag. 152 sq).

Wanneer we het vroeger naar voren gebrachte kort samenvatten, staat het met dit fragment als volgt : het fragment is alleen bewaard bij Hippolutos en alleen Philoon lijkt een zinspeling te doen op het tweede deel (Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, III, 7) ¹⁶⁹ ; evenwel voor de interpretatie is hier geen hulp te vinden.

In het eerste gedeelte, ofschoon het gesigneerd is met „Herakleitos zegt”, zijn elementen toegevoegd, die zeker niet heraklitisch zijn ; logos in het eerste gedeelte kán dus even goed toegevoegd zijn. Hippolutos richtte zich tegen Noëtus, die volgens hem aan Herakleitos zijn leer had ontleend. Noëtus leerde de identiteit van de Vader en de Logos. Herakleitos leerde de leer van de identiteit der contraria en dat alles een is (zie einde van het fragment). Welke woorden en welke gedachten in het fragment van Herakleitos zijn, lijkt met enige waarschijnlijkheid niet uitgemaakt te kunnen worden.

We verwerpen dus de echtheid van het fragment niet, ook ontkennen we niet dat we aan deze woorden een zin zouden kunnen geven die met de traditie en de overige fragmenten in overeenstemming zou zijn, we

¹⁶⁹ Zie de lijst van de plaatsen waar de fragmenten bewaard zijn in Mazzantini : Eraclito, pag. 279 sqq.

ontkennen alleen dat de gegevens toereikend zijn, om een wetenschappelijk verantwoorde interpretatie van dit fragment te kunnen geven.

Fragment 72 (bewaard alleen bij Marcus Aurelius IV, 46): ὃ μάλιστα διηγεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ (τῷ τὰ δὲ διαικοῦντι) τούτῳ διαφέρονται, καὶ ὡς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

De inter parentheses geplaatste woorden worden door Kranz niet tot het eigenlijk fragment gerekend; ze zijn positief stoisch en wat belangrijker lijkt, ze worden door Diogenes alleen aan de Stoa toegeschreven (boven, pag. 130, fragment 162).

De vertaling van Trannoy in de uitgave van Marcus Aurelius: Collection Budé, lijkt te stoisch, gezien Von Arnim: Stoic. Vet. Fragmenta I, fragment 179 bewaard bij Diogenes Laertios, die er duidelijk aan toevoegt, dat Zenoon de eerste was die dit leerde.

Voorgesteld wordt de volgende vertaling: met de leer, waarmede ze voortdurend in aanraking zijn, liggen ze in geschil en de dingen waarop ze dagelijks stoten, lijken hen vreemd (deze vertaling zou geheel in de lijn liggen van de voor fragment I (pag. 179) voorgestelde vertaling).

Fragment 87: βλᾶξ ἀνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπιτοῆσθαι φιλεῖ, „een man die traag is in het denken, is gemakkelijk geneigd bij elk verkondigen van een leer verbijsterd te staan". Ook dit fragment, bewaard bij Ploutarchos, levert voor de interpretatie geen moeilijkheden en ligt weer geheel in de lijn van de (pag. 179) voorgestelde vertaling van fragment I.

Fragment 108 (bewaard bij Stobaios): ὀκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον¹⁷⁰.

De betekenis is duidelijk: van zovelen als ik de leer hoorde, kwam er geen enkele zo ver dat hij inzag Over het ontbrekende moeten andere problemen onder het oog gebracht worden (zie Jaeger: Theology, pag. 162).

Tenslotte moeten we hier nog even de aandacht vragen voor fragment 114, dat zeker vanwege de zinspelingen in deze sfeer thuishoort.

Fragment 114: ἔξὸν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνοῦ πάντων, δὲ ὡς περὶ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρχεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται.

Het fragment 114 is bewaard bij Stobaios en Ploutarchos (hebben ze hier, zoals op vele plaatsen elders, geput uit dezelfde bron, n.l. Aëtios?). Als vertaling wordt voorgesteld: het is noodzakelijk, dat men met νόος sprekend, zijn kracht put uit hetgeen met (in) allen is (door

¹⁷⁰ τὸ νόος σοφόν „bei Heraklit überflüssig" volgens Kranz: zie nota ter plaatse.

participatie), zoals een stad uit de wet en nog veel sterker. Want alle menselijke wetten putten hun kracht uit het Ene, het Goddelijke: want het oefent zijn kracht uit zover het wil en is toereikend voor alles en omringt het (mogen we in de laatste term een zinspeling zien op περιέχον?).

„Noodzakelijk” betekent hier een ontologische noodzakelijkheid in de volle zin (men zou hiermede kunnen vergelijken fragment 75, bij Marcus Aurelius bewaard).

Juist door zijn vergelijking met de νόμος van een polis, én de toevoeging: „en nog veel sterker” schijnt het ontologisch karakter van de noodzakelijkheid beklemtoond te worden.

De gangbare verklaring dat men onder ὑπὸ ἐνός τοῦ θεοῦ verstaan moet: νόμον, lijkt toch niet zo zeker, op grond van de volgende overwegingen. Een goddelijke wet is eerstens positief stoisch en lijkt niet te passen in het beeld, dat Platoon en Aristoteles ons van Herakleitos' leer geven. Bovendien is de uitdrukking τὸ θεῖον philologisch en cultuurhistorisch voor Herakleitos en zijn tijd volkomen verantwoord en vindt men analoge uitdrukkingen in fragment 41, bij Ploutarchos en Diogenes bewaard en fragment 31, bij Clemens bewaard (zie fragment 108, nota 170).

Herakleitos wil zeggen, dat het met νόος spreken, een veel sterkere mate van gemeenschap met τὸ θεῖον veronderstelt (het is een participatie in ontologische zin gedacht) of met τὸ περιέχον, dan de gemeenschap van een polis met haar wet in de diepste grond; immers alle menselijke wetten worden gevoed door of ontleen haar kracht aan τὸ θεῖον (maar dit is een mindere maat van gemeenschap, dan de eerste). In het volgende wordt dan de onbegrensde macht van τὸ θεῖον beschreven en voor onze gedachten stoffelijk voorgesteld. We hebben er al meermalen op gewezen, dat dit aan de voorstelling gebonden denken, juist vanwege zijn onderscheiden in graden van stoffelijkheid, de drang naar de transcendentie van het stoffelijke reeds sterk tot uiting brengt.

Men kan op de geestelijke achtergrond van fragment 114 weer isoleren, naar het schijnt, de angst voor hybris, een zeer bekende mentale houding ten opzichte van de goden¹⁷¹, juist ook in de tijd van Herakleitos; dat vergelijken van die bovengenoemde verhoudingen van verbondenheid met τὸ θεῖον doet Herakleitos denken aan het gevaar voor hybris en het laatste gedeelte van het fragment heeft dan de waarde: het min of meer verbonden zijn met de godheid is geen insinueren van zwakte van het goddelijke: τὸ θεῖον oefent zijn kracht uit zover het wil.

¹⁷¹ Guthrie: The Greek and their Gods, pag. 113 sqq.

Nog op een paar punten willen we dieper ingaan en zo trachten ons scherper het beeld van deze veelbesproken denker voor de geest te brengen: het beeld van deze pessimistische formuleerder van spreuken, waarin nu eens oude levenswijsheid, dan weer politieke desillusies, dan weer persoonlijke afkeer, dan weer mysterieuze uitingen omtrent de structuur van het universum, dan weer, zo lijkt het, uitingen omtrent een alles transcenderend wezen vervat zijn.

Wanneer we traditie en fragmenten verantwoord benutten, vinden we schijnbaar diametraal tegenover elkaar staande eigenschappen in het denken van Herakleitos. *De uitingen van Herakleitos vertonen een sterk mythologische inslag; zijn mythologische gestalten zijn geen symbolen of analogieën: zij leven en hebben vaak bepaalde functies.*

Zover de fragmenten bewaard zijn, zien we in Herakleitos zeker niet iemand die in dit opzicht met het verleden gebroken heeft of er mee wil breken. Dit werd besloten op grond van de volgende overweging: wanneer de toevallig bewaarde fragmenten in sterke mate gedachtengangen vertonen, die wat tijd betreft, zeker of althans waarschijnlijk gedateerd moeten worden ver vóór de tijd waarin de citerende auteur leeft, mag men aannemen dat bedoelde gedachtengangen allerwaarschijnlijkst ook in het oorspronkelijk geschrift van Herakleitos een belangrijke rol gespeeld hebben.

Welnu, in onze fragmenten vertoont zich overduidelijk een mythologische inslag. Op de voorgrond hierbij staat het hybris-begrip¹⁷².

Het meest positieve hybrisfragment is fragment 43 (bewaard bij Diogenes Laertios IX, 1, 2): ὄβριον χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

Fragment 46: τὴν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ἔρασιν ψεύδεσθαι.

Fragment 112: σωφρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη καὶ σοφίη ἀληθῆα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας.

Fragment 116: ἀνθρώποισι πᾶσι μέτεστι γινώσκειν ἑωυτοῦς καὶ σωφρονεῖν.

De beide eerste fragmenten spreken voor zich zelf; in de beide laatste heeft σωφρονεῖν de betekenis van „bezonnen zijn”, in de zin van: ten opzichte van de goden zijn plaats als mens kennen en de grenzen van het menselijke noch in woord noch in daad overschrijden¹⁷³.

Vergelijk ook Herakleitos (fragment 79): „de mens is te beschouwen als een onmondige ten opzichte van de godheid, zoals een kind ten opzichte van een man”.

¹⁷² Vergelijk Odusseia XVII, 285—287. — Platoon kent al niet meer de φθόγος: Phaidros 247 a. — Herodotos I, 32: τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθορογόν.

¹⁷³ Vergelijk Nestle: Vom Mythos zum Logos, pag. 66.

In nog andere fragmenten kan men op de geestelijke achtergrond zich dat hybris-begrip zien aftekenen b.v. in fragment 83, bewaard bij Platoon Hippias Maior, 289 b) : „De meest wijze der mensen zal in vergelijking met een godheid een aap lijken, en in wijsheid en in schoonheid en in andere dingen”.

Ook fragment 78 (evenals fragment 79 bij Origenes, contra Celsum VI, caput 12 bewaard ; en de scherp formulerende taal is misschien wel van Origenes, zoals fragment 83 platonisch van taal was) lijkt deze achtergrond te hebben : „Een menselijk wezen heeft geen inzicht, een goddelijk wel”.

Men mag hieruit wel concluderen, naar het schijnt, dat Herakleitos nog leeft in de wereld der goden en der mythen. Men kan er niet aan ontkomen : men stoot in die bonte verzameling van fragmenten nog zo herhaaldelijk op uitingen, die er met de meeste nadruk op wijzen, dat bij Herakleitos de mythologische voorstelling nog volkomen lévend en actief is, náást een verstandelijk denken, dat, althans in kiem, van zeer hoog niveau lijkt ¹⁷⁴.

We mogen hieraan toevoegen, dat logos zeker geen mythologische vorming is, zoals de gehele traditie na Aristoteles getuigt en zoals door de toevoeging „deze” in fragment I reeds uitgesloten wordt.

Als tweede mythologische voorstelling kunnen we in de uitingen van Herakleitos vinden : *δίκη*.

Het *δίκη*-begrip of liever de *δίκη*-voorstelling is al bekend uit de oudste griekse literatuur (vergel. Hesiodos' Erga 220 sqq en 252 sqq, waar de mythologische gestalte al volledige werkelijkheid voor de Griek is geworden).

We moeten verwijzen naar waar besproken werd, hoe er met betrekking tot het ontlenen van termen aan bepaalde gebieden om ze toe te passen op een ander gebied, problemen ontstaan (pag. 89 sq).

Men moet zich namelijk de vraag stellen of de oude natuurphilosophen,

¹⁷⁴ Hetgeen Pohlenz zegt : Die Stoa, pag. 10 : „Mit ihrer Hilfe (de begrippen φύσις en λόγος.) überwandten die Ionier das mythische Denken und gelangten zu einem neuen rationalen Verständnis der Welt”, geeft wel een door velen gedeelde mening aan ; toch schijnt het dat de stroming in de wijsbegeerte om het uitgangspunt der wijsbegeerte een positie-keuze te noemen, door een religieuze grondhouding en een transcendentale grondidee bepaald, een grondidee die dieper wortelt dan in het theoretisch denken zelve (de termen zijn van Robbers), hier nog een andere meer bevredigende oplossing zal kunnen brengen (zie boven, pag. 163 sqq ; zie : Dooyeweerd : Het Grieksche Voorspel en Robbers in Studia Cathol., 1948, pag. 69 sq en 1949 pag. 161 sqq) ; zie ook Vollenhoven : Geschiedenis der Wijsbegeerte I, pag. 17.

wanneer zij bij het uiteenzetten van de kosmische verschijnselen en hun genese en samenhang, hun terminologie ontleenden aan het politieke en sociale leven, zich er bewust van waren, dat die ontleende terminologie, op dit „nieuwe en als van het politieke en sociale leven onderscheiden erkende gebied” toegepast, slechts in analogische of figuurlijke zin gebruikt werd.

Of moet men veeleer aannemen, dat zeker oorspronkelijk, de motivering tot het ontlenen en toepassen van die terminologie, moet gezocht worden in het feit, dat men het nieuwe gebied in wezen van dezelfde aard beschouwde als het „oude en vertrouwde”?

We hebben (pag. 89 sq) betoogd dat het juist het delicate probleem is te bepalen, hoe in de geestelijke achtergrond van de formulerende spreker de verhouding tussen oud en nieuw ligt en of, en wanneer het gescheiden zijn der gebieden tot het bewustzijn is doorgedrongen.

Omdat de *hybris* in *Herakleitos*' uitingen geen „survival” is van vroeger denken, dat in de taal zijn uitdrukkingen heeft achtergelaten, maar een volkomen levend begrip, gaan we met belangstelling andere mythologische voorstellingen in zijn uitingen beschouwen en trachten te beluisteren, hoe sterk ze nog leven op de geestelijke achtergrond, die door die uitingen geïmpliceerd wordt.

De tweede mythologische voorstelling, die we noemden, nl. *δίκη*, speelt een belangrijke rol in de fragmenten (men mag geen ogenblik uit het oog verliezen, dat het ons onbekend is, of, en in hoeverre, nog andere voorstellingen een belangrijke rol speelden in het oorspronkelijk geschrift; we houden ons hier alleen aan de bewaarde fragmenten en confronteren die met de traditie). We vinden de mythologische voorstelling *δίκη* vooral in drie fragmenten nl. 23, 80 en 94.

Fragment 23 (bewaard bij Clemens van Alexandrië, *Strom.* IV, cap III, 10): *δίκης ὄνομα οὐκ ἂν ἤδεσαν, εἰ ταῦτα μὴ ἦν*. Vooraf gaat (tekst Stählin): *δικαίῳ γὰρ οὐ κεῖται νόμος, ἢ γραφή φησιν* (I Tim. 1, 9) *καλῶς οὖν Ἡράκλειτος etc.* fragment 23. — Volgt: *Σωκράτης δὲ νόμον ἔνεκα ἀγαθῶν οὐκ ἂν γενέσθαι*.

Het fragment, zoals het bewaard is bij Clemens, is zeker niet volledig; men heeft natuurlijk verschillende conjecturen in verband met het zó onverstaanbare *ταῦτα*. In elk geval is opvallend de sterk mythologische uitdrukking in het fragment, tegenover de verstandelijke tekst van de H. Schrift en de tekst van Sokrates.

Misschien wijst 94 naar een oplossing; het fragment luidt als volgt: „*Ἡλιος σφλ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν*” (Plout., de exil. 11, pag. 604 A; zie Diels-Kranz).

Hippolutos (Wendland) VI, 26, 1: *Ἰθὲν ὁ Πλάτων ἐρωτηθεὶς ὑπὸ τινος τί ἐστὶ φιλοσοφία; ἔφη· χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος. Πυθαγόρου καὶ τούτου τῶν λόγων γενόμενος μαθητὴν ἐν οἷς λέγει καὶ δι' αἰνιγμάτων· ἐκ τῆς ἰδίης ἐὰν ἀποδημῆς μὴ ἐπιστρέφου· εἰ δὲ μὴ, Ἐρινύες Δίκης ἐπικουροὶ σε μετελεύσονται· ἰδίην καλῶν τὸ σῶμα Ἐρινύας δὲ τὰ πάθη.*

Wanneer we de tekst van Ploutarchos vergelijken met die van Hippolutos, dan treft ons „de formule”: „Zo niet dan zullen de Ἐρινύες de helpsters van δίκη ingrijpen”; δίκη met de Ἐρινύες zijn dus blijkbaar niet een louter wrekende gerechtigheid in het menselijk leven, zij zijn ook de garantie dat het kosmisch gebeuren zijn verloop heeft. Niet dat het kosmisch gebeuren onderscheiden gedacht wordt van het menselijk handelen, integendeel (zie fragment 75, bij Marcus Aurelius bewaard). Zoals we reeds zagen wordt er geen onderscheid gemaakt: het kosmisch leven wordt wat zijn regelmaat betreft door dezelfde mythologische gestalten geleid, die uitsluitend het menselijk en maatschappelijk leven garandeerden, toen deze nog alleen onder de aandacht van de denkende mens vielen. Zo zien we de ontwikkeling van δίκη bij Hesiodos tot δίκη bij Anaximander en Herakleitos. Fragment 23 zou dan een doorslaand-pessimistische betekenis hebben: „als men het ingrijpen van de Ἐρινύες namens δίκη niet gewaar werd, zouden ze zelfs de naam van δίκη niet kennen”.

Belangrijk in dit verband is ook nog fragment 80. Het luidt als volgt: *εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔόντα ξυρόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν* (Origenes, contra Celsum, VI, 12).

Vergelijk hiermede fragment 8 (Aristot. Ethic. Nicom. 1155 b. 4): *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι.*

Vergelijk Philolaos uit Kroton (tijdgenoot van Sokrates) bij Diog. Laert., VIII, 7, 85: *δοκεῖ δ' αὐτῷ πάντα ἀνάγκη καὶ ἁρμονίᾳ γίνεσθαι.*

De laatste vijf woorden van het citaat uit Aristoteles' Ethica worden door Kranz niet meer tot het eigenlijke fragment gerekend; hij geeft de reden er niet van aan. In elk geval is het zeker de gedachtengang van Herakleitos. Uit hetgeen voorafgaat en hetgeen volgt, blijkt duidelijk dat Aristoteles hier niet denkt aan beeldspraak. We zijn hier in dezelfde sfeer als Empedokles ons brengt met zijn haat en liefde (niet zonder reden worden Herakleitos en Empedokles door Platoon en Aristoteles dikwijls vergeleken; de herinnering aan de ene moest wel de herinnering aan de andere oproepen).

De boven geciteerde fragmenten geven duidelijk aan, dat het kosmisch gebeuren, het kosmisch leven volgens dwingende noodzakelijkheid ver-

loopt en zich ontwikkelt, maar we kunnen er slechts uit lezen, dat de bepaalde wijze volgens welke dat leven zich ontwikkelt en verloopt, nl. de harmonie uit de contraria, gegarandeerd wordt door de mythologische machten. Maar die dwang wordt geen oorzaak genoemd en hier stoten we nog op een karaktertrek van Herakleitos' leerstellingen zoals de fragmenten en de oudste traditie ons leren : men spreekt over het hoe van de genese en ontwikkeling van het kosmisch leven, men geeft de machten aan, die het proces kennen, die het dwingend garanderen, maar men spreekt niet over oorzaken. En juist dit laatste feit geeft ons weer de bevestiging dat de mythologische-gestalten-vorming nog volop leeft (vergelijk de overduidelijke uitspraak in fragment 30 en 80).

Wanneer we zeiden dat de mythologische-gestalten-vorming nog volop levend is, doelden we daarbij op het voorstellen van bepaalde krachten en verschijnselen als godheden, of als mythologische gestalten.

We wijzen dan op de eerste plaats nog op fragment 53 (bij Ploutarchos en Hippolotos bewaard) : De oorlog is de vader van alles, de koning van alles en sommigen wijst hij aan als goden, anderen als mensen, sommigen als slaven, anderen als vrijen.

Men vergelijk hiermede fragment 80 (zie pag. 193), waarin πόλεμος, δίκη, ἔρις, χρεώ naast elkaar als mythologische formaties voorkomen (vergelijk 28, 94, 64; κεραυτός in fragment 64 „der nicht physischer sondern mythologischer Sphäre entstammt“ — zie Gigon: Untersuchungen, pag. 60).

Dat de goden der traditie nog levend zijn bij Herakleitos, al worden ze niet meer zo sterk als het middelpunt van mythologische overlevering beschouwd, is uit verschillende fragmenten duidelijk (b.v. fragment 24). Het lijkt verder volkomen in strijd met de traditie in fragmenten als fragment 5 iets anders te lezen dan een afwijzen van sommige praktijken.

Die goden en machten zijn binnen de grenzen van het universum en aan zijn wetten onderworpen ; dit komt in de fragmenten duidelijk naar voren (vergel. fragment 53, 62, 67). Ook in andere fragmenten (79, 83, en 102) is van de traditionele goden sprake, al hebben ze misschien niet meer die beperkte functie van voorheen ; althans dat zou men uit de fragmenten kunnen besluiten. We krijgen verder niet de indruk, dat die goden hetzelfde betekenen onder ander aspect ; fragment 15 lijkt een verantwoorde verklaring te krijgen, wanneer aanvaard wordt, dat Hades en Dionusos evenals alle dingen aan de wet der opposita zijn gebonden ¹⁷⁵.

¹⁷⁵ „In Wirklichkeit wendet er nur seine eigene Theorie von der Relativität der Gegensätze auf den Dionysoskult an“, zegt Nestle : Vom Mythos zum Logos, pag. 100.

Ook de orakels zijn nog in functie (zie fragment 92 en 93), en eveneens de mysteriën (zie fragment 14).

Zo meenden we te mogen concluderen tot een aanwezig zijn van een mythologische inslag in de fragmenten, de uitingen en de gedachten van Herakleitos.

Deze drang tot mythologische-gestalten-vorming lijkt nog diep in hem te leven. Het feit dat die mythologische gestalten minder anthropomorph lijken dan de gestalten der oude mythologie, mag ons niet verleiden tot voorbarige conclusies. Immers men moet bedenken dat de griekse goden- en mythen-wereld zowel voor als na Herakleitos naast vele anthropomorphe goden, vele machten omvatte, waarvan de gestalte niet werd gegeven (vergelijk Homeros passim). Men kan de uitdrukking, Aristoteles De Part. Anim., A 5, 645 a 17, als ze werkelijk zo gedaan is door Herakleitos, eerder wijten aan een animistische opvatting, dan aan een loslaten van het anthropomorphe.

Samenvattend menen we deze conclusie te kunnen verdedigen: uit de fragmenten voor zover wij ze over hebben, blijkt, dat tot mythologische gestalten verheven krachten¹⁷⁶ de oude goden van het epos grotendeels vervangen; maar de goden zijn gebleven, al wordt tegen de excessen opgetreden. Die mythologische gestalten, al hebben ze een minder uitgesproken menselijke vorm, liggen in hetzelfde vlak als de daarnaast nog bestaande goden en zij oefenen dezelfde functies uit. Zo lijkt het waarschijnlijk, dat Polemos en Eris enz. geïsoleerd van de geestelijke achtergrond van Herakleitos' denken, niet, zoals Grenet (zie nota 175) meent, het karakter hebben van een soort abstracte begrippen, maar van mythologische gestalten met aetiologische functie; zonder twijfel zijn ze minder anthropomorph dan de vroegere goden, maar dit kan verklaard worden en we vinden de grond voor die verklaring in de fragmenten: eerstens uit de algemene tendenzen van de griekse religie, zoals boven werd opgemerkt; vervolgens kan de vaagheid en het onpersoonlijke dier gestalten bij Herakleitos voor een groot gedeelte zijn oorsprong vinden in zijn angst voor hybris.

Over God, goden en „het goddelijke” bij Herakleitos.

Zoals boven (pag. 190) aangegeven werd, vinden we bij een verant-

¹⁷⁶ Cultuurhistorisch is het zeer interessant na te gaan, aan welke gebieden de gestalten worden ontleend, maar het lijken toch echt mythologische gestalten. Daarnaast staat een sterk-verstandelijke beschouwing van kosmos en leven en de machten daarbuiten (verstandelijke beschouwing: in zoverre ze in abstracte termen wordt uitgedrukt, maar daarmee wordt niet gezegd, dat ze zou wortelen in het denkend verstand, in laatste instantie althans. Zie daartegen Grenet: Les origines, pag. 70).

woord benutten van traditie en van fragmenten schijnbaar diametraal tegenover elkaar staande eigenschappen in het denken van Herakleitos. De ene trek is de mythologische inslag, de andere vertoont een meer verstandelijk karakter, ofschoon hij in de diepste grond wortelt in iets diepers dan het theoretisch denken. We verwijzen naar het eerder gezegde (pag. 165 sq), maar moeten met betrekking tot Herakleitos nog een paar punten onder de aandacht brengen.

Het gaat hier om de verhouding van god en goden tot een ander begrip, dat naar het schijnt van de ene kant tot de wereld van het goddelijke behoort en van de andere kant er zo wezenlijk van onderscheiden lijkt, dat het „het gewoon goddelijke” absoluut transcendeert. Dit probleem is des te belangrijker omdat zoals werd (pag. 109 sq) opgemerkt, ook het werk van Platoon en Aristoteles dit probleem opwerpen (zie pag. 165 sq).

1. God en goden: zoals we in het vorige punt al zagen blijven de goden der traditie voortleven naast de andere wezens of machten die tot de sfeer van het goddelijke werden verheven. Daarvoor werden reeds geciteerd fragment 24, 30, 53, 62, 67, 78, 79, 83, 86 en 102.

Uit fragment 67 en 30 blijkt, dat deze goden althans, nl. die van de traditie, niet identiek zijn met het vuur; immers in fragment 67 heet het: de Godheid verandert — zoals het vuur, en in fragment 30 wordt gezegd: deze wereld, dezelfde van alles (allen?) heeft niet een van de goden gemaakt noch een van de mensen, maar zij was en is en zal altijd zijn eeuwig levend vuur, ontbrandend en dovend volgens maat.

Zonder enige twijfel zijn dit de goden der traditie en in deze zin is er sprake van polytheïsme. Deze goden zijn aan de wetten van de kosmos gebonden: zij behoren tot het Al-Ene dat het oervuur is.

Fragment 67 lijkt nog een moeilijkheid te brengen (afgezien van de interpretatie die buiten het kader van ons onderwerp valt), nl. de aanvang: $\delta \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$. Wat is daaronder te verstaan?

Men moet bedenken, dat dit fragment uitsluitend bij Hippolotos bewaard is, die zoals we zagen (pag. 151 sqq), althans zeker wat de taal en hier en daar ook zeker wat de inhoud betreft, niet als betrouwbaar mag worden beschouwd: daarvoor is zijn opzet te tendentius. Wil men ook deze aanhef als heraklitisch beschouwen (hetgeen onwaarschijnlijk moet worden geacht), dan zal men hier aan een collectief begrip hebben te denken.

2. Het Al is even reëel als het Ene voor Herakleitos en men kan de onderwerpen verwisselen (dit leidde immers Aristoteles er toe de vraag te stellen, of Herakleitos het principium contradictionis verwierp) en waar-

schijnlijk heeft Herakleitos de consequenties van zijn eigen stelling niet gezien ; daar staat tegenover dat de vele goden even zeer een zijn als de vele dingen. In deze zin mag dan ook niet van monotheïsme worden gesproken, maar van een toepassing van het Al-Ene op dit speciale gebied van het universum. We weten niet of Herakleitos deze conclusies werkelijk heeft getrokken, maar toch lijkt ook uit het feit dat ze minstens in zijn uitingen geïmpliceerd waren, dat we ze althans ook zover tot het geestelijk bezit van Herakleitos moeten rekenen.

Naast de goden der traditie, al of niet collectief samengevat, en de mythologische gestalten, die garant zijn voor het zich evoluëren van het kosmisch gebeuren in bepaalde zin, vindt men in de fragmenten nog wezens of beginselen (een wezen of een beginsel?), die tot de sfeer van het goddelijke schijnen te behoren en toch radicaal van bovengenoemde goden en mythologische gestalten onderscheiden lijken te zijn.

Ook dit is niet iets specifiek-heraklitisch ; men vindt het in de geschiedenis van het griekse denken vóór en na Herakleitos (ook bij Platoon en Aristoteles). We spraken over wezens of beginselen, die tot de sfeer van het goddelijke schijnen te behoren : men krijgt ook uit de fragmenten de indruk, dat er op abstracte wijze en niet op collectieve wijze over het goddelijke wordt gesproken. Het behoeft geen nader betoog, dat men met de uiterste voorzichtigheid te werk zal moeten gaan om het heraklitische van het latere te onderscheiden en te bepalen of in een fragment abstract dan wel collectief gesproken wordt.

De volgende fragmenten komen, naar het schijnt, daarvoor in aanmerking : 32, 41, 50, 78, 86, 108, 114 (Bertrand Russell¹⁷⁷ citeert hiervoor fragment 78, 79, 83, maar de twee laatste lijken daarvoor niet in aanmerking te komen, omdat klaarblijkelijk θεός in collectieve zin wordt genomen).

In 1935 schreef Ludwig Binswanger¹⁷⁸ : „Nicht hinsichtlich des Sinnes des Philosophierens, als ein Suchen Seiner-selbst, unterscheidet sich also Heraklit von der modernen Philosophie, was ihn von ihr unterscheidet, ist vielmehr das Finden dieses Ziels auf dem Wege des Teilnehmens und des Teilhabens an einer speculativ erdachten und dogmatisch verkündeten transzendenten Welt göttlicher Weisheit und Wahrheit ; denn des Menschen Sinn selbst hat nach Heraklit keine Einsichten, wohl aber der göttliche (fragm. 78). Für diesen Weg der Teilhabe an der göttlichen Weis-

¹⁷⁷ Russell : History, pag. 63.

¹⁷⁸ Binswanger : Heraklits Auffassung des Menschen, pag. 12.

heit, dem ἐν τὸ σοφόν fragm. 32) als dem von allem Einzelnen abgesonderten (fragm. 108) an welches um etwas von ihm zu erfahren man in erster Linie glauben muss (fragm. 86): für diesen Weg" heeft Herakleitos, volgens Binswanger, het begrip „φρονεῖν“.

De boven geciteerde fragmenten luiden als volgt (Diels-Kranz):

Fragment 32: ἐν τὸ σοφόν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηγνός ὄνομα.

Fragment 41: εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὁτέη ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων.

Fragment 50: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ἠμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι· ὁ Ἡ. φησι.

Fragment 78: ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνῶμας, θεῖον δὲ ἔχει.

Fragment 86: (ἀλλὰ τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ, καθ' Ἡράκλειτον,) ἀπιστήη διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεισθαι.

Fragment 108: (Ἡρακλείτον) ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον.

Dat wezen of beginsel wordt, voor zover wij fragmenten van Herakleitos bezitten, niet aangeduid met het woord logos. Ook de traditie met betrekking tot de leerstellingen van Herakleitos geeft geen steun aan die opvatting.

De vraag is een dubbele: wat was voor Herakleitos de inhoud van ἐν τὸ σοφόν en wat duidde hij aan met: κεχωρισμένον?

Fragment 32 is bewaard bij Clemens Alex., Strom. V, 115; het wordt verschillend vertaald.

Meyboom: „Het Ene dat alleen wijs is verkoos niet uitgesproken te worden en verkoos de naam van Zeus“.

Freeman (Ancilla): „That which alone is wise is one: it is willing and unwilling to be called by the name of Zeus“.

Diels-Kranz: „Eins, das allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden“.

Yves Battistini: „Seul l'Un qui est toute sagesse souffre et ne souffre pas de porter le nom vivifiant de Zeus“.

Clemens laat onmiddellijk voorafgaan een citaat uit de Heliades van Euphorion (nl. fragment 70; de citering is genomen uit de tekst van Stählin): „Zeus is de ether, Zeus de aarde, Zeus de hemel; Zeus is alles en wat het te boven gaat“. Blijkbaar doelt Clemens dus met betrekking tot Herakleitos op de leer van het Al-Ene.

Waarschijnlijk staat in fragment 32 het Ene op de voorgrond, terwijl sophon attribueert is en wel het daar alleen van toepassing zijnde attribueert

(vergelijk fragment 78, pag. 198). Zo wordt ook fragment 50 verklaarbaar: een relatieve wijsheid is voor de mensen mogelijk, maar er is een beletsel (zie fragment 86, pag. 198).

Fragment 86 is behalve bij Clemens Alex. ook bewaard bij Ploutarchos (Caius Marcius Coriolanus XXXVIII). We zien in fragment 86 hoe de oorsprong der kennis zeker niet uitsluitend wortelt in het verstand, maar ook in het geloven aan de traditie.

Fragment 41 blijft moeilijkheden geven; men zou aan stoicijnse invloed denken ofschoon Diogenes Laertios scherp onderscheid maakt tussen leerstellingen van Herakleitos en die van de Stoa en bovendien Ploutarchos (de tweede bron voor dit fragment) toch allerminst van Stoa-voorkeur beschuldigd kan worden.

De tekst van fragment 41 is onzeker. Het fragment sluit in de tekst van Diogenes onmiddellijk aan aan fragment 40.

Diogenes IX 1, 1: Ἡράκλειτος Βλόσωνος ἢ ὡς τινες Ἡρακλιοντος Ἐφέσιος, οὗτος ἤκμαζε μὲν κατὰ τὴν ἐνάτην καὶ ἐξηκοστὴν Ὀλυμπιάδα. Μεγαλόφρων δὲ γέγονε παρ' ὄντιονος καὶ υπερόπτῃς, ὡς καὶ ἐκ τοῦ συγγράμματός αὐτοῦ δῆλον, ἐν ᾧ φησι: „(40) Πουλυμαθητὴ γόν οὐ διδάσκει· Ἡσιόδον γὰρ ἀν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὐτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἐκαταῖον”. „(41) εἶναι γὰρ ἐν τὸ σοφὸν ἐπίστασθαι γνώμην ἢτ' οἷη κυβερνήσει πάντα διὰ πάντων”.

Gezien fragment 78 en gezien de angst voor hybris die zo duidelijk in de fragmenten naar voren komt, stellen we als vertaling voor: „Het Ene is het wijze; het kent de gedachte die alles door alles ordent.” In deze veronderstelling zou in fragment 80 de inhoud van die „gedachte” worden weergegeven, in zover ze door de mens geparticipeerd wordt.

Men vergelijke verder het fragment van Epicharmos, bewaard bij Diogenes Laertios III, 16 in zijn leven van Platoon (Diels-Kranz I 23, Epicharmos B 4):

Εὔμαιε, τὸ σοφὸν ἐστὶν οὐ καθ' ἐν μόνον,
ἀλλ' ὅσα περ ζῆ πάντα καὶ γνώμαν ἔχει.
καὶ γὰρ τὸ θῆλυ τᾶν ἀλεκτορίδων γένος,
αἱ λῆις καταμαθεῖν ἀτενές, οὐ τίκτει τέκνα
ζῶντ (α), ἀλλ' ἐπίωζει καὶ ποιεῖ ψυχὰν ἔχειν.
τὸ δὲ σοφὸν ἅ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει μόνα·
πεπαιδεύεται γὰρ αὐταύτας ὕπο.

Op de dubbele vraag (op pag. 198 gesteld) lijkt, wat de eerste betreft het antwoord zo te moeten luiden: Het Ene, het Wijze heeft alleen een aangeboren wijsheid, of anders gezegd, heeft ze van nature. Het Ene is het Goddelijke van fragment 114 (zie boven, pag. 188). Deze stelling

wordt, naar onze mening, toegelicht in fragment 108 (boven, pag. 198).

De meest eigenaardige verklaring van dit fragment is wel gegeven door Heinze¹⁷⁹ : „Die einfachste Erklärung desselben scheint mir die zu sein, dass die Weisheit von allen Menschen getrennt, also nirgends zu finden ist“ (dit lijkt in tegenspraak met fragment 78).

Jaeger¹⁸⁰ wees op de belangrijkheid van dit fragment : „Heraclitus had already set up the postulate that the Wise is separate from everything else ; and he attached so much importance to this doctrine that he said explicitly : None of all those whose teachings I have heard goes so far as to recognise this. It was therefore a critical point for him : unfortunately we do not understand what this separateness means, and we must be careful not to interpret it too hastily in terms of later ideas“. Hij voegt er het volgende aan toe : „Anaxagoras' new conception of „being by itself“ is as he finally makes clear, to be thought of as contrasted with his conception of the mixture of all things with everything, and serves him as vehicle for the idea of something, sovereign, dominating, independent. In this way Mind becomes for the first time a Physical principle in the proper sense, on which the whole construction of the world is based, although earlier thinkers may perhaps have entertained a similar idea more or less consciously. Mind, he feels, would forfeit its power of dominion if it were mixed with everything“. Jaeger vraagt zich af : „One would like to know whether he was influenced by Heraclitus and if to what extent“.

De term *κεχωρισμένον* is zonder twijfel oud ; Aristoteles gebruikt hem (Methaph. 1083 b) in verband met Pythagoras en ook Anaxagoras kent de term (fragment 6 en 8, Diels-Kranz II). Zo mogen we dus aannemen dat Sextus Empiricus waar hij de term met betrekking tot Herakleitos gebruikt zeer oud materiaal voor zich had. We zouden dan deze verklaring in verband met ons onderzoek voorstellen : het Ene, het Goddelijke (hier niet beschouwd in zover het volgens de wet van het Al-Ene tevens alles is, maar juist als afgescheiden van „alles“ genomen) staat hier in het centrum der aandacht. Dat Ene is de godheid bij uitstek : men vergelijk hiermede de stelling van Platoon in zijn *Timaios*, dat de kosmos één levend denkend goddelijk wezen is, terwijl althans niet verklaard wordt, hoe de vele levende wezens in die kosmos, zich tot dat „ene“ verhouden.

Het moet onwaarschijnlijk genoemd worden, dat Herakleitos een oorzakelijk verband gelegd heeft of gezien heeft tussen dat Ene (het Wijze

¹⁷⁹ Heinze : Die Lehre vom Logos, pag. 34.

¹⁸⁰ Jaeger : Theology, pag. 162.

en het Goddelijke) en het verloop of de wijze van het verloop van de kosmische ontwikkeling: de inhoud der bewaarde fragmenten duidt dit aan en de traditie bevestigt dat oordeel. In deze zin is er noch van pantheïsme, noch van monisme sprake, maar zien we in de conceptie van het Ene, het Wijze, het Goddelijke eerder een streven naar monotheïsme, al was het dan niet ten volle bewust en al werd de klaarheid van het geestelijk zien, door het gebonden zijn aan de voorstelling, verduisterd.

De inhoud van de fragmenten heeft van de ene kant betrekking op de wijze waarop het kosmisch gebeuren verloopt; het verloopt volgens de drie grote wetten die Platoon en Aristoteles er in ontdekten nl. de wet van het Al-Ene de wet der verstroming en de wet der opposita. Men moet zich echter, naar het lijkt, scherp realiseren, dat het begrip „wet” door inductie uit ervaringen verkregen en zo een trans-empirische waarde verkregen hebbend, een begrip van Platoon en Aristoteles is en niet in die stricte betekenis van Herakleitos, omdat Herakleitos waarschijnlijk zich nog niet scherp bewust was van de waarde van een inductie. Herakleitos geeft ervaringen en generaliseert, ja universaliseert, maar niet bewust, op grond van logische conclusies

Logos duidt niet een ontologische factor aan in deze processen van de kosmos. De traditie sluit zulk een logosleer uit en de fragmenten geven geen enkele grond om tegen de traditie in te gaan in dit opzicht, integendeel: de fragmenten lijken de meest natuurlijke interpretatie te krijgen in het licht der traditie. Bovengenoemde „wetten” liggen in het wezen of in de structuur van de oerstof; geen machten van buiten (buiten het wezen der oerstof liggend) leiden (in de betekenis van actief en efficiënt richting geven) dat verloop. Mythologische machten, zoals Dikè, garanderen het verloop volgens innerlijke structuur; zo lijken ook Polemos en Eris te moeten worden opgevat; ook bij deze is waarschijnlijk niet gedacht aan veroorzaken in wijsgerige zin.

De inhoud van de fragmenten heeft van de andere kant betrekking op de kennis van dat verloop en dus indirect van de structuur der oerstof; zo wordt er in de fragmenten gesproken over zintuiglijke kennis (zelfs worden de verschillende zintuiglijke waarnemingen op hun waarde getaxeerd); er wordt ook gesproken van verstandelijke kennis. Verder wordt de kennis van de mens vergeleken met die van een god; tenslotte wordt nog gesproken over de kennis van het Ene en wordt gezegd, dat alle kennis slechts participeren is in de kennis van het Ene.

Het eerste aspect is vooral bewaard in de traditie van Platoon en Aristoteles. Van het tweede aspect dat de fragmenten bieden, is Sextus Empiricus de hoofdvertegenwoordiger; er werd vroeger op gewezen, dat

Sextus zakelijk in dit opzicht de leerstellingen van Herakleitos weergeeft, maar dat zijn taal en terminologie, althans gedeeltelijk, stamt uit de sceptische school. Toch mag men niet concluderen, dat Platoon en Aristoteles aan dit tweede aspect, dit kennis-aspect in Herakleitos' werk niet voldoende aandacht zouden hebben gegeven, omdat zij dit aspect in hun werk minder belicht hebben dan anderen. Immers de gehele strijd in de Theaitetos, om slechts een voorbeeld te noemen, is een strijd aangaande kennis.

Uit de belangstelling die deze twee geniaalste denkers der griekse oudheid voor Herakleitos tonen, blijkt hoezeer zij in deze grote denker vóór hen elementen voor hun eigen systemen hebben ontdekt. Het gaf ons de waarschijnlijkheid, dat verscheidene gedachten door hen uitgewerkt reeds in kiem bij de Ephesiër aanwezig waren en dus in die zin tot diens geestelijk bezit mochten gerekend worden.



SAMENVATTING

Wanneer we deze studie samenvatten, zouden we in enkele punten onze mening willen voorstellen :

1. Het centrale punt van deze studie betrof de betekenis van het woord *logos* bij Herakleitos : we moeten als onze mening voorstellen dat *logos* geen doctrinaire betekenis heeft bij Herakleitos, zodat *logos* geen bepaalde leerinhoud heeft noch als met een bepaalde leerstelling verbonden, wordt gedacht.

2. De traditie waarvan Platoon en Aristoteles de voornaamste vertegenwoordigers zijn voert met een aan zekerheid grenzende waarschijnlijkheid tot de conclusie, dat Herakleitos een verklaring gezocht heeft van het geheel der dingen en zo als metaphysicus moet worden beschouwd, al heeft hij het zich dan ook niet ten volle gerealiseerd. De fragmenten zijn hier niet mee in tegenspraak.

3. Ook al kan men volhouden, dat Herakleitos het onstoffelijke nog niet formeel heeft gekend, toch zou men het geestelijk bezit van Herakleitos, zo lijkt het, volkomen onderschatten, wanneer men de tendenzen in zijn, aan de voorstelling nog sterk gebonden, denken niet als een poging, de grenzen van het strikt stoffelijke te doorbreken, zou willen waarden.

4. Omtrent het goddelijke vindt men bij Herakleitos een analoge situatie als bij Platoon en Aristoteles. Wat de leerstellingen van Herakleitos betreft, vindt men naast elkaar de goden der traditie, mythologische gestalten die leven, zelfs nieuwvorming van mythologische gestalten, de mysteriën, de orakels en daarnaast en er volkomen van onderscheiden (al is het misschien nog niet feitelijk gescheiden gedacht) een goddelijk wezen, dat niet vereenzelvigd wordt met het overige wat tot de orde van het goddelijke behoort.

Deze feitelijke gegevens geven niet voldoende grond om van een tendenz tot rationalisering of tot een expliciet of althans impliciet filosofisch beschouwen van overgeleverde religie en haar vormen, te spreken : uit de ons ten dienste staande gegevens mag men dus niet concluderen tot enig bewust verlaten (behalve in enkele excessen) van de religieuze traditie. Zonder enige twijfel is het aanvaarden van een godheid die alles

kent en die blijkbaar niet aan de kosmische wetten gebonden is, een sterke vooruitgang in het denken.

5. De kosmische wetten zijn, zover overlevering en traditie ons laten concluderen, drie in getal: de wet der verstroming, de wet van het Al-Ene en de wet der opposita. Ze gelden absoluut universeel. Men bedenke echter dat deze wetten meer een generalisering of universalisering van ervaringsfeiten zijn, dan het resultaat van een wijsgerige inductie, die formeel nog wel niet door Herakleitos werd gekend: van de andere kant impliceert zulk een generalisering een inductie, al is het dan in uiterst primitieve vorm, en al is ze dan wijsgerig nog niet verantwoord.

6. Zowel traditie als fragmenten, zo lijkt het, wijzen wat het causale denken betreft, nog op een eerste-begin stadium. We bedoelen hier weer uitsluitend dat Herakleitos' gedachtengang meer op het „hoe" en het „waaruit" is gericht dan op de oorzaken der dingen filosofisch en het voor zich verantwoordend.

Vanzelfsprekend heeft Herakleitos, evenals elk gezond denkend mens, impliciet over de redenen en oorzaken van vele dingen gedacht, zelfs over de causa materialis van het geheel, maar we kunnen toch geen zekere sporen ontdekken in ons gebrekkig materiaal, van een bewust causaal denken dat het allereerste stadium te boven is gekomen. De mythologische gestalten garanderen wel een verlopen van de in de dingen feitelijk gegeven, maar naar aard en herkomst niet verklaarde, ontwikkelingsgang, zij zijn daarvan niet de oorzaak en men ontdekt in dat garanderen nog niet de kiemen van een verantwoord causaal denken. Het noodlot mag men zeker niet als oorzaak beschouwen, althans in positieve zin.

7. Voor zover de traditie en de fragmenten dit toelaten, mag men, zo lijkt het althans, veel verder gaan wat het „kennen" betreft. Het is moeilijk ook hier de grenzen te trekken tussen het „gezond-natuurlijk kennen van het ongeschoolde verstand" en het „bewuste reflexieve kennen van het wijsgerig geschoolde of althans door ervaring getrainde verstand". Het lijkt waarschijnlijk dat Herakleitos ook wijsgerig een onderscheid heeft gemaakt tussen zintuiglijk kennen en verstandelijk kennen: hoe hij zich dat onderscheid filosofisch heeft gerealiseerd en in hoeverre, is, lijkt het, niet meer uit te maken. Verder heeft Herakleitos zeker een onderscheid gezien tussen het gebied dat tot de zintuiglijke kennis behoort en dat, waar de verstandelijke kennis haar terrein heeft. Maar weer lijkt het niet uit te maken, waar de filosofische kennis eindigt en de gewoon natuurlijke kennis begint: tot deze laatste behoort wel het onderscheid tussen de waarden van de zintuiglijke waarnemingen.

De menselijke kennis is volgens Herakleitos niet oorspronkelijk, maar zij is een participatie in ontologische zin aan de kennis van de absolute godheid : zo leert de traditie, en de fragmenten (vergelijk fragment 78) spreken dit zeker niet tegen.

De opgenoemde punten sluiten voor Herakleitos uit : materialisme, pantheïsme en monïsme.

Men ziet verder dat onze voorstellen van de meningen der latere auteurs wel het meest hierin verschillen dat zij aan logos geen bepaalde gedachten verbinden ; zulk een verbinding konden wij noch in de traditie noch in de fragmenten gefundeerd vinden. Want eenmaal aangenomen dat logos een doctrinaire betekenis heeft, voert dat consequent tot opvattingen, waarvoor noch de traditie noch de fragmenten een basis bieden.



SUMMARY

When studying the meaning of „logos” in Heraclitus, we found, even among the authors of the last few decades, a great diversity of opinion as to this and other related tenets of Heraclitus. These differences were found not only in accidentalibus but even in the essentials and, therefore, raised the question whether the moment is not there to reflect upon what has been stated up till now and to retrace closely the roads along which these results were gained.

In a first chapter, therefore, we brought together the opinions of important authors of the last few decades in order to show the necessity of a reflection.

In a second chapter we listened to the testimonies of antiquity: first of all to Plato, who according to the explicit testimony of his most brilliant disciple was familiar with the doctrines of Heraclitus from his earliest boyhood. His extremely favourable position as a witness could not but be manifest; for, in addition to the fact referred to by Aristotle there are also these other facts that he still had the work of Heraclitus at his disposal, and, moreover, that he could still consult an oral tradition which facts guarantee us a critical method if Plato himself should more or less have lacked one. Besides, nearly the whole of Plato's work has come down to us in good condition.

Successively we asked ourselves what were Plato's opinions about the law of the universal flux, the law of the All-One and the law of the opposites, and what was his opinion about the „logos” in Heraclitus. Indeed, the most surprising result was that we were forced to state that Plato nowhere mentioned the „logos” of Heraclitus and that, moreover, the outline of Heraclitus's doctrines as gathered from Plato's work absolutely excluded such a „logos”. On the other hand Plato appeared to have paid serious attention to an (according to many of the more modern authors) analogous principle in Anaxagoras's doctrine, viz. the „nous”. This „nous” which Plato called a first attempt to give a rational basis to the laws regulating the world-events, caused him a great disillusion: in fact Anaxagoras had not surpassed his predecessors. This also implied that Plato knew nothing about such an effort in Heraclitus.

Plato knew the three laws but, it is worth noting, he did not call

Heraclitus the inventor of these laws but their most prominent representative. It became evident that, according to Plato, these laws had got an absolutely universal validity in Heraclitus's line of thought so that speaking in our terms Heraclitus should be regarded as a *metaphysicus* and not as a *physicus*.

The second witness we listened to was Aristotle. This highly gifted disciple of Plato had a universal interest, was an omnivorous reader, saw the very strong influence of Heraclitus's doctrine on his master's line of thought, had Heraclitus's writing at his disposal and in Plato still listened to the oral tradition; and thus he could, pre-eminently, be a witness indeed.

In spite of the well-known problems that arise round form and contents of „his work", it appeared that we must come to the same conclusion as after listening to Plato's testimony. He, too, knew the three laws we found repeatedly given in Plato's work in regard to Heraclitus's doctrine. It also appeared that for Aristotle these laws possessed an absolutely universal validity in Heraclitus's line of thought.

Here, too, no traces of a „logos"-doctrine; on the contrary, a remark by Aristotle in a school-book on rhetorics gives the same fragment of Heraclitus's work that has become in later years the „logos"-fragment pre-eminently, only as an example of careless punctuation. But exactly from the way of mentioning this fragment in this place and for that reason only one conclusion, it seemed, could be drawn, viz.: Aristotle has not known the „logos"-doctrine of Heraclitus, a thing that must be regarded as impossible, if such a doctrine should have belonged to Heraclitus's teachings. Note-worthy was also that Aristotle so highly appreciates Anaxagoras's attempt, the first attempt of this kind, though Aristotle made no secret of his disillusion in regard to that „first" attempt: it implied that he did not know of such an attempt made by Heraclitus.

With growing interest the course through the tradition was continued but also the fragments of Theophrastus excluded a „logos"-doctrine.

As for the witnesses of antiquity after Theophrastus a new problem arose that must receive serious consideration, viz.: how far has the Stoa exercised an influence on them?, and as for the witnesses after Christ: how far have christian influences made themselves felt?

In the authors of later times we did not find the desirable unity concerning the relation between Heraclitus's doctrine and that of the Stoa.

Therefore this way was chosen: from the fragments we gathered how the two first leaders of the old Stoa have understood the „logos", and consulting the further witnesses with respect to Heraclitus's doctrines we

asked ourselves again and again whether the witnesses in question assumed and indicated a difference between Heraclitus's „logos" and that of the Stoa.

Also the works of christian authors were examined if christian influences had affected their statements on Heraclitus; as a matter of course we only paid attention to clearly recognizable christian influences; but whenever these were noted the rest of the testimony was consequently doubted of.

Thus we listened successively to the testimonies of Diogenes Laertius, Sextus Empiricus and John Stobaeus, and from the christian authors we chose those who have quoted Heraclitus more than others, viz. Clement of Alexandria, Hippolytus and Theodoret.

Diogenes Laertius appeared to follow the tradition of Plato and Aristotle, and the comparison of his statements on Anaxagoras and the Stoa with those on Heraclitus's doctrine lead, it seemed, to the same conclusion: not only did we find no trace at all of a „logos"-doctrine, but this seemed also excluded by the positive data.

Even more important was the testimony of Sextus Empiricus. For his sayings about Heraclitus's doctrine are much more circumstantial than Diogenes's; moreover, he has the longest version of fragment I, and as to fragment II (which forms together with fragment I the most important „logos"-fragments) he is the one and only source. Sextus distinguishes sharply between Heraclitus's doctrines on one side and those of Anaxagoras and the Stoa on the other. According to Sextus „logos" in Heraclitus is not a physical principle forming or regulating or ruling the cosmos, or exercising any causality on the cosmos, which quite agrees with the tradition from Plato via Aristotle and Theophrastus to Diogenes Laertius (who is nearly a contemporary of Sextus). The „logos" of which Sextus speaks in regard to Heraclitus's doctrine wholly belongs to the theory of knowledge; probably the term „logos" is not a term of Heraclitus. Very likely we have here a tradition which is more or less sceptically coloured, on the whole not really at least deviating from the older tradition but perhaps only putting forward a problem of Heraclitus's doctrine that has not been explicitly stressed by the older tradition.

As the last of all the non-christian witnesses John Stobaeus was listened to. This author writing some nine centuries after Heraclitus obviously used a language and terms of a later time. Yet he distinguishes sharply between the doctrine of the Stoa (especially the „logos"-doctrine) and Heraclitus's and he ascribes the „nous"-doctrine specifically as a philosophical doctrine to Anaxagoras.

The testimonies of the most prominent christian authors with the exception of Theodoret were less explicit. Evidently neither Clement nor Hippolytus aimed at a correct reproduction of Heraclitus's ideas. They did not tamper with the texts consciously but it is next to impossible to decide accurately how Clement understood the original wording, because he felt impelled to quote not by the original meaning but by the external resemblance of Heraclitus's words to the truths of later centuries and other origin.

Hippolytus's purpose to prove from Heraclitus's doctrine that the heretic Noëtus „was a disciple of Heraclitus's and not Christ's" and the fact that he intentionally interpolated exclusively christian terms in a fragment of Heraclitus made us attach only few importance to the remaining data in Hippolytus's work about Heraclitus's doctrine.

Of more value is Theodoret's testimony. He indicates clearly that according to Heraclitus everything occurs under the *εἰμαρμένη*. But equally manifest the great difference stands out between Heraclitus's *εἰμαρμένη* and the Stoa's; explicitly, moreover, Theodoret declares that the *εἰμαρμένη* was called „logos" by Zeno's successors so that here, at least as far as the „logos" is concerned, we again find the tradition of Plato and Aristotle.

In a last (third) chapter we compared the fragments with the data of the tradition and we raised the question if the contents of the fragments justified a deviation from the tradition given before.

We made an attempt to reconstruct as well as possible the spiritual background from which the fragments derive their meaning, but on the other hand we also realised and sharply defined what exactly „the fragments" are to us. Emphatically we pointed out that this collection of fragments by authors spanning nine centuries might imply and perhaps even probably did imply the danger that these fragments had been transposed into language and terminology of the quoting author and that, therefore, this „*unum per accidens*" should not be regarded and even less treated as „the work" of Heraclitus.

An accurate analysis of the so-called fragments, especially of fragment I, lead to the conclusion, firstly that fragment I did not contain an announcement of a doctrine or of a book, even less of a „logos"-doctrine, but only expressed an experience and reproaches, up to bitter sarcasm. Moreover, this analysis raised the greatest problem, viz. : the abrupt beginning. That the heading of the doxographies had fallen off was accepted, which fact explained that, exactly because they still had the whole of the work at their disposal, Plato and Aristotle have not known this difficulty,

and that the abrupt beginning could not but cause an unsolvable problem for others. We proposed to choose as a title the remarkable summary of Heraclitus's doctrine in the Philebus, which exactly because of its conciseness strikes us more as heraclitic than as platonic.

If this proposal is agreed to, fragment I offers a version which is entirely in harmony with the tradition. Fragment II, too, did not cause any difficulty as seen against the background of Sextus's information about Heraclitus's doctrine. Nor in the other „logos“-fragments any acceptable reason seemed to be given to deviate from the explicit data of the tradition. Nor did the other fragments give any compelling reason why we should reject the tradition and accept some „logos“-doctrine.

Though the meaning of „logos“ in Heraclitus remained the central part of the enquiry and though above all we paid attention to the great laws under which the worldplan develops at least in Heraclitus's thoughts, we also listened to and examined other utterances both in the tradition and in the fragments, in order to obtain the best possible idea of the mental property of this powerful thinker. Carefully every absolute synthesis was avoided ; the only endeavour was to draw the lines along which the thoughts of the Ephesian had developed, at least some of these lines, not only because the material did not go further but also because an exclusivistic system cannot possibly get hold of the living thought in its evolution, but can only register matured and formulated thoughts.

Thus, an inquiry was made as to the tendencies in Heraclitus's thoughts, how far these showed a movement in trans-empiric direction. Very probably we could state that this great thinker is wronged when he is called a materialist : the positive exclusiveness of this -ism would keep secret the very desire so vividly living in him to see across the exclusively materialistic horizon.

We considered further if and how far Heraclitus had become conscious of an idea of causality. We found that above all Aristotle (and the fragments did not contradict it) made it clear that of this idea at least Heraclitus was hardly aware.

Finally we made an inquiry into Heraclitus's relation to the divine.

We were compelled to state that no manifest traces could be found for the conclusion that in his thoughts Heraclitus would have shown the tendency to make the religious world the ground for his intellectual thinking, the tendency, that is, to an integral rationalism. At least as a matter of fact the religious tradition is a source of knowledge for him : the form is refined perhaps, the excesses are blamed, but essentially he still is and remains dogmatic. The mythological tendency in his thought

is very strong, the formation of myths still living. But beside and high above this his thinking tends towards an absolute deity. Probably thought of as identical with the One it has manifestly been thought of as a being distinct from the All, so that, here too, the exclusivistic term „pantheism” would not express that which is proper to him and is still growing, but which has not yet fully developed and has not yet been fully formulated. Thus it became completely intelligible that this thinker had captivated the greatest minds of antiquity because they can evidently have presumed and even in a way can have understood the growth in him better than the later thinkers could because of their lack of material.

LITERATUUR

- Aall, Anathon** : Der Logos bei Heraklit . Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik, 106 (1895).
 — Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung, I—II, Leipzig 1896/99
- Amand, Dom David** : Fatalisme et Liberté dans l'Antiquité grecque, Louvain, 1945.
- Armstrong** : An introduction to ancient Philosophy, London, 1947.
- Arndt, E.** : Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur sinnlichen in der vorsokratischen Philosophie . Abhandlungen zur Phil. und ihrer Geschichte, herausgegeben von — Zu Heraklit · Archiv XXVI (1913). [B Erdmann, 1908.
- Auerbach, Walter** : De principio heracliteo, Eos 32 (1929) 301—314.
 — Zur Gegenüberstellung von Sein und Schein bei Heraklit, Eos 33 (1930—31) [651—664.
- Bardenhewer** : Patrologie, Freiburg, ³1910,
Barth-Goedeckemeyer : Die Stoa, Stuttgart, ⁶1946.
- Battistini, Yves** : Heraclite d'Ephèse, Paris, 1948.
- Bauch, B.** : Das Substanzproblem in der Griech. Philosophie, Heidelberg, 1910.
- Baudry, J.** : Le probleme de l'origine et de l'Eternité du monde dans la Philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne, Paris, 1931.
- Bäumker, Cl.** : Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie, Munster, 1890.
- Becker, O.** : Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken, Hermes 1937, fasc 4.
- Bernays, Jac.** : Die heraklitischen Briefe, 1869.
 — Gesammelte Abhandlungen, herausgeg. von Usener, I, 1885, pag. 89 ff.
- Bertini, Giovanni** : La filosofia greca prima di Socrate, 1869.
- Bignone** : Studi sul Pensiero antico Napoli, 1938.
- Bidez, M.** : Eos ou Platon et l'Orient, Bruxelles, 1945.
- Bijlsma, H.** : De leer van Heraclitus, Haags Maandblad, 1942, I.
- Binswanger, Ludwig** : Heraklits Auffassung des Menschen, Die Antike XI (1935) 1—39.
 — Ausgewählte Vorträge und Aufsätze I, 1947, pag. 98—131.
- Bise, P.** : La politique d'Héraclite d'Ephèse, Paris, 1925.
- Boдрero, E.** : Eraclito, Torino, 1910.
- Boer, J. de** : Heraclitus, Baarn, 1909.
- Böhme, J.** : Die Seele und das Ich im homerischen Epos, Leipzig, 1929.
- Bogner, H.** : Heraklit, Hermes 85 (1942) 215—216.
- Boulanger-Gernet** : Le génie grec dans la religion, Paris, 1932.
- Bousset** : ἀίδιος, Revue Thomiste, 1938, pag. 738.
- Bovet, Pierre** : Le Dieu de Platon, Paris, 1902 (over Herakleitos, pag. 99—103).
 — Die Metaphysik Heraklits, Geistige Arbeit, 1941, nr 9, pag. 1—2.
- Bréhier, M. E.** : Histoire de la Philosophie I, 1, Paris, 1948.
- Brieger** : Die Grundzüge der heraklitischen Physik, Hermes 39 (1904)
 — Heraklit der Dunkle, Neue Jahrb. f. d. klass. Alt. 13 (1904).
- Brochard, V.** : Etudes de Philosophie ancienne et moderne, Paris, 1926.
- Brommer, P.** : De Ontologie in de helleense wijsbegeerte, Ned. Tijdschr. v. Wijsbeg. [38 (1946).
- Burckhardt, G.** : Heraklit, Zurich, 1925.

- Burnet, J.** : Greek philosophy, I Tales to Plato, London, 1920
 — Early Greek Philosophy, London, 1948
- Bury, R. G.** : Sextus Empiricus I, London, 1939
- Busse** : Der Wortsinn von Logos bei Heraklit, Rhein Mus 75 (1926) 203 sqq
- Calogero, G.** : Eraclito, Giorn di filol ital 1936
- Capelle, W.** : Das erste Fragment des Heraklit, Hermes 59 (1924) 190 sqq
 — Die Vorsokratiker, Stuttgart, 1938
- Caramella, Santino** : Eraclito nel Cristianesimo, Atti del II Convegno Italiano di studi filosofici cristiani, Milano, 1946, pag 168 sqq
- Carlini** : Lineamenti di filosofia realistica Cfr Logos Vol XXV (VI N S), 1942, fasc 1
- Cassirer** : Die Geschichte der Philosophie (Band I in „Lehrbuch der Philosophie“, uitgeg door Dessoir), 1925
- Cataudella, Quintino** : L'Armonia invisibile di Eraclito, Sophia 17 (1949) 332 sqq
- Cherniss, Harold** : Aristotle's criticism of presocratic philosophy, Baltimore, 1935
- Chiappelli, A.** : Sopra alcuni fr delle XII tavole nelle loro relazioni con Eraclito e Pitagora, Arch Giuridica XXXV (1885)
 — Studi sopra alcuni frammi eraclitei, Atti dell' Accademia di Napoli, 1887
- Copleston, Fred.** : A History of Philosophy Vol I Greece and Rome, London 1946
- Cornford, F. M.** : From religion to philosophy, a study in the origins of western speculation, London, 1912
 — Before and after Socrates, Cambridge, 1932
 — Greek religious thought from Homer to the Age of Alexander, 1923
 — Plato's Cosmology The Timaeus of Plato translated with a running commentary, London, 1948
 — Plato's Theory of knowledge The Theaetetus and the Sophist translated with a running commentary, London, 1949
- Covotti, Aurelio** : Intorno al frammi 30 (Diels-Kranz) di Eraclito, Atti Napoli, 1931
 — I Presocratici, Napoli, 1934. [pag 171—180]
- Croissant, Jeanne** : Matière et changement dans la Physique ionienne, Antiquité classique XIII (1944) 61—94
- Crusius, O.** : Heraklit und Pindar, Bayer Bl f Gymnas Schulwesen, 49 (1913)
- Cumont** : Les religions orientales dans le paganisme romain, Paris, 1929
- Daniels, G. C. J.** : Religieuze-Historische Studie over Herodotus, Antwerpen-Nijm, 1946
- Dauriac** : De Heraclit Ephesio, Paris, 1878
- Deichgräber, Karl** : Hymnische Elemente in der philosophischen Prosa der Vorsokratiker, Philologus 88 (1933)
 — Bemerkungen zu Diogenes' Bericht über Heraklit, Philologus 93 (1938)
 — Die griechische Empirikerschule, Berlin, 1930
- Delatte, A.** : Les Conceptions de l'enthousiasme chez les Philosophes presocratiques Heraclite, Demokrite, Paris, 1934
- Dermott, Mc** : Transactions and Proceedings of The Americ Philolog Ass 66 (1935) 167
- Deussen, P.** : Die Philosophie der Griechen, Leipzig, 1911
- Devaux, Philippe** : De Thales a Bergson Introduction Historique a la Philosophie, Diels : Herakleitos, Berlin, 1909 [Liege, 1950.]
 — Doxographi Graeci, Berlin, 1929
- Diès, A.** : Le cycle mystique la divinite, origine et fin des existences individuelles dans la Philosophie antésocratique, Paris, 1909
 — Parmenide Collection Bude, 1923, Notice
- Diller, H.** : Der Griechische Naturbegriff, Neue Jbb f Ant u d Bild 1939—2
 — Das neue Bild der Antike, Leipzig 1942
- Dockx** : Over de onbewogen beweger, Tijdschrift voor Philosophie, 1939
 — Over de oorsprong der beweging, Tijdschrift voor Philosophie, 1940
- Donati, E.** : Il valore della guerra e la filosofia di Eraclito, Genova, 1912
- Dooyeweerd, H.** : Reformatie en scholastiek in de wijsbegeerte, Boek I Het Grieksche

Voorspel, Franeker, 1949

Döring, A. : Geschichte der Griech Philosophie I, Leipzig, 1903

Draheim : Zu Evang St Joh I, 1 und Heraklit, Wochenschr f klass Philol, 1904

Dräseke, J. : Patristische Herakleitospuren, Archiv V (1894)

Dubois : Bulletin d'Histoire de la Philosophie Grecque Revue des Sc Ph et Th, 1949, n 2—3 (Herachte, pag 291)

Eucken, R. : Die Lebensanschauungen der gr Denker, ¹⁰ 1930

Federmann : Die Logoslehre als arisches Erbgut, Preuss Jahrb 1929

Festugière : Contemplation et vie contemplative selon Platon, Paris, 1936

— L ideal religieux des Grecs et l'Evangile, Paris, ² 1932

— Epicure et ses Dieux, Paris 1946

— La revelation d'Hermes Trismegiste, I—II, Paris, 1949/50

Fränkel, H. : A Thought Pattern in Heraclitus, Americ Journ of Philol 59 (1938)

— Heraclitus on a notion of a generation, ibidem pag 89 [309 sqq]

— Heraclitus on God and the Phenomenal World, Transactions and Proceedings of the Americ Philological Association, 69 (1938)

— Americ Journ of Philol 69 (1948) 430, kritiek op Mazzantini

Freeman, Kathleen : The Pre-Socratic Philosophers A Companion to Diels-Kranz, Oxford, 1946

— Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers A complete translation of The fragments in Diels-Kranz, Oxford, 1948

Freukian, A. M. : Heraclitus Etudes de philosophie presocratique, Paris, 1934

Fritz, von : NOUS NOEIN and their derivatives in Pre-Socratic Philosophy, Class. Philol Chicago 40 (1945) 223 sqq Part I From the Beginnings to Parmenides

Gentile, M. : La Metafisica presofistica, Padova, 1939

Geurts, P. M. : De erfelykheid in de oudere griekse wetenschap, Nijmegen, 1941

Gigon, Olof : Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig, 1935 (Kritiek Nestle in Philol Wochenschr 1935, pag 880)

— Gorgias ,Über das Nichtsein , Hermes 71 (1936)

— Kritiek op F J Brecht Gott Gelehrte Anzeigen, 200 (1938) 136 sqq

— Der Ursprung der Griechischen Philosophie Von Hesiod bis Parmenides, Basel, 1945 (Kritiek A R Henderickx, Tijdschrift voor Philosophie, 1950, pag 574 sqq)

Gilbert, O. : Heraklits Schrift Peri Phusios, Neue Jahrb f d klass Alt 1909

— Ionier und Eleaten, Rhein Mus LXIV (1909)

— Speculation und Volksglaube in der ionischen Philosophie, Archiv f Religions-

— Griechische Religionsphilosophie, 1911 [geschichte XIII (1910)]

Gilson, E. : L'esprit de la Philosophie Médiévale Paris, 1944

— La Philosophie au moyen Age Paris, ³ 1947

Gladisch : Heraklit und Zoroaster 1859

Gobel : Die Vorsokratische Philosophie, Bonn, 1910

Gomperz, Theodor : Griechische Denker I, ⁴ 1922 (verzorgd door H Gomperz)

— Zu Heraklits Lehre und den Überresten seines Werkes, Sitzungsber d kais Ak d Wiss, Philol-Histor Klasse, 113, Wien, 1886, pag 1048 sqq

Gomperz, Heinrich : Zu Heraklit, Zeitschr f ostr Gymn LXI (1910)

— Heraklits Einheitslehre von Alois Patin als Ausgangspunkt zum Verstandnis Heraklits, Wien Stud 43 (1924)

— Über die ursprüngliche Reihenfolge einiger Bruchstücke Heraklits, Hermes 58 (1923)

— Heraclitus of Ephesus in Tessarakontaeteris Theophilou Borea II, Athens, 1939, pag 48 sqq

Greene William Chase : Moira Fate Good and Evil in Greek Thought, Harvard-Press,

— Fate Good and Evil in Pre-Socratic Philos, H S C P, 47 (1936) [1948]

Gregoire, F. : Heraclite et les cultes enthousiastes, Rev Neoscolast 1935

- Grenet, Paul** : Les Origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon, Paris, 1948
- Guérin, P.** : L'idée de justice dans la conception de l'Univers chez les premiers philos. grecs de Thales à Heraclite, Paris, 1934
- Gundel, W.** : Beiträge zur Entwicklungsgeschichte der Begriffe Ananke und Heimarmene.
- Guthrie, W. K. C.** : The Greek Philosophers from Thales to Aristotle, London, 1949
— The Greek and their Gods, London, 1950
- Hack, R. K.** : God in Greek Philosophy to the time of Socrates, Princeton, 1931
- Hartmann, Ed. von** : Geschichte der Metaphysik I
- Heidel, W. A.** : A Study of the conception of nature among the Pre-Socratics, Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences 45 (1910)
— On certain fragments of the Presocratics, idem 48 (1913).
- Heimsoeth** : Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik²
- Heinze** : Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie, Oldenburg, 1872 .
- Henderickx, A. R.** : Tijdschrift voor Philosophie, 1950, pag 574 sqq
- Herbertz, R.** : Das Wahrheitsproblem in der griechischen Philosophie, 1913
- Hermann, Fritz** : Heraclit Über das All-Eine Eine neue Übertr und Herausgabe der Fragmente unter Berücksichtigung der Goetheschen Gedankenwelt, Berlin 1929 (Weltgeist-Bücher, no 372)
- Hoffmann, E.** : Die Sprache und die archaische Logik, Heidelberger Abh zur Philos. und ihrer Geschichte, Tübingen, 3 (1925)
— Qua ratione EPOS MUTHOS AINOS LOGOS in antiquo Graecorum sermone adhibita sint, Göttingen, 1922, pag 3 sqq
- Hogarth** : Ionia and the East
- Honigswald, R.** : Die Philosophie des Altertums, Munich, 1917 [(1918).
- Howald, E.** : Heraklit und seine antiken Beurteiler, Neue Jahrb f d kl Alt XXVII
— Die Anfänge der Abendländischen Philosophie, eingeleitet von E Howald, neu übertragen von M Grunewald, Zurich, 1949
- Ijzerman, J. van** : De Cratylus heracliteo et de Platonis Cratylus, Mnemosyne, N S 1921.
- Inge, Dean** : Art Logos Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics
- Jaeger, Werner** : Paideia I Oxford, 1946
— The Theology of the early Greek Philosophers, London, 1947
- Joell, K.** : Geschichte der Ant Philos I, Tübingen, 1921
— Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik, Jena, 1906
- Kafka, G.** : Die Vorsokratiker, Basel, 1948
- Kern, O.** : Die Religion der Griechen II, 1935
- Kinkel, W.** : Geschichte der Philosophie, 1922
- Kirk, William C.** : Fire — in the Cosmological Speculations of Heraclitus, Minneapolis, Burgess PC, 1940
- Kirk, G. S.** : Heraclitus and Death in Battle fragm 24 (Diels-Kranz) Americ Journ. of Philol., 1949, pag 384—393
- Kotting-Menko** : Individu en Kosmos, Amsterdam, 1948
- Kranz, Walter** : Sitzungsber Preuss Ak d Wiss 1916, pag 1158
— Hermes 69 (1934) (Über fragm 127)
— Hermes 73 (1938) (Über fragm 67 a)
— Gott Nachr Phil-Histor Kl, 1938
— Kosmos und Mensch in der Vorstellung des frühen Griechentums, Göttingen, 1938.
— Vorsokratische Denker, Weidmann 1939
— Die Griechische Philosophie, Leipzig, 1941
— Die Kultur der Griechen, 1943
— Empedocles Antike Gestalt und Romantische Neu-Schöpfung, Zurich, 1949.
- Lagrange, M. J.** : Les Mysteres 1 Orphisme, (Etudes Bibliques), Paris, 1937
— Evangile selon St Jean, Paris, 1936, pag 1 sqq

- Le logos d'Héraclite, *Revue Bibl.*, 1923.
- Lassalle**: Die Philosophie Herakleitos des Dunklen, 2 vol., Berlin, 1858 (opnieuw uitgegeven door Schirmer, Leipzig, 1892).
- Lebreton, J.**: Les théories du logos au début de l'ère chrétienne, 1906.
- Leisegang**: Logos. R. E. XIII (1927).
- Léonard, Jean, S. J.**: Le Bonheur chez Aristote, Brussel, 1948.
- Leuze**: Zu Heraklit fragm. 26. *Hermes* L (1915).
- Lexikon f. Theologie und Kirche**: Logos Artikel van E. Krebs (Band VI)
- Löw, Em.**: Jahresber. des Wiener Sophiengymn., Wien, 1908
- Ein Beitrag zu Heraklits fragm. 67 *Archiv.* XXIII (1910).
- Die Zweiteilung in der Terminologie Heraklits, *Arch. f. Gesch. der Philos.* XXIV (1911).
- Das heraklitische Wirklichkeitsproblem und seine Umdeutung bei Sextus, *Jahresber. d. Sophiengymn., Wien*, 1914. [(1918).
- Ein Beitrag zum heraklitisch-parmendeischen Erkenntnisprobl. *Archiv.* XXXI
- Heraklit von Ephesus der Entdecker des empirisch-physikalischen Weges der Forschung, *Rhein. Mus* 79 (1930).
- *Philol. Wochenschr.* 1932, pag. 737 (Kritiek op Solovine Heraclite d'Ephèse).
- Das Verhältnis von Lehre und Logik bei Heraklit, *Wien. Stud* 51 (1933)
- Macchioro, V.**: Eraclito, *Nuovi Studi sull' Orfismo*, Bari, 1922
- (e Calogero) Ancora intorno ad Eraclito, *Civiltà mod.* 4 (1932) 104—108.
- Maddalena, Antonio**: Eraclito nell' interpretazione di Platone e d'Aristotele, *Atti dell' Instit. Veneto di Scienze Lettere ed Arti*, 98 (1938) 309 sqq.
- : Sulla cosmologia ionica di Talete ad Eraclito, *Studi (vol. XIX) delle Pubblicazioni della Fac. di Lettere e Filosofia dell' Università di Padova*, 1940, pag. 125—268
- Mansion, A.**: Introduction à la Physique Aristotélicienne, ² 1945.
- Maréchal**: Point de Depart de la Metaphysique, *Cahier I*, ³ 1944, pag. 20.
- Mazzantini, Carlo**: Eraclito, frammenti e testimonianze (Con un indice delle fonti dei nomi, appendici critiche e bibliografia) Torino, 1945 [236—238].
- . Una Pseudo Stronatura di un individuo-istituzione, *Giorn. di Metafisica* 1 (1946)
- Masi, G.**: L'insegnamento di Eraclito, *Rivista di Filosofia Neo Scol.* Milano 38 (1946) 52—60 (Kritiek op het werk van Mazzantini Eraclito).
- Méridier**: Cratyle, *Collection Budé*, 1931, Notice.
- Meyer, H.**: Geschichte der alten Philosophie, Munich, 1925.
- Minar, F. L. Jr.**: The Logos of Heraclitus, *Class. Philol.* 34 (1939) 323 sqq
- Mondolfo**: L'infinito nel pensiero dei greci, Firenze, 1934.
- *Problemi sul pensiero antico*, Bologna, 1936
- *Probleme sul pensiero antico*, Bologna, 1936.
- Moreau, J.**: L'Âme du monde de Platon aux Stoiciens.
- Muskens, G. L.**: De vocis ἀναλογίας significatione et usu apud Aristotelem, *Dissertatione* Nijmegen, Groningen, 1943
- Natorp**: *Rhein. Mus.* XXXVIII 65 (1883) (over fragm. I).
- Nautin, P.**: Hippolyte et Josipe, Paris, 1947.
- Hippolyte contre les Hérésies (fragment), *Etude et édition critique (Etudes et textes pour l'Histoire du dogme de la Trinité)*, 1949
- Nawratil, K.**: Zu Thukydides V 105, *Philol. Wochenschr.* 62 (1942) 382/83
- Nestle, W.**: Heraklit und die Orphiker, *Philol.*, tom. 64, N S. XVIII, 1905, fasc. 3.
- Die Vorsokratiker, Jena, 1908.
- Bemerkungen zu den Vorsokratikern und Sophisten, *Philol.* LXVII (1908) 534
- War Heraklit Empiriker?, *Archiv f. d. Geschichte der Philos.* XXV (1912) 275.
- Griechische Religiosität von Alex. d. Gr. bis auf Proklos I; II; III, Berlin, 1930/34.
- : *Philol. Wochenschr.*, 1935, pag. 880 sqq (Kritiek op Gigon Untersuchung).
- Vom Mythos zum Logos, Stuttgart, 1940.

- Neumann** : Heraclitea, Hermes XV, pag. 605.
 — : Heraclitea, Hermes XVI, pag. 159.
- Neustadt** : Der Zeushymnus des Kleantes, Hermes 66 (1931).
- Nilsson, Martin** : Geschichte der Griech. Relig. I, München, 1941 (pag. 96, 160, 558, 657, 725). II, München, 1950.
- Nolte** : De Logosfragmenten van Heraclitus van Ephese, Studia Cath. 22 (1947) 52 sq.
- Oldewelt** : De Griekse Wijsbegeerte, in : Philosophia, Beknopt Handboek tot de Geschiedenis van het wijsgerig Denken, I, Utrecht, 1948 (Herakleitos, pag. 38 sqq).
- Ovink, B. J. H.** : Overzicht der griekse Wijsbegeerte (4de ed. De Vogel, Zutfen 1943).
- Patin** : Quellenstudien zu Heraklit, Festschrift für Urlichs, 1879.
 — : Heraklits Einheitslehre : Die Grundlage seines Systems und der Anfang seines Buches, Progr. d. Ludw. Gymn., München, 1885.
 — : Heraklitische Beispiele I—II, Neuburg a. D., 1892/93.
 — : Parmenides in seinem Kampfe gegen Heraklit, Jahrb. f. Kl. Philol. XXV (1899).
- Patrick** : Heraclitus, Baltimore, 1889. [1947.]
- Pétrément, Simone** : Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens, Paris, 1947.
- Pfleiderer, E.** : Heraklitische Spuren auf theologischem, insbesondere Altchristl. Boden, Jahrb. für Protestant. Theol., 1880.
 — : Die Philosophie des Heraklit im Lichte der Mysterienidee, Berlin, 1886.
- Pohlentz, Max** : Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen, I, 1948 — II, Erläuterungen, 1949. Hermes 1940 (Zeushymne van Kleantes).
- Praechter, Karl** : Heraklit Fragment 51 und die Aristotel. Commentatoren, Philologus 88
 — : Ein unbeachtetes Heraklitfragment, Philol. LVIII (1899). [(1933) 342—346.]
- Przylusti** : Les Mages et les Médés, Rev. d'Hist. des Religions, 1940.
- Rathmann, W.** : Quaestiones Pythagoreae Orphicae Empedocleae, Halle, 1933.
- Reinhardt, K.** : Parmenides und die Geschichte der Griechischen Philosophie, Bonn, 1916.
 — : Heraclitea, Hermes 77 (1942) 225—248.
 — : Heraklits Lehre vom Feuer, Hermes 77 (1942) 1—27.
- Rey, Abel** : La jeunesse de la science grecque, 1933.
 — : La maturité de la pensée scientifique en Grèce, Paris, 1939.
- Reynold, Gonzague de** : Le monde grec et sa Pensée (Formation de l'Europe) II, Fribourg (en Suisse), 1944, pag. 339 sqq.
- Ridgeway, W.** : Early Age of Greece, I—II, Cambridge.
- Ritter-Preller** : Historia Philosophiae (ed. nona Wellmann), Gotha, 1913.
- Rivaud, A.** : Les grands courants de la Pensée antique (Coll. Armand Colin), Paris, 1929.
 — : Le Problème du Devenir et la notion de la matière dans la Philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste, Paris, 1906.
 — : Timée, Collection Budé 1925.
 — : Histoire de la Philosophie I : Des Origines à la Scolastique, Paris, 1948.
- Robbers, H.** : Het natuur-genade-schema als religieus grondmotief der scholastieke wijsbegeerte, Studia Catholica, 23 (1948) 69—86.
 — : Wijsbegeerte en Openbaring, Utrecht-Brussel, 1948.
 — : De Calvinistische Wijsbegeerte der Wetsidee in gesprek met het Thomisme, Studia Catholica 24 (1949) 161—172.
- Robin, L.** : La Pensée Grecque (Coll. L'Evolution de l'humanité), 2 1948.
 — : La morale antique, Paris, 2 1947.
 — : La pensée hellénique des origines à Epicure, Questions de méthode de critique
 — : Aristote, Paris, 1944. [et d'histoire, Paris, 1942.]
 — : Pyrrhon et le Scepticisme grec, Paris 1944.
- Rohde, E.** : Psyche, Tübingen, 1925 (Band II, pag. 145 sqq).
- Rolfes** : Aristoteles Philosophische Werke I—II, Leipzig, 1921.
- Ross, W. D.** : Aristotle's Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary by W. D. Ross, I and II, Oxford, 1948.

- Aristotle's *Physics* A Revised Text with Introduction and Commentary, Oxford, 1936.
- Aristotèle, London, ⁵ 1949
- Rougier, L.** : La relativité de la logique, *Erkenntnis* 8 (1939) 194—217
- Russell, Bertrand** : *History of Western Philosophy*, London, 1947
- Russell H. W.** : *Antike Welt und Christentum*, Amsterdam, 1944
- Sander, Paul** : *Histoire de la Dialectique*, Coll Pensees, Paris, 1947
- Sassen, Ferdinand** : *Geschiedenis van de wijsbegeerte der Grieken en Romeinen*, ⁴1949
- Schadewaldt** : *Die Antike*, X, pag 155 (Etymologie enz van Logos)
- Schafer** : *Die Philosophie des Heraklit von Ephesus und die moderne Heraklitforschung*, Leipzig, 1902
- Schilling, Karl** : *Geschichte der Philosophie*, I Die alte Welt, München, 1943
- Schlager** : *Empedocles Agrigentinus quatenus H Ephesinum in Philosophia secutus sit*,
- Schleiermacher** : *Heraklit*, *Mus der Altertumswiss* I (1807) 313 [Eisenau, 1878]
- Schmid-Stählin** : *Griechische Literatur-Geschichte* I, 1, 1929
- Schmidt, Johanna** : *Ethos*, *Beitrage zum antiken Wertempfinden*, Leipzig, 1941
- Schuhl, P. M.** : *Essai sur la formation de la pensee grecque*, Paris ² 1949
- Schultz, Wölg.** : *Studien zur antiken Kultur*, Heft I Pythagoras und Heraklit, Wien, 1905
- Schuster, P.** : *Heraklit v Eph*, in *Act Soc Phil Lips* ed Ritschellius, 1873
- Sciaccia, M. F.** : *Studi sulla filosofia antica*, Napoli, 1935
- Simon, Th.** : *Der Logos*, Leipzig, 1902 [und Natorp, VII (1912)]
- Slonimsky, H.** : *Herakleitos und Parmenides*, *Philos Abh* Herausgeg von H Cohen
- Snell, B.** : *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, *Philos Untersuchungen*, Heft 29, Berlin, 1924
- *Die Sprache Heraklits*, *Hermes* 61 (1926) 353—381
- *Heraklits Fragmente*, Munich, 1940 (Grieks en Duits)
- *Heraklits Fragment 10*, *Hermes* 76 (1941)
- Solvine, M.** : *Heraclite d Ephese*, Paris, 1931
- Soulier** : *Eraclito Efesio*, Roma, 1885
- Stace, W. T.** : *A critical History of Greek Philosophy*, London, 1920
- Stenzel, Julius** : *Die Metaphysik des Altertums* (Handbuch der Philosophie Abteilung I, Die Grunddisziplinen) München-Berlin, 1934
- Susemihl** : *Jahrb f kl Philol*, 107 (1873)
- Tannéry** : *Heraclite et le concept de Logos*, *Rev Philos XVI* (1883) 292 sqq
- *Pour l'Histoire de la science hellene de Thales a Empedocle* (2de ed door Dies, Paris, 1930).
- Taylor, A. E.** : *Plato The man and his work*, London, ⁵ 1948
- *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1928
- Teichmüller** : *Neue Stud zur Gesch der Begriffe*, Gotha, I 1876, II 1878
- Tempels, Placied** : *Bantoe-Filosofie*, Antwerpen, 1946 (Bespreking van Peters in *Het Missiewerk Nederl missietijdschr voor Missiewetenschap*, 27 (1948) 1 sqq)
- Tannéry** : *Heraclite et le concept de Logos*, *Rev Philos XVI* (1883) 292 sqq
- Tredennick** : *Aristotle The Metaphysics I—II*, London, 1947
- Tricot** : *Aristote, De l'Ame* 1947
- *Aristote, la Metaphysique I—II*, Paris ²1948 [Roma, 1910]
- Turchi, N.** : *La dottrina del Logos nei Presocratici*, *Rivista di Scienze Teologiche*,
- Ueberweg-Praechter** : *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I *Das Altertum*, Berlin, ¹² 1926 [1945].
- Verbeke** : *L evolution de la doctrine du Pneuma du Stoicisme à St Augustin*, Leuven,
- *Comment Aristote conçoit-il l'immatériel* *Rev Phil de Louvain* 1946, 205 sqq
- *De wezensbepaling van het spirituele*, *Tijdschr voor Philos*, 1946, 435 sqq
- *Kleanthes van Assos*, Brussel, 1949 (Verh Kon VI Ac v Wet L en Sch K).
- Verdenius, W. J.** : *A Psychological Statement of Heraclitus*, *Mnemos* 1943
- *Parmenides Some Comments on his Poem*, Groningen, 1942

- : Notes on The Presocratics, *Mnemos.* 1947, pag. 271.
- Vogel, C. J. de**: Greek Philosophy, Vol. I: Thales to Plato, Leiden, 1950 (gemoderneerde Ritter-Preller).
- : Een groot probleem uit de Antieke Wijsbegeerte gezien in zijn historisch perspectief, Utrecht, 1947 (Inaug. Rede).
- : Een keerpunt in Plato's denken, Amsterdam, 1936.
- : Plato en het Moderne Denken, Tijdschrift voor Philosophie, 1950, pag. 453 sqq.
- Voilquin, J.**: Les Penseurs Grecs avant Socrate de Thales de Milet à Prodikos Traduction, Introduction, Notices et Notes, Paris, 1941.
- Vollenhoven, D. H. Th.**: Geschiedenis der Wijsbegeerte, Deel I. Inleiding en geschiedenis der Griekse wijsbegeerte voor Plato en Aristoteles, Franeker, 1950.
- Vollgraff**: *Mnemos.* 45 (1917) 166 sqq (over fragm. 44).
- : *Studia varia* Carolo G. Vollgraff (Sophokles et Héraclite door Kamerbeek, pag. 84 sqq), Amsterdam, 1948.
- Vorländer**: Geschichte der Philosophie, I Altertum und Mittelalter, (9te Ed. neu-bearbeitet von E. Metzke), Hamburg, 1949.
- Waerden, B. L. v. d.**: Die Harmonielehre der Pythagoreer, *Hermes* 78 (1943) 163 sqq.
- Wal, L. G. v. d.**: Het objectiviteitsbeginsel in de oudste griekse Ethiek, Groningen, 1934
- Walzer, R.**: Erachito, Raccolta di frammenti e traduzione italiana, Firenze, 1939.
- Waszink, J. H.**: Tertulliani de Anima, Amsterdam, 1947 [Berlin, 1926.
- Weerts, Emil**: Heraklit und Heraklíteer, *Klass. Philol. Stud. ed. F. Jacoby, Heft 7*,
—: Plato und der Heraklitismus, Ein Beitrag zum Problem der Historie im Platonischen Dialog, *Philologus Supplem.* b23, 1931 (*Krit. Ph. Wochenschr.* 1933, 331, 555).
- Wendland, P.**: Ein Wort des Heraklit im Neuen Testament, S. B., Berlin, 1898, n. XLIX.
- Werner, Ch.**: La Philosophie grecque, Paris, ² 1946.
- Wilamowitz-Moellendorf, U. von**: Pindaros, Berlin, 1922.
- Willi, W.**: Die Geschichte des Geistes in der Antike, *Eranos-Jahrb* 13 (1945)
- Windelband-Goedeckemeyer**: Geschichte der abendlandischen Philosophie im Altertum, Munchen, 1923
- Windelband-Heimsoeth**: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tubingen, ¹⁴ 1948.
- Wolf, Erik**: Der Ursprung des Abendlandischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit, *Symposion*, 1948, pag. 35—87.
- : Griech. Rechtsdenken, I Vorsokratiker und fruhe Dichter, Frankfurt, 1950.
- Woltjer, R. H.**: De Platone Prae-socraticorum Philosophorum Existimatore et Iudice, Leiden, 1904.
- Wulf, M. de**: Précis d'Histoire de la Philosophie, Louvain, 1950.
- Wunderle, Georg**: Zur Lehre von der Ewigkeit Gottes, *Festschrift Baumker*, 1913.
- : Über den Begriff des ἀίδιος, in *Festgabe für Georg von Hertling*, 1913.
- Wundt, M.**: Die Philosophie des Heraklit von Ephesus im Zusammenhang mit der Kultur Ioniens, *Archiv. f. Gesch. d. Philos.* XX (1907).
- : Geschichte der griechischen Ethik, Leipzig, 1908—1911.
- Zafiropulo**: Anaxagore de Clazomène, Paris, 1948 (*Verg. Tijdschr. v. Phil.*, 1950, p. 589).
- Zeller, Ed.**: Die Philosophie der Griechen I, 1—2, 1919/20 door Nestle, Berlin.
- Zilles, W.**: Zu einigen Fragm der heraklitischen Physik, *Rhein. Mus.* LXII (1907).
- Zoumpos, A.**: L'Interpretation du fragm. 26, *R. E. G.*, 1946/47, pag. 1—7.

STELLINGEN

I

De verklaring die Augustus aflegde in het door Suetonius (Div. Aug. 101,4) aangeduide document (van welk document ons een afschrift bewaard bleef in het Monumentum Ancyranum) geeft wat de volgende bewoordingen betreft: „in consulatu sexto et septimo . . . rem publicam ex mea potestate in senatus populique romani arbitrium transtuli . . . post id tempus . . . potestatis (autem) nihilo amplius habui quam qui fuerit mihi quoque in magistratu conlegae” (VI, 34), niet de historische werkelijkheid weer.

II

De mededeling van Cassius Dio (ed. Boissevain LIII, 2 — einde —) lijkt in tegenspraak te zijn met Suetonius (Div. Aug. 28); de tegenspraak blijkt niet te bestaan, wanneer men aanneemt dat Suetonius hier de feiten weergeeft die een zuiver historische- en niet een louter propagandistische waarde hebben.

III

De inhoud van Appianus de bell. civ. V, 95, staat niet noodzakelijk in tegenstelling met Appianus de reb. illyr. 28.

IV

Appianus de reb. illyr. 28 is in aperte contradictie met hetgeen het Monumentum Ancyranum (gr. 4, 1—2), Suetonius (Div. Aug. 27) en de Fasti Capitolini (C.I.L. 1 2de ed.) vermelden.

V

Het principaat moet beschouwd worden als de natuurlijke consequentie van het triumviraat.

VI

De juridische basis waarop Caesar Octavius zijn feitelijke macht gelegitimeerd wilde zien, was, althans van af einde 36 v. Chr. (Appian. de bell. civ. V, 132; Cassius Dio 49,15) de tribunicia potestas.

VII

Het woord „modo” in Propertius II, 34, 91, geeft niet het recht dit gedicht te dateren onmiddellijk na de dood van Gallus; zoals o.a. uit het gebruik van dit woord in Propertius III, 11, 29 kan blijken.

VIII

De voorstelling van de slag bij Actium, wat inzet en tegenstander betreft, zoals ze gegeven wordt in Propertius IV, 6, geeft zuiver de bedoeling van Augustus weer: deze slag niet te laten zien, zoals hij feitelijk was, nl. een strijd om de wereldheerschappij tussen de twee overgebleven „Triumviri”.

IX

Het zou de voorkeur verdienen voor het grieks een uitspraak te kiezen, waarbij het accent hoorbaar uitgesproken wordt.

Een studíecommissie zou een voorstel aan de bevoegde instanties kunnen doen.

X

Het toekennen van een louter symbolische en niet een ontologische betekenis aan het vuur in de leer van Herakleitos, moet in strijd geacht worden zowel met hetgeen de traditie overlevert, als met de inhoud der fragmenten.

XI

Het verdient aanbeveling, bij het beschrijven van de leer der Prae-Socratici de termen „geestelijk” en „spiritueel” te vermijden, ook al erkent men in hun gedachten een doorbraak van het exclusief-stoffelijke.

