

*Is een comparatieve studie van de vooronderstellingen van verschillende culturen volkomen nutteloos en betekenisloos? Of kan ze bijdragen tot wederzijds begrip in onze geglobaliseerde wereld? In dit artikel, dat de neerslag is van een lezing die hij gaf ter gelegenheid van het 25-jarig bestaan van de School voor Comparatieve Filosofie Antwerpen vzw, houdt Guido Vanheeswijck een warm pleidooi voor de comparatieve filosofie en haar ogenschijnlijke nutteloosheid.*

## **De nutteloosheid van de comparatieve filosofie<sup>i</sup>**

Prof. dr. Guido Vanheeswijck

“Dat deze school haar 25-jarig bestaan herdenkt met een academische zitting waarop niet gewerkt wordt en met een academische rede waaraan niemand een dringende behoefte heeft over een onderwerp waarvan de keuze grootmoedig aan de spreker wordt overgelaten, zegt alles over haar nutteloosheid”.<sup>ii</sup>

Ik ontleen deze woorden aan een toespraak die Herman Servotte, hoogleraar Engelse literatuur en toenmalig vice-rector van de KULeuven, een kleine halve eeuw geleden hield voor de studenten van de pas opgerichte katholieke universiteit in Brussel, de UFSAL (Universitaire Faculteiten Sint-Aloysius Brussel). In zijn lezing met als titel “De nutteloosheid van de humane wetenschappen” waarschuwde hij voor het toen reeds sluipende gevaar om humane wetenschappen te herleiden tot nuttige objecten. Hij wees erop dat humane wetenschappen een specificiteit hebben die ze moeten blijven verdedigen en dat ze daarom moeten blijven roeien tegen de aanzwellende stroom van utilitaristische eisen. Helaas heeft het gros van de beleidvoerders van universiteiten de volgende decennia zijn waarschuwing in de wind geslagen. Humane wetenschappen werden gaandeweg geschoeid en vervolgens geëvalueerd op de leest van de positieve wetenschappen en gaven daarmee – al dan niet bewust - voor een deel hun eigenheid prijs. Die van hun ogenschijnlijke nutteloosheid.

Ulrich Libbrecht is een generatiegenoot en collega van Herman Servotte. Toen hij in 1989 het initiatief nam om een ‘School voor Comparatieve Filosofie’ in Antwerpen op te richten, deed hij dat vanuit een analoge invalshoek als zijn geestesgenoot. De ervaring bij het geven van talloze lezingen in Vlaanderen en Nederland had hem geleerd hoe groot en gratuit de belangstelling was voor de diverse manieren waarop mensen in alle windstreken de werkelijkheid in kaart brengen en meer bepaald voor de oosterse en westerse filosofische tradities die aan de grondslag van deze diversiteit liggen. “De bedoeling was om op een

kwalitatief hoog niveau in te gaan op deze belangstelling, door de vaak al te populaire literatuur over begrippen als Tao, yin-yang, gnostiek, ... enz. te vervangen door informatie op universitair niveau. Dit motiveerde hem en zijn eerste medestanders tot het oprichten van een school met een dubbele doelstelling: bijdragen tot een beter wederzijds begrip tussen Oost en West en, op een meer intellectueel niveau, een kwalitatief hoogstaand programma filosofie aanbieden aan een breed publiek.”<sup>iii</sup> De feestrede mogen houden naar aanleiding van het zilveren jubileum van een dergelijk initiatief is dan ook helemaal geen karwei. Het is een voorrecht, nutteloos maar heerlijk.

1989

Het is wellicht geen toeval dat vijftientig jaar geleden – in het revolutiejaar 1989 – de School voor Comparatieve Filosofie werd opgestart. De val van de Berlijnse Muur had nog maar net een einde gemaakt aan de opsplitsing van het Europese huis. Voortaan lagen Centraal- en Oost-Europa opnieuw binnen het bereik van de West-Europeanen. Niet alleen gingen de grenzen van Europa weer open; voortgestuwd door een groeiende globalisering van de wereldeconomie begonnen ook de grenzen tussen de westerse en de oosterse wereld te vervagen.

In een vlaag van overmoedig optimisme hoorde je slogans over ‘het einde van de geschiedenis’ en ‘het einde van de grote verhalen’. De Amerikaanse econoom van Japanse afkomst Francis Fukuyama geloofde dat met de ineenstorting van het communisme een einde was gekomen aan ideologische twisten en dat de hele wereld voortaan als vanzelf de liberale markteconomie en de parlementaire democratie zou omarmen. De Franse filosoof Jean-François Lyotard sprak over ‘het einde van de grote verhalen’, waarmee hij niet alleen verwees naar het einde van het communistische verhaal maar eveneens naar de teloorgang van een veel ouder Europees verhaal, dat van het christendom. Voortaan zouden we het moeten doen met ‘kleine verhalen’, de alledaagse verhalen van en over alledaagse individuen, zonder het overkoepelende baldakijn van een religieuze of ideologische boodschap. We waren aanbeland in een nieuw tijdperk, dat men omschreef als ‘postmodern’ en dat vaarwel wuifde aan de premoderne en moderne verhalen van weleer.

Maar de werkelijkheid bleek complexer en weerbarstiger dan de voorstelling die in het nieuwe postmoderne paradigma de ronde deed. Als reactie tegen de postmoderne voorspellingen over een van ideologische tegenstellingen bevrijde wereld publiceerde de Amerikaanse politicoloog Samuel Huntington zijn analyse van de 21<sup>ste</sup> eeuw onder de titel

‘The Clash of Civilizations’. In zijn interpretatie zou de wereld een strijdtoneel blijven, waarin niet zozeer economische en politieke tegenstellingen, maar allereerst culturele tegenstellingen de toekomstige ontwikkelingen zouden bepalen. Het ‘einde van de Koude Oorlog’ luidde dan wel een nieuw tijdperk voor Europa in, dat betekende nog niet het einde van de culturele diversiteit aan ‘grote verhalen’ die in de andere werelddelen de ronde deden.

De oprichting van de School voor Comparatieve Filosofie was ontegensprekelijk schatplichtig aan deze context: zij was tegelijk een kind van de periode die volgde op de val van de Berlijnse muur én een project dat tegen de draad van de tijd in ging. De oprichters van de School waren uitermate gevoelig voor de culturele diversiteit in de wereld van na de ‘Koude Oorlog’, maar zagen die diversiteit niet als vanzelf uitmonden in een ‘clash of civilizations’. Integendeel, zij die aan de wieg stonden van de nieuwe school zochten naar een alternatieve manier om mensen in contact te brengen met de diverse visies die een veranderde wereld gestalte zouden geven en om hen zo, naar het woord van Erasmus, tot burgers van de wereld te maken: ‘cives mundi’, geïnformeerd, alert en kritisch.

### *School en vrije tijd*

Taalkundigen hebben vaak een grote gevoeligheid voor de diepste etymologische wortels van woorden. Dat geldt ongetwijfeld ook voor Ulrich Libbrecht. De keuze voor de term ‘school’ is dan ook geen onschuldige keuze. Het Nederlandse woord ‘school’ is afgeleid van het Griekse woord ‘scholè’, dat vrije tijd betekent. Wanneer aan de basisbehoeftes voldaan is, pas dan komt er tijd vrij om je bezig te houden met vragen die niet direct nuttig zijn. Het Engels – de lingua franca van vandaag - heeft die Griekse wortels bewaard in het onderscheid dat het aanbrengt tussen twee types van onderzoekers of vragenstellers: de ‘scientists’ en de ‘scholars’. De eerste term verwijst naar degenen die wij exacte en positieve wetenschappers noemen; de tweede term wordt gebruikt om die mensen aan te duiden die zich onledig houden met wat wij humane wetenschappen noemen, disciplines zoals geschiedenis, filosofie, literatuur en hun onderlinge wisselwerking. Of met bijvoorbeeld comparatieve filosofie.

Voor een karakterisering van dit soort mensen heeft het Engels zelfs een staande uitdrukking: ‘a scholar and a gentleman’. Zij suggereert dat een domein als comparatieve filosofie een privilege is van mensen die de verveling van lange zaterdagen verdrijven met het lezen van oude teksten, het nadenken over vragen waarop geen pasklare antwoorden bestaan en die geen directe oplossing voor praktische problemen opleveren. Daar komt nog bij dat de

School voor Comparatieve Filosofie, anders dan een reguliere school of universiteit, geen examens organiseert en geen diploma's aflevert. Ze is in alle betekenissen van het woord vrije tijd, scholè: "Perfect nutteloos, niet rendabel, misschien interessant".<sup>iv</sup>

### *Nutteloos?*

Is filosofisch denken perfect nutteloos? Wie, gepokt en gemazeld door een tijdsgewricht dat efficiëntie tot de hoogste waarde uitroept, durft deze vraag nog ontkennend beantwoorden? En toch is enige behoedzaamheid hier op zijn plaats en dat om een heel eenvoudige reden: iedereen heeft een filosofie, ook degene die het een nutteloos tijdverdrijf vindt en zich niet bezighoudt met het stellen van filosofische vragen. Elk mens heeft een filosofie, dat wil zeggen, een bepaald mensbeeld, wereldbeeld en Godsbeeld, ook al is hij of zij zich daarvan niet bewust. Dat mens-, wereld- en Godsbeeld fungeert zelfs als de basisvooronderstelling van waaruit iemand gaat handelen en zijn of haar dagelijks leven gaat inrichten. Anders geformuleerd, slechts wie iemands filosofie leert kennen, leert ook de mens in zijn diepste kern kennen: een filosofie functioneert als de bril waarmee hij of zij naar de werkelijkheid kijkt en die werkelijkheid in kaart brengt. Zij is tegelijk zichtbaar en onzichtbaar, abstract en concreet: je diepste gedachten zijn verborgen, maar ze tonen zich in je spreken en je handelen. Zij maken je tot wie je bent.

Wat geldt voor een individu, gaat ook op voor een cultuur. Elke cultuur stoelt op een aantal basisvooronderstellingen over mens, wereld en het transcendente, die haar een heel eigen karakter geven. Zoals een vis niet kan zonder water, zo kan een mens niet zonder cultuur. Juist die wisselwerking maakt mensen en culturen uniek. Enerzijds zijn alle mensen gelijkwaardig en hebben zij deel aan universele gevoelens en gedachten. Angst voor de dood, zoeken naar zin, emoties van verdriet en geluk, hoop en wanhoop: ze zijn universeel aanwezig in de Arabische, de westerse en de oosterse wereld. Maar de wijze waarop die gevoelens en ideeën worden verwerkt en vertolkt zijn nooit onafhankelijk van de culturele achtergrond waartegen ze zich manifesteren. Daarom is de middeleeuwse cultuur anders dan de moderne westerse cultuur en verschillen westerse rituelen van oosterse rituelen.

Op dat onderscheid is de curriculumopbouw van deze school altijd geënt geweest, ook al zijn in de voorbije vijftientig jaar kleine aanpassingen gebeurd. Het curriculum is tegelijk historisch en thematisch opgebouwd, een opdeling die zowel geldt voor een kennismaking met de afzonderlijke culturen (inleidend niveau) als voor de vergelijking tussen de verschillende culturen (gevorderd niveau). Op die manier laat het de geïnteresseerde

‘scholars’ gaandeweg kennis maken met de evoluties binnen de westerse en de oosterse cultuur en confronteert het hen vervolgens met de onderlinge verschillen. Zo krijgen zij zicht op de steeds wisselende antwoorden in variërende contexten op vragen die nooit voorbijgaan en in alle culturen telkens weer opduiken. In een eerste fase ‘leren zij filosofie’ om in een tweede fase te ‘leren filosoferen’.

Perfect nutteloos? Hoe kan een studie van filosofie nutteloos zijn, als zij fungeert als de diepste (en dus voor het oog van de niet-scholar) onzichtbare grondslag van een cultuur? Is het niet veeleer zo dat een gebrek aan kennis van de diepste vooronderstellingen van een cultuur tevens de mogelijkheid van wederzijds begrip in de weg staat? En dat geldt zowel op het terrein van wetenschappelijke studie en academisch ‘tijdverdrijf’ als op het niveau van politieke besluitvorming en economische handelsmissies.

Eén voorbeeld ter illustratie. Amper een kwarteeuw na de val van de Berlijnse Muur weten we dat de toen populaire slogans van het ‘einde van de geschiedenis’ en het ‘einde van de grote verhalen’ illusoire zijn. Zelfs het ‘einde van de Koude Oorlog’ lijkt vandaag een anachronisme. Met de inname van de Krim door Poetin en de commotie rond het lot van Oekraïne lijken de tegenstellingen tussen West- en Oost-Europa opnieuw de kop op te steken. Kan een studie van de verborgen vooronderstellingen van de West-Europese en de Oost-Europese cultuur en van hun geschiedenis in een dergelijk gespannen situatie geen soelaas brengen?

Alleen wie kennis heeft van de recente geschiedenis (de ‘Koude Oorlog’), vervolgens de diepere lagen van de vroegere geschiedenis afpelt (de immer gespannen verhouding tussen Rusland en het Westen, de oorspronkelijke opdeling van Oekraïne tussen Oostenrijk-Hongarije en Rusland), daarna nog dieper delft in hun uiteenlopende religieuze achtergrond (katholiek versus orthodox, de centrale rol van de stad Kiev) kan rekening houden met de diepste gevoeligheden van mensen die behoren tot botsende culturen. Voor louter pragmatische politici zijn deze ondergrondse gevoeligheden, als het ware onzichtbaar aanwezig onder de oppervlaktelaag van ogenschijnlijk louter economische conflicten, onbestaande. Voor een oplossing op lange termijn is gevoeligheid voor en kennis van de onderliggende basisvooronderstellingen echter onmisbaar.

### *Comparatief*

Dit laatste voorbeeld illustreert slechts de culturele spanningen binnen Europa en laat zien hoe binnen het oude Avondland uiteenlopende basisvooronderstellingen tot fricties kunnen leiden

tussen het oostelijke en het westelijke deel ervan. Hoeveel meer gaat dit dan niet op voor de verschillende basisvooronderstellingen in het Westen versus het Oosten? En indien dit het geval is, is er dan niet een grote behoefte aan een vergelijkende studie tussen de filosofieën van het Westen en van het Oosten? Trouwens, de geschiedenis van Europa leert ons dat het Avondland telkens bloeiperiodes heeft gekend, als het openstond voor de rijkdom van andere culturen. Er is geen tegenstelling tussen het kritisch koesteren van de eigen vooronderstellingen en het kritisch openstaan voor de vooronderstellingen van anderen, in het besef dat zij tijdgebonden uitdrukkingen zijn van universele gevoelens en eigenschappen.

Is deze studie van uiteenlopende vooronderstellingen nutteloos? Is een comparatieve studie van de diverse uitgangspunten van westerse culturen betekenisloos? Ik laat op deze plaats graag Ulrich Libbrecht zelf aan het woord in zijn apologie voor het nut en de betekenis van zijn comparatieve filosofische aanpak:

“Geconfronteerd met drie aan elkaar scherp tegengestelde en incommensurabele filosofische interpretaties van het bestaan, met name de taoïstische natuurfilosofie, de Grieks-Westers rationale filosofie en de Indische (c.q. boeddhistische) mystieke filosofie, is nu niet de vraag hoe ik hieruit een eenheidsfilosofie kan genereren, maar hoe ik ze structureel met elkaar kan verbinden. Elk van deze filosofieën heeft zich geprofileerd binnen een bepaalde culturele context, en is daarom eigen aan een oppervlaktestructuur. Deze oppervlaktestructuren zijn inderdaad incommensurabel: hoe zou ik vanuit het boeddhisme de moderne wetenschap kunnen opbouwen? Hoe zou ik vanuit het Joods-Griekse christendom aan de natuur een autonoom sacraal karakter kunnen toekennen? Hoe zou ik uit het rationalisme aan de mystiek burgerrecht kunnen verlenen? Hoe kan ik aan de natuur een waarde toekennen als deze toch maar maya is? Wie uit deze extreme filosofieën een wereldfilosofie wil bouwen, zou wel eens voor zware ontgoochelingen kunnen komen te staan. Want hij moet uitgaan van een stel axioma's waarvan de onderlinge coherentie verre van evident is. Ben ik dan gedwongen een keuze te maken en bij een van deze eenzijdigheden aan te sluiten: zal ik voor de mystiek kiezen en de wetenschap verwerpen? Zal ik voor de wetenschap kiezen en de natuur uitleveren aan onze technologische behoeften? Zal ik voor de rationaliteit kiezen en de religie als a-rationeel uitschakelen? Ik heb voor mezelf de oplossing gezocht in een dieptestructuur. Nu is een dieptestructuur niets anders dan een interpretatief model, het is zelf geen filosofie, en kan dit, omdat het fundamentele contradicties moet herbergen, ook niet zijn. Maar een dieptestructuur laat de dialoog in de diepte toe.

Ik heb een hoge waardering voor de oosterse levensvisies, ik begrijp dat ze complementair toevoegbaar zijn aan onze westerse filosofie en wetenschap, waarvoor ik de grootste achting heb. Ik besef dat ik blijvend behoor tot een bepaalde oppervlaktestructuur, maar ik veranker mijn wereldburgerschap in de dieptestructuur. Of om het met een beeld te verduidelijken: als ik als een vogel opstijg boven het menselijke landschap zodat ik tegelijk in alle valleien kan kijken, weet ik dat mijn nest in één van die valleien staat, en dat dit mij geborgenheid geeft. Maar ik weet ook hoe (wetenschappelijk) kwetsbaar ik ben daar hoog in de lucht. Het vraagt dus een zekere moed je geborgenheid in te ruilen voor kwetsbaarheid. Maar alleen zo kan wereldburgerschap ontstaan. Ik laat de fundamentalistische conflictmodellen aan anderen over, ik vecht niet omwille van mijn waarheid. Daarom is mijn model een verzoeningsmodel. Maar ik ben anderzijds niet defaitistisch genoeg om de wereld uit te leveren aan een marktmodel, aan een abstract internationalisme of zelfs aan onderdrukkende gelijkheidsideologieën. Wat ik nastreef is een verzoeningsmodel, dat ruimte biedt aan alle waardevolle menselijke mogelijkheden. Daarbij vergeet ik nooit dat het berg niet kan schelen langs waar je hem beklimt, evenmin als ik vergeet dat de vinger die naar de maan wijst de maan niet is. De werkelijkheid is oneindig meer waard dan de namen die wij ervoor bedacht hebben.”<sup>v</sup>

### *Dogmatische slaap?*

Ik keer terug naar de toespraak van Servotte, waarmee ik deze lezing begonnen ben. Het vergelijken van filosofische uitgangspunten van verschillende culturen is als een bevrijding uit wat hij omschrijft als een “dogmatische slaap”. Wij leven allemaal in een materiële en een geestelijke wereld die door de vorige en huidige generaties reeds in kaart is gebracht. Voor velen volstaat die kaart: zij nestelen zich in het overheersende paradigma, vaak zonder te beseffen dat elk paradigma uiteindelijk niet meer dan mensenwerk is. Zij geven zich over aan het geruststellende comfort van een dogmatische slaap.

Maar paradigma's staan stevast onder spanning; om talloze redenen kunnen ze wankelen. Soms uit onvrede met bestaande situaties of uit het besef van de kloof tussen droom en daad, dan weer via een confrontatie met paradigma's uit andere culturen. Wanneer mensen besef krijgen van de interne spanningen in deze paradigma's en van hun breekbare kwetsbaarheid, ontwaken ze langzaam uit hun dogmatische slaap. Gaandeweg worden ze zich bewust van de veranderbaarheid van paradigma's en van de complexiteit die heerst in de wereld van de geest.

Geleidelijk dringt het tot hen door dat culturen telkens weer de wereld denken en op die manier de wereld ontwerpen. Wat Paul Hazard schreef over de geschiedenis van de Europese cultuur, geldt allicht voor elke levende cultuur: op zoek naar waarheid, geluk en zin herdenken ze telkens opnieuw de uitgangspunten waarop ze gestoeld zijn. Bevrijding uit de dogmatische slaap is als “een denken dat nooit tevreden is. Zonder zichzelf te ontzien blijft het altijd twee doelstellingen najagen, aan de éne kant het geluk en aan de andere kant de waarheid die het nog onmisbaarder en dierbaarder vindt. In Europa haalt men ’s nachts het doek uit dat men overdag heeft geweven, men beproeft andere draden, zet een ander stramien op, en iedere morgen weerklinkt het geluid van de weefgetouwen die rusteloos iets nieuws vervaardigen”.<sup>vi</sup>

De enige zekerheid die dan overblijft is de zekerheid van de onzekerheid, zonder te vervallen in gemakzuchtig relativisme. Bevrijding uit de dogmatische slaap situeert zich immers tussen twee polen: enerzijds is er de blijvende zoektocht naar een waarheid die ons transcendeert; anderzijds is er het besef dat elke verwoording van die waarheid breekbaar en voorlopig is. Is die kwetsbare zekerheid nutteloos? Is deze wijsheid van de onzekerheid betekenisloos?

### *Gastvrijheid*

Ons zoeken naar waarheid is even nutteloos en even betekenisvol als de deugd van de gastvrijheid die voor die zoektocht onmisbaar is. De voorbije 25 jaar heeft de School voor Comparatieve Filosofie deze onontbeerlijke houding van geestelijke gastvrijheid gepropageerd. Libbrecht omschrijft ze graag met een metafoor: die van ‘reine Luft’ waarin wij met elkaar ongedwongen kunnen spreken en waarin het meningsverschil bron is van wederzijdse verrijking.

In de geest van Libbrecht zal de School ook de volgende 25 jaar die houding propageren. Wie als student of docent ooit aan de School heeft meegewerkt, weet dat die geestelijke houding haar pendant vindt in de concrete gastvrijheid van twee mensen die van bij het prille begin de geest van deze school belichamen: Georges Bogaerts en Katrien Haeck. Sinds enkele jaren werkt de School nauwer samen met het Centrum Pieter Gillis van de Universiteit Antwerpen. Het actief pluralisme dat dit centrum naar voren schuift is nauw verwant aan de gastvrije houding van openheid die de School voor Comparatieve Filosofie wenst uit te dragen. Vanuit deze gemeenschappelijke inspiratie kunnen beide elkaar versterken.



## *Het land van de comparatieve filosofie*

Niet alleen kan de universiteit haar academische expertise ten dienste stellen van de School, maar tegelijk kan de School de huidige universiteit een spiegel voorhouden: ze kan de universiteit eraan herinneren dat in het land van de geest gerichtheid op direct nut uiteindelijk vaak nutteloos en betekenisloos blijkt en dat ogenschijnlijke nutteloosheid uiteindelijk vaak betekenis genereert: slechts via het wekken van mensen uit hun dogmatische slaap kunnen culturen evolueren en verandert de wereld op lange termijn van aanschijn.

In dit land van de comparatieve filosofie heerst er een verbod op dogmatische scherpslijperij. Elk antwoord staat onder het teken van de voorlopigheid. Maar deze voorlopigheid gaat – op het eerste gezicht paradoxaal – hand in hand met een gerichtheid op universele waarden. Zoals Penelope steeds andere draden beproeft uit blijvende trouw aan haar echtgenoot en in verwachting van Odysseus' terugkeer, zo verraadt het geluid van de culturele weefgetouwen in het land van de comparatieve filosofie de rusteloosheid van een nooit aflatende zoektocht naar de immer wijkende horizon van geluk en waarheid:

“De school die U vandaag ontvangt, maakt zich sterk dat zij u uit uw dogmatische slaap kan bevrijden. Maar U bent natuurlijk weetgierig, anders was U hier niet. En daarom wens ik U, dat U, door ervaren meesters geleid, dit land mag binnengaan en de taal ervan mag leren spreken, helder en sierlijk. Dat is een nutteloze bezigheid, maar een boeiende bezigheid en een betekenisvolle bezigheid. Zij is zo oud als de mens en zij maakt de mens tot wat hij en zij is”<sup>vii</sup>.

---

### **Noten**

<sup>i</sup> Dit is een herwerkte en ingekorte weergave van een lezing gehouden naar aanleiding van het 25-jarig bestaan van de School voor Comparatieve Filosofie Antwerpen vzw op 6 september 2014.

<sup>ii</sup> Herman Servotte, “De nutteloosheid van de humane wetenschappen” in: P. Loobuyck e.a., *Welke universiteit willen wij (niet)?*, Academia Press, Gent, 2007, blz. 87.

<sup>iii</sup> Zie tekst website SCFA.

<sup>iv</sup> Deze alinea is een parafrase van Herman Servotte, “De nutteloosheid van de humane wetenschappen” in: P. Loobuyck e.a., *Welke universiteit willen wij (niet)?*, Academia Press, Gent, 2007, blz. 87.

<sup>v</sup> Zie de website van SCFA. Dit artikel is eerder verschenen in U. Libbrecht, *Drakenaders van mijn landschap. Wat ik van het Oosten leerde*, Lannoo, Tielt, 2003, blz. 69-74.

<sup>vi</sup> Paul Hazard, *De crisis in het Europese denken. Europa op de drempel van de Verlichting 1680-1715*. Uit het Frans vertaald door Frans De Haan. Agon, Amsterdam, 1990, blz. 395.

<sup>vii</sup> Herman Servotte, *ibid.*, blz. 94.

---

-----

Guido Vanheeswijck (°1955) is gewoon hoogleraar aan het Departement Wijsbegeerte van de Universiteit Antwerpen en deeltijds hoogleraar aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven.

-----