



Rechtsfilosofie: II Recht en politieke gemeenschap in de Oudheid

Door Frank van Dun

Publicatiedatum: 13-12-2002

Naar Titelblad

In dit deel behandelen we de politieke en rechtstheorieën die in de klassieke Oudheid, vooral in Griekenland, werden ontwikkeld. Het volstaat de namen van Socrates, Plato en Aristoteles te noemen om te beseffen dat de opvattingen die in die tijd op systematische wijze werden ontwikkeld diepe sporen hebben nagelaten in het Westerse denken over mens en samenleving. Met Plato en Aristoteles begint de grote traditie van het metafysische natuurrecht: de idee dat het recht gefundeerd is in een objectieve werkelijkheid, maar dan niet in de werkelijkheid zoals men die in het dagelijkse leven kan ervaren, wel in een verborgen werkelijkheid die als een allesomvattend plan alle verschijnselen leidt en zin geeft. Opvallend is dat Plato en Aristoteles vooral aandacht hadden voor de politieke aspecten van de maatschappelijke ordening, in het bijzonder voor de organisatie van de heerschappij.

De metafysische traditie van het natuurrecht was in belangrijke mate een reactie tegen een veel meer naturalistische benadering van het recht. Deze werd vooral door de sofisten uitgedragen. De sofisten legden de nadruk op het feit dat wat men het recht noemt grotendeels uit conventies bestaat (gewoonten, afspraken). Die conventies verschillen sterk van de ene plaats tot de andere, en van de ene periode tot de andere. Zij zijn het werk van mensen, niet van goden, en ook niet van enige cosmische rede. Voor een antwoord op de vraag, in hoeverre die conventies ook werkelijk recht zijn, deden ook de sofisten beroep op de notie van "de natuur". Maar de natuur was bij hen geen verborgen zingevende werkelijkheid, maar de bonte verzameling van krachten waarmee en waartegen mensen voortdurend moeten strijden voor hun levensonderhoud en de vervulling van hun ambities. Voor hen was niet zozeer de organisatie van het politieke gezag de waarborg voor het welzijn als wel de organisatie van het dagelijks leven, in het bijzonder in zijn economische aspecten. Hun egalitarisme (overtuiging van de fundamentele gelijkwaardigheid van alle mensen) steekt schril af tegen de elitaire opvattingen van Plato en Aristoteles.

Egalitaire en a-politieke opvattingen vindt men ook bij de hellenistische scholen van het Epicurisme en de Stoa. De Stoa koppelde deze opvattingen aan haar doctrine van een universele allesbeheersende zingevende natuurwet. Zij heeft daarmee, via de Romeinse cultuur en het Romeinse recht in het bijzonder, een grote invloed uitgeoefend op de Westerse rechtscultuur.

Men kan het belang van de in het Oude Griekenland ontwikkelde ideeën moeilijk overschatten. Ondanks het feit dat de historische omstandigheden ondertussen al vaak en grondig gewijzigd zijn, blijken vele hedendaagse opvattingen, met name over de staat, en zijn rol als behoeder van een als algemeen belang voorgestelde morele ordening, nogaltijd schatplichtig aan de oude meesters.

A. Politieke en filosofische achtergronden

Synopsis. De geschiedenis van de Westerse filosofie begint in Griekenland in de zevende eeuw voor Christus. Aanvankelijk trokken vooral de vragen naar de opbouw, samenstelling en verklaring van de stoffelijke wereld de aandacht van de Griekse filosofen (natuurfilosofie). Pas later, omstreeks het midden van de vijfde eeuw, voltrok zich de "revolutie in de wijsbegeerte" die mens en samenleving in het centrum van de belangstelling plaatste (ethiek, politiek).

Gezien de fundamenteel subversieve aard van het politiek-filosofische denken, dat hoe dan ook de bestaande orde ter discussie stelt, ligt de ontwikkeling van zo'n kritische traditie niet voor de hand. Maar de afwezigheid van een centraal panhelleens gezag, de vele contacten tussen de Griekse stadstaten (*poleis*) onderling, hun handelsbetrekkingen in het gebied van de Middellandse Zee, en de bloei van democratische instellingen (vooral in het politiek en cultureel toonaangevende Athene) schiepen een klimaat waarin men open en bloot over politieke kwesties kon praten.

Het centrale thema van de Griekse politieke filosofie was de verhouding tussen "natuur" en "beschaving": in hoeverre is de menselijke samenleving te verklaren op grond van dezelfde fundamentele wetten die de stoffelijke wereldorde beheersen, en in hoeverre is zij een menselijke schepping, een historisch product dat net zo goed anders had kunnen zijn? In het bijzonder met betrekking tot de godsdienstige en morele aspecten van de samenleving was dit een explosieve vraag. De SOFISTEN - een verscheiden groep op praktische kwesties georiënteerde filosofen - schuwden radicale antwoorden niet. Met hen deden naturalisme, scepticisme, relativisme en subjectivisme hun intrede in de filosofische discussie over mens en samenleving. Bij hen begint de traditie van het naturalistische natuurrecht, dat echter spoedig en voor lange tijd in de schaduw van de metafysische traditie van Plato en Aristoteles zou worden gesteld.

Athene: "Het Griekse mirakel"

Voorgeschiedenis: Kreta en Mykene

2000 Minoïsche cultuur op Kreta (schrift: het zogenaamde lineair-A) Bronstijd

1700 Aardbeving verwoest Kreta spoedige herleving van culture bloei, verspreiding op Griekse vasteland (schrift: lineair-B)

1600 Ontstaan Mykeense cultuur in Griekenland

1400 Kreta opnieuw getroffen door zware aardbeving einde Minoïsche cultuur

1300 Hoogtepunt Mykeense cultuur
 1200 Dorische volksverhuizing einde Mykeense cultuur

De Griekse middeleeuwen

900 Begin Griekse geschiedenis Griekse 'riddertijd': overwicht militaire adel ontstaan van de *polis* (stadstaat) de dichter Homerus
 800 Verval van de militaire aristocratie militair overwicht bij zwaarbewapend voetvolk (hoplieten) Lycurgus: legendarische wetgever van Sparta de dichter Hesiodos

Ontstaan klassieke beschaving

776 Eerste Olympische spelen
 780 Opkomst van Athene
 750 Griekse kolonisatie van de kusten van de Middellandse en de Zwarte zeeën
 600 Cultureel centrum in Ionië (Turkije), vooral te Milete
 594 Draco, wetgever te Athene
 590 Begin Griekse **NATUURFILOSOFIE** (Thales van Milete)
 575 Solon, een nieuwe constitutie voor Athene (begin democratische instellingen)
 560 Tirannie van Peisistratos en zijn zoons in Athene
 545 Ionië ingenomen door de Perzen onder koning Cyrus
 521 Darius, koning van Perzië
 510 Kleisthenes herstelt democratie in Athene schervengericht

Perzische oorlogen

494 Mislukking van opstand in Ionië tegen Perzisch gezag met steun van Athene
 490 Griekse overwinning bij Marathon op Perzisch expeditieleger
 485 Xerxes, koning van Perzië
 480 Slag bij Thermopylae, dood van Leonidas en zijn 300 Spartanen Athene verwoest beslissende zeeslag bij Salamis door Atheners gewonnen (o.l.v. Themistokles)
 479 Griekse overwinning te land bij Plataia (o.l.v. de Spartaan Pausanias) bevrijding van Ionië
 477 Attisch-Delische zeebond zet oorlog tegen Perzië voort buiten Griekenland begin Atheense hegemonie
 461 Breuk tussen Athene en Sparta wegens steun van Sparta aan antidemokratische partij in Athene
 448 Vrede met Perzië

De Griekse instellingen

Voorgeschiedenis. Griekenland was in het begin van het 2^e millennium bevolkt door Achaïsche en Ionische stammen. Zij brachten op het Griekse vasteland de Mykeense cultuur tot bloei. Deze had een uitgesproken militair-aristocratisch karakter. Ze ging ten onder met de Dorische invallen (einde 2^e millennium). Van 2000 tot 1400 lag het culturele centrum van wat nu de Griekse wereld is op Kreta (de Minoïsche cultuur, die van een uiterste verfijning blijkt gaf).

De Griekse renaissance. De Doriërs verdreven de Ioniërs grotendeels naar Klein-Azië (Ionië) en de eilanden in het Oosten van de Egeïsche zee. De strijd om Troje (rond 1180?) situeert zich in deze periode. Op het vasteland ontwikkelden zich vele kleine stedelijke gemeenschappen, meestal in de vruchtbare vlakten en de natuurlijke havens langs de kusten. Zij waren van elkaar gescheiden door bergen. In die "Homerische" tijd (ook de Griekse riddertijd genoemd) ontstond de cultus van de Olympische goden. De eerste Olympische spelen werden gehouden in 776. In diezelfde periode begon de zogenaamde "Griekse Renaissance": er kwam een einde aan de adellijke heerschappij en aan de voortdurende oorlogen van de riddertijd. Onder druk van de bevolkingstoename werd gezocht naar externe bronnen voor voedselvoorziening (de Griekse "kolonisatie", vestiging van dochtersteden langs de kusten van de Zwarte Zee, in Italië, en in Zuid-Frankrijk). Deze expansie en de daarmee gepaard gaande geldeconomie bezorgde de grondbezittende aristocratie meer macht dan ze effectief kon controleren. Het gevolg was een golf van sociale onrust welke gestalte kreeg in de vorming van een "democratische" contestatie van de aristocratische machtsaanspraken. De leiding berustte vaak bij een ambitieuze aristocraat die de volksmacht wist te mobiliseren voor het vestigen van een "tirannie".

Constitutionele experimenten. Deze periode van interne onrust leidde tot vele min of meer duurzame constitutionele vernieuwingen.

Sparta: Lycurgus. In Sparta, de leidende stad van de Peloponnesus, stelde Lycurgus een systeem in waarin het staatsbestuur werd verdeeld over een erfelijk dubbel koningschap, een aantal verkozen ephoren, en de *Gerousia* (een Raad van Ouden). De Spartaanse burgers vormden een gesloten militaire kaste. De oorspronkelijke bewoners werden als slaven gehouden, niet door individuele burgers, maar door de staat zelf (staatsslaven, *heloten*). Zij hadden uiteraard geen enkel burgerrecht, evenmin trouwens als de handelaars en ambachtslieden (*perioiken*). Deze hervorming (rond 750) was de oudste en meest duurzame constitutie op het Griekse vasteland.

Athene: Draco en Solon. In Athene, in Attica, werd rond 650 het archontaat ingevoerd (jaarlijkse koningskeuze). Na de mislukte poging van Draco (621) om de sociale onrust te beëindigen, moest men wachten tot 594 en het archontaat van SOLON vooraleer een constitutionele oplossing voor de crisis werd uitgewerkt. De voornaamste politieke maatregel van Solon was het kwijtschelden van de schulden met land of persoon als onderpand en het vrijkopen van

de wegens schulden tot slavernij vervallen boeren. Daardoor werd het risico van een gewelddadige revolutie vermeden. Op het constitutionele vlak moeten worden vermeld: de indeling van de bevolking in vier vermogensklassen, corresponderend met een militaire en een administratieve hiërarchie, waardoor een vermenging van aristocratische en democratische instellingen werd verkregen. De volksvergadering (*ecclesia*) en de volksrechtbank (*heliaia*) zijn de democratische elementen; de *Aeropagus* is het aristocratische element (een senaat met toezichhoudende rol). De magistraten worden voor één jaar verkozen.

De hervormingen van Solon bleven behouden, mede door de verlichte tirannie van PEISISTRATOS (gest. 527 v.C.) en zijn zoons en versterkt door het herstel van de democratie onder KLEISTHENES (570-508). Kleisthenes voerde o.m. een hervorming door waarbij de invloed van de clans op het bestuur sterk beperkt werd.

Kenmerken van de Atheense democratie

De volksvergadering en de raad. De *Ecclesia* werd gevormd door alle mannelijke burgers boven de twintig jaar. Zij kwam tien maal per jaar bijeen. Ze had een regelgevende functie en oefende controle uit op de ambtenaren. Uit haar leden koos de *Ecclesia* elk jaar de "Raad der vijfhonderd" die de regelgeving voorbereidde, "in de naam van de Raad en het Volk", en optrad als uitvoerend orgaan van de volksvergadering (voor de buitenlandse betrekkingen en in militaire kwesties). De Raad kon ook als rechtbank zetelen.

De rechtspraak. Uit de schoot van de volksvergadering kwamen ook de rechtbanken (met van 201 tot 5001 leden), die evenals de *Ecclesia* geacht werden in de naam van het gehele volk te spreken. Tegen hun uitspraken in burgerlijke zaken was geen beroep mogelijk. Ze oordeelden ook over de geschiktheid van kandidaat-magistraten, over de eindafrekening van de magistraten die publieke gelden hadden besteed en over de degelijkheid van het gepresteerde werk. Meest opvallend was echter hun bevoegdheid om processen te behandelen die werden ingespannen om wetten te wijzigen (*nomothesia*), en tegen indieners van ongrondwettig of inopportuun geachte voorstellen van decreet (*graphè para nomoon*).

Beperkte mandaten. De mandaten der magistraten waren beperkt tot niet meer dan één jaar. Herverkiezing was niet mogelijk. De verkiezingsprocedure was ingenieus: de bevolking was op basis van afstamming onderverdeeld in *demen*, elke deme stelde een aantal kandidaten voor uit de geschiktbevonden kandidaten werd uiteindelijk door lottrekking een definitieve keuze gemaakt. (Alleen de tien strategen of generaals, waren rechtstreeks verkiesbaar, en ook herverkiesbaar. Zij hadden verstrekende uitvoerende macht. De bekendste onder hen was PERICLES (494-429), die vijftien jaar lang als eerste strateeg een quasi-alleenheerschappij uitoefende, zonder overigens aan de democratische instellingen te raken.

De Raad der Vijfhonderd vergaderde niet in zijn geheel, maar in groepen van vijftig die elk gedurende een tiende van het jaar de bevoegdheid uitoefenden. Elke dag werd door het lot een voorzitter verkozen; niemand kon tijdens zijn leven het voorzitterschap langer dan één dag uitoefenen.

Verdeling van de macht en participatie. Het gehele systeem was er op gericht de politieke macht te verdelen en zoveel mogelijk burgers bij het bestuur te betrekken, en zo de politieke klassentegenstellingen te doorbreken. Hoofddoel was ieder burger zijn deel te geven in het bestuur van de stad. Dit gold als het principe van de politieke rechtvaardigheid (*dikaion politikon*) in een democratie. Deze politieke gelijkheid kwam tot uiting in zaken als stemrecht, spreekrecht, verkiesbaarheid.

Politieke idealen

Selectief burgerschap. De betrokkenheid van de vrije burgers bij het politieke leven moet men zien in het kader van de kleinschaligheid van de *polis*. Een "grote" stad als Athene, tesamen met het omringende platteland, telde niet meer dan 300.000 inwoners, waarvan één derde slaven, en een massa vrije, maar van politieke rechten verstoken *metoiken* (vreemdelingen, vooral actief in handel en nijverheid), die niet eens het recht hadden onroerend goed te bezitten te Athene. De eigenlijke burgers vormden een minderheid, verenigd in de *polis*, die het symbool was van hun waardigheid en hun kostbaarste bezit: alleen in de stad zelf hadden zij alle rechten. Dit patriotisme kwam ook tot uiting in godsdienst en kunst, en in hun opvatting van het stadsleven als de meest verheven "way of life" die een mens kan hebben.

Geen beroepspolitici. De afwezigheid van politiek professionalisme droeg ertoe bij de harmonische vereenzelviging van burger en stad te versterken. Idealiter stond de *polis* alleen voor de "publieke" " en de *oikos* (huis) voor de "private" aangelegenheden. Het economisch leven was in hoofdzaak een private zaak, maar de afhankelijkheid van de buitenlandse handel van de militaire macht (vooral van de vloot) maakte het noodzakelijk grote delen van de economische activiteit (mijnbouw, houtwinning) onder staatscontrole te doen verlopen.

Ideaal en werkelijkheid. De politieke idealen van de *polis* werden nagenoeg nooit verwezenlijkt: het patriotisme was vaak chauvinisme, en de harmonie slechts een schijn voor de werkelijkheid van het factionalisme waarin de oude partijstrijd voortleefde onder impuls van de ambities van de grote adellijke families. In plaats van het gecultiveerd politiek amateurisme vierde de demagogie hoogtij. Politieke schandalen en processen waren geen zeldzaamheid.

De politieke cultuur van de dialoog

Discussie en politieke vorming. Toch heeft dit opentrekken van de politieke sfeer bijgedragen tot de ontwikkeling van een politieke cultuur, waarin de discussie over politieke kwesties, verre van een taboe te zijn, tot de praktijk van het

dagelijks leven behoorde: de gedroomde bodem voor het ontkiemen van de politieke en de rechtsfilosofie. Hoewel die discussiepraktijk niet meteen de populaire basis van de tradities en gewoonten ondermijnde, heeft ze toch geleid naar de idee dat niet zomaar de traditie, maar de welbegrepen, rationeel ondersteunde traditie gezaghebbend is. Het gevolg hiervan was een kritische bewustwording van het verschijnsel van een maatschappelijke orde, waarvan de wetten de vaste uitdrukking zijn.

Vrijheid. Die wetten, geïdentificeerd met de welbegrepen traditie, vormen de basis van de Griekse vrijheid. Zij leggen immers geen beperkingen op die niet, na kritische reflectie, als juist en terecht kunnen worden aanvaard. De tirannie, in Griekenland nochtans vaak verlicht en nauwelijks oppressief, werd veroordeeld precies omdat ze gebaseerd was op louter macht, niet op respect voor de wet.

Zoeken naar het "beste regime". De vooronderstelling van alle politieke discussies is het geloof in de mogelijkheid politieke waarheden te ontdekken, of politieke onwaarheden te ontmaskeren. Voor vele Grieken was "politieke kennis" de hoogste wetenschap: de wetenschap van de meest verheven levensvorm. Deze gedachte ligt aan de basis van de idee van een "beste staat" die volledig volgens deze wetenschap is geconstitueerd, en die derhalve de instemming geniet van de allerwijzen (de filosofen).

Kritiek en Waarheid. Voor sommigen betekende dit een motief om de mogelijkheid van de politieke dialoog open te houden en meteen ook de rechtsbescherming van het individu te benadrukken. Voor anderen was het een motief om die rechtsbescherming te ontmantelen precies omdat ze een hinderpaal is voor de wijze mannen die in elk geval in staat moeten gesteld worden de "beste" oplossing door te drukken. In dit opzicht staat Socrates, die de dialoog tot een levenswijze maakte, tegenover zijn leerling Plato voor wie de dialoog een literair-didactisch genre was zonder politieke betekenis in se, een vehikel voor de communicatie van een doctrine die als de ware politieke leer werd voorgesteld.

Relativisme. De actieve participatie in politieke discussies, in de beslissingen van de *ecclesia* en de *heliaia*, moest wel leiden tot een inzicht in de relativiteit van de geldende wetten en de bestaande maatschappelijke orde. De snelle transformatie van Athene van een kleine stad tot de hoofdstad van een koloniaal imperium, versterkte die tendens. De tegenstelling tussen Athene en Sparta, en tussen Athene en het Oosterse despotisme aan de overzijde van de Egeïsche en de Middellandse zeeën (Perzië, Egypte), voedde de zin voor geografische en culturele relativiteit, voor het contrast tussen het bijzondere en contingente, en het algemeen-menselijke en natuurlijk-noodzakelijke, tussen het "kunstige" (gemaakte) en het van nature gegevene. Daardoor kwam de weg vrij te liggen voor de meest radicale gedachten-experimenten (zoals de "Vrouwen-regering" in de satire van Aristophanes, de gelijkheid van man en vrouw in de "Republiek" van Plato, de afschaffing van de slavernij bepleit door vele sofisten).

Natuur en conventie

De Griekse natuurfilosofie

De ontdekking van de natuur. De politieke en rechtsfilosofie van de Grieken is ondenkbaar zonder hun natuurfilosofie, een product van de culturele bloei in Ionië (Klein-Azië) in de 7de en de 6de eeuw. De natuurfilosofie wist de mythologische denkwijze te doorbreken. Zij vond het begrip van de "natuur" (Grieks: *physis*) uit, en daarmee ook het begrip van datgene wat niet "van nature" is, doch slechts een kwestie van menselijke zede en gewoonte, van conventioneel gedrag (Grieks: *nomos*).

Ons woord 'natuur' is afgeleid van het Latijn *natura* (geboorte, van *nasci*: geboren worden; vandaar: van bij de geboorte aanwezige eigenschappen, de eigen aard van iets, - in het bijzonder: wat geboren wordt of ontstaat; in het algemeen: wat beweegt of aan verandering onderhevig is). Het Griekse *physis* heeft dezelfde connotaties: ontstaan, ontwikkeling, aanleg, afkomst, wezen of aard. Het overeenkomstige werkwoord betekent 'groeien', 'ontstaan', 'geboren worden', 'een bepaalde eigenschap hebben'. Men bemerke het samengaan van een 'dynamische' en een 'statische' betekenis: groeien, ontwikkelen, enerzijds, en wezenlijke aard of eigenschap, anderzijds.

De begrijpelijke natuur. Het Griekse denken wordt beheerst door de notie dat de wereld geordend is volgens beginselen die het menselijke verstand kan begrijpen. Die ordening is objectief en reëel; zij bestaat niet slechts in de fantasie van de mensen. De mens maakt deel uit van die ordening, maar dan op een bijzondere manier, als een met rede en verstand begaafd wezen. Voor de Grieken hangt het lot van de mensen af van de mate waarin zij die ordening der dingen begrijpen en erkennen, niet alleen in het woord, maar ook en vooral in de daad. De mensen moeten leven volgens de natuur, maar de natuur werkt blijkbaar met brede marges. Men kan immers op vele manieren leven. Binnen de marges die de natuur laat kunnen mensen met verschillende eigen vindingen en regelingen rondkomen. Zo kan een samenleving niet zonder gemeenschappelijke taal of godsdienst, maar welke taal of godsdienst dat zouden moeten zijn is geen vraag waarop de natuur een antwoord geeft. Daarvoor moet men de gewoonten of conventies, dus de geschiedenis van die samenleving raadplegen.

Natuur en conventie. Natuur en conventie zijn beide onvermijdelijke structuurelementen in de menselijke samenleving. Maar de natuur komt toch een absolute prioriteit toe. Het is hoogmoed de realiteit van de wereld te miskennen of te proberen tegen de natuur in te werken - en hoogmoed komt voor de val. De centrale vraagstelling van de Griekse filosofie is dan ook deze: wat is die gegeven, allesbeheersende ordening waarvan de mens deel uitmaakt en waaraan hij niet kan ontkomen - wat is de natuur?

Materialistische natuurfilosofie. De eerste natuurfilosofen (THALES, ANAXIMANDER, ANAXIMENES, allen uit Milete in Ionië, 6^{de} eeuw) speculeerden over de veronderstelde oerstof waaruit alles bestaat. Deze materialistische

vraagstelling leidde in de 5de eeuw tot het atomisme van LEUCIPPUS en DEMOCRITUS: de wereld bestaat uit onveranderlijke atomen (Grieks *atomos*: ondeelbaar) die aan eigen onveranderlijke wetten onderworpen zijn en wier botsingen en configuraties het aanschijn geven aan alles wat wordt waargenomen. Deze opvatting benadrukt het contingente of toevallige in de opbouw van de wereld als geheel. De ordening van de wereld is alleen te begrijpen vanuit de bewegingen van de dingen in de wereld. De wereld zelf is geen ding, maar slechts een resultante van het botsen der dingen. Het geheel is niet meer dan de som van zijn delen - en misschien wel minder, aangezien botsende krachten elkaar geheel of gedeeltelijk kunnen neutraliseren. Hier ligt de grond voor de opvatting dat de wet van de natuur niets anders is dan de wet van het sterke. Het sterke tekent de wereld meer dan het zwakke en zet derhalve de wereld meer naar zijn hand. Uiteraard kunnen vele individueel zwakke krachten samenwerken en collectief zwaarder wegen dan een kracht die wel sterker is dan ieder van hen afzonderlijk, maar zwakker dan hun som. Kennis van de natuur is kennis van de onderlinge verhoudingen van de verschillende krachten.

Ethische implicaties. Mensen zijn wat zij zijn; zij hebben sterke en zwakke drijfveren. Eigenbelang is een fundamentele drijfveer. De samenleving is niet meer dan de toevallige configuratie van manieren waarop mensen hun belangen nastreven. De vraag naar wat *behoort* wordt daarmee in een prudentiële zin beantwoord: men behoort voorzichtig tewerk te gaan, opdat men zijn belangen niet nodeloos in gevaar zou brengen. In het bijzonder behoort men rekening te houden met de te verwachten reacties van anderen. Mensen hebben een persoonlijk belang bij samenwerking met anderen. Het is in hun eigen belang een reputatie op te bouwen die hen in de ogen van anderen tot aantrekkelijke partners maken. Tegelijkertijd hebben zij er persoonlijk belang bij ervoor te waken dat zij niet door anderen worden uitgebuit. Vertrouwen wekken en over andermans betrouwbaarheid waken zijn de krachten waaruit recht en moraal voortkomen. Recht en moraal zijn (meestal impliciete) conventies die geen andere bestaansredenen hebben dan dat zij voor alle mensen in de meeste gevallen nuttig zijn voor de behartiging van hun belangen. Door opvoeding, sociale druk en dreiging met vergelding worden deze conventies versterkt en geïnternaliseerd (vorming van "moreel besef").

De morele en politieke implicaties van deze materialistische of naturalistische opvatting werden vooral verspreid door de SOFISTEN. De beroemdste onder hen, Protagoras van Abdera, formuleerde hun motto aldus: "De mens is de maat van alle dingen". Ook in de filosofie van EPICURUS (341-271) vindt men dit naturalisme terug. Het was echter een andere opvatting die lange tijd het aangezicht van de Griekse filosofie zou bepalen.

Metafysische natuurfilosofie. Het rationalistisch-materialisme van de eerste natuurfilosofen moest in het midden van de 6de eeuw, na de catastrofe in Ionië (de Griekse steden aldaar werden door de Perzen ingenomen) plaats maken voor meer speculatief-metafysische en zelfs mystieke benaderingen.

De metafysica van het zijn. Belangrijke vroege voorbeelden van deze wending naar het metafysische zijn de Pythagoreïsche getallenmystiek (PYTHAGORAS VAN SAMOS, tweede helft 6^e eeuw), de idee van een alomtegenwoordige en volmaakte godheid "die onveranderlijk en onbeweeglijk is" van XENOPHANES (565-470), en de metafysica van het Ene van de School van Elea (PARMENIDES, ca. 540-480, ZENO, °489 v.C.), die alle beweging en verandering als zintuiglijke illusie bestempelde. In deze opvattingen verdwijnt het dynamische aspect van de natuur. Niet het veranderlijke *worden* maar het onveranderlijke *zijn* is het meest fundamentele aspect van de realiteit.

De metafysica van het worden. Het dynamische aspect van de natuur blijft wel centraal staan in de metafysica van de eeuwigdurende strijd en beweging van HERACLEITOS van Ephese (ca. 535-465). Eveneens in de leer van ANAXAGORAS van Klazomenai, die in de cosmische beweging en ordening het bewijs zag voor zijn stelling dat de Geest ("nous") het beginsel van elke verandering is welke zich voltrekt in een wereld bestaande uit oneindig vele oerstoffen.

Het natuurlijke is het goddelijke. Deze denkbeelden zijn verwant met een *antropomorfische* (=op de mens gelijkende) opvatting van de natuur of de natuurkrachten, waaraan men rationale, geestelijke en morele eigenschappen kan toeschrijven. Alleen overstijgt de natuur de mens: hij heeft een bovenmenselijk, goddelijk karakter. Daarbij mag men echter niet denken aan de christelijke noties van een bovennatuurlijke persoonlijke schepper en van een geschapen natuur. Voor de Grieken is er geen bovennatuur. De natuur is bovenmenselijk en goddelijk, maar uiteraard niet bovennatuurlijk. Het is deze als godheid begrepen natuur die voor Plato en Aristoteles de maatstaf van alle dingen is.

Primaat van het geheel. Deze opvatting ziet de wereld als een volmaakt geheel. In dat geheel kan men weliswaar dingen onderscheiden, maar deze hebben geen afzonderlijk bestaan, geen eigen richting of zin. Men kan de delen alleen begrijpen vanuit het geheel. Het geheel is meer dan de som van zijn delen, aangezien het denkbaar is als een zelfstandig ding, los van enige gedachte aan zijn delen. De wereld als geheel heeft aldus een eigen vorm (of idee, van het Griekse *idea*, vorm, gestalte, voorstelling). Het geheel, en alleen het geheel, is een zelfstandig iets. Het is iets organisch, d.w.z. het heeft een eigen werking (Grieks: *organon*, werktuig), en is in die zin de eigenlijke werkelijkheid. Hier hebben we de metafysische grond voor de opvatting dat de wet van de natuur niets anders is dan de juiste verhouding of *harmonie der dingen* waardoor zij passen in het geheel en deel hebben aan de ontwikkeling ervan. Het belang van het geheel is groter dan het belang van de delen. Het is een in objectieve zin groter belang, aangezien het deel in alle opzichten aangewezen is op het geheel.

Ethische implicaties. Zo overstijgt ook het belang van de samenleving het belang van de leden, niet alleen van de individuele leden, maar ook van hun verzameling - de samenleving is meer dan de som van haar leden. De vraag naar het behoren kan derhalve niet in een louter prudentiële zin worden beantwoord: het individuele eigenbelang biedt geen geschikt perspectief voor het beantwoorden van die vraag, aangezien men het belang van een individu alleen kan identificeren als men weet wat goed is voor het geheel waarvan dat individu een deel is. Anders gezegd: recht en moraal zijn gegrond in iets wat de mens overstijgt, en zijn dus niet afhankelijk van louter menselijke overwegingen.

Zin van de geschiedenis. De natuurlijke orde heeft in deze opvattingen een perfectie, zuiverheid en onveranderlijkheid die sterk contrasteren met het menselijke leven waarin wisselvalligheden, onvolkomenheden en leed voortdurend aanwezig zijn. Hoewel een deel van de natuur is de mens toch ook van de natuur vervreemd. Het volmaakte en het onvolmaakte zijn gescheiden en toch verbonden. Deze idee vertaalt zich in de overtuiging dat de geschiedenis een zin of richting heeft. Welke richting? Er zijn in feite slechts twee mogelijkheden: van de natuur weg, of naar de natuur toe. Ligt de volmaaktheid van de menselijke natuur in het verleden, in het begin, bij de geboorte van de mens of de mensheid? Of ligt zij in de toekomst, als een einde of doel?

Pessimisme en optimisme. In de Griekse wijsbegeerte is er een sterke pessimistisch-conservatieve stroming, o.a. bij PLATO, die deze vervreemding als onherroepelijk beschouwt. Deze stroming sloot nauw aan bij de vóór-filosofische traditie van het leerdicht *Theogonia* ("De geboorte der goden") van de dichter HESIODOS (ca. 700). Van nature - dat wil zeggen, bij de geboorte van de mensheid - was de mens perfect. Nu is hij verdorven. En het verdorvene kan niet opnieuw volmaakt worden. In het beste geval kan men het verval een halt toeroepen of vertragen. Een implicatie van deze visie is dat de ware natuur een tijdloos model wordt dat nog wel nazindert in de gebeurtenissen waarmee de mensen geconfronteerd worden, maar steeds minder waarneembaar is. De natuur zelf heeft geen deel aan de beweging en veranderlijkheid der dingen. Ontdaan van zijn dynamische connotaties blijft bij Plato van de natuur alleen nog het statische aspect over: de natuur is het wezen, de ware aard, het loutere zijn van de dingen (zie II.C).

Bij ARISTOTELES komt een meer optimistisch-progressieve visie naar voor. De perfectie van de natuur ligt niet in het verleden, maar in de toekomst. Zij is het doel waarop alle streven van nature gericht is, ook alle menselijk streven. "Van nature" betekent hier zowel "van in het begin" als "door zijn aard of aanleg". Beweging en verandering zijn aldus volstrekt natuurlijk. De natuur ontwikkelt zich uit zichzelf naar zichzelf, en blijft aldus onder alle verandering aan zichzelf gelijk. Deze dynamische interpretatie van een fundamenteel statische natuuropvatting is een van de meest opmerkelijke bijdragen van Aristoteles (zie II.C).

De mens in het centrum

Revolutie in de wijsbegeerte. In de 5de eeuw plaatst de "revolutie in de wijsbegeerte" de mens in het centrum van de belangstelling. De vraag naar de oerstof waaruit alles is ontstaan, of naar de formule die alles wat is of gebeurt zou kunnen verklaren, verliest aan belang ten voordele van ethische en politieke kwesties - vooral onder invloed van de SOFISTEN en beoefenaars van de praktische filosofie zoals SOCRATES. De aan de oppervlakte waarneembare gedragingen, gebruiken, gewoonten, praktijken en instellingen werden gecontrasteerd met dieperliggende oorzaken en beginselen. Op die wijze kon men de idee opvatten dat de natuur zelf een maatstaf zou opleveren die een objectieve fundering en beoordeling van de menselijke waarde-oordelen mogelijk maakt. Maar over de aard van "de natuur" en de positie van de mens daarin bleef men grondig verdeeld.

Naturalistische antropologie. De naturalistische antropologie (leer van de mens) van de sofisten plaatste de mens midden in de natuur, dat wil zeggen midden in het dierenrijk. De mensheid heeft zich ontwikkeld uit het dierenrijk, in een strijd met de wilde dieren. Die strijd heeft de mensheid gewonnen op eigen kracht, namelijk door haar aanleg tot technisch kunnen, en in het bijzonder door haar groter vermogen tot samenwerken. De beschaving is het gevolg van de verdere ontwikkeling van deze vermogens. De technische en sociale vaardigheden zijn de motor van de menselijke vooruitgang; de zucht naar zelfbehoud in de strijd om het bestaan is de brandstof die hem aan de gang houdt.

Het Prometheïsche mensbeeld. Veelbetekenend is de mythe van Prometheus. Bij de oorspronkelijke toedeling van gaven en vaardigheden aan de dieren was de mens er bekaaid afgekomen. Zowel op het vlak van de overlevingsinstincten als op het vlak van de natuurlijke verdedigingsmiddelen waren de andere dieren er veel beter aan toe. Uit sympathie voor de mensen stal Prometheus, een titaan, het vuur bij de Olympische goden en schonk het aan de mensen, die leerden metaal te bewerken en een technische beschaving ontwikkelden. Door deze technische suprematie konden de mensen de strijd tegen de wilde dieren winnen. Prometheus wordt bovendien voorgesteld als een leraar en uitvinder, die de mensen wederzijds respect bijbrengt en hun leert vooruit te zien: zijn naam wordt verklaard als 'de vooruitdenkende'. Prometheus werd door Zeus, de Olympische oppergod gestraft: hij werd aan een berg gekluisterd waar een roofvogel stukjes uit zijn lever kwam pikken die telkens weer aangroeide. De pijn zou dus ten eeuwigden duren, maar volgens een andere mythe werd Prometheus uiteindelijk door de halfgod Herakles verlost. Voor de mensheid had Zeus een meer subtiel straf bedacht. Aan Pandora, de eerste vrouw, schonk hij een kruik of doos, waarin alle mogelijke kwalen opgesloten zaten. Zij had de goddelijke instructie gekregen deze kruik niet te openen, maar deed dit, gedreven door menselijke nieuwsgierigheid, uiteraard toch. Met alle gevolgen vandien.

Pandora, volgens sommigen een geschenk van Prometheus aan de mens, volgens anderen een vergiftigd geschenk van de op wraak beluste goden zelf, is, zoals Eva in de Bijbelse traditie, zowel een symbool van het begin van de eigenlijke geschiedenis van de mensheid als van de ellende waarin deze door haar nieuwsgierigheid wordt gestort. Maar de mythe van Prometheus verschilt fundamenteel van het Bijbelse verhaal van de Tuin van Eden. De mens wordt niet uit het Paradijs verjaagd, noch tot een eindelijk lijden gedoemd, omwille van een zondige opstand tegen het goddelijke gezag. Hij wordt verlost uit het dierenrijk en kan zijn geschiedenis beginnen gewapend met unieke vermogens hem geschonken door een menslievende titaan.

Wat meer is: de mythe van Prometheus suggereert dat, anders dan de verdrijving uit het Paradijs, de doos van Pandora een niet te rechtvaardigen straf was. Integendeel: Prometheus is de held, en Zeus de schurk van het verhaal. Wie waren de titanen? Kinderen en kleinkinderen van de Aardgodin Gaea en de Griekse oergod Ouranos die door een van zijn zoons, Kronos, werd vermoord. Kronos vrat zijn eigen kinderen op, uit vrees dat met hem hetzelfde zou gebeuren als wat hij zijn vader had aangedaan. Eén kind ontsnapte aan dat lot, Zeus. Die overwon zijn vader en

dwong hem de opgegeten kinderen weer uit te braken. Met zijn broers stichtte Zeus een nieuwe dynastie van Olympische goden, die de strijd aanbonden met de afstammelingen van Ouranos en deze naar de diepste afgronden van de onderwereld verdreven. Het geslacht van de vadermoordenaar heerste over de wereld. Het zou diens werk voltooien door de andere takken van de familie uit te schakelen. Zeus' relatie tot de mensen is dubbelzinnig: enerzijds verwekte hij bij vele vrouwen kinderen (halfgoden), anderzijds liet hij de mensheid aan haar armtierig en beestachtig lot over.

De mythe van Prometheus sluit nauw aan bij de naturalistische beschouwing van mens en natuur. Deze ging echter nog verder dan de mythe door Prometheus te interpreteren als een symbool voor de mens zelf. 's Mensen voorspoed is niet aan de goden te danken, maar aan hun eigen Prometheïsche gaven. Het onheil daarentegen komt wel van boven. De mens, niet de god, is de maat van alle dingen. De waarde van de mens blijkt wanneer men zijn prestaties vergelijkt met die van de dieren uit wier midden hij is voortgekomen.

De traditionalistische reactie. De mythe van Prometheus is niet van aard de mensen aan te zetten tot godsvrucht of godsdienstigheid. Zij werd dan ook met vuur bestreden door traditionalisten. De meer verlichte geesten onder hen zagen wel in dat alleen een grote zuivering van het godenbeeld succes zou kunnen hebben: de behoefte aan eerbiedwaardige, eerder dan alleen maar vreesaanjagende goden drong zich op. In zekere zin was dit een capitulatie van de traditionalisten voor het Prometheïsche mensbeeld: ook de goden moesten beschaafd worden en deelachtig in de Prometheïsche gaven, zij het dan op een volmaakte wijze. Maar de goden werden niet "volmaakte mensen". Zo ver kon de capitulatie niet gaan dat de mensen de maat van de goden zouden zijn. De idee van het volmaakte dreef de traditionalistische Griekse denkers naar een steeds meer abstract godsbeeld, tot het goddelijke samenviel met de zuivere idee van het goede, de onbewogen beweging van al wat is. Het traditionalistische gedachtengoed vindt haar wijsgerige uitdrukking in de metafysische natuuropvatting. God is begin en beginsel, de maat van alle dingen. Niet in de vergelijking met de dieren, maar in de vergelijking met de goddelijke volmaaktheid blijkt de werkelijke (on)waarde van de mens.

De sofisten

Het intellectuele leven in het Griekenland van de vijfde eeuw werd beheerst door het optreden van de sofisten. De algemene betekenis van *sophistès* was geleerde, intellectueel, maar in de geschiedenis van de filosofie kreeg het woord een speciale betekenis. De sofisten waren rondreizende leraars gespecialiseerd in de kunst van het spreken in het openbaar en van het voeren van publieke debatten, in het bijzonder over politieke en juridische onderwerpen. Zij kwamen tegemoet aan de grote vraag naar politieke kennis en kundigheid, die in het verstedelijkte milieu van de vijfde eeuw met zijn vele openbare vergaderingen en rechtszaken hoog in aanzien stonden. Omdat zij mensen leerden hoe zij hun opvattingen in het openbaar konden verdedigen, en hoe zij in openbare debatten het publiek op hun kant konden krijgen, schonken zij veel meer aandacht aan de retorische vorm dan aan de logische inhoud van het spreken. Toch waren ze vaak meer dan alleen maar retorica-leraars. Traditionalisten namen vooral aanstoot aan hun naturalistische uitgangspunten, hun scepticisme t.a.v. metafysische speculaties, hun ethisch relativisme en utilitaire moraal. Vooral Plato keerde zich tegen hen, in het bijzonder tegen het beginsel dat de mens de maat van alle dingen is. Op zijn gezag kregen zij een bijzonder slechte naam. Aristoteles bezegelde hun reputatie door drogredenen aan te duiden als 'sofistische redeneringen' ('sofismen').

Bijzonder veel belang werd later gehecht aan het verwijt van Plato dat de sofisten geld vroegen voor hun onderwijs. Maar lessen volgen aan de Academie van Plato was bepaald niet goedkoop. Wat hem blijkbaar vooral dwars zat, was het feit 1) dat de sofisten genoeg namen met het aanleren van een *technè* (techniek, kunde, vaardigheid), zonder aanspraak te maken op enige absolute wijsheid (weten, waarheid), en 2) dat zij met leerlingen omgingen als met klanten, zonder die totale overgave en toewijding te eisen die volgens Plato passend is voor een meester-leerling relatie. Met andere woorden hij verwijt hun een onvergeeflijk gebrek aan ernst. Zij brengen de filosofie op de markt, daar waar zij in een tempel thuishoort:

"De sofist is een op geld beluste jager op jonge en rijke mannen, een handelaar in weetjes over de ziel, een sjacheraar en leurder in wetenswaardigheden, de kampioen van het twistgesprek..." (Plato, De Sofist, 231d)

De meeste kennis die we van de sofisten hebben komt uit de polemieken die Plato tegen hen voerde, en uit soms korte fragmenten en verwijzingen in latere auteurs. Plato's getuigenissen zijn uiteraard allesbehalve vleiend, en hun betrouwbaarheid staat ter discussie. De bekendste onder de sofisten zijn Protagoras van Abdera, Gorgias van Leontini, Hippias van Elis, Thrasymachus van Chalkedon, en Antifoon de sofist.

Protagoras van Abdera (485-415)

PROTAGORAS brak volledig met de metafysische aspiraties van de Griekse natuurfilosofie. Deze werd gekenmerkt door een groot besef van de wisselvalligheden van de waarneembare wereld, die bijgevolg nauwelijks enige zekerheid kon bieden. Dus moest de zekerheid in een wereld achter de verschijnselen gevonden worden, in vaste onveranderlijke, universele beginselen. Juist deze sprong naar het metafysische verwerpt Protagoras. Voor hem blijft er alleen het wisselvallige en onzekere van de waarneming. Deze is voor elk individu op elk moment en op elke plaats verschillend. Alle kennis is radicaal subjectief en relatief, zowel de kennis van de fysieke wereld als de kennis van goed en kwaad, schoon en lelijk, enzovoort. Bijgevolg is "de mens de maat van alle dingen. Van het zijnde voor het zijn; van het niet-zijnde voor het niet-zijn".

Vanuit het menselijke perspectief is er geen objectieve waarheid. "Gelijk hebben" is een illusie. Is dan het enige wat

telt "gelijk krijgen"? Niet echt: Protagoras erkent het onderscheid tussen het nuttige en het onnuttige, het voordelige en het schadelijke. Daar ligt het onderscheid tussen het onderwijs van de sofist en de lering van de speculatieve metafysici: de sofist geeft kennis die nuttig is. Men kan aan Protagoras tegenwerpen dat als ook de nuttigheidsoordelen volkomen subjectief en relatief zijn, de vraag naar het nut even zinloos is als de vraag naar het ware of het schone. Omgekeerd, als de eerste vraag niet zinloos is, waarom dan wel de tweede?

Een mogelijk antwoord van Protagoras vindt men in zijn betoog over het ontstaan van de beschaving. Een misschien niet onbevooroordeelde weergave van dat betoog vinden we in de dialoog *Protagoras* van Plato. De uitgangspunten van Protagoras zijn dezelfde als die van de Prometheus-mythe. Alleen naar zijn fysieke vermogens beschouwd heeft de mens weinig overlevingskansen. Maar zijn technische aanleg, en vooral zijn sociale vaardigheden (eerbied voor anderen, en gevoel voor recht) maken het verschil. Daar komt echter een belangrijk element bij. Mensen zijn bijzonder creatieve wezens die kunnen leren uit hun ervaringen. Nuttige innovaties en uitvindingen blijven behouden en verspreiden zich door imitatie onder de andere mensen die ermee in contact komen. Onnuttige of schadelijke innovaties worden zoal niet snel vergeten, dan toch in hun verspreiding geremd doordat zij de mensen die eraan vasthouden meer schade dan voordeel brengen. Er is dan weinig reden om deze mensen te gaan imiteren. Bovendien worden sommige nuttige innovaties aanvaard als normen voor de beoordeling van gedrag. Mensen gaan druk op elkaar uitoefenen opdat zij die normen zouden respecteren. Zo ontstaan conventies (*nomoi*) die de mensheid steeds verder van de dierlijke bestaanswijze (de natuur, *physis*) wegvoeren. De mens wordt meer en meer een cultuurwezen, minder en minder een natuurwezen.

Deze opvattingen zouden Protagoras in de richting van een naturalistisch opgevat natuurrecht hebben kunnen leiden. Is het niet de natuur die uiteindelijk over voor- en nadeel beslist? Is dan niet leven volgens de natuur de enige juiste weg, en het natuurrecht het enige effectieve recht? Maar blijkbaar is Protagoras, althans volgens Plato, een andere richting uitgegaan. Hij zou elke vorm van natuurrecht verworpen hebben, en resoluut gekozen hebben voor een relativistische en positivistische interpretatie van de culturele en sociale normen. Wat de ene samenleving nuttig acht is het niet voor een andere, en wat de ene samenleving op het ene moment nuttig acht vindt zij misschien onnuttig op een ander moment. Voor de effectieve gelding van de sociale conventies is alleen de *opinie* over wat nuttig is van belang.

In de dialoog *Theaitetus* schrijft Plato aan Protagoras echter woorden toe die diens subjectivisme en relativisme gevoelig temperen:

"Ieder van ons is inderdaad de maat zowel van wat is als van wat niet is. Maar er is een oneindig verschil tussen de ene en de andere persoon. Voor de ene zijn en schijnen deze dingen, voor de tweede andere dingen. Verre van mij echter te beweren dat geleerdheid en geleerden niet bestaan. Integendeel! Een geleerde is in mijn ogen juist iemand die wat voor een persoon slecht is en schijnt te zijn weet te veranderen in iets wat dat voor die persoon goed schijnt en ook is... Het zijn de geleerde en goede redenaars die bewerken dat in de staten het geschikte, en niet het ongeschikte, rechtvaardig schijnt. Wat immers aan elke staat rechtvaardig en schoon toeschijnt is het ook voor die staat, zolang hij in die opinie volhardt. Taak van de geleerde is nu, de voor de bewoners van die staat schadelijke opvattingen te vervangen door meningen die niet alleen geschikt zijn, maar die in de ogen van de bewoners ook geschikt lijken." (Plato, *Theaitetus*, 166d, 167e)

Protagoras lijkt hier te zeggen dat er inderdaad objectieve criteria zijn om goede en slechte opinies te onderscheiden. Voor een mens *zijn* de dingen wat ze *schijnen* te zijn, maar de ene mens is de andere niet: niet iedereen kan op evenveel ervaring of deskundigheid bogen. De ethische of politieke deskundige laat zich dan ook niet overdonderen door de lokale meningen over rechtvaardigheid. Zijn taak is het na te gaan of deze meningen wel geschikt zijn, of zij niet meer kwaad dan goed doen.

Maar ervaring of deskundigheid zijn niet genoeg. Je kunt duizend maal gelijk hebben, zolang je de zaken niet zo weet voor te stellen dat ook voor anderen jouw opinies de betere lijken, zullen zij deze niet aanvaarden. De idee dat het lokale geldende recht een juiste inrichting van de samenleving geeft mag duizend maal fout zijn, zolang de mensen ter plaatse hun dwaling niet inzien zullen zij in de boosheid volharden. Een geleerde moet dus een opvoeder zijn, iemand die niet alleen betere opinies heeft, maar ook de vaardigheid beheerst anderen tot die betere inzichten te bewegen.

Maar ook de goede opinies zijn alleen maar opinies en hypothesen, geen 'absolute waarheden'. Er kan in wetenschap of politiek geen geldig excuus zijn om zelfs de meest populaire of gezaghebbende opinie aan kritiek te onttrekken. Bijgevolg kan er ook geen excuus zijn om een wetenschappelijk of politiek gezag in te stellen dat zijn opinie als absolute waarheid en norm kan afdwingen. In wetenschap en politiek moet de discussie steeds open blijven. (Men begrijpt de verontwaardiging van Plato: hoe ongehoord dat men *zijn* wijsheid, *zijn* filosofische kennis als niet meer dan een opinie zou beschouwen, en dan nog wel een opinie die men zou moeten toetsen aan de ervaringen van het gepeupel!)

Thrasymachus van Chalkedoon

Over het leven van THRASYMACHUS is weinig geweten. Hij werd geroemd om zijn bijdragen aan de retorica, de kunst der welsprekendheid. Uitgangspunt van zijn filosofische leer was blijkbaar dat de goden zich niet om menselijke zaken bekommeren, aangezien anders niet te verklaren is dat de mensen zonder [goddelijke] gerechtigheid moeten leven. Plato voert Thrasymachus ten tonele in zijn hoofdwerk *De Republiek*. Hij stelt hem voor als een bijzonder onsympathiek, opvliegend en arrogant querulant. Plato laat hem de stelling verdedigen dat er onder de mensen geen ander recht is dan het recht van de sterkste.

Ik zeg nu dat het recht niets anders is dan wat voordelig is voor de sterkere... Elke regering geeft haar wetten overeenkomstig haar eigen voordeel, de democratische regering democratische wetten, de dictatuur dictatoriale, enzovoort. En die wetgeving stelt dat het voordeel van de regering het criterium van rechtvaardigheid is voor de onderdanen. Wie de regering benadeelt wordt gestraft voor het overtreden van de wet en het plegen van onrecht. In alle staten komt dus de rechtvaardigheid op hetzelfde neer, op het voordeel van de regerende machthebbers. De zittende regering beschikt over de macht, zij is de sterkste. Vandaar dat wie de zaken juist beoordeelt tot dezelfde conclusie moet komen: overal geldt het voordeel van de sterkste als rechtvaardig.

Het is een illusie te geloven dat de regeerders in de steden voor hun onderdanen zorgen als goede herders voor hun kudde. In werkelijkheid denken zij dag en nacht aan niets anders dan hun eigen voordeel. ... De gerechtigheid en het recht in de stad dienen de sterkste en de heerser, ten nadele en tot schade van wie gehoorzaamt en dient. ...

[Hoeveel voordeliger het is onrechtvaardig te zijn] zult ge het best begrijpen wanneer ge het toppunt van onrechtvaardigheid beschouwt, namelijk deze die de pleger van onrecht naar het hoogste geluk, en zijn slachtoffers naar de diepste ellende voert. Ik bedoel nu de tirannie. Zij maakt zich van andermans goed meester, met list of geweld, en niet geleidelijk aan, maar in één slag. Zij neemt zowel het heilige als het profane, het particuliere als het openbare. Privé-personen die dergelijke onrechtvaardigheid bedrijven, maar deze niet geheim kunnen houden worden gestraft, en tot schande gemaakt. Dergelijke kleine booswichten brandmerkt men dan als heiligschenners, mensendieven, inbrekers, rovers en dieven. Maar wie zijn medeburgers niet alleen op grote schaal van hun bezittingen berooft, maar hen bovendien tot slaven maakt, hem valt niet de schande ten deel, maar men noemt hem 'gelukkig' en 'zalig'... Want indien men onrecht veroordeelt, dan is het niet omdat men ervoor terugdeinst het zelf te plegen, maar omdat men vreest er het slachtoffer van te worden. Zo is dan de onrechtvaardigheid sterker en voornamer en deftiger dan de rechtvaardigheid, naarmate zij op grotere schaal wordt beoefend. [In de stad is] de rechtvaardigheid dus het voordeel van de sterkste, van de heerser, en onrechtvaardigheid het eigen voordeel en het eigenbelang [van de zwakke, van de onderdaan].

(Plato, De Republiek, Boek I, 338c, 343b e.v.)

Thrasymachus geeft een radicale kritiek van het positieve recht. Hij maakt een onderscheid tussen wat in de publieke opinie als (on)rechtvaardig geldt en wat (on)rechtvaardig is. Onrechtvaardig is het, volgens hem, anderen te bestelen en tot slaaf te maken, maar als we naar de politieke werkelijkheid kijken (de staten), dan zien we dat men die handelingen alleen als onrechtvaardig beschouwt als zij door de zwakken, de onderdanen, worden gepleegd. De politieke moraal van de stad of de staat is een dubbele moraal: zó voor de heersers, anders voor de onderdanen. De positieve waardering voor de stad en haar politieke conventies, die bij Protagoras aanwezig was, is hier verdwenen. Voor Protagoras was de stad, met inbegrip van haar politieke structuren, het symbool van de mens als cultuurwezen, van diens opgang uit het dierenrijk. Maar Thrasymachus ontmaskert de politiek van de stad: zij dient niet het algemeen belang van de mensheid in haar strijd met de wilde natuur, maar de particuliere belangen van sommigen ten koste van anderen. In een bewaard gebleven fragment van een tekst van Thrasymachus zelf blijkt dat niet cynisch immoralisme maar juist morele verontwaardiging over de politieke gang van zaken zijn drijfveer is:

Daar echter de god ons in een tijd heeft geplaatst waarin anderen ons vertellen wat goed is voor de stad, terwijl wijzelf de kwalijke gevolgen moeten dragen, kan ik niet anders dan mijn mening geven. De kwalijkste gevolgen komen niet van de goden of van het toeval, maar van de bewindvoerders. Is niet hij onverschillig of al te lijdzaam, die weerloos het wanbeleid ondergaat, en op die wijze zichzelf medeplichtig maakt aan de boze plannen en het wangedrag van de heersers? In plaats van de vrede kennen wij de oorlog, wij spreken over de 'goede oude tijd', maar vrezen de toekomst, nu wij niet langer in harmonie maar in tweedracht en wanorde samenleven... Onze redenaars kiezen onbezonnen partij in de strijd om de macht. Zij menen elkaar tegen te spreken, maar blijken zich niet bewust te zijn van datgene waarin zij in woord en daad overeenstemmen. (Dionysios van Halikarnassos, Demosthenes, 3)

We begrijpen nu ook de hartgrondige hekel van Plato voor Thrasymachus. Ook Plato is een criticus van de bestaande orde in de staat, maar hij wil die vervangen door een goede, rechtvaardige orde, met behoud van het onderscheid tussen heersers en onderdanen, tussen mensen die bevelen en mensen die gehoorzamen. Thrasymachus daarentegen beweert dat een dergelijk platonisch project principieel absurd is: waar er heersers en onderdanen bestaan, daar kan niets anders voor recht doorgaan dan het belang van de heersers. Niet in bevelen en gehoorzamen, maar in de discussie op voet van gelijkheid ligt het geheim van de harmonische samenleving, want in die discussie komen niet alleen maar meningsverschillen naar voor, maar ook en vooral punten van overeenkomst.

Antifoon de sofist

De meest enigmatische onder de latere sofisten was ANTIFOON, over wie nagenoeg niets geweten is. In het begin van deze eeuw werden een aantal fragmenten van zijn teksten teruggevonden. Ook Antifoon wordt geciteerd als een onverzettelijk criticus van de positieve wet. Deze is strijdig met de eisen van de natuur, dat wil zeggen met de natuur van de mens. Niet de artificiële en conventionele dingen, maar de materiële natuur is de enige permanente kracht: "Zou men een bed begraven, en zou het rotte hout opnieuw tot leven komen, dan zou er geen bed tevoorschijn komen, maar hout." De tegenstelling tussen positieve wet en natuurwet wordt door Antifoon scherp gesteld.

Hetgeen de positieve wetten voorschrijven is willekeurig; wat de natuurwetten voorschrijven is noodzakelijk. Het eerste ontstond door conventie of overeenkomst, niet door natuurlijke groei; het tweede door natuurlijke groei, niet door overeenkomst. Wie dus buiten medeweten van degenen die de overeenkomst sloten de positieve wet overtreedt, blijft verschoond van schande en straf. Hebben zij weet van zijn overtreding dan wordt hij gestraft. Maar een daad die de natuurwet miskent is een bron van kwaad, of men er nu weet van heeft of niet. Want in dit geval ontstaat schade niet door de mening, maar in feite.

De positieve wetten proberen de menselijke vermogens aan banden te leggen. Zij schrijven voor wat de ogen mogen

zien, de oren mogen horen, wat de tong mag zeggen, wat de geest mag denken en begeren. Zo beletten zij de mens op natuurlijke wijze te leven, d.w.z. het werkelijk nuttige en aangename na te streven, en het werkelijk onnuttige en smartelijke te vermijden.

De kritiek van Antifoon gaat dus dieper dan die van Thrasymachus. Men moet niet denken dat het kwaad in het machtsmisbruik van de heersers zit, en dat met goede heersers alles in orde zou zijn. Het kwaad zit in de afdwinging van de sociale conventies zelf. Met Antifoon spreekt de mens die niemand kwaad wil doen, en zelf met rust gelaten wil worden, maar die, gevangen in het web van sociale relaties, tegen zijn zin meegesleurd wordt in allerlei vijandschappen waaraan hij eigenlijk geen boodschap heeft. Vooral de juridische instellingen van de gemeenschap moeten het in zijn kritiek ontgelden.

Gehoorzaamheid aan de positieve wetten zou nuttig zijn als ongehoorzaamheid een bron van schade zou zijn... Maar het positieve recht verhindert noch het lijden van het slachtoffer noch de daad van de overtreder. En als de zaak voor de strafrechter komt, dan staat het positieve recht zonder onderscheid zowel het slachtoffer als de misdadiger ten dienste...

Het positieve recht dient dus niet het onpartijdige recht van de natuur; het is veeleer een instrument in handen van mensen die in een vijandige houding tegenover elkaar staan. Niet de rechtvaardige wint het geding, maar degene die er het best in slaagt de rechters op zijn hand te krijgen. Erger nog, het positieve recht is een bron van vijandschap en leed. Het eist dat mensen voor of tegen elkaar getuigenissen afleggen, ook wanneer zij niet rechtstreeks bij de zaak betrokken zijn. Het dwingt hen aldus partij te kiezen. Het dwingt hen zich medeplichtig te maken aan het leed dat de ene partij de andere wil aandoen, en stelt hen bloot aan wraakacties.

Zelfs als hij naar waarheid spreekt, doet degene die getuigenis aflegt noodzakelijkerwijze in zekere zin onrecht aan een ander, en zal later onvermijdelijk onrecht lijden om wat hij zei.

Bovendien schept de sociale conventie allerlei valse verschillen, van rang of stand, afkomst, nationaliteit:

Omwille van zijn afkomst eren wij de ene, verachten wij de andere. Hierin zijn we voor elkaar barbaren, daar we van nature in elk opzicht gelijk geboren worden, zowel barbaren als Hellenen. Het is allen mogelijk op dezelfde wijze te verwerven wat van nature voor alle mensen noodzakelijk is. Barbaar of Helleen, allen ademen we immers dezelfde lucht langs mond en neus, allen eten we met de handen.

Het positieve recht verkeert in onrecht telkens het verder gaat dan het natuurrecht. En het natuurrecht schrijft niet anders voor dan dat iedereen ieders vrijheid zou respecteren om zijn eigen leven te leiden.

Samenleving en naturalistisch natuurrecht

In hoofdstuk 9 van het derde boek van zijn *Politiek* verdedigt ARISTOTELES zijn politieke opvattingen (zie hoofdstuk II.C) tegen meestal niet met name genoemde rivalen. We mogen aannemen dat hij hier vooral de sofistieke maatschappij-opvattingen op het oog had. De enige die hij wel noemt is de sofist LYCOPHROON. Uit de opmerkingen die Aristoteles in dat hoofdstuk maakt, over wat de samenleving *niet* is, kunnen we een beeld reconstrueren van de meningen van de sofisten ter zake. De grote lijnen daarvan gaan dan als volgt:

De samenleving berust fundamenteel op wederkerigheid onder gelijken, en die gelijkheid-in-het-recht is het de basis van haar rechtvaardigheid. (Niet waar, merkt Aristoteles op, want er moet weliswaar gelijkheid-voor-het-recht zijn, maar dat is gelijkheid voor gelijken en niet voor ongelijken.)

De Griekse samenleving bestaat niet van nature zij is alleen natuurlijk in de zin dat zij een arrangement is voor de bevrediging van natuurlijke levensbehoeften. Maar zij is niet ingericht volgens de natuur, zoals blijkt uit de positiefrechtelijke erkenning van de slavernij. Van nature moeten ook de slaven volwaardige leden zijn, aangezien die van nature evenzeer mensen zijn als de rest. Samenleven is in de eerste plaats een economische aangelegenheid. (Nee, zegt Aristoteles, de politieke gemeenschap is geen "investeringsmaatschappij", maar een moreel fenomeen, gericht op het goede, deugdzame leven. Zij sluit dus allen uit die van nature ongeschikt zijn om de hogere waarden te appreciëren.)

Een samenleving is een modus vivendi opgebouwd rond twee vitale behoeften: veiligheid en levensonderhoud. Men kan haar zien als een verdrag van non-agressie en wederzijdse bijstand tegen agressie door anderen, en als een samenwerkingsverband gebaseerd op de uitwisseling van goederen en diensten. (Fout, zegt Aristoteles, want het feit dat een Etrusk en iemand uit Carthago handel met elkaar drijven en contracten maken en respecteren maakt hen nog niet tot burgers van dezelfde staat. Zij zijn immers niet aan hetzelfde gezag onderworpen.)

Verdraagzaamheid, in de zin van "Leef, en laat leven", is een wezenlijk kenmerk van de samenleving, zolang men de fundamentele rechtsgelijkheid maar eerbiedigt. (Onmogelijk, werpt Aristoteles tegen, want de hoogste opdracht van de politieke gemeenschap is te waken over de morele kwaliteit van haar leden. Er kan geen sprake zijn van verdraagzaamheid voor wie de morele consensus niet aankleeft)

Allen die in dit netwerk van nonagressieve en productieve verbanden participeren zijn leden van de samenleving, ongeacht hun woonplaats. Het recht is niets anders dan het geheel der regels waarin zij het onderlinge respect voor elkaars recht vrijwaren. (Nee, zegt Aristoteles, want als dat het recht zou zijn, dan zou het recht niet kunnen doen wat het behoort te doen: goede en rechtvaardige burgers maken.)

Aristoteles verdedigt de stelling dat al de aangevoerde elementen (vreedzaam en productief verkeer, contact, samenwerking met het oog op wederzijdse rechtsbescherming) op zich onvoldoende zijn om over een politieke gemeenschap te spreken, hoe hecht de betrekkingen onder de verschillende mensen ook moge zijn (bijvoorbeeld: door huwelijk). Al deze dingen hebben immers geen onmiddellijke band met de "hogere waarden van de moraal". Zij voltrekken zich als het ware in een horizontaal vlak, zonder dat er behoefte is aan een verticale (hiërarchische) ordening. In tegendeel: alle hiërarchieën die er zouden bestaan (bijvoorbeeld op het sociale en economische vlak) blijven, als louter contractuele creaties, ondergeschikt aan de idee van een fundamentele gelijkheid. Voor Aristoteles is dit alles anathema: het recht dient een hogere zaak dan alleen maar zorgen dat de dagelijkse handel en wandel gesmeerd lopen; het moet de rechtvaardigheid dienen, d.w.z. mensen belonen volgens hun morele waarde, en niet volgens hun bijdragen aan het leven van hun medemensen.

Het door Aristoteles geschetste beeld van de door hem afgewezen "open samenleving" is op zijn minst verenigbaar met de bekende uitspraken van vele sofisten. Het thema van de fundamentele, natuurlijke gelijkheid hebben we al bij Antifoon ontmoet. Dat de gerechtigheid bestaat in het respect voor anderen en hun bezittingen, hoorden we al in Thrasymachus' verontwaardigde opmerking over de "echte onrechtvaardigheid", die het werk is van "mensendieven en rovers". Dat het recht van de mensen (recht in subjectieve zin) als vrije beschikking moet begrepen worden, zolang de rechten van anderen niet worden geschonden, is een centraal gegeven in de mythe van Prometheus, waarvan we de echo bij Protagoras konden horen: de mensen zijn creatieve wezens, van nature begaafd met een voldoende aanleg tot technische en sociale vaardigheden om de conventionele (artificiële) instellingen te ontwikkelen die over alle grenzen heen vreedzame samenleving en productieve samenwerking mogelijk maken.

We hebben hier te maken met een naturalistisch natuurrecht. De natuur (in de vorm van de natuurlijke behoefte en de natuurlijke vermogens van de mens) is de werkende oorzaak waaruit, middels de conventies waarmee mensen experimenteren, het in feite geldende recht voortkomt. Tegelijkertijd is zij het criterium voor het succes waarmee die conventies en rechtsregels de mens dienen. Vooral bij Antifoon kwam de idee naar voor dat de menselijke conventies geen ultieme autoriteit kunnen hebben. Het geldende recht blijft ondergeschikt aan het natuurrecht, dat alle mensen in staat stelt in hun leven het nuttige aan het aangename te koppelen, op voorwaarde dat zij hetzelfde recht van alle anderen eerbiedigen. Bij Protagoras wordt de normatieve gelding van de 'conventies' weliswaar zwaarder aangerekend, maar ook bij hem wordt de uiteenzetting gecontroleerd door begrippen als 'creativiteit', 'praktische behoeften', 'nut'. Er is geen aanwijzing dat met het tot stand komen van een 'conventie' de geschiedenis als het ware tot stilstand komt. Dezelfde krachten die de conventie deden ontstaan kunnen haar ook weer doen verdwijnen.

Het recht, waarvan hier sprake is, is het gewone recht waarmee juristen meestal te maken hebben. Het is overwegend privaatrechtelijk, onpersoonlijk, onpartijdig, gericht op praktische behoeften, een product van de orde in de samenleving, en geenszins een instrument voor de ordening van de samenleving volgens een vooropgesteld ideaal. In deze opvatting staat het recht, door zijn oorsprong en zijn functie, los van enige preconceptie van het "goede" (in een morele, aan praktische criteria als nut en lust tegengestelde zin). Morele regels en idealen van behoorlijk gedrag vallen buiten het recht. Dat heeft niet de taak noch het vermogen de mensen in de zin van enig moreel ideaal te verbeteren, doch enkel de voorwaarden te bepalen waaronder mensen, zoals ze zijn in de wereld zoals die is, met elkaar kunnen samenleven en samenwerken. Tegelijkertijd verschijnt dit recht als belangrijker of fundamenteeler dan welk moreel persoonlijkheidsideaal dan ook. Ook de best bedoelde strevingen moeten door het recht gecontroleerd worden: (morele) rechtvaardigheid zonder recht is ook een destructieve kracht.

In het licht van een dergelijk recht, gefundeerd in de idee van een fundamentele gelijkheid van alle mensen zonder onderscheid van persoon, ras, kleur of godsdienst, verschijnen politieke gemeenschappen als pragmatische, onstabiele instrumenten met beperkte doelstellingen, en zonder enig ultiem gezag. Geen wonder dat mensen als Plato en Aristoteles, uitgesproken verdedigers van het autoritaire politieke denken, alle registers open trokken om deze, in hun ogen subversieve rechtstheorie, te bestrijden.

De reactie tegen het sofistieke naturalisme

Vertrekkend van een naturalistische wereldbeschouwing kwamen de sofisten uit bij maatschappij-kritische en, vanuit het oogpunt van de "gevestigde orde", subversieve opvattingen. Zelfs Protagoras, die een uiterst positieve houding tegenover de Griekse stadstaat had aangenomen, ontsnapte niet aan het verwijt van subversiviteit. Zijn naturalistische cultuurfilosofie impliceerde toch een ontheiliging van de staatsorde. Met de mens als de maat van alle dingen kon de staatsgemeenschap geen absolute en onvoorwaardelijke gehoorzaamheid eisen. Zij zelf zou zich moeten rechtvaardigen voor het forum van de mensen. Het naturalisme van de sofisten voerde naar een relatieve ontwaarding van de lokale, autarkische gemeenschap. De natuurwetten, gefundeerd in de natuurlijke behoeften en eigenschappen van de mensen, overschrijden alle conventionele grenzen en verschillen. Zij zijn universeel en betreffen de noodzakelijke en onveranderlijke aspecten van het leven. De lokale gemeenschappen met hun verschillende culturen betreffen slechts oppervlakkige en veranderlijke aspecten van het leven.

De reactie tegen deze sofistieke leerstellingen beoogde over het algemeen de tegenstelling tussen natuur en conventie te overstijgen. Het kwam erop aan in de natuur een rechtvaardiging te kunnen vinden voor de Griekse "way of life" en meer bepaald voor de typisch Griekse politieke organisatie van de stadstaat, met zijn radicaal onderscheid tussen vrijen, slaven, Grieken en barbaren. Men kon echter niet zonder meer voorbijgaan aan de naturalistische antropologie en terugkeren naar een louter mythologische of religieuze fundering van de politieke en sociale ordening. Integendeel, alleen een rationeel-wetenschappelijke aanpak had een kans op slagen. Maar dan moest men beroep kunnen doen op een andere dan de naturalistische natuuropvatting. Als de nieuwe wetenschappelijke analyse van mens en maatschappij eiste dat de sociale orde in de natuur zou gefundeerd zijn, en als het toch nodig was de sociale

orde een heilig karakter te geven, dan moest de natuur zelf iets heiligs worden. De naturalistisch opgevatte natuur van de sofisten had echter niets heiligs: hij was het domein van de materiële behoeften. Bijgevolg moest men de oplossing wel zoeken in een "hogere natuur", in een realiteit boven of achter de verschijnselen van de ervaringswereld. Deze wending naar het metafysische was vooral het werk van Plato en Aristoteles.

Vooraleer deze reuzen van de Griekse metafysica te bestuderen moeten we eerst aandacht geven aan de socratische traditie. Socrates is de mysterieuze figuur die, althans volgens Plato, de filosofie uit de klauwen van de sofistiek heeft gered, en wiens intellectuele nalatenschap met overweldigend succes door Plato werd opgeëist. En toch was Socrates voor vele waarnemers in zijn tijd zelf een sofist. Hij is een cruciale schakel in de geschiedenis van de Westerse filosofie, maar ook een factor in een harde ideeënstrijd die Plato met glans wist te winnen. In zijn dialogen liet Plato Socrates afrekenen met alle bekende en minder bekende sofisten. Die dialogen lieten zich lezen als een encyclopedisch overzicht van het denken van zijn tijd - wat men nu "het definitieve werk over de stand van zaken in de filosofie" zou noemen. Pas laat, en dan nog sporadisch, is men er zich rekenschap van gaan geven dat Plato wel eens minder dan volledig betrouwbare portretten van zowel Socrates als de sofisten zou kunnen getekend hebben. Hij was tenslotte geen onpartijdige waarnemer. Maar toen waren de meeste oorspronkelijke bronnen al verloren gegaan. Men was wel gedwongen de wending naar het metafysische vanuit het platonische perspectief te volgen.

Socrates, zoals de meeste sofisten vrijwel uitsluitend bekend uit het werk van Plato, werd door deze als zijn grootste en meest directe leermeester geroemd. Socrates onderscheidde zich van de hierboven genoemde sofisten in twee opzichten: 1) hij vroeg geen geld voor zijn filosofisch onderricht, en 2) hij was een geboren Athener, geen immigrant. Diezelfde opmerkingen gelden voor KRITIAS, een trouw aanhanger van de sofistiek die door Plato eveneens met de grootste eerbied wordt voorgesteld. Nu was Kritias niet alleen een lid van de oude Atheense adel, zoals Plato zelf, hij was tevens een grootoom van Plato. Maar diezelfde Kritias, een berucht intrigant, ontpopte ook nog zich tot een gewetenloze tiran nadat hij samen met andere aristocraten de macht had gegrepen (de zgn. Tirannie van de Dertig). Als Plato een filosofische held nodig had, dan kon alleen Socrates een "beste keuze" zijn.

De verhouding van Socrates tot de sofisten is dus moeilijk in te schatten. Men mag aannemen dat Plato alles in het werk heeft gesteld om de afstand tussen zijn leermeester en de sofisten zo groot mogelijk te doen lijken.

B. De socratische traditie

Synopsis. SOCRATES, een tijdgenoot van de sofisten, is een van de meest invloedrijke figuren uit de geschiedenis van de filosofie. Alhoewel hij blijkbaar niets geschreven heeft, en ook geen eigen school had, bestonden er in de Oudheid veel scholen die zich uitdrukkelijk op hem beriepen. De belangrijkste daarvan was ongetwijfeld de school van Plato waarover we het in het volgende hoofdstuk zullen hebben. In dit hoofdstuk komen behalve Socrates zelf ook enkele van de zogenaamde "kleine socratische scholen" aan bod.

Socrates maakte blijkbaar vooral indruk door zijn methode van discussiëren (de "dialectiek") en zijn sterk individualistische en nonconformistische opvattingen over de waarde van het menselijke leven. De mens vindt waarde en waarheid in zichzelf, niet in enige externe (religieuze of politieke) autoriteit. De waarde van de filosofie is, dat zij mensen helpt zichzelf te leren kennen, en daardoor ook zichzelf te worden. Alleen het kritische, intelligente leven is waard geleefd te worden.

Deze man, het klassieke voorbeeld van persoonlijke integriteit, stelde de persoonlijke relatie en het open gesprek als modelverhoudingen tegenover de schijnvertoningen van macht en demagogie. Wie werkelijk aan politiek wil doen moet zich buiten de politiek houden. Echt waardevolle politieke veranderingen kunnen alleen van onderaan, uit een oprecht besef van het goede en rechtvaardige komen. Alleen goede mensen zijn goede burgers; bij hen ligt de enige mogelijkheid voor een goede samenleving. De politieke consequenties van een dergelijk standpunt brachten Socrates uiteindelijk in moeilijkheden. In 399 werd hij ter dood veroordeeld.

Behalve Plato werden ook de ascetische ANTISTHENES en via hem de CYNICI, en de hedonistische ARISTIPPUS door Socrates beïnvloed. De opvallende verscheidenheid van meningen bij deze Socratici suggereert dat Socrates zijn leerlingen veeleer aanspoorde tot zelfstandig nadenken dan tot het aanvaarden van een welbepaalde leer.

Socrates (c.470-399)

Einde Perzische oorlogen; De 'gouden eeuw van Pericles'

479 Overwinning van de Grieken op de Perzische invasielegers

470 Geboorte van SOCRATES

464 Pericles treedt op de voorgrond van Atheense politiek

448 Vredesverdrag met Perzië; Athene politiek en cultureel centrum van de Griekse wereld; SOFISTEN

443 Pericles virtueel alleenheerser in Athene

De Peloponnesische oorlogen; politieke verwarring in Athene

431 Begin van de Peloponnesische oorlog (Athene tegen Sparta)

429 Dood van Pericles macht in handen van demagogen ('volksleiders'), waaronder Kleon, en later Nikias en Alcibiades de belangrijkste zijn

427 Geboorte van PLATO

411 Oligarchisch bewind in Athene ("Bewind van de Vierhonderd"); herstel van democratie onder Alcibiades

406 Laatste Atheense overwinning in de zeeslag bij Arginousai; bevelhebbers door het gepeupel veroordeeld; protest van Socrates

405 Beslissende Spartaanse overwinning (o.l.v. Lysandros) bij Aigospotamoi; Atheense vloot vernietigd

404 Capitulatie van Athene Tirannie van de Dertig te Athene

Dood van Socrates

403 Herstel van de democratie o.l.v. Thrasybulos

400 Terugtocht van Griekse huurlingen uit Perzië o.l.v. Xenophoon

399 Veroordeling en dood van SOCRATES

De Gouden Eeuw van Pericles. Socrates was de zoon van een beeldhouwer. Hijzelf oefende dat ambacht gedurende korte tijd uit. Van huis uit was hij niet onbemiddeld. Hij kon zich blijkbaar de wapenuitrusting veroorloven om als hopliet deel te nemen aan de veldslagen te Potidea, Delion en Amphipolis (de Peloponnesische oorlog tussen Athene en Sparta om het overwicht in Hellas). Later werd hij zozeer door de filosofie in beslag genomen dat hij tot armoe verviel - een consequentie waar hij zich overigens niet om bekommerde. Tijdens zijn leven bereikte de stad Athene het toppunt van haar politieke en culturele bloei onder Pericles. Maar hij maakte ook de nederlaag van de stad mee in haar strijd om de hegemonie met Sparta.

Nonconformisme. Socrates stelde zich individualistisch en nonconformistisch op. Bekend is dat hij na de slag bij de Arginousai weigerde in te stemmen met de ter dood veroordeling van de nochtans zegevierende strategen (legeraanvoerders). Deze werden ervan beschuldigd onvoldoende aandacht te hebben gehad voor een passende behandeling van de lijken van de gesneuvelde soldaten. Met zijn nonconformistisch optreden maakte Socrates zich niet geliefd bij de grote massa. Zelf had hij geen hoge dunk van het oordeel van de menigte: hij bestempelde de publieke opinie als bevooroordeeld, wispelturig, en gevoelig voor demagogie. De menigte was voor hem geen geldige gesprekspartner.

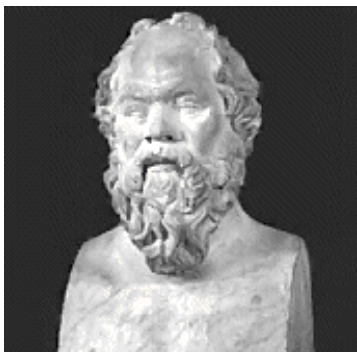
[Plato: Gorgias (474). Socrates verdedigt de stelling dat het beter is onrecht te ondergaan dan onrecht te plegen. Polus vindt dat belachelijk, en daagt hem uit het oordeel van het aanwezige publiek te vragen.]

—Socrates: Polus, ik ben geen politiekeer. Vorig jaar bracht het lot me in de Raad. Toen mijn stam aan de beurt was voor het voorzitterschap en ik een voorstel moest indienen, verwekte ik gelach en had ik er geen benul van hoe het te doen stemmen. Verzoek me dan ook niet de aanwezigen thans te doen stemmen. ... Weet dat ik er geen moeite mee heb om één enkel man tot getuige te nemen, nl. mijn gesprekspartner... maar met de massa treed ik zelfs niet in discussie...

Het proces tegen Socrates. Socrates was bevriend met verschillende leden van de kring rond Pericles en met de aristocratische jongelingen die het grootste deel van zijn publiek vormden. Onder de "Dertig tirannen" bevonden zich enkele 'leerlingen' van Socrates. Hoewel Socrates uitdrukkelijk afstand nam van deze staatsgreep, werd de toen bijna zeventigjarige filosoof toch door de massa als een sympathisant van de Dertig beschouwd. In 399, na het herstel van de democratie werd Socrates aangeklaagd wegens goddeloosheid en het zedelijk bederven van de jeugd. Hij werd door de volksvergadering ter dood veroordeeld (tot het drinken van de gifbeker), nadat hij zich op schitterende maar uitdagende wijze had verdedigd in zijn *Apologie* (ons bekend uit versies van Plato en Xenophoon).

[Plato: Apologie van Socrates (31)]

Weet het goed, Atheners: als ik vroeger geprobeerd had mij in de politiek te mengen, dan was ik reeds lang een verloren man geweest, zonder enig nut noch voor mezelf noch voor u. Neem me de waarheid niet kwalijk: niemand zal het er levend vanaf brengen als hij zich oprecht verzet tegen een massa, hier niet en elders niet, als hij zich keert tegen onrecht en onwettigheid in de staat. Neen, wie voor het recht wil strijden moet zich buiten de politiek houden en als gewoon burger leven als hij dat leven ook maar even wil rekken... Maar gaat mijn leven na: dan wordt duidelijk dat ik in het openbaar zowel als in besloten kring steeds dezelfde gedragslijn heb gevolgd: zonder plooiën op het stuk van de rechtvaardigheid, zonder toegevingen aan wie dan ook, nooit, zelfs niet aan een van mijn zogenaamde leerlingen.



Figuur 0.1 Socrates

Geen geschreven werk. Van de hand van Socrates zijn geen geschriften bekend. Vermoedelijk heeft hij ook niets geschreven. Zijn onderricht was mondeling en niet systematisch. Het had de vorm van gesprekken waarin hij vooral schijnt aangedrongen te hebben op precieze definities. Wat we van zijn ideeën weten is tot ons gekomen in de geschriften van zijn leerlingen, bewonderaars (o.a. XENOPHOON), en critici (o.a. de bijtende satire *De wolven* van ARISTOPHANES, uit 423). Het is bijgevolg moeilijk met enige zekerheid de ideeën van Socrates te reconstrueren, vooral omdat leerlingen als PLATO, ANTHISTENES, en AESCHINES er uiteenlopende ideeën op na hielden. Dat zou erop kunnen wijzen dat Socrates hen veeleer stimuleerde hun eigen gedachten te ontwikkelen.

Het socratische probleem. Men spreekt in dit verband van "het socratische probleem" - wat heeft Socrates werkelijk gezegd, en wat wordt ten onrechte aan hem toegeschreven? Hierover is veel geschreven. Niet iedereen gelooft dat het socratische probleem oplosbaar is. Meestal neemt men echter aan dat men door een vergelijkende studie van alle bronnen toch wel in staat moet kunnen zijn in de dialogen van Plato de meest kenmerkende stellingen van Socrates te achterhalen.

De wijsbegeerte van de mens

Vernieuwing in de filosofie. Men is het erover eens dat Socrates en de sofisten, een definitieve heroriëntatie in het Griekse wijsgerige denken hebben teweeggebracht. Zij hebben een wijsbegeerte van de mens gecreëerd, daar waar er voorheen bijna uitsluitend aandacht was voor de natuur. Het is tekenend voor het belang van Socrates in de geschiedenis van de wijsbegeerte dat men die oude natuurfilosofie traditioneel aanduidt als de pre-socratische filosofie. Socrates, schreef Cicero, bracht de filosofie uit de hemel op de aarde.

De praktisch-ethische belangstelling. Evenals de sofisten was Socrates een onverdroten criticus van alle overgeleverde wijsheid, ook deze die tot uiting kwam in de zeden en gewoonten en de wetten van de verschillende volkeren. In de Volgens Plato trokken de sofisten vrijwel uitsluitend de conclusie dat men niet al te zwaar moest tillen aan de ethiek, maar daarentegen proberen zoveel mogelijk profijt te halen uit de situaties. Socrates wordt daarentegen voorgesteld als iemand die werkelijk alleen maar het beste op het oog heeft.

Het ideaal van de integere mens. Socrates zocht naar de grond van ethische oordelen in de morele en intellectuele voltooiing van de mens. Een goed leven leiden is meer dan alleen maar in comfortabele omstandigheden leven of succes of macht hebben. Die dingen zijn zelfs niet eens nodig, en zeker niet voldoende. Gelukkig is alleen hij die weet dat de keuze die hij maakt de juiste is, een keuze die geen verdere kritiek te vrezen heeft. Het geluk bestaat in de harmonie van weten en doen. Het geluk is het voorrecht van de integere mens, de persoon in wiens leven alle vermogens ten volle tot ontwikkeling komen in een goedgeordend geheel, geleid door een kritisch ethisch inzicht.

Ethiek en rationaliteit. Het is deze verbinding van ethiek en rationele kritiek die de verdere ontwikkeling van het Griekse, en daarna van het Westerse, wijsgerige denken op beslissende wijze heeft beïnvloed. Kennis en waarheid zijn intrinsieke waarden voor de mens die zijn eigen leven wil leiden (eerder dan het te ondergaan): zij zijn object van een passionele begeerte (*eros*) die hem kenmerkt, precies omdat hij een rationeel wezen is. Het begeren der wijsheid is onmisbaar in elk waarlijk menselijk leven.

De socratische methode. We hebben het voortdurend over ethische kwaliteiten en deugden, maar weten we wel wat die dingen zijn? Wat is het wezenlijke kenmerk van de morele kwaliteiten en deugden (dapperheid, zucht naar kennis, vriendschap, enzovoort) die we te pas en te onpas inroepen om elkaar te beoordelen, te prijzen en te veroordelen? En waarom zijn die dingen goed of deugdzaam? Wat is het wezenlijke van het goede of het deugdzame? De eerste opgave van de filosofie is aan te tonen hoe oppervlakkig we zijn in onze beoordelingen. De aangewezen methode daartoe is de kritische dialoog (*dialectiek*), waarin men blijft doorvragen over de redenen voor en implicaties van de verkondigde meningen - als in een kruisverhoor (*elenchus*).

Anti-dogmatisme. Socrates ging er prat op "tenminste te weten hoe weinig hij wel wist". Met die woorden interpreteerde hij een orakelspreuk die als hem de wijste man in Griekenland had aangewezen. Wijsheid bestaat erin te weten hoe weinig men weet. Dat was zijn manier om alle vormen van dogmatisch geloof aan de kaak te stellen. Het lijkt echter onwaarschijnlijk dat hij enige sympathie had voor het extreme scepticisme van sommige sofisten. De klassieke formule van de sofistieke scepticis wordt toegeschreven aan GORGIAS, een tijdgenoot van Socrates: "De werkelijkheid waarover de leerstelsels het hebben bestaat niet; en als ze bestaat, dan kunnen we dat toch niet weten; en als we dan toch zouden weten dat die werkelijkheid bestaat, dan zouden we onze kennis ervan in elk geval niet kunnen meedelen of bewijzen."

Ontmaskeren van valse zekerheden. Uit de dialogen van Plato blijkt hoe Socrates altijd opnieuw zijn gesprekspartners in verwarring bracht door vragen te stellen omtrent de betekenis van de woorden die zij als vanzelfsprekend beschouwden, en waarin zij hun zekerheden uitdrukken. Het is zijn bedoeling aan te tonen dat de mensen niet weten waarom ze zeggen wat ze zeggen, en dat zij eigenlijk ook niet menen wat ze zeggen.

Filosofie als vroedvrouw. Socrates confronteerde zijn gesprekspartners met de logische implicaties van hun beweringen. Zijn devies in het gesprek is dat men de argumentatie moet volgen, ongeacht waar ze ons leidt. Wanneer de gesprekspartners hun verwarring niet langer kunnen verbergen, spoort Socrates hen aan te zoeken naar de juiste definitie van begrippen als rechtvaardigheid, schoonheid, goedheid, dapperheid, vroomheid, enzovoort. Door misvattingen en gemeenplaatsen uit de weg te ruimen maakt men de baan vrij voor een zoektocht naar de waarheid. Socrates ziet zichzelf als een vroedvrouw die helpt bij de geboorte van deze gepassioneerde begeerte naar kennis.

Zelfkennis

Zelfkennis en verantwoordelijkheid. Socrates was ervan overtuigd dat een mens de waarheid in zichzelf moet zoeken. Men kan in een gesprek aantonen dat een van de sprekers meningen verkondigt die hijzelf niet echt kan geloven, aangezien ze in tegenspraak zijn met zijn innigste overtuigingen. Er is geen externe autoriteit waarachter een mens zich kan verschuilen. De antwoorden op alle vragen die een mens kan stellen moet hijzelf geven. Hij alleen is verantwoordelijk voor het oordeel of hij ze zal aanvaarden. Zelfkennis en zelfkritiek zijn dan ook de essentiële voorwaarden voor de mens die de waarheid begeert te kennen.

Ken uzelf, word uzelf. Zelfkennis is het hoogste gebod in de filosofie van Socrates. Zoals hijzelf het uitdrukte: alleen het intelligente, kritische leven is waard geleefd te worden. De meeste mensen kennen zichzelf niet, en kunnen dus ook zichzelf niet ten volle beleven. Hun leven zit vol contradicties, waardoor ze niet in staat zijn in harmonie met zichzelf te leven. Zij maken zichzelf en elkaar allerlei onzin wijs, en miskennen aldus hun waarachtig eigenbelang. Alleen een diepgaand zelfonderzoek kan iemand uit dit moeras van contradicties redden. Socrates maakt ook duidelijk dat zelfkennis alleen maar in contact met anderen kan ontstaan. Zij is voor de sociale en de politieke ethiek even fundamenteel als voor de persoonlijke ethiek.

[Plato: Alcibiades I (127). Zelfkennis]

-Socrates: Wat betekent het, zorg te dragen voor zichzelf?... Draagt men zorg voor zichzelf wanneer men met zijn zaken bekommerd is.

-Alcibiades: Ik denk van wel.

- Hoezo? Zorgt een mens voor zijn voeten als hij veel zorg besteedt aan zijn schoenen... dank zij de schoenmakerskunst, of is het door de orthopedie.

- Door deze laatste...

- Dus is de kunst waardoor we elk ding op zich verzorgen niet dezelfde als die waardoor we zorg dragen voor wat alleen maar bij die dingen hoort [zoals voor de schoenen die bij de voeten horen]?

- Zo schijnt het te zijn...

- Zouden we ooit kunnen weten welke kunst onszelf beter maakt als we niet weten wat we zelf eigenlijk zijn?

- Dat kan niet...

- Nogmaals: wie zijn lichaam verzorgt, verzorgt wel iets van zichzelf, maar niet zichzelf... Als iemand verliefd is op uw lichaam, Alcibiades, dan bemint hij niet u, maar iets dat aan u toebehoort... Enkel hij bemint u, die uw ziel, uw persoonlijkheid bemint... Onze ziel te leren kennen, dat is dus de zin van het opschrift 'Ken Uzelf'.

- Blijkbaar... Maar tracht nu ook nog uit te leggen op welke wijze we voor onszelf kunnen zorgen...

- Wij zijn het er over eens dat we te zorgen hebben voor onze ziel... Stel dat het opschrift niet tot de mens maar tot het menselijk oog had gesproken: 'Bekijk uzelf'. Zou het dan niet dit hebben gezegd: Oog bekijk datgene waarin ge uzelf zult zien!

- Ongetwijfeld... Een spiegel of iets dergelijks.

- Juist, maar is het oog zelf niet een spiegel? Ge hebt toch al opgemerkt, als ge in het oog kijkt van een ander die vlak voor u staat, dat uw gelaat daarin zichtbaar wordt, als in een spiegel...

- Dat is waar.

- Zo kan ook het oog zichzelf zien in een ander oog, maar niet in enig ander lichaamsdeel... Zo is het ook met de ziel, mijn beste Alcibiades. Wil die zichzelf kennen, dan zal zij in een ziel moeten kijken, en meer bepaald naar de plaats in de ziel waarin zich haar kenkracht bevindt... de plaats waar kennis en inzicht zich ophouden... Wel, hadden we niet erkend dat zichzelf kennen wijsheid is?

- Zeker.

- En zouden we kunnen kennen wat van ons is, het goede of het kwade, zonder onszelf te kennen, d.w.z. als we niet wijs zijn?... En kan iemand weten wat van een ander is als hij zichzelf niet kent?

- Onmogelijk.

- En iemand die andermans zaken niet kent, zal onbekend blijven met de staatszaken?

- Onvermijdelijk.

- Zo iemand kan dus in geen geval een staatsman zijn.

- Zeker niet.

- En ook geen bekwaam beheerder van zijn eigen huishouden.

- Al evenmin.

- Weet zo iemand wel wat hij doet?

- Inderdaad niet.

- Maar dan zal hij toch wel falen in wat hij onderneemt?

- Zeer zeker.

- En wie faalt, die doet slechte zaken, niet waar, en als burger en als particulier?

- Dat kan toch niet anders!

- En als hij slechte zaken doet, dan is hij toch ongelukkig, of niet?

- Doodongelukkig.

- ...Bijgevolg is het uitgesloten dat men gelukkig zou zijn, als men niet wijs en goed is.

- Inderdaad, dat is uitgesloten.

Integriteit vs. conformisme. In Socrates komt de integriteit, het volledig zichzelf zijn, zonder toegevingen aan de gunst van de massa of de heersers, als de hoogste deugd naar voor. Hij weigerde het spel van de macht te spelen, en spaarde ook zijn machtige vrienden en leerlingen niet wanneer zij aan de macht waren. Evenmin had hij enige eerbied voor de democratie, die hem trouwens ter dood zou veroordelen, precies omdat hij weigerde zich neer te leggen bij de gevestigde opinies over moraal, godsdienst en gezag. Hij verklaarde alleen te luisteren naar "een innerlijke, geestelijke stem", zijn *daimonion*.

Kennis is deugd. Er kan dus geen tegenstelling zijn tussen deugd en eigenbelang: Socrates twijfelt er niet aan dat ieder voor zichzelf alleen maar het beste wil. Maar om dat te kunnen bereiken moet men weten wat het beste is voor zichzelf. Kennis van het goede (ethisch inzicht in de concrete situatie) is de voldoende voorwaarde voor de beoefening van de deugd (*arètè*): wie het goede kent zal het ook doen. Omgekeerd: wie het goede niet doet, handelt uit onwetendheid. Alle ondeugd komt voort uit een gebrek aan kennis of inzicht. Alle menselijke deugden zijn slechts uitingen van kennis. En als kennis is de deugd ook iets wat tot op zekere hoogte kan aangeleerd worden.

Kritiek. Deze "Kennis is deugd"-doctrine is het voornaamste mikpunt voor de kritiek van de socratische stellingen. Men ontkent niet dat kennis een waarde is, wel dat niemand ooit tegen beter weten in zou kunnen handelen.

ARISTOTELES formuleerde zijn opvattingen over de "zwakheid van de wil" bewust in tegenstelling met deze socratische leer. Kennis, zo zei hij, is niet voldoende opdat men ook het goede zou doen; men moet het ook nog willen doen. En precies die wil is vaak zwakker dan de begeerte of een impuls. Deze kritiek veronderstelt echter dat de kennis waarvan Socrates de deugd afhankelijk maakt een theoretische kennis is. Allicht had Socrates, zoals de sofisten, het over een praktische kennis, een levend besef, eerder dan de platonistische of aristotelische wetenschappelijke kennis. Het sterkste antwoord op de aristotelische kritiek is de verwijzing naar de persoonlijkheid van Socrates zelf, een schitterend voorbeeld van de perfecte harmonie van denken en doen.

Socrates en het probleem van de politieke wijsbegeerte

Filosofie en subversie. Socrates was geen politiek of religieus agitator. Hij gedroeg zich als een goed burger, en hield zich aan de wetten en de religieuze gebruiken van Athene. Het was hem er niet om te doen de bestaande orde omver te werpen. De wetten en gebruiken van Athene voldoen aan de eisen van de samenleving. Daarin ligt hun waarde. Maar ze kunnen geen aanspraak maken op een ultiem ethisch gezag. Welke aanspraak kunnen de wetten en conventies van een samenleving maken als ze niet in het geweten, dus in de zelfkennis, van de individuele persoon gegrond zijn? Is individualiteit, het recht zelfstandig te denken en een eigen mening te hebben en te verkondigen, wel verenigbaar met het gezag van de staat? Is filosoferen niet de meest subversieve activiteit die men zich kan indenken? Socrates had er blijkbaar geen problemen mee zijn filosofische zoektocht te combineren met een aanvaarding van de uitwendige eisen die de gemeenschap stelt. Maar het proces tegen Socrates bewijst dat de publieke opinie en de politieke machthebbers daar niet altijd genoeg mee kunnen nemen.

[Plato: *Gorgias*; (513). *Politieke verantwoordelijkheid*.]

-Socrates: Moeten we dan ook niet proberen voor onze staat en onze medeburgers te zorgen door de burgers zelf zo goed mogelijk te maken? Als de rijken en de machthebbers zelf niet goed of oprecht zijn, is er dan een andere manier waarop we de staat zouden kunnen dienen? Zullen we deze stelling als uitgangspunt aanvaarden?

-Callicles: Als ge dat beter vindt, ja.

(521)

- Bepaal dan eens heel precies hoe ik mij met de staatsverzorging zou moeten bezighouden. Moet ik het tegen de Atheners; opnemen om hen zo goed mogelijk te maken, zoals een geneesheer zijn patiënten de waarheid moet voorhouden eerder dan hen naar de mond te praten? Of moet ik, als de gedweeë dienaar; van het volk, alles doen wat in mijn macht ligt om hen te behagen? Zeg me, Callicles, hoe het zit...

- Dan zeg ik u: als een gedweeë dienaar.

- Ik zou me dus een vleiersrol moeten aanmeten?

- Een slavenrol zelfs, als ge het zo wilt noemen. Want anders [maakt ge u veel vijanden.]

...

- Ik ben niet zo gek, Callicles, te geloven dat het uitgesloten is dat in deze stad om het even wie om het even wat kan overkomen. Maar ik weet tenminste dit: als men mij ooit voor de rechtbank sleept, [dan zal ik daar staan als een onschuldige]. Het zou me echter niet verbazen dat ze mij ter dood veroordelen. Wilt ge weten waarom ik dit voor gevoel heb?

- Zeker.

- Ik ben een van de weinige Atheners, misschien wel de enige, die zich op de echte staatsmanskunst toeleeg. Ik meen dat ik onder alle levenden als enige de politiek in de echte zin van het woord beoefen. Maar hoe zou ik mij op mijn proces kunnen verdedigen? Ik spreek nooit om te behagen. Ik heb geen oog voor wat de mensen aangenaam lijkt, maar wil weten wat het beste is. En ik weiger te doen wat gij mij aanraadt, het volk te vleien en het als een slaaf in al zijn grillen te dienen. Ik zou daar staan als een geneesheer die door kinderen wordt gevonnist, nadat hij door de banketbakker werd aangeklaagd wegens het toedienen van bittere drankjes en pijnlijke behandelingen... Wat zou zo'n arts in zo'n situatie kunnen zeggen? Dat hij het allemaal in het belang van hun gezondheid; heeft gedaan? Ge kunt u wel voorstellen wat een geschreeuw de kinderen, die hier ook de rechters zijn, zullen aanheffen - een storm van verontwaardiging!

(522)

- Zeg eens, Socrates, keurt gij dan een man goed die niet eens bij machte is zichzelf te verdedigen?

- Jawel, Callicles, als aan deze voorwaarde voldaan is: dat hij volkomen onschuldig is, zich nooit, in woord of daad, aan enig onrecht schuldig heeft gemaakt, noch tegenover de goden, noch tegenover de mensen. Onschuld is de beste zelfverdediging. Indien iemand het bewijs zou kunnen leveren dat ik niet in staat ben mijzelf of anderen op die manier te verdedigen, dan zou ik mij daarvoor schamen, of ik nu schuldig bevonden wordt in de aanwezigheid van velen, van enkelen, of zelfs in een persoonlijk gesprek. Als ik dan ter dood veroordeeld word, dan zal ik het mijzelf verwijten. Maar als ik moet sterven, alleen maar omdat ik de kunst ontbeer met retorische hoogstandjes de rechters te vleien en te behagen, dan zult ge zien dat ik, gesterkt door mijn onschuld, mijn dood met het grootste gemak kan aanvaarden.

De ultieme onafhankelijkheidsverklaring. In de Plato's dialoog; *Crito*, gesitueerd in Socrates' cel de avond voor de

voltrekking van het doodvonnis, voert Socrates de Wetten van Athene ten tonele als pompeuze, bombastische figuren, die alleen maar holle frasen uitkramen. De Wetten spreken de taal van de menigte. Tegelijkertijd weigert hij de aangeboden gelegenheid om te ontsnappen. De Atheners; hebben het proces gewonnen. In hun eigen ogen hebben ze Socrates vernederd. In hun binnenste beseffen ze wel dat de uitvoering van het doodvonnis niet gerechtvaardigd is. Als Socrates wil ontsnappen, dan kan dat gemakkelijk geregeld worden. Zijn vrienden hebben het geld al bijeen gebracht om de bewakers om te kopen. Maar Socrates is er de man niet naar om de Atheners; deze uitweg uit hun verantwoordelijkheid te gunnen. Zij moeten niet denken dat hij hen van hun schuldgevoelens zal verlossen door een daad te stellen die alleen maar als een vlucht kan worden uitgelegd, als de erkenning dat Socrates, zoals zichzelf, uiteindelijk meer waarde hecht aan zijn overleven dan aan datgene wat zijn leven waarde geeft. Door de gifbeker te ledigen bevestigt Socrates zijn vrijheid, zijn onafhankelijkheid ten aanzien van de opportunistische moraal van de massa.

Dood van Socrates

Invloed van Socrates

De "kleine Socratici". Ook anderen dan Plato hebben zich uitdrukkelijk op Socrates beroepen. Over deze zogenaamde "kleine Socratici" hebben we echter lang niet zoveel gegevens. Voor ons zijn vooral van belang: ANTHISTENES; van Athene (440-365), die met zijn ascetische; ethiek waarschijnlijk invloed uitoefende op DIOGENES; van Sinope (400-325), de stichter van de Cynische School; en ARISTIPPUS van Kyrene; (435-365), stichter van de Kyrene;ische School. Antisthenes; en Diogenes; verdedigden een ascetische; levenshouding, wars van alle uiterlijkheden. Aristippus werd bekend om zijn extreem hedonistische ethiek: het goede is het aangename, en het aangename is het lichamelijke, zinnelijke genot. Ascetisme; en hedonisme zijn aan elkaar tegengestelde ethische doctrines. Maar ze hadden in de Oudheid een gemeenschappelijke socratische basis: de zelfcontrole, het verstandige leven, de verdediging van de innerlijke integriteit tegen alle sociale conventies.

Cynisme. Over Diogenes; wordt verteld dat hij in een ton leefde, en dat hij, toen Alexander de Grote; hem eens kwam opzoeken en hem vroeg wat hij voor hem kon doen, lakoniek antwoordde "Ga uit mijn zon!". Deze in alle opzichten onbeschaamde of "hondse" levenswijze - in volstrekte armoede en met miskennis van sociale omgangsvormen - gaf aanleiding tot de naam van de Cynische School: het Grieks voor 'honds' is *kynikos*.

De Academie; en de Stoa. Na de dood van Plato bleef de door hem gestichte Academie; nog eeuwenlang bestaan. Op verschillende momenten kwamen binnen de Academie; een aantal uitgesproken socratische elementen sterk naar voren. Ook de latere Stoa bewonderde Socrates. Zijn invloed op de wijsgerige tradities bleef geenszins beperkt tot zijn tijdgenoten en onmiddellijke leerlingen.

C. Rechtvaardigheid, eenheid en veelheid

Synopsis. In de vierde eeuw is de Helleense wereld over zijn politiek hoogtepunt heen. Maar de Griekse cultuur blijft tot de verbeelding spreken. PLATO en ARISTOTELES domineren met hun scholen het domein van de filosofie, die in hun talrijke en goedbewaarde werken haar klassieke uitdrukkingsvorm vindt. Beide zijn vertegenwoordigers van de metafysische richting, al vindt men bij Aristoteles toch ook wel een poging om het naturalistische ideeëngoed te assimileren.

De invloed van deze auteurs op de ontwikkeling van de Westerse filosofie is tot op heden onovertroffen. Meer dan wie ook hebben zij de reputatie gevestigd van de filosofie als een universele discipline, die letterlijk over alle mogelijke onderwerpen gaat. Hoewel nauw verwant - Aristoteles was een leerling van Plato - zijn hun benaderingen en stellingen toch verschillend. Platonisme en aristotelisme zijn vaste begrippen in de filosofie.

Plato's meest kenmerkende doctrine is de de zogenaamde vormen- of ideeënleer, ingegeven door een onderzoek naar de relaties tussen woorden, begrippen en werkelijkheid, en naar de mogelijkheid van zekere kennis in een wereld die voortdurend in beweging schijnt te zijn. Plato kwam zo tot de opvatting dat de dagdagelijkse realiteit, de wereld van zintuigelijke ervaringen en ongegronde meningen, eigenlijk weinig of geen betekenis of waarde had. Om iets van waarde te ontdekken moet men bijgevolg elders zoeken, en moet men beschikken over bijzonder ontwikkelde intellectuele of geestelijke vermogens om tot die "hogere realiteit" door te dringen. Zo wordt de filosoof zelf de brug tussen de schijnwereld waarin mensen leven en de echte wereld waarin de dingen in hun zuivere vorm (d.w.z. uitsluitend als vorm) bestaan.

Plato aarzelde niet de politieke en autoritaire consequenties van deze opvatting te trekken. Voor de verwerkelijking van de idee van de goedgeordende, dus rechtvaardige, politieke gemeenschap is een "koning-filosof" nodig, in wiens persoon macht en wijsheid samenvallen. Maar de filosoof heeft van nature geen bijzondere macht. Bovendien heeft hij door zijn intellectuele interesses weinig talent als machtspoliticus. Om die redenen moet de feitelijke macht in de samenleving zo georganiseerd worden dat zij onvoorwaardelijk en uitsluitend ten dienste staat van de wijze die het goede kent en doet. Plato ontwikkelde het tot op heden invloedrijke ideaalbeeld van een staatsapparaat dat onbaatzuchtig het algemeen belang dient en tegelijkertijd middel en model is voor de eenmaking de samenleving. De grootst mogelijke eenheid in de gemeenschap is het politieke ideaal van Plato: het is de eenheid die bestaat wanneer de gehele gemeenschap zich in de meest letterlijke zin als één individu gedraagt. Aangezien dit niet spontaan gebeurt, moet de koning-filosof alle middelen van opvoeding en dwang gebruiken om de mensen tot burgers om te vormen, opdat zij zich volledig met hun gemeenschap zouden identificeren.

Aristoteles was veel meer op de wereld georiënteerd dan Plato. Zijn houding tegenover het gewone leven en de zintuiglijke ervaringen was dan ook veel positiever.

Hij verwierp de opvatting dat het onveranderlijke wezen der dingen ergens in een apart zijnsbereik verscholen ligt. Kennis van het onveranderlijke wezen der dingen kan men alleen verwerven door een studie van de verandering der dingen zelf. Alhoewel

Aristoteles trouw bleef aan de metafysische kennisidealen van Plato gaf hij ook naturalistische ideeën een ruime plaats in zijn filosofie. In zijn ethische en politieke geschriften komt dezelfde vermenging van metafysische en naturalistische elementen naar voor. Naast de apriorische; definitie van de deugd als "het juiste midden tussen twee uitersten" vindt men het inzicht dat alleen de praktijk en de ervaring kunnen leren waar dat midden ligt. Naast de abstracte redenering waarmee Aristoteles de constitutionele democratie als het juiste politieke midden aanwijst schenkt hij veel aandacht aan historische voorbeelden om te illustreren hoe de verschillende regimes werkelijk werken.

Waarschijnlijk zijn de belangrijkste bijdragen van Aristoteles tot de politieke theorie zijn conceptualisering van de politieke gemeenschap als een gemeenschap van "vrije en gelijke mensen", en van het politiek bestuur als een vorm van bestuur over vrije mensen die hun vrijheid intact laat. Weliswaar deelde hij Plato's opvatting dat de staat "het goede leven dient" en daarom als eerste taak heeft de mensen op te voeden tot goed burgerschap, maar hij had geen goed woord over het extreme eenheidsideaal van zijn leermeester.

Voor de rechtsfilosofie zijn vooral zijn analyses van de rechtvaardigheid van belang, alsook zijn formulering van het "klassieke" natuurrecht als de weergave van de natuurlijke verhoudingen der dingen (objectief recht).

Plato (c.427-347)



Figuur 0.2 Plato

Atheense; adel. Plato stamde uit een oude vooraanstaande Atheense; familie. Als jonge man kwam hij in contact met Socrates die op hem een grote en blijvende indruk zou maken. Acht jaar lang, tot de dood van Socrates, bleef hij zijn leerling.

Afkeer voor politieke bedrijf. Plato was voorbestemd om een politieke carrière te maken. Maar onder invloed van Socrates leerde hij inzien dat het politieke bedrijf maar een vunzige bedoening was. Hij stelde toen al zijn hoop op de filosofie als leidraad voor de politiek. Beslissend was de "Tirannie der Dertig" waarvan hij, als aristocraat, had kunnen verwachten dat ze de wanorde en het zedelijk verval een halt zou toeroepen. Daar kwam niets van terecht. Ook het formele herstel van de democratie, vrijwel onmiddellijk gevolgd door het proces tegen Socrates, sterkte hem in het geloof dat alle bestuurs- en staatsvormen verderfelijk waren. Hij besloot toen voor lange tijd zijn stad te verlaten en maakte verre reizen (naar Egypte, en misschien ook naar Indië, waar hij allerlei mystieke elementen in zich opnam, en naar Zuid-Italië en Sicilië, waar hij de Pythagoreïsche mystiek, eveneens van Oosterse origine, leerde kennen).

Een filosofische politiek. Hoewel Plato de idee van een politieke carrière vroeg had opgegeven zag hij zich geroepen om als opvoeder en filosoof het politieke leven te vormen. Dat was ook de betekenis van Socrates geweest. Maar terwijl Socrates stelde dat een politieke revolutie a.h.w. van binnenuit moest komen, vanuit de zelfkritiek en de autonome opstelling van ieder individu, geloofde Plato meer in een revolutie van bovenaf. Socrates stelde het officiële politieke bedrijf als fundamenteel onbelangrijk voor. Plato geloofde echter dat het politieke bedrijf zou moeten gecontroleerd worden door de filosofen, de wijzen, de besten. Een aristocratie van filosofen was voor hem de oplossing. Plato heeft zich inderdaad enige tijd beziggehouden met de opvoeding van de tiran van Syracuse, Dion, zonder succes overigens.

De Akademie. Na zijn reis naar Syracuse stichtte Plato de Akademie, een school, die eeuwenlang een van de meest bekende studiecentra van de antieke wereld zou blijven.

Peloponnesische oorlog

431 Begin van de Peloponnesische oorlog (Athene tegen Sparta)
 429 Dood van Pericles
 427 Geboorte van PLATO
 404 Capitulatie van Athene; Tirannie van de Dertig te Athene

Blijvende onrust in Hellas

403 Herstel van de democratie
 399 Veroordeling en dood van Socrates
 395 Herneming van de oorlog tegen Sparta
 390 Plato, reis naar Egypte, verblijf in Syracuse op Sicilië
 386 Ionië; prijsgegeven aan Perzen
 384 Geboorte van ARISTOTELES
 371 Slag bij Leuktra, begin Thebaanse hegemonie over Hellas
 367 Plato, eerste reis naar Syracuse
 365 Plato sticht de Academie; (Athene); Aristoteles lid Academie;
 361 Plato, tweede reis naar Syracuse

Einde onafhankelijkheid van Griekse steden

359 Philippos koning van Macedonië
 357 Begin van Macedonische overheersing
 347 Dood van PLATO
 336 Alexander de Grote, koning van Macedonië.

De dialogen. Plato's brieven en wijsgerige dialogen, de meeste volledig bewaard, laten ons toe de details van zijn intellectuele ontwikkeling te kennen. Zijn filosofisch werk getuigt van grote literaire en dramatische begaafdheid.

Voor de wijsbegeerte van politiek en recht zijn vooral belangrijk: De "Apologie; van Socrates", De "Crito", De "Republiek", De "Staatsman", De "Wetten". De "Apologie" en "Crito" zijn vroege werken. De "Republiek" is het meest omvangrijke en meest belangrijke werk, terwijl de "Wetten" door Plato op een hoge leeftijd werden geschreven, maar niet door hem konden worden voltooid.

Socrates in de dialogen van Plato. Men neemt aan dat in de vroege dialogen de figuur van Socrates, die in bijna alle dialogen de hoofdrol heeft, dicht aansluit bij de historische Socrates. In latere werken legt Plato hem zijn eigen opvattingen in de mond. In de "Republiek" is dit duidelijk het geval. Het werk begint als een echte socratische dialoog, maar gaat snel over in een lange en onkarakteristieke monoloog van 'Socrates'. In de "Wetten" treedt hij in het geheel niet op.

Betekenis voor de filosofie

Filosofische agenda. Plato heeft als het ware de agenda voor de gehele Westerse filosofie opgesteld. Er zijn maar weinig problemen in de latere wijsgerige literatuur die niet door hem worden aangeraakt. Er zijn zelfs terreinen waarop men eigenlijk nog niet veel verder staat dan Plato. Zijn invloed was enorm, niet alleen in de Oudheid, maar ook in de Middeleeuwen en tijdens en na de Renaissance. Tot op heden, behoren termen als 'platonistisch' en 'platoniserend' tot het vaste vocabularium van de wijsgerige kritiek.

Kennisbron van de filosofie van de Oudheid. Plato is eveneens van belang voor de geschiedschrijving van de Griekse filosofie van de vijfde en de vroege vierde eeuw. In zijn dialogen liet hij verschillende filosofen en intellectuelen uit die tijd als protagonist optreden om hun stellingen te verdedigen. In vele gevallen zijn de dialogen van Plato de belangrijkste (soms zelfs de enige) bron van kennis van hun ideeën.

Ratio en mystiek. De filosofie van Plato verenigt zowel typisch Griekse (rationalistische) als Oosterse elementen (mystieke). Laatstgenoemde waren al sterk in de Griekse cultuur doorgedrongen na de verovering van de Ionische steden in 546-545 v.C. door Cyrus van Perzië. Die vermenging van ratio en mystiek ligt aan de basis van de complexiteit van Plato's denken, in het bijzonder van zijn *ideeënleer* (zie hieronder).

Tegen de sofisten. De ideeënleer was Plato's voornaamste wapen tegen de sofisten. Deze hadden zich verzet tegen overgeleverde vormen van geloof en wijsheid, tegen alle externe autoriteiten. Maar vooral de stelregel van Protagoras, "De mens is de maat van alle dingen", wekte Plato's afkeer op. Nam hij geen vrede met het sofistische humanisme, dan was dat omdat voor hem de mens een ondermaans wezen is - veranderlijk, wispelturig, sterfelijk, en dus geen "maat" noch van zichzelf, noch a fortiori van alle dingen.

De ideeënleer

De wereld der verschijnselen. Socrates had zijn toehoorders de raad gegeven zichzelf te leren kennen, en te rade te gaan bij hun eigenste zelf, dat volgens hem het goddelijke element in de mens was. Bij Plato werd het goddelijke iets buiten de mens, buiten de wereld waarin de mens leeft - iets transcendent. De wereld der verschijnselen staat bij Plato tegenover de werkelijke, reële wereld - en dat is de wereld der Ideeën of Vormen. Deze zijn volkomen, eeuwig,

onveranderlijk. Zij zijn de werkelijke maat der dingen. De wereld der verschijnselen kan geen voorwerp van kennis zijn: alles is er in beweging, onzeker, veranderlijk, onzuiver. Wat is een cirkel? In de ervaringswereld vinden we geen antwoord op die vraag. Er zijn vele ronde voorwerpen, maar dezelfde schotel verschijnt nu als rond, dan als een ellips, of als een dikke streep. Het hangt af van het perspectief. En dan nog: als we goed kijken, dan stellen we afwijkingen vast, onregelmatigheden: de ronde voorwerpen lijken wel cirkelvormig maar zijn het niet.

De reële wereld van de ideeën of vormen

- eeuwig, onveranderlijk
 - zekere kennis mogelijk
 - niet toegankelijk voor de zintuigen
 - alleen toegankelijk voor het verstand (filosofie)
-

De schijnwereld van indrukken, gewaarwordingen

- veranderlijk, vergankelijk
 - alleen subjectieve meningen
 - in zichzelf niet begrijpelijk
 - alleen zintuiglijke ervaring
-

De wereld der ideeën. Wie dus ware kennis wil hebben moet opstijgen tot de wereld der Ideeën. Dat kan alleen door louter intellectuele inspanning. De zintuigen geven geen kennis: de zintuiglijk waarneembare wereld is slechts een afspiegeling - een schimmige schaduw. Ware kennis vereist dat men volledig abstraheert van zichzelf als lichamelijk-zinnelijk wezen en van alles wat alleen in de ervaring bestaat. Alleen de wiskunde (de zuivere, abstracte vormenleer) geeft ware kennis, als men de diepere zin ervan begrijpt. De mathematische mystiek is de ware kunst van de wijsgeer. En boven de wiskundige kennis is er de kennis van de relaties onder de verschillende ideeën, want de wereld der ideeën is een ordelijk geheel, geen losse verzameling. Uiteindelijk is er de kennis van de idee van het Goede. Haar te aanschouwen is wat de wijze begeert, want wie haar aanschouwt, aanschouwt het ene en volledige en volmaakte beginsel van alles.

De allegorie van de grot. Plato heeft in *De republiek* zijn ideeënleer voorgesteld in een allegorische vorm. Men moet zich de mensen voorstellen als gevangenen in een onderaardse spelonk. Zij kunnen niets anders zien dan de schaduwen die op de rotswand voor hen verschijnen. Die schaduwen nemen zij voor de werkelijkheid. Deze zijn echter slechts schaduwen van voorwerpen die hoog boven en achter hen worden rondgedragen in een gang verlicht door een vuur. Die voorwerpen zijn zelf niet meer dan onnauwkeurige afbeeldingen van de werkelijke dingen die bovengronds in het volle zonlicht baden. In deze allegorie staat de zon voor de allesbeheersende idee van het goede die de gehele werkelijkheid verklaart. De bovengrondse objecten zijn de ideeën of vormen. Tot de realiteit van de ideeën hebben de mensen geen toegang, tenzij zij de moeilijke weg van de filosofie nemen en uit de grot ontsnappen. Maar als de filosoof terugkeert in de grot en, niet langer gewoon aan de duisternis die daar heerst, onhandig rondstommelt, dan wekt hij alleen maar lachlust op. Er is niemand die zijn verhalen over de realiteit der dingen gelooft of zelfs maar begrijpt. In het land der blinden is de ziende een wereldvreemde zonderling.

Met zijn Ideeënleer heeft Plato de idee van het filosofisch leven een bedenkelijke inhoud gegeven. De filosofie werd van de typische menselijke activiteit - het intelligente leven op zoek naar wijsheid en maat - tot een elitaire, esoterische specialiteit, gedreven door de zucht naar een absolute kennis, eeuwig en bovenmenselijk.

De politieke filosofie van Plato

Kennis en geluk. Alle onheil komt volgens Plato van de miskenning van die absolute waarheid die alleen de Ideeën bezitten. Een ethisch leven is een leven gedreven door de liefde voor die absolute waarheid. Ethische kennis heeft een objectief en absoluut karakter. Zij is objectief omdat de idee van het Goede de ene realiteit op zich is; en absoluut omdat er maar één zo'n idee is. Daarom geloofde Plato dat alleen de filosoof echt gelukkig kan zijn: de filosoof weet van de idee van het goede, hij heeft besef van de samenhang van alle dingen en van hun relatieve waarde of onwaarde in het geheel. Hij begrijpt de fundamentele harmonie van alle dingen, en ontsnapt op die wijze aan de contradictoire [waarde]oordelen die mensen vanuit hun veranderlijke, beperkte en partiële perspectieven vellen. Plato's model van de filosoof was ongetwijfeld Socrates - de evenwichtige mens wiens intellectuele leven blijkbaar in volkomen harmonie was met zijn gevoelsleven. In Socrates kwamen alle menselijke vermogens volledig tot hun recht, zonder in onderling conflict te geraken.

Kritiek. De consequenties van Plato's ethiek zijn voor moderne lezers moeilijk te verteren. De gewone man en vrouw, die niet in staat zijn de ideeën te aanschouwen, kunnen alleen door nabootsing, en onder leiding van de wijsgeren een deugdzaam leven leiden. Morele autonomie is voor hen niet weggelegd, want zij participeren in het goede alleen door de bemiddeling van hen die in moreel opzicht hun meerderen zijn. Dat betekent dat zij, wanneer zij deugdzaam handelen, daar zelf geen enkele verdienste aan hebben. Omgekeerd, als zij zich niet gedragen zoals het hoort, dan is dat alleen maar een gevolg van hun gebrekkige intellectuele vermogens - en in die zin niet verwijtbaar. In feite komt

dit erop neer dat zij geen eigenlijke morele subjecten zijn. De gewone mensen kunnen niet veel meer zijn dan dieren.

FFont face=Courier size=2>Analogie individu-staat bij Plato

INDIVIDU	DEUGD	STAAT

De ziel:		Politiek:
Rede	wijsheid	Koning-filosoof
Drift	dapperheid	Wachters
Begeerte	gematigdheid	Helpers

Het lichaam:		Economie:
vitale functies		Het volk

Rechtvaardigheid als persoonlijke en politieke deugd

Integriteit en rechtvaardigheid. Voor Plato was de integriteit van de persoonlijkheid een volmaakte harmonie van alle delen die samen één geheel vormen. Die harmonie is de perfectie of de hoogste deugd van het geheel als geheel: zij is datgene wat in zichzelf en in alle opzichten rechtvaardig (juist geordend) is. De rechtvaardigheid bestaat erin dat alles op de juiste plaats zit en zich houdt aan zijn eigenlijke functie. Dat geldt voor elk samengesteld geheel, in het bijzonder voor de mens, maar ook voor de staat.

De Republiek of Over de rechtvaardigheid. De grote dialoog "De Republiek - of Over de Rechtvaardigheid" (ook wel *Politeia* genoemd) is aan dit thema gewijd. De dialoog begint met een discussie over de rechtvaardigheid als een persoonlijke deugd. Maar vrij snel stelt Plato, bij monde van Socrates, voor de rechtvaardigheid als deugd van de politieke stadsgemeenschap (staat) te onderzoeken. Zijn argument is dat het gemakkelijker is de dingen in het groot dan in het klein te onderzoeken. In feite echter blijkt hier de fundamentele politieke presuppositie van Plato, nl. dat de "staat zelf een individu" is, naar analogie met het menselijke individu.

Analogie individu-staat. Zo doet Plato zijn uiterste best met elke component in zijn ontleding van de menselijke ziel een maatschappelijk-politieke functie te verbinden. Met de rede correspondeert de regering, met de drift de militaire weerbaarheid, en met de materiële begeerten het gewone labuur, de mankracht nodig voor de uitvoering van de bestuurlijke en militaire taken. Met elk deel van de ziel correspondeert een stand in de staat: met de rede de wijze koning, met de drift de klasse der wachters (het militaire en uitvoerende bestuurlijke establishment), en met de materiële begeerte het gewone soldatenvolk (de helpers van de wachters, het lagere overheidspersoneel). Het menselijke lichaam blijft buiten beschouwing, het omvat de vitale functies die los van de controle door de ziel opereren en bijgevolg in geen enkel opzicht het karakter van rationele handelingen hebben. De ziel is de eigenlijke vorm van de mens, het lichaam is slechts een kerker voor de ziel, een tijdelijke gevangenis. Met het lichaam correspondeert het economisch leven van het gewone volk (handel, productie). Het volk is geen eigenlijk bestanddeel van de staat, tenzij wanneer men het als helpers en soldaten opvat. Het economische leven werkt op zich, volgens eigen wetmatigheden het heeft geen politieke of morele betekenis. Bij Plato begint de scheiding van economie en politiek, in termen van de scheiding van het lagere en materiële en het hogere en spirituele, die tot op heden het denken over de samenleving is blijven beheersen.

Opvoeding en selectie. Met het oog op een goede taakvervulling in de staat moet een strenge selectie worden doorgevoerd, zowel op het vlak van de formele opvoeding als op het vlak van de eugenetica. De bedoeling is dat ieder mens zich nog slechts zou vereenzelvigen met zijn maatschappelijke functie. Die selectie moet uiteindelijk uitmonden in de ontdekking van de koning-filosoof, diegene die enerzijds de meest adequate kennis van de ideeën bezit en anderzijds zichzelf volledig met de staat als geheel identificeert. De koning-filosoof is dus de meerdere van alle anderen die vóór hem door het selectieproces werden geëlimineerd. Onder hem staan de wachters van wie een absolute toewijding aan de staat wordt verwacht, en die dan ook aan een strikt, naar Spartaans model opgebouwd, militair communisme worden onderworpen, zonder gezinsrelaties, zonder enig persoonlijk bezit. Daaronder staan hun helpers die alleen maar het materiële werk van de staat moeten doen.

De afzonderlijke deugden en hun juiste ordening: de rechtvaardigheid. Elk van die functies heeft haar eigen perfectie of deugd: de wijsheid, de dapperheid en de matigheid. En de perfectie van het geheel bestaat erin dat al deze functies in de juiste verhouding worden uitgevoerd. Waar de drift of de begeerte regeert kan alleen onheil bestaan, zowel op het vlak van het menselijk individu als op het vlak van de staat. De rechtvaardigheid - het heil of de spirituele en fysieke gezondheid van de mens of de staat - bestaat immers slechts waar alles op zijn plaats zit en zijn rol of functie optimaal vervult.

[De Republiek, IV 432 e.v.: Definitie van rechtvaardigheid]

- Socrates: Zo hebben we nu al drie van de vier deugden in de staat leren kennen [wijsheid, dapperheid, matigheid]. Welke kan nu de overblijvende soort zijn, waardoor de staat deel heeft aan de deugd? De rechtvaardigheid, dat is toch evident.

- Glaucon: Dat is duidelijk...

- ...Nu, we veronderstelden toch dat ieder mens een taak op zich moet nemen, nl. die waarvoor hij van nature het meest geschikt is, zodat alle taken die in de staat voorkomen op de beste wijze worden vervuld... En ook dat rechtvaardigheid erin bestaat zijn taak te volbrengen zonder zich in te laten met andermans zaken.

- Ja, dat hebben we gezegd...

- Ik denk nu dat de rechtvaardigheid dat beginsel is dat de mogelijkheid schept en openhoudt voor het bestaan van de wijsheid, de moed en de matigheid, als deugden in de staat. Laat ons dan de vraag stellen welke deugd er het meest toe bijdraagt onze staat goed te maken...

- Die vraag is moeilijk te beantwoorden.

- Er bestaat dus blijkbaar een zekere wedijver tussen aan de ene kant de wijsheid, de matigheid en de dapperheid in de staat, en anderzijds de kracht die ieder zijn taak in de staat doet vervullen... En zoudt ge niet stellen dat de rechtvaardigheid precies datgene is wat met de andere deugden wedijvert?... Bekijk de kwestie eens op deze manier. Zult ge de rechtspraak niet toevertrouwen aan de leiders in de staat?... En wat zullen ze bij de rechtspraak anders beogen dan dit: dat ieder zich van andermans bezit onthoudt en zelf niet beroofd wordt van het zijne, in de overtuiging dat dit rechtvaardig is?... Ook wanneer men het zo bekijkt, kan men dus akkoord gaan met de opvatting dat rechtvaardigheid is: het bezitten en doen van het eigene, dat is voor ieder het zijne.

- Dat is waar.

- En wat denkt gij hiervan: zou het erg zijn voor de staat als een timmerman en een schoenmaker van beroep zouden verwisselen, of dat een man beide beroepen zou uitoefenen?

- Niet bepaald.

- Maar denkt ge niet dat als een werkman of een zakenman zou proberen in de klasse van de wachters binnen te dringen, of dat als een soldaat de plaats van een wachter of raadsheer zou innemen, of dat als een man al die taken tegelijkertijd zou uitoefenen - denkt ge niet dat dan die verwisseling en veelzijdigheid de ondergang van de staat zou betekenen?

- Absoluut.

- De onderlinge bemoeizucht en verwisseling van de drie klassen zou de grootste schade aan de staat berokkenen en terecht mogen bestempeld worden als de grootste misdaad tegen de staat.

- Zeer zeker.

- Maar is de grootste misdaad tegen de eigen staat niet als onrechtvaardigheid te beschouwen?_

(441)

- Socrates: Zo hebben we dan over dit moeilijke punt overeenstemming bereikt: dat in de ziel van de enkeling precies dezelfde beginselen aanwezig zijn als in de staat. Volgt daaruit dan niet dat het individu op dezelfde manier en uit dezelfde oorzaak wijs is als de staat?...

- Zeker.

- En geldt dat niet evenzeer voor de rechtvaardigheid?... Dus geldt dat ieder van ons rechtvaardig is en zijn eigen werk doet als elk van de in hem aanwezige beginselen zijn eigen taak verricht.

Ieder zijn plaats. De politieke implicaties van deze rechtvaardigheidsconceptie worden pas duidelijk als men bedenkt dat voor Plato de individuele mens maar een ondergeschikt deel is van de staat. De mensen zijn het materiaal dat in de staatsvorm moet geperst worden. Daarom moet ieder zijn plaats in de staat toegewezen krijgen, en moet ervoor gezorgd worden dat niemand een andere taak zou gaan vervullen dan deze die hem werd toegewezen. Op deze wijze transformeert Plato de gewone idee van rechtvaardigheid in een patroon voor een sterk hiërarchische staatsconstructie. In het fragment hierboven introduceert hij de idee van het recht, "Ieder het zijne", in de vertrouwde privaatrechtelijke vorm (bescherming van het eigen bezit). Maar dit is alleen maar een opstapje naar Plato's eigenlijke publiekrechtelijke platform: men heeft recht op een bij de persoonlijke kwaliteiten passende positie en functie in de staat. Het privaatrecht behoort tot het economische leven, niet tot het politieke. Het wordt geregeerd door de vitale noodwendigheden van het materiële leven, van de louter lichamelijke natuur. Het is in die zin "natuurrecht", maar geen "recht van de rede", geen ordening door de rede. Als zodanig heeft het geen enkel filosofisch belang.

De oorzaak en vorm van de politieke gemeenschap

De natuurlijke samenleving. Wat bedoelt Plato precies wanneer hij het over een politieke stadsgemeenschap heeft? Hij maakt een onderscheid tussen de 'elementaire staat' en de 'rijke staat' (*Politeia*, II). In feite gaat zijn belangstelling alleen uit naar de laatstgenoemde. De elementaire staat heeft geen politieke betekenis. Hij is niets anders dan de natuurlijke samenleving van mensen die door arbeidsverdeling, specialisatie en ruil in hun levensbehoeften voorzien. Het is de samenleving van de arbeidende, handeldrijvende mensen die de sofisten zo geboeid had, en die meer dan twintig eeuwen later, de inspiratie zou leveren voor de moderne liberale economische, sociale en politieke opvattingen. Door specialisatie en ruil wordt een optimaal gebruik gemaakt van de menselijke productieve vermogens,

in het bijzonder door de grote beschikbaarheid van productiemiddelen (kapitaalgoederen als ploegen en andere werktuigen) gemaakt door gespecialiseerde ambachtslieden en bedrijven die met loonarbeiders werken. De centrale instellingen van de natuurlijke samenleving zijn de markt en het gebruik van geld. Die samenleving kent geen grenzen: de commerciële sector omvat de lokale marktventer evenals de internationale groothandelaars.

De natuurlijke samenleving als primitieve samenleving. Op dit punt van de beschrijving aanbeland werpt 'Socrates' de vraag op, waarin de rechtvaardigheid van zo'n 'staat' zou kunnen bestaan. Maar op die vraag gaat hij niet expliciet in. Dat de beschreven samenleving een sterk ontwikkeld en uitgebreid privaatrechtelijk systeem behoeft dat over de grenzen van alle lokale gemeenschappen heen reikt interesseert Plato niet. Tegen alle logica in verandert hij plots van toon. De complexe natuurlijke samenleving die, zoals uit zijn beschrijving blijkt, over belangrijke hoeveelheden industrieel en handelskapitaal moet kunnen beschikken, wordt voorgesteld als een 'zwijnenstaat', waarin de mensen weliswaar in vrede en gezondheid leven, maar overigens zonder enig comfort! Anders gezegd: de complexe natuurlijke samenleving wordt, zonder enig argument, gelijkgesteld met een *primitieve* samenleving, zonder enige beschaving. Zij wordt naar het verre verleden gebannen, naar een Gouden Tijd, toen de mensen nog met eenvoudige dingen tevreden waren en in harmonie met elkaar leefden. (Dat was blijkbaar hun *rechtvaardigheid*.) Aan die primitieve harmonie is echter een eind gekomen, vooral door de zucht naar comfort en rijkdom.

De menselijke natuur corrumpeert de primitieve samenleving. Men ziet welke drogreden Plato hier ontwikkelt: wat anders drijft de natuurlijke samenleving, de steeds verdergaande specialisatie, de uitbreiding van de markten, dan precies de zucht naar comfort, naar een aangenamer leven? Door dit motief uit de natuurlijke samenleving weg te toveren kan Plato de gehele naturalistische rechtsfilosofie onder de tafel vegen. Voor haar is dit motief immers een deel van de menselijke natuur, en werkt het, samen andere drijfveren, in alle beschavingsprocessen. Het ligt aan de basis van de conventies die vreedzaam leven mogelijk maken, en die concrete vormen aannemen in het privaatrecht. Voor Plato wordt het een destructief motief dat aanleiding geeft, eerst tot luxe (fijne vleeswaren, cosmetica) en cultuur (kunstenaars) en ziekten (gevolg van de nieuwe ongezonde levenswijze), en dan tot oorlogen tussen, en wanordelijkheden binnen, de gemeenschappen.

Oorlog en conflict: de behoefte aan een militaire organisatie van de samenleving. De weg ligt nu open voor de ontwikkeling van Plato's politieke filosofie: de huidige, corrupte mens leeft in een permanente oorlogssituatie en zou ten onder gaan als hij zich niet zou kunnen verdedigen. Welnu, alleen specialisten - beroepssoldaten - kunnen een werkelijk effectieve verdediging geven. Zij zijn de noodzakelijke voorwaarde voor het bestaan van elke gemeenschap. Zonder hen, zonder hun kundigheid (hun deugd!), is er chaos. Tegenover de primitieve gemeenschap stelt Plato nu de politieke gemeenschap (de oorspronkelijke *polis*: de militaire citadel, Sparta), de enige die, gegeven de verdorven natuur van de mens, mogelijk is. Maar de citadel wordt niet gevormd door een zootje ongeregeld, maar door een gedisciplineerd leger. De *organisatie* van dat leger als een *permanente instelling* is het kernpunt van de *politieke wetenschap*. Deze betreft het onderscheid tussen de opperbevelhebber en de lagere legeraanvoerders, en tussen de bevelhebbers en de soldaten en het hulppersoneel. (De *krijgswetenschap* in strikte zin heeft betrekking op de oorlogvoering zelf).

De staat als militaire organisatie. In Plato's visie is de politieke wetenschap er dus op gericht om de krijgersklase, de militaire aristocratie, te organiseren in een hechte structuur, waarin elk onderdeel te dienste staat van het geheel. De opvoeding en de leefwijze van de militaire en bestuurlijke klasse moeten op het bereiken van dat doel afgestemd worden. De staat is de georganiseerde aristocratie. Plato's politieke filosofie heeft nauwelijks enige aandacht voor het lot van de gewone mensen, de boeren, arbeiders en handelaars. Hun economische activiteiten kennen een spontane ordening (de natuurlijke samenleving, zoals hierboven beschreven) die geen problemen opwerpt, zolang de krijgers of wachters het gevaar van oorlog en van een ongezonde zucht naar comfort kunnen bezweren.

Quis custodiet ipsos custodes? Hier ligt nu echter het grootste probleem van de staatsordening, in de verhouding tussen de machtige, gewapende maar economisch niet-productieve klasse der wachters en de ongewapende maar economisch productieve klasse. De macht van de enen geeft hun wel het middel om de anderen op hun plaats te houden, maar hoe kan men beletten dat de eerstgenoemden hun macht zouden misbruiken om zichzelf te verrijken? Wie bewaakt de bewakers: *Quis custodiet ipsos custodes?*

Behoeft aan een politieke moraal. In Plato's visie kan alleen de discipline van de wachters zelf een waarborg geven. Deze discipline komt echter niet spontaan tot stand; zij betekent immers een overwinning op de corrupte natuur van de mens. Daarom moet de staat berusten op een kunstmatige politieke moraal ten einde de natuurlijke neigingen te beteugelen. De grondslag van de staat is een *leugen*, zij het een leugen om bestwil: de staat berust op het onware geloof dat er een natuurlijke ongelijkheid onder de mensen heerst.

[*Politeia*, III, 414: De leugen als grondslag van de staat]

- *Socrates: Onder de noodzakelijke leugens is er één, en niet de minste, waarin we liefst de wachters zelf, maar in elk geval de andere burgers moeten doen geloven... We zullen hen van het volgende moeten overtuigen: 'Kijk, uw opvoeding en onderricht is maar een soort droom geweest. De werkelijkheid is echter anders: Gij zijt gevormd en gevoed in de schoot van het Land, uw moeder, die u met wapens en al heeft voortgebracht. Het land waar ge leeft is uw moeder en voedster, op wier heil en verdediging gij bedacht zult zijn, en wier kinderen, uw medeburgers gij als broeders zult beschouwen.*

- *Glaucon: Inderdaad, wat een leugen! Geen wonder dat ge zolang en zo beschroomd rond de pot gedraaid hebt.*

- *Ja, maar dit is nog niet alles. Luister naar het vervolg: 'Gij allen die deze stad bewoont zijt dus broeders. Maar er zijn er onder u die geboren leiders zijn: God heeft hen uit goud gemaakt. Daarom hebben zij de grootste waardigheid. Anderen zijn er om een helpersrol te vervullen. Zij zijn uit zilver gemaakt. Voor de boeren en de handwerkers gebruikte hij ijzer en brons. Meestal zullen uw kinderen op u gelijken, maar het kan gebeuren dat een gouden vader*

een zilveren zoon heeft, of een zilveren zoon een gouden vader, en zo zijn alle combinaties mogelijk. De voornaamste goddelijke opdracht van de leiders als wachters is nu met de grootste zorg de metalen te controleren waaruit de kinderen zijn samengesteld. Zouden de leiders kinderen hebben die ijzer of brons bevatten, dan zullen zij deze zonder pardon de rang geven die bij hun natuur past, en hen onder de boeren of arbeiders doen plaats nemen. Omgekeerd: brengen boeren of arbeiders een gouden of zilveren kind voort, dan zullen de leiders dit opnemen in de rang van de wachters of van hun helpers. Volgens het orakel zal de staat immers vergaan, wanneer hij onder de hoede staat van een ijzeren of bronzen wachter.

*Behoeft*e aan communistische organisatie van het leven der wachters. Deze leugen moet het gezag van de wachters veilig stellen in de ogen van de andere burgers: de staat heeft een waardigheid die de hunne te boven gaat. Maar om die leugen geloofwaardig te maken, moeten de wachters zo opgevoed worden dat zij zich in alle opzichten als superieure wezens gaan voelen en gedragen, d.w.z. als wezens die niet de lage lusten kennen die zo kenmerkend zijn voor de gewone mensen. En bovendien moeten zij een levenswijze volgen die hun zoveel mogelijk voor de verlokkingen van het gewone leven behoedt.

[*Politeia*, III, 416d: de levenswijze van de wachters]

- Socrates: Doch het gezond verstand leert dat, naast de opvoeding, ook de woningen en de levenswijze van de wachters van aard moeten zijn een goede vervulling van hun taak niet in de weg te staan, en dat zij geen aanleiding mogen geven hun medeburgers kwaad te berokkenen... Vooreerst: geen particulier eigendom, voor niemand [onder de wachters], tenzij dit absoluut noodzakelijk zou zijn. Vervolgens mag niemand een woning of voorraadkamer bezitten die niet toegankelijk zouden zijn voor de anderen. Deze sobere en moedige atleten van de oorlog zullen hun levensonderhoud ontvangen als vergoeding voor hun wachtersarbeid, en wel in juist voldoende hoeveelheid om er een jaar mee rond te komen. Op regelmatige tijdstippen zullen zij aan de gezamenlijke eetmalen deelnemen, en als soldaten in het kamp gemeenschappelijk leven. Zij, die het goddelijke goud in hun ziel dragen, hebben geen behoefte aan het materiële goud der stervelingen... Aan hen alleen in de staat is het verboden goud en zilver aan te raken, te gebruiken als opschik of als drinkbeker, of het zelfs maar in huis te hebben. Daarin ligt hun zuiverheid, daardoor dienen zij het heil van de staat. Zouden zij echter zelf eigen grond, huis of geld verwerven, dan verworden zij van wachter tot huisbaas of boer, van bondgenoot van hun medeburgers tot tiran en vijand. Zij zullen dan haten en gehaat worden, en te midden van listen en lagen hun leven slijten in een grotere vrees voor hun medeburgers dan voor de vijanden buiten de stad, waardoor allen in de stad, zijzelf en de rest, met de ondergang bedreigd worden.

Rijkdom noch armoede. Een dergelijke organisatie van het leven van de wachters kan alleen slagen als zij noch rijk noch arm zijn. Want "rijkdom brengt zucht naar weelde en luiheid en afwisseling te weeg, terwijl armoede eveneens de drang naar verandering opwekt, en daarnaast een kruiperige mentaliteit en een gebrekkig plichtsbesef veroorzaakt" (*Politeia*, IV, 422a). Beide ondermijnen de stabiliteit van de staat en de effectiviteit van de militaire kaste.

Communistisch beginsel ook toepasselijk in menselijke verhoudingen. Deze communistische organisatie houdt ook in dat de wachters geen persoonlijke relaties kunnen opbouwen: hun afhankelijkheid en affectie moet volledig op de staat gericht zijn. Gezinsvorming is verboden. Het seksuele leven wordt zo georganiseerd dat het vaderschap van de kinderen niet te achterhalen is, terwijl de autoriteiten de voortplanting toch nauwgezet controleren volgens eugenetische principes (partnerkeuze, eliminatie van minderwaardige kinderen). Bovendien worden kinderen onmiddellijk na de geboorte bij de moeder weggehaald en opgevoed in staatsscholen. De opvoeding omvat niet alleen een intellectuele indoctrinatie, maar ook en vooral een affectieve. Vandaar dat sport en spel en in het bijzonder kunstbeleving onder strikte staatscontrole moeten staan, want "wie ook maar iets aan de toonaarden van de muziek verandert, verandert onvermijdelijk de fundamentele wetten van de staat" (*Politeia*, IV, 424c).

Aldus werkt Plato de ijzeren logica van het leven in dienst van de staat uit. Alle activiteiten moeten afgestemd worden op de opvoeding van een mens tot een perfect burger, d.w.z. een perfect werkend tandwiel in het grote raderwerk van de staat. Herontdekt door de theoretici van het *verlichte despotisme* in de 18^e eeuw, model voor de Pruisische *Beamtenstaat*, is Plato's opvatting van het leven in openbare dienst, en van de politici en ambtenaren als burgers zonder eigenbelang, ook vandaag nog een van de sterkste ideologische steunpilaren van de staat. Maar de kosten van zo'n staatsapparaat, waar Plato met bijna sado-masochistisch genoegen over uitweidde, brengt men nog nauwelijks ter sprake.

Eenheid: het wezen van de goede staat. Het fundamentele motief voor deze conceptie van de politieke gemeenschap is dat alleen een tot volledige eenheid gebrachte samenleving gevrijwaard blijft van de kwellingen van oorlog en tweedracht. Dit motief blijft Plato's denken beheersen, zoals blijkt uit volgende passus uit zijn laatste werk *De wetten*.

[*De Wetten* V, 739: De beste staat is deze die de grootst mogelijke eenheid kent]

- Athener: De meest uitmuntende staat en staatsvorm, de beste wetten vindt men daar, waar in alle aspecten van het leven deze oude waarheid het meest tot uiting komt: onder vrienden is waarlijk alles gemeen. Of dit al ergens bestaat, of ooit zal bestaan - namelijk, dat vrouwen, kinderen, alle dingen gemeen zijn - niemand kan een juistere of betere bepaling geven dan deze wetten, zo buitengewoon zijn ze: Dat alles wat particulier bezit is overal ten allen prijze uit het leven wordt gebannen; dat men in de mate van het mogelijke alles wat van nature particulier is op de ene of de andere manier gemeenschappelijk maakt - zodat ogen, oren, handen als organen van de gemeenschap lijken te werken; dat iedereen deelt in de lof en de blaam die elk van ons toevalt, en dat we om dezelfde dingen blij zijn, en om dezelfde dingen bedroefd. Kortom: dat de wetten de meest volmaakte eenheid in de staat verwezenlijken die maar mogelijk is. ... Koste wat het kost moeten we de staatsvorm zoeken, die in de hoogst mogelijke mate daarop gelijkt.

Morele implicaties. De unitaire staatsconceptie laat geen ruimte voor enige individuele ontplooiing. Kunst is alleen

toelaatbaar om de gepaste mensen de gepaste deugd bij te brengen. Vrijheid van meningsuiting is onduelbaar. De kritiekloze onderwerping aan de staat de enige deugd. De projectie van menselijke deugden, en van de menselijke individualiteit, op de staat brengt Plato tot een politieke doctrine waarin van individualiteit en autonomie geen sprake kan zijn. Integendeel: een mens is idealiter wat hij volgens het staatsplan, de wetten, zou moeten zijn - niets meer en niets minder. Uiteindelijk is het dus de staat die de persoonlijkheid van ieder mens bepaalt.

Staatsvorm en persoonlijkheid. Plato vindt hiervoor bevestiging in het feit dat met elke staatsvorm een bepaalde persoonlijkheid correspondeert die de staat domineert. Wanneer die persoonlijkheid niet deze van de wijsgeer is, dan komt de staat in verval. Alle reëel bestaande staten zijn gedegenereerd, zoals alle mensen gedegenereerd zijn. Vrijheid en democratie staan voor Plato gelijk met wanorde en zedelijk verval. Alleen een strikte discipline conform de voorschriften die de filosoof vanuit zijn eenzame hoogte decreteert kan de samenleving redden.

Staat en wet

Overbodigheid en nutteloosheid van wetten. Voor de koning-filosoof geldt letterlijk het woord van Louis XIV: "L'état, c'est moi". Zijn wijsheid regeert over alles en allen. Zijn redelijke wil regeert de staat, zoals de wijze zijn eigen lichaam onder controle heeft. Maar uiteraard is de staat geen natuurlijke lichamelijke eenheid; zijn eenheid is een kunstmatig product van de staatsinrichting en de opvoeding. Aan een goede opvoeding en degelijk onderwijs voegen de positieve wetten (ter regeling van het maatschappelijk verkeer) niets toe: zij zijn slechts "futiliteiten". De werkelijk belangrijke dingen worden trouwens nergens in wettelijke voorschriften vastgelegd, maar zijn altijd tekenen van een goede opvoeding.

[Politeia, IV, 425b: Teken van een goede opvoeding]

- Adeimantus: Waarover hebt ge het nu?

- Socrates: Over dingen als deze: zwijgen als oudere mensen aanwezig zijn, zoals het een jongere betaamt, tafelmanieren, zijn plaats afstaan en eerbied betuigen aan een oudere, de manier waarop men zijn haar draagt, en waarop men zich kleedt en schoeit. Kortom: de uiterlijke houding en alles wat daarop betrekking heeft. Denkt ge ook niet?

- Zeker!

Zoals men wordt opgevoed, zo wordt men ook. Het eindresultaat van een goede opvoeding voor de gemeenschap is: "eenheid van volmaaktheid en kracht, zowel voor het goede als voor het kwade" (425c). De sofisten hadden de orde in de samenleving verklaard in termen van overwegend privaatrechtelijke instellingen die berusten op 'conventies', compromissen die mensen toelaten hun doeleinden na te streven zonder nodeloze conflicten met anderen. Plato ziet in deze compromissen niet anders dan hopeloze pogingen om een orde te creëren die niet berust op een reële eenheid. In de goed bestuurd staat regeert niet het compromis, maar de solidariteit. Zijn burgers zijn als broeders of vrienden - en deze hebben geen behoefte aan wetsvoorschriften.

[Politeia IV, 423e: Opvoeding maakt wetgeving overbodig]

- Socrates: Worden onze wachters door een goede opvoeding tot redelijke mannen, dan zullen zij geen moeite hebben met al deze en andere problemen, zoals het bezit van vrouwen, het huwelijk, het verwekken van kinderen. Al deze zaken moeten, zoals het spreekwoord zegt, onder vrienden zoveel mogelijk gemeengoed zijn.

[Politeia IV, 425d]

- Socrates: Maar wat dan met al die zaken van de markt: de overeenkomsten die de partijen sluiten, of de contracten met ambachtslieden? Wat met smaad en slagen en verwondingen? Wat met de procesvoering: het aanhangig maken van rechtszaken, het aanstellen van rechters? Wat met dingen als de eventueel noodzakelijke tolheffing op marktplaatsen of in de haven? Kortom en in het algemeen: al die politieregelingen van het verkeer op straat, op de markt, in de havens, en dergelijke. Zullen we het aandurven daaromtrent wetten te maken?

- Neen, zei hij. Voor goedopgevoede heren zijn dergelijke voorschriften overbodig. De meeste van die bepalingen, voor zover die nodig zijn, zullen zij toch gemakkelijk zelf ontdekken.

- Ja, mijn beste, ging ik verder, als zij bij de gratie Gods de wetten volgen die we hierboven hebben uiteengezet (namelijk de beginselen voor de juiste inrichting van de staat en de opvoeding van de burgers).

In de slecht bestuurd staat is dergelijke praktische wetgeving nutteloos, aangezien de burgers ervan niet deugen; en in de goed bestuurd staat is zij overbodig omdat de burgers uit zichzelf weten hoe zich te gedragen.

De Staatsman. In *De Staatsman* maakt Plato nog eens duidelijk dat alleen de filosoof een goed heerser kan zijn, en dat hij boven de wet moet staan. Het is dwaasheid de wijze aan de wet te binden, tenzij men ruimte wil scheppen voor de dwaasheid. In theorie zal de wijze heerser alles tot in de kleinste details onder controle houden. Maar aangezien dit ideaal praktisch niet bereikbaar is, moet men zich maar tevreden stellen met de tweede beste oplossing - een staat geregeerd volgens vaste redelijke wetten, waarvan de wijze heerser echter kan afwijken telkens hij dat nodig of nuttig acht.

[De Staatsman, 293e: Overbodigheid van, en behoefte aan wetten]

- Vreemdeling: Volgend onderzoek dringt zich dan ook op: in welke van al die staatsvormen zien we de moeilijkste en belangrijkste kennis van alle verschijnen, die welke nodig is om over mensen te regeren? Want op die kennis moeten we onze aandacht toespitsen willen we in staat zijn de werkelijk koninklijke persoon te onderscheiden van al dezen die slechts in schijn of in de opinie van de massa een koninklijk karakter hebben.

- De jonge Socrates (niet te verwarren met de leermeester van Plato): Dat staat vast, zoals onze discussie reeds heeft aangetoond.

- Ge gelooft toch niet dat in een staat een massa mensen die kennis zou kunnen verwerven?... Of zelfs een vijftigtal?
 - Dan zou ze wel de gemakkelijkste van alle wetenschappen zijn... Als iemand blijkt geeft de koninklijke kennis te bezitten dan moeten we hem, zoals al gebleken is uit onze redenering, onmiddellijk de koninklijke titel toekennen, of hij nu al of niet in feite het bewind in handen heeft.

- Het is goed dat ge me dat in herinnering brengt: ik denk dat we mogen besluiten dat als er ergens een juist bewind te vinden is, we het dan moeten zoeken bij een of twee, in elk geval bij zeer weinig mensen.

- Uiteraard!

- Dan is het ook onverschillig of ze het bewind voeren met of zonder de toestemming van hun onderdanen, met of zonder wetboek of geschreven wetten; dan is het onverschillig of ze rijk of arm zijn: waar het er volgens het huidige gezichtspunt op aan komt is dat ze hun leiderschap, in welke vorm dan ook, uitoefenen volgens de regels van de regeerkunst. Zo is het ook met een dokter: het is van geen tel dat hij ons met of zonder onze toestemming behandelt en ons daarbij zelfs pijn doet; noch of hij zich aan het boekje houdt of niet; noch of hij arm is of rijk, zolang hij zijn toezicht maar uitoefent op grond van een kunst en zolang de kuren die hij voorschrijft slechts het welzijn van ons lichaam beogen en ons beter maken...

- Dat spreekt vanzelf.

- Dat geldt dus blijkbaar ook voor de regeervormen: de enig juiste staatsvorm is die waarin ge leiders zult vinden die werkelijk, en niet slechts in schijn, op de hoogte zijn van hun taak. Of ze met of zonder wetten regeren, met of zonder toestemming van hun onderdanen, of ze arm zijn of rijk: dat doet er allemaal niet toe als we de juistheid van hun bewind willen beoordelen... Als hij met het oog op het welzijn van de staat zuiveringen doorvoert, door individuen ter dood te brengen of door ze te verbannen, de bevolking doet afnemen door kolonisten uit te zenden, of haar vergroot door vreemdelingen in te voeren en ze tot burgers te maken - dan is daar niets tegen in te brengen zolang hij deskundig en rechtvaardig het staatsbelang verzekert en de toestand van de staat verbetert, zoveel hij kan. Als aan die voorwaarden voldaan is, dan zullen we dat staatsbestuur het enig juiste moeten noemen. Alle andere regelingen waarover we het zouden willen hebben zijn in elk geval niet meer dan bastaardvormen of nabootsingen. In het beste geval, wanneer we het hebben over een staat met goede wetten, gaat het om goede nabootsingen; in alle andere gevallen om karikaturen.

- Ik heb, algemeen gesproken, geen bezwaar tegen uw opmerkingen. Maar wat ge daar zegt over de legitimiteit van een regering zonder wetten, dat klinkt me al te kras in de oren!

- ...Wat we verder willen onderzoeken is het probleem van de juistheid van een wetteloos bewind.

- Inderdaad.

- Nu, het spreekt vanzelf dat de wetgeving in zekere zin tot de koninklijke kunsten behoort. Maar de ideale toestand is niet dat de macht ligt bij de wetten, maar dat ze ligt bij degene die waarlijk een koninklijk man is. Begrijpt ge waarom dat zo is?

- Nee, hoe ziet gij dat?

- Kijk: een wet zal nooit in staat blijken nauwkeurig aan te geven wat voor allen samen het beste en het rechtvaardigste is. Hoe groot zijn niet de verschillen tussen de ene mens en de andere, en tussen de ene handeling en de volgende! Daar komt nog bij dat het menselijke steeds in beweging is. Het is dus onmogelijk dat er een kunst zou kunnen zijn die op welk terrein dan ook in eenvoudige regels zou kunnen vatten wat altijd op alles van toepassing is. Daarover zijn we het toch eens?

- Natuurlijk.

- Maar we zien toch dat een wet precies die absolute gelding nastreeft: als een eigengereid, enggeestig mens, die niet duldt dat wie dan ook maar iets zou doen wat van zijn voorschriften afwijkt, ook niet als iemand een nieuwigheid zou bedenken die t.o.v. het wettelijk bevel een verbetering zou zijn.

- Dat is juist: zo worden wij door de wetten behandeld.

- Maar het is toch uitgesloten dat zo'n eens en voor altijd genomen regel goed aangepast zou zijn aan de complexe realiteit, of niet?

- Ik ben bang dat het zo is.

- Waarom zouden we dan wetten moeten hebben: de wet is toch ook niet ideaal? Waarom wetten - dat is iets waarover we moeten nadenken...

- Vreemdeling: Wel, we mogen gerust veronderstellen dat het in het geval van de wetgever ook zo gaat: met algemene regels op het vlak van het recht en de onderlinge overeenkomsten, die voor geheel zijn kudde gelden zou hij er nooit in slagen alle individuen precies dat te geven wat voor ieder van hen het beste is.

- Dat lijkt niet waarschijnlijk, inderdaad.

- Ik denk dus dat hij met zijn wet een regel zal geven die slechts voor de meerderheid der mensen en situaties opgaat, of liever een regel die voor iedereen opgaat, maar dan mogelijk alleen bij benadering. Het doet er niet toe of hij die regel bepaalt in de vorm van geschreven of ongeschreven wetten, d.w.z. volksgewoonten.

- Dat lijkt me ook de juiste handelswijze.

- Natuurlijk heeft hij gelijk. Het zou toch onmogelijk zijn dat een heerser zich op elk moment naast elk van zijn onderdanen zou komen zetten om ieder van hen persoonlijk voor te schrijven wat voor hem het beste is? Ik kan me niet indenken dat er onder diegenen die werkelijk de koninklijke wetenschap bezitten ook maar een enkele zou zijn die zichzelf het leven onmogelijk zou maken door al die raadgevingen in de vorm van wetten op te schrijven.

De Wetten. In De Wetten probeert Plato die tweede beste oplossing te beschrijven. Het resultaat is een milde versie van de ideale staat. In plaats van de Koning-Filosoof vervangen is er een Geheime Hoge Raad in plaats van de Wachters een leger ambtenaren die een strikte controle uitoefenen op het doen en laten van de burgers. Het geheel is een soort veredelde versie van de Spartaanse kazernestaat.

Plato en de politiek van de dialoog

Plato heeft op meesterlijke wijze een politiek visioen van eenheid getekend. De staat, gepersonificeerd in de figuur

van de koning-filosof, heeft een absoluut beschikkingsrecht over alle mensen; zijn wet is de uitdrukking van een aan het gewone menselijke begripsvermogen ontsnappende kennis. Het is een staat waarin één spreekt, en de rest luistert: een vreemd visioen van iemand die als de onbetwistbare meester van de filosofische dialoog geldt. Want in de door hem beschreven ideale staat is er voor de dialoog, en dus ook voor de filosofie in de socratische zin, geen plaats. De filosofische dialoog, met zijn vrijheid-in-gelijkheid onder de verschillende sprekers, is strijdig met de eisen van de politiek. De filosofie die macht wordt verloochent zichzelf, en vernietigt haar eigen voedingsbodem. (Was dit de eigenlijke boodschap die Plato wilde brengen? Of was het het definitieve afscheid van Socrates, die aan de filosofie alleen politieke waarde toekende voorzover zij zich buiten de politiek kon houden?)

Aristoteles (384-322)

Blijvende onrust in Hellas

386 Ionië prijsgegeven aan Perzen
 384 Geboorte van ARISTOTELES
 371 Slag bij Leuktra, begin Thebaanse hegemonie over Hellas
 365 Plato sticht de Academie (Athene); Aristoteles lid Academie

Einde onafhankelijkheid van de Griekse steden

359 Philippos koning van Macedonië
 357 Begin van Macedonische overheersing
 356 Geboorte van Alexander
 347 Dood van PLATO; Aristoteles verlaat Academie en Athene
 343 Aristoteles belast met opvoeding van Alexander;
 341 Geboorte van Epicurus

Begin van het Hellenisme

336 Alexander de Grote, koning van Macedonië.
 335 Aristoteles sticht Lyceum te Athene
 334 Alexander veroverd Perzië
 333 Geboorte van Zeno van Citium, stichter van de STOA
 325 Alexander stoot door tot in Indië
 323 Dood van Alexander; begin tijdperk van het Hellenisme
 322 Dood van ARISTOTELES in Chalcis op Euboia
 301 Het rijk van Alexander valt uiteen; Alexandrië (Egypte) cultuurcentrum

De Stagirit. Aristoteles werd geboren te Stagirus, een stad in Ionië. Hij was de zoon van een geneesheer aan het hof van Amyntas III, koning van Macedonië (N-Griekenland). Op 17-jarige leeftijd kwam hij naar Athene om er aan de Academie van Plato te studeren. Hij schreef er een aantal (verloren gegane) dialogen in de stijl van zijn meester. Na diens dood verliet hij Athene. Hij vestigde zich eerst in Assos, later op Lesbos en tenslotte in Macedonië waar hem de opvoeding van de prins Alexander (de latere Alexander de Grote) werd opgedragen. In 335 is Aristoteles opnieuw in Athene, dat op dat moment een deel is van het zich snel uitbreidende Macedonische rijk. Hij gaf er les in de Academie, maar vooral in zijn eigen school, het Lyceum, waar hij zich wist te omringen door een uitgelezen schare medewerkers en leerlingen, o.a. THEOPHRASTUS (een botanist), EUDEMUS (een wiskundige) en MENO (een geneeskundige).

Na de dood van Alexander heerste er een anti-Macedonische hetze te Athene. Aristoteles werd bedreigd met een proces wegens ongodsdienstigheid, en nam de wijk naar Chalcis op Euboia, "opdat Athene geen twee keer tegen de filosofie zou zondigen". Hij overleed er kort na zijn aankomst (in 322).

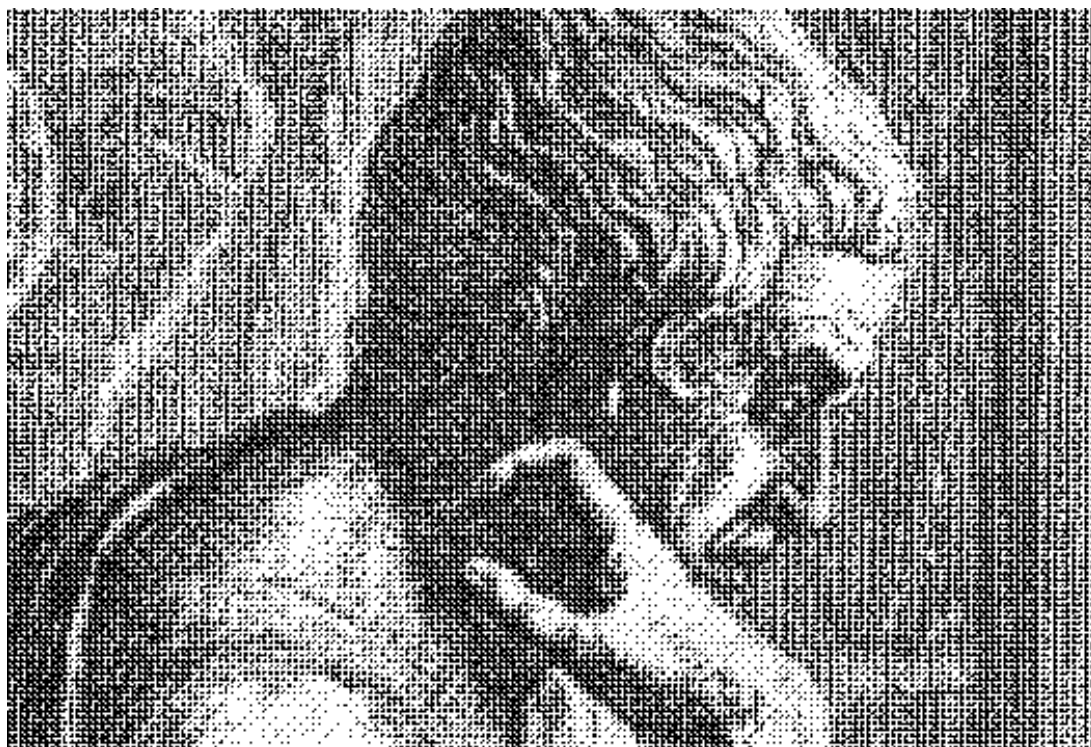
Werk. De belangrijkste ethische en politieke geschriften zijn "Ethica voor Eudemos", maar vooral "Ethica voor Nicomachus", "Politiek". Zij vormen echter slechts een fractie van een omvangrijk corpus, dat in vrij goede staat tot ons gekomen is. Het betreft in vele gevallen teksten die bedoeld waren voor het onderwijs, niet voor definitieve publicatie. De redactie waarin ze tot ons gekomen zijn (volgorde der hoofdstukken, e.d.) is niet noodzakelijk deze van Aristoteles zelf.

Betekenis voor de filosofie

Veelzijdigheid. Aristoteles was zowel een actief wetenschapsbeoefenaar als filosoof en pedagoog. Zelf hield hij zich o.a. bezig met dierkunde. Hij putte zijn inspiratie vooral uit empirische studie van de levende natuur. Zijn belangstelling reikte van de fysiologische processen tot de psychologie. Onder zijn leiding werd aan het Lyceum op velerlei gebieden innoverend wetenschappelijk onderzoek verricht. In 1891 werd van hem de *Staatsinrichting van Athene* teruggevonden, een verzameling teksten die de evolutie van de staatsinstellingen van Athene beschrijven.

Het Worden versus het Zijn. Biologie en geschiedenis: twee wetenschappen van het *Worden*, eerder dan het tijdloze *Zijn* dat de wiskundig georiënteerde Plato zo had gefascineerd. Ook de mystieke inslag van Plato is Aristoteles vreemd.

Logica. Hij verwerpt Plato's opvatting dat alleen de zuivere vormen of ideeën reëel zijn. Een dergelijke opvatting houdt in dat het logische (denkbare) en het reële (zijnde) identiek zijn. Volgens Aristoteles wordt het onderscheid tussen het logische en het reële alleen in het oordeel overbrugd. Bij Aristoteles vinden we dan ook een eerste aanzet tot de studie van de logica als de studie van de denkvormen, los van bespiegelingen over de ware aard van het zijn (cf. de syllogistiek). Zijn logische belangstelling omvat de studie van het wetenschappelijk bewijs en van het dialectisch debat, alsook de studie van de drogredenen.



Figuur 0.3 Aristoteles

Fysica en metafysica. Niet alleen de wereld der planten en dieren, maar ook de fysica had zijn aandacht. Typisch is dat hij die opvat als de leer der beweging of verandering. Het is hem vooral om het *begrijpen* te doen (het kwalitatieve) eerder dan om het *meten* (het kwantitatieve). De problemen die rijzen bij de poging om de wereld te begrijpen worden door Aristoteles uitgediept in het werk dat als "Metafysica" bekend staat en dat gewijd is aan de studie van het zijnde als zijnde en van de mogelijkheid van de mens om tot ware kennis te komen. Hij schreef een rijke maar zakelijke filosofische taal, alsook een interpretatie-schema waaronder de meest diverse verschijnselen kunnen begrepen worden als aspecten van een zelfde fundamentele werkelijkheid, zonder dat het nodig is hun individualiteit, verscheidenheid en veelheid te negeren.

Invloed. De invloed van Aristoteles was enorm, zowel in de Oudheid als later in de Arabische en de christelijke wereld. Voor velen was hij zonder meer "de filosoof". Tot ongeveer 200 v.C. bleef de zogenaamde *Peripatetische school* van Aristoteles en Theophrastus in Athene een centrum van geleerdheid, echter veel meer op het wetenschappelijke dan op het strikt filosofische vlak. De negatieve kant van zijn invloed is welbekend: eeuwenlang heeft de autoriteit van Aristoteles het vrije onderzoek in de weg gestaan. Het systeem van Aristoteles geeft een beeld van de wereld waarin de meeste mensen zich thuisvoelen, maar het stimuleert veel meer tot een contemplatie van het beeld en een uitwerking van het schema dan tot een systematisch onderzoek van de wereld zelf.

De metafysica van Aristoteles

"Amicus Plato, magis amica veritas"

Afstand van Plato's ideeënleer. Hoewel Aristoteles sterk beïnvloed werd door zijn leermeester, kon hij toch geen vrede nemen met diens ideeënleer: het heeft geen zin naast de ervaringswereld een andere wereld van zuivere ideeën te stellen - dat geeft alleen een verdubbeling van het aantal kennisobjecten. En bovendien zit men dan ook nog opgescheept met het probleem van de relatie tussen de dingen uit de ervaringswereld enerzijds en de ideeën of vormen anderzijds. En dus ook met de idee van die relatie zelf.

Vorm en materie. Bij Aristoteles werden de ideeën als organische vorm-beginselen gedacht: het wezen der dingen zit in de dingen zelf en "vormt" de dingen in de loop van hun ontwikkeling. In alle gebeurtenissen moet men vorm en materie onderscheiden het reeds bepaalde en bepalende (de vorm, of het actieve beginsel) en het nog te bepalen onbepaalde (de materie, of het passieve beginsel). De zuivere materie is volledig onbepaald en kan dus nog op alle mogelijke manieren bepaald worden - ze is louter *potentie*. De zuivere vorm daarentegen is volledig bepaald, en biedt dan ook geen enkel perspectief voor verdere ontwikkeling. De natuurlijke ontwikkeling der dingen is de overgang van potentie naar *actualisering* van de vorm.

Natuur der dingen. De "natuur" der dingen is bij Aristoteles de vorm die de ontwikkeling der dingen leidt: het doel of eindpunt van die ontwikkeling. "Volgens de natuur" betekent dus: beantwoordend aan de meest volkomen toestand. Deze metafysische opvatting van de natuur als het wezen der dingen heeft een onmiddellijke relevantie voor de ethiek van Aristoteles.

Teleologie. Natuurlijke processen zijn uit zichzelf doelgericht: hun eindpunt wordt bereikt wanneer de vorm volledig geactualiseerd is: uit de embryonale materie van het ei ontwikkelt zich de kip, uit de eikel een eikeboom, uit de foetus een mens. In een ongunstige omgeving wordt deze ontwikkeling weliswaar geremd of bemoeilijkt, maar de tendens ervan blijft altijd gericht op dezelfde perfectie. Zo zal bijvoorbeeld een eikel die in te arme grond valt zich niet kunnen ontwikkelen tot een volwaardige eik; maar toch zal hij zich zoveel mogelijk in die richting ontwikkelen. Beweging en verandering krijgen de positieve (optimistische) betekenis van *worden*, niet, zoals bij Plato, van *verworden*.

De leer van de vier oorzaken. Natuurlijke groeiprocessen hebben iets gemeen met het maken van gebruiks- en kunstvoorwerpen: beide illustreren de idee van het worden. Aristoteles onderscheidt vier verschillende oorzaken die bij het tot stand brengen van iets een rol spelen: een schotel bijvoorbeeld heeft als *materiële* oorzaak de stof (klei) waaruit ze gemaakt is, als *efficiënte* oorzaak de arbeid die de pottenbakker er aan besteedt, als *formele* oorzaak de techniek van het pottenbakken, en als *finale* oorzaak de idee van de schotel die de pottenbakker voor ogen heeft. In de natuurlijke processen is de werkende of efficiënte oorzaak niet de menselijke arbeid, maar een of andere gebeurtenis.

Theologie. Aristoteles beschouwt wordingsprocessen als alomtegenwoordig. Aristoteles leidt hieruit af dat er ook voor het gehele heelal een wezenlijke vorm moet zijn - iets wat in zich volmaakt is, zuiver act, en dat dus geen enkele verdere ontwikkelingsmogelijkheden bezit. Dat is voor hem de idee van God, de onbewogen beweger. Alle dingen, als delen van de cosmos, zijn derhalve gericht op hetzelfde einddoel: een toestand van universele volmaaktheid, waarin geen plaats meer is voor enige beweging of verandering. Voor Aristoteles is de universele gerichtheid van alle dingen op de volmaaktheid van het geheel een vaste overtuiging, waaruit hij de superioriteit van het geheel t.o.v. de delen meent te mogen afleiden.

Kritiek. Aristoteles wijzigt de metafysica van Plato grondig, maar blijft die ook trouw. Ondanks de dynamische schijn van de theorie, moet uiteindelijk alle beweging tot rust moet komen in een universele eenheid en volmaaktheid. De redenering - die uit de premisse dat elk ding naar volmaaktheid streeft, de conclusie trekt dat er een volmaaktheid is waarnaar alle dingen streven - is echter niet logisch dwingend. Laat het universum de verzameling zijn van alle natuurlijke dingen in hun onderlinge verhoudingen; daaruit volgt niet dat het zelf een natuurlijk ding is, onderworpen aan dezelfde wetten van het worden als de natuurlijke dingen. Het is best mogelijk dat het streven naar volmaaktheid van elk ding conflicten opwekt die dit streven althans voor sommige doen mislukken en zo de beweging in stand houden.

Aristoteles als ethicus

Ethiek. In zijn ethica blijft Aristoteles ogenschijnlijk trouw aan het humanisme van Socrates en de Sofisten: de mens is de maat van alle dingen - ook van de mens zelf. Maar Aristoteles geeft een metafysische interpretatie: niet de mens qua mens, maar de mens qua toonbeeld van deugd (de constant op het goede gerichte menselijke natuur) is de maat van alle menselijke betrachtingen. Men moet de mens beoordelen in het licht noch van volledig transcendente noch van volledig subjectieve normen, maar in het licht van de wezenlijke menselijke natuur zoals die in de aan de filosofische reflectie getoetste ervaring verschijnt.

De verstandsdeugden. Voor de mens, die niet zuiver geest is, is dus niet alleen de theoretische kennis (*sofia*), maar ook de praktische kennis (voorzichtigheid of *phronêsis*, Latijn: *prudentia*) van belang: niet alleen juist weten, maar ook juist handelen. Tesamen vormen zij de intellectuele of de verstandsdeugden.

De karakterdeugden. Naast deze verstandsdeugden (inzicht en wijsheid) zijn er ook de karakterdeugden: zij openbaren zich in de spontane zin voor maat (evenwicht, het juiste midden van de strevingen). Dapperheid, waarheidsliefde, vriendschap, rechtvaardigheid, grootmoedigheid, enz. zijn voorbeelden van deze karakterdeugden (of ethische deugden).

Kennis en wil. Aristoteles verwerpt de socratische doctrine dat kennis van het goede een voldoende voorwaarde is voor deugdzaam leven. Men doet vaak dingen waarvan men weet dat ze niet goed zijn, omdat men niet de wilskracht kan opbrengen om weerstand te bieden aan de verleidingen van het moment. Wilskracht en zelf-controle moeten aanwezig zijn, maar dat vergt een volgehouden opvoeding en training. Wanneer de wil zwak is helpt de loutere kennis immers niets.

Opvoeding en gewoonte. De verstands- en de ethische deugden zijn aanvankelijk alleen in aanleg "gegeven" (in de "eerste natuur" van de mens). Hun volmaaktheid bestaat erin dat de gerichtheid op het juiste spontaan ("als uit een tweede natuur") tot uiting komt. Hierbij moet men rekening houden met de reële concrete situatie: de ethiek is levenskunst en levenswijsheid veeleer dan deductieve wetenschap. De bedoelde tweede natuur is het product van opvoeding en training.

Eudaimonie. Door de ethiek kan de mens de volheid van leven realiseren: het hoogste geluk (eudaimonie). Dit bestaat in het besef juist te handelen in het bevredigen van de vegetatieve, zinnelijke, motorische, spirituele, verstandelijke en morele behoeften. De rede, in dienst van het leven, zoekt het juiste evenwicht onder de

verschillende drijfveren. Het geluk, in de ethische betekenis van het woord, is dus niet zo maar een subjectieve toestand van tevredenheid. Het is niet iets wat men bereikt nadat men bepaalde handelingen met succes heeft gesteld, zoals het voltooide huis het resultaat is van goed metsel- en timmerwerk. Het is veeleer een eigenschap van een bepaalde manier van handelen of leven.

Het juiste midden. De leer van het "juiste midden" is de meest karakteristieke ethische doctrine van Aristoteles. In alles wat een mens doet speelt het bevredigen van behoeften een rol. En daarbij kan men een onderscheid maken tussen gebrek en overdaad, te weinig en teveel. Het komt er op aan de juiste maat te vinden ergens tussen die uitersten in. Daarin ligt het geheim van het gelukkige leven.

Experimentele ethiek. In deze opvatting toont Aristoteles ook zijn empirisch-experimentele visie op ethische problemen. Waar precies het juiste midden ligt is geen eeuwig, onveranderlijk, universeel gegeven. Het is essentieel afhankelijk van de omstandigheden, en meer bepaald van de fysieke en psychische individualiteit van de betrokken persoon. Het juiste midden kan dan ook niet op deductieve wijze bewezen worden. Het kan alleen door gissen en missen gevonden worden in de ervaring van het leven zelf - tenminste wanneer men bewust en kritisch leeft.

Objectivistisch relativisme. Hieruit volgt onmiddellijk dat, wat goed is voor de een daarom nog niet goed is voor de ander. Het is dus relatief. Maar tegelijkertijd is het een objectieve kwestie. Voor elke persoon is er een objectief juiste manier van leven. De realiteit van de persoon, wat hij is, en niet wat hij wil, of gelooft te zijn, is de uiteindelijke toetssteen van wat voor hem werkelijk goed is.

Kritiek. Tegen de doctrine van het juiste midden kan worden ingebracht 1) dat ze onvolledig is, en 2) dat ze een innerlijke tegenstrijdigheid lijkt te bevatten.

1) Onvolledigheid: In vele gevallen kan men inderdaad het gebrek-overdaad onderscheid maken. Het lijkt echter dat er ook gevallen zijn waarin dit niet kan. Laat dapperheid het juiste midden zijn tussen lafheid en roekeloosheid, vrijgevigheid het juiste midden tussen vrekigheid en verspilzucht, enzovoort; het is moeilijk in te zien hoe waarheidsliefde een midden is tussen twee uitersten, en niet een extreme pool op de schaal leugenachtigheid-waarheidsliefde. Hetzelfde geldt bijvoorbeeld voor goede trouw.

2) Tegenstrijdigheid: de doctrine van het juiste midden impliceert dat er voor ieder een juiste manier van leven is, afhankelijk van zijn objectieve persoonlijkheid, en dat die juiste manier van leven bestaat in het volgen van de gulden middenweg tussen uitersten. In het volgen van die middenweg ligt het geluk. Maar wat als iemand door ervaring leert dat hij alleen maar gelukkig kan zijn wanneer hij zich volledig, zonder restrictie of zelfcontrole, overgeeft aan zijn gevoelens? Kan de romanticus, de temperamentvolle, gepassioneerde persoonlijkheid gelukkig zijn op het smalle pad van de bezadigdheid en de gematigdheid? Als er geen objectieve persoonlijkheid van die aard kan zijn, dan is er geen probleem. Maar dat is betwifelbaar - en in elk geval is het niet de ethicus die het bestaan ervan a priori zou kunnen uitsluiten.

Natuurlijke ongelijkheid. Men dient echter te bedenken dat Aristoteles onder eudaimonie niet het geluk van om het even welk soort mens begreep, maar het geluk van de deugdzame burgers (mensen van de beste soort). Alleen deze zijn in staat de volheid van het menselijke bestaan te beleven. Zij zijn de eigenlijke subjecten van Aristoteles' normatieve uitspraken over ethiek en politiek. Plato maakte gewag van een bewuste leugen om de mensen die van nature gelijk zijn te verzoenen met de voor de staatsstructuur noodzakelijke ongelijkheid. Aristoteles daarentegen was overtuigd van de natuurlijke ongelijkheid der mensen. Sommige zijn van nature superieur, andere inferieur. Het meest behoorlijke leven van de mindere blijft een minderwaardig soort leven. De ethische volmaaktheid van elk van twee mensen betekent dus geenszins dat zij ethisch gelijkwaardig zijn. Deze stelling, in verbinding met de idee dat de politiek gericht is op het goede, en dat de juiste politieke verhoudingen de ethische waarde van de verschillende mensen weerspiegelen, ligt aan de basis van de elitaire en autoritaire politieke theorie die Aristoteles ons heeft nagelaten.

De politiek van Aristoteles

Teleologie van de polis

Zoon politikon. Wanneer Aristoteles de mens een *zoon politikon* ("politiek wezen") noemt, dan bedoelt hij dat alleen het politieke leven (d.w.z. het leven van de burger dat beantwoordt aan de idealen van de *polis*) verenigbaar is met het volkomen mens-zijn. De polis is meteen de meest verheven samenlevingsvorm en de politieke wetenschap de hoogste wetenschap. De familie, het dorp, enz. zijn slechts ontwikkelingsfasen in het natuurlijke wordingsproces van de mensheid dat uiteindelijk uitmondt in samenleven in de polis. 'Natuurlijk wordingsproces' moet men hier uiteraard in de aristotelische zin begrijpen. In de oorspronkelijke familie-verhoudingen liggen de politieke verhoudingen dus reeds als de finale vormen besloten. De polis is de (patriarchale) familie "in 't groot", juist zoals hij voor Plato de uitvergroting is van de wijze (de filosoof). Maar niet alleen de familie "in 't groot": de polis is een hogere vorm van gemeenschap, gericht op een hoger doel. In de polis wordt "het goede leven" mogelijk (comfort en cultuur en de toewijding aan de hogere deugden), daar waar de levensnoodzakelijke materiële behoeften (voeding, onderdak, voortplanting) het familieleven beheersen.

[De Politiek (I/2), Van huishouding tot stad]

Deze vereniging van mannen, vrouwen en slaven, ingesteld volgens de wet van de natuur, is de huishouding... De volgende fase is het dorp, de eerste associatie van een aantal huishoudingen voor een doel dat de bevrediging beoogt van meer dan alleen maar de vitale behoeften. Het komt meestal tot stand als gevolg van een natuurlijk

proces, wanneer zonen en kleinzonen hun eigen huishouden inrichten. De regering ervan was, als gevolg van zijn samenstelling, monarchisch, zoals ook de regering van de eerste stadstaten en die van sommige hedendaagse naties. Immers, elk huishouden wordt geregeerd door zijn oudste lid, zoals door een koning, en de huizen der bloedverwanten eveneens. Over deze patriarchale regering zegt Homerus: "Ieder man is de wetgever voor zijn kinderen en vrouwen"...

De uiteindelijke associatie, samengesteld uit verschillende dorpen is de zelfstandige stad. Daarmee is, praktisch gesproken, de ontwikkeling voltooid: het stadium der autarkie is bereikt, en wat begon als een middel om in de levensnoodzakelijke dingen te voorzien is nu een methode ter verzekering van het goede leven. De stadstaat is dus een volmaakt natuurlijke vereniging, zoals ook wat eraan voorafging natuurlijk was. Hij is het doel en eindpunt. Immers, wat het eindpunt is van een vervolmakingsproces van een ding is wat we de natuur van het ding mogen noemen... Bovendien kan het doel alleen het beste zijn, d.w.z. het meest volmaakte, en autarkie is zowel een doel als een volmaaktheid.

De polis is de volmaakte vorm van samenleven. De polis is het doel van de maatschappelijke ontwikkeling, het volmaakte, op zichzelf bestaande (autarkische) geheel waarvan de individuen de onzelfstandige delen zijn. De mens realiseert de volheid van zijn wezen pas in de stad. Haar autarkie is immers niet slechts betrokken op de materiële levensbehoeften, maar ook en vooral op de morele en spirituele. Zij is in alle opzichten een voltooide gemeenschap (societas perfecta), gedragen door een morele consensus. .

[De Politiek (I/2, vervolg), De mens is een politiek wezen]

Hieruit volgt dat de staat een natuurlijk object is, en dat de mens van nature een politiek wezen is; het behoort tot zijn natuur in de staat te leven. Hij die van nature, en niet alleen door ongelukkig toeval, geen stad of staat heeft, is ofwel te slecht of te goed, sub-menselijk of boven-menselijk... Het politieke is echter niet alleen een kwestie van samenwerken: de mens is immers klaarblijkelijk een politiek wezen in een andere zin dan de bijen of dan andere kudde-dieren. De natuur, zo zeggen we, doet niets zonder doel; en zij heeft de mens alleen onder alle dieren uitgerust met het vermogen van het beredeneerde spreken. Spreken is meer dan alleen maar een stem hebben. Andere dieren hebben een stem, die ze gebruiken om pijn en genot, genoegen en ongenoegen uit te drukken, iets waartoe sommige dieren inderdaad in staat zijn. Maar het spreken daarentegen dient om uiting te geven aan wat nuttig of schadelijk is, en om aan te duiden wat goed is en wat kwaad of verkeerd. Het werkelijke verschil tussen mens en dier is immers dat alleen mensen het onderscheid kennen tussen goed en kwaad, juist en verkeerd, rechtvaardig en onrechtvaardig. En het is een gemeenschappelijke visie op die dingen die het huishouden of de stad kenmerkt.

Daarbij komt dat de staat logisch voorafgaat aan zowel het huishouden als het individu. Het geheel toch gaat logisch aan de delen vooraf... Het is daarom duidelijk dat de staat zowel natuurlijk is als belangrijker dan het individu.

Er kan dus logisch geen sprake zijn van mensenrechten tegenover de polis. Maar Aristoteles kent wel de idee van burgerrechten (daar waar Plato in feite alleen maar plichten kent). Vrijheid-in-gelijkheid is een recht van alle burgers, omdat het een voorwaarde is voor de zelf-ontplooiing van de mens. Ook bij Aristoteles is het onderscheid tussen heersers en onderdanen gegrond in het wezen der mensen. Maar hij maakt een onderscheid tussen de politieke heerschappij en de heerschappij van de meester over de slaaf. Contrast: Plato die in feite alle mensen tot staatsslaven reduceert: alleen de koning-filosoof is vrij, maar hij is dan ook de verpersoonlijking van de gemeenschap zelf.

Familie: de oervorm van de polis. Door de familie als oervorm van het politiek te nemen, en niet het menselijke individu, ziet Aristoteles, anders dan Plato, geen reden om de politieke gelijkheid van volwassen vrouwen te verdedigen. Anderzijds biedt het familie-model toch de mogelijkheid om de positie van het individu in de gemeenschap op meer genuanceerde wijze te analyseren, zonder evenwel de normatieve idee van de eenheid helemaal los te laten. Omdat de polis volgens Aristoteles uit de familie ontstaat is het nodig enkele van zijn opvattingen over dit oorspronkelijke samenlevingsverband kort weer te geven.

De structuur van de familie. De familie is voor Aristoteles de fundamentele economische eenheid, gericht op de voorziening in het noodzakelijke levensonderhoud. Zij bestaat uit een aantal onzelfstandige deelgemeenschappen, gevormd door het vaderschap (vader-kinderen, in het bijzonder de zonen, want dochters worden *uitgehuwelijkt*), het huwelijk; (man-vrouw), productie (meester-slaaf, heer-dienaar), en bloedbroederschap (de kinderen, in het bijzonder de zonen, onder elkaar). De patriarch is de centrale figuur, die al deze deelgemeenschappen tot één grote eenheid maakt. De loutere productiegemeenschap (meester-slaaf) neemt hier een bijzondere positie in, aangezien Aristoteles de slaven niet echt als personen beschouwd: zij zijn slechts middelen. De andere deelgemeenschappen zijn wel echte gemeenschappen. Zij hebben bijgevolg een eigen ethisch profiel en een eigen vorm van rechtvaardigheid. Met uitzondering van de verhouding tussen de bloedbroeders gaat het in elk geval om een natuurlijke ongelijkheid: de fysieke superioriteit van de volwassene over het kind, de morele superioriteit van de verstandelijke man over de emotionele vrouw, en de absolute superioriteit van de mens over het middel (de slaaf).

Familie en politiek regime. In de familie vindt Aristoteles de prototypes van de verschillende politieke regimes: de monarchie correspondeert met het vaderschap; de aristocratie met het huwelijk; en de constitutionele democratie met het bloedbroederschap (Ethica, VIII, 10,11).

Familie	Beginsel	Regime

Vader - zoons	Opvoedend paternalisme	Monarchie
Man - vrouw	Beschermend paternalisme	Aristocratie
Broer - broer	Solidariteit van gelijken	Democratie

Meester-slaaf		

Structuur en functie van de gemeenschap. In het hart van elke politieke gemeenschap vindt Aristoteles een gezagsrelatie gebaseerd op een fundamentele ongelijkheid in het familiale verband. Ook de gelijkheid onder bloedbroeders berust op het feit dat zij in precies dezelfde relatie staan tot de centrale vaderfiguur (gemeenschap door afstamming). Gemeenschap; is essentieel onderworpenheid aan hetzelfde gezag. Dit is haar kenmerkende structurele eigenschap. Maar de functie van het gezag in de gemeenschap is het dienen van het gemeenschapsbelang dat zowel het belang van de gezaghebber is als het belang van zijn onderdanen: de ouderlijke macht dient zowel de ouders als de kinderen, de echtelijke macht zowel de man als de vrouw. Het is uiteraard de gezaghebbende instantie die oordeelt over dit gemeenschapsbelang. Een corrupte gemeenschap is deze waarin het gezag alleen de belangen van de heerser(s) dient, of een gemeenschap waarin het gezag te zwak is om de onderdanen aan het gemeenschapsbelang te binden.

Het beste Regime

Politeia: constitutionele democratie. Ogenschijnlijk is het criterium voor het onderscheid tussen monarchie, aristocratie en democratie louter kwantitatief: hoeveel mensen hebben de macht in handen? Maar, zoals hierboven bleek, gaat het in feite om een kwalitatief moreel criterium. Een regime dat aan zijn eigen moreel criterium voldoet is een goedgeconstitueerd regime (*politeia*). Maar evenals Plato maakt Aristoteles een onderscheid tussen een perfecte en een verdorven of *tiranieke* vorm van de verschillende regimes.

Origineel is zijn ordening van deze vormen. De monarchie is idealiter de beste vorm (wegens haar eenheid), maar haar corrupte vorm, de tirannie, is de slechtste vorm. De democratie is de minst aantrekkelijke van alle goedgeconstitueerde regimes, maar in haar corrupte vorm is zij beter dan zowel de corrupte aristocratie (oligarchie) als de corrupte monarchie (tirannie). Rekening houdend met de menselijke onvolkomenheid is het constitutionele democratische regime het juiste midden. Anders dan bij Plato is het polis-ideaal dus niet zozeer een reactie tegen de Atheense; democratie, als wel een idealisering ervan binnen het kader van het aristotelische filosofische systeem.

Tirannie versus de suprematie van de wet. Het verschil tussen de volmaakte en de corrupte vorm van een regime is voor Aristoteles van meer belang dan het verschil tussen de regimes zelf. Elk corrupt regime heeft een tiranniek karakter; elk gezond regime (*politeia*) wordt gekenmerkt door respect voor de wetten (de *nomoi*, het traditionele gewoonterecht dat de continuïteit verzekert van de ontwikkeling van familie tot stedelijke gemeenschap).

[De Politiek, IV/4: Democratie is soms een vorm van tirannie]

Wanneer staten democratisch geregeerd worden volgens het recht, dan zijn er geen demagogen. De beste burgers hebben de teugels veilig in handen. Maar waar het recht niet soeverein is, daar vindt men demagogen. Het volk wordt als een monarch, één heerser samengesteld uit vele personen. ... In elk geval zal zo'n collectieve monarch, onttrokken aan het gezag van het recht, streven naar absolute macht. Hij wordt een despoot, die zijn gunstelingen met voordelen en eerbewijzen overlaadt. Zo'n democratie bekleedt onder de democratische staatsvormen exact dezelfde positie als de tirannie onder de monarchische. Beide hebben in politiek opzicht hetzelfde algemene karakter. Beide spelen de baas over de betere klasse van de burgers, die ze met hun besluiten aan hun wil onderwerpen. Zoals gevele het oor heeft van de tiran, zo heeft demagogie invloed op het volk. Demagogen bepalen het beleid, vooral wegens het feit dat ze elke beslissing aan de volksvergadering kunnen voorleggen. Deze kan met haar decreten de wetten buiten werking stellen. Daardoor neemt de persoonlijke macht van de demagogen toe. Immers, het volk heerst over allen, maar zij bepalen de meningen van het volk, wanneer een meerderheid hen volgt in hun aanbevelingen. ...

Wie zegt dat zo'n democratie in het geheel geen constitutionele grondslag heeft, heeft dus gelijk. Er is geen constitutie waar het gezag van het recht niet onaantastbaar is. Er is een constitutie waar het recht voor allen gelijk geldig is, en de ambtenaren en publieke gezagdragers alleen in individuele gevallen kunnen beslissen op basis van het recht.

Een niet-utopische benadering van de politiek. Aristoteles besteedt veel aandacht aan de historische werkelijkheid en de mogelijkheden van de diverse staatsvormen. Met veel verve behandelt hij de politieke problemen die in de

verschillende regimes kunnen rijzen en de technieken die aldaar ter beschikking staan om het regime te vrijwaren. Zijn beschrijving van de wijzen waarop een tiran tewerk moet gaan om zijn macht te vestigen en te behouden doet niet onder voor die van Macchiavelli. Hieruit blijkt dat hij zijn politieke filosofie in de eerste plaats als een "praktische wetenschap" opvatte.

Mens en burger

Burgerschap: voorwaarde voor mens-zijn. Voor Aristoteles is de [deugdzaam] mens de maatstaf voor de beoordeling van het regime: dat is des te beter naarmate het de mensen meer mogelijkheden biedt zowel een goed burger als een goed mens te zijn. Al zijn er regimes waarin het mogelijk is een goed burger en een slecht mens te zijn, men kan geen goed mens zijn en geen volwaardig menselijk leven leiden als men niet tot een politieke gemeenschap behoort en als burger in het politieke leven participeert. De werkelijk goede mens is een goed burger in een stad met een goed regime.

De zedelijke opdracht van de wet. Het samenleven van verschillende soorten mensen in de stad en de zwakheid van de menselijke wil houden gevaren in voor de goede orde. Niet iedereen bezit de burgerlijke deugden. Daarom moet de politieke gemeenschap altijd bestuurd worden: de overheid moet actief optreden teneinde, desnoods door middel van dwang, de mensen te verplichten tot deugdzaam gedrag. De opvoeding tot burger is te belangrijk om aan het inzicht van de ouders te worden overgelaten. Aristoteles stelt zich wel de vraag of het mogelijk is de mensen tot deugdzaamheid te dwingen: kunnen wetten de mensen deugdzaam maken?

De politieke cirkel en de regering van "de besten". Hij meent dat deze twijfels kunnen worden opgevangen door een geschikte staatsvorm: de *politeia* of constitutionele ordening, in het bijzonder de constitutionele democratie, waarin ieder burger om beurt regeert en geregeerd wordt. Op die manier wordt voorkomen dat het bestuur in handen komt van een kleine minderheid die de overige mensen tot passieve conformiteit veroordeelt. Aristoteles zag echter wel in dat deze *politeia* zelf berust op een algemene aanvaarding van haar constitutie. Aristoteles formuleert hier zijn versie van het fundamentele probleem van elke politieke organisatie: *Quis custodiet ipsos custodes?* - wie bewaakt de bewakers? De staat moet de mensen deugdzaam maken, maar de staat is maar zo deugdzaam als de mensen die de staatsmacht controleren. Anders gezegd: ofwel is de staat overbodig, ofwel is hij een gevaar. Volgens Aristoteles bestaat de enige uitweg uit dit dilemma in de aanvaarding van een regime waarin "de besten" de toon zetten.

De polis als gemeenschap van burgers. Zijn waardering voor de democratie dwingt Aristoteles tot een confrontatie van het probleem hoe gezag mogelijk is in een gemeenschap van mensen die "vrij-en-gelijk" zijn - een gemeenschap van burgers. De extreem monarchistische oplossing van Plato kan in zijn ogen geen genade vinden, omdat zij geen ruimte laat voor "vrijheid in gelijkheid". De koning-filosof staat op eenzame hoogte boven de rest: waar is dan de gemeenschap?

De burger: definitie. Maar wat is een burger, en wie zijn de burgers?. Aristoteles definieert een burger 'in de strikte zin van het woord' als iemand die bevoegd is te participeren in de politieke, wetgevende en rechterlijke functies van een gemeenschap (*Politiek*, III,1). Dit is een louter beschrijvende definitie, die ook vandaag nog vertrouwd klinkt: de burger geniet alle politieke rechten.

De taak van de burger. Maar Aristoteles is uiteraard ook geïnteresseerd in de vraag, wie de burgers zouden moeten zijn, rekening houdend met wezenlijke vorm van de polis. Het antwoord ligt voor de hand: aangezien burgers, per definitie, geroepen zijn te participeren in het bestuur van de gemeenschap, moeten zij daartoe ook geschikt zijn. De zin van de politieke gemeenschap verdwijnt als aan die voorwaarde niet voldaan is.

[Politiek III,9: morele opdracht van de burgers]

Maar allen die bekommerd zijn om de goede gang van zaken in de gemeenschap moeten voortdurend de morele kwaliteiten en gebreken van hun medemensen in het oog houden...

We kunnen niet genoeg benadrukken dat de politieke gemeenschap van de polis bestaat, niet om het samenleven zonder meer te bevorderen, maar omwille van nobele daden. Degenen die nobele daden stellen dragen bij tot de kwaliteit van de politieke gemeenschap, en wie het meest daartoe bijdragen hebben recht op een groter deel dan degenen die op dat vlak, en dus ook inzake de moraal van de stad, hun minderen zijn, ongeacht hun afkomst of rijkdom.

De burgers, in hun hoedanigheid van wetgevers, rechters en andere ambtsdragers, zijn belast met de *morele* zorg voor de gemeenschap; zij kunnen die zorg alleen dragen wanneer zij zelf moreel onbesproken autoriteiten boven alle verdenking zijn.

Morele consensus: basisvoorwaarde van het politieke. De politieke taak omvat wat anders dan toepassing van een economische calculus, want "een politieke gemeenschap is meer dan een investeringsmaatschappij", en zij omvat wat anders dan toepassing van beginselen van commutatieve rechtvaardigheid (zie hieronder), want "een politieke gemeenschap is meer dan verdrag van onderlinge bijstand en verdediging of een contract van wederzijdse dienstverlening". Voor deze dingen van het gewone leven heeft men geen politieke gemeenschap nodig, aangezien zij alleen op een beperkte overeenstemming van belangen berusten, en niet op een fundamentele overeenstemming over de hoogste waarden, over goed en kwaad.

Distributieve rechtvaardigheid. Maar de politieke gemeenschap bestaat juist om die hoogste waarden te behoeden. Zij doet dit door de distributieve rechtvaardigheid (zie hieronder) te waarborgen. Deze wordt gerealiseerd door de "voordelen van het stadsleven" - dat wil zeggen, machtsposities, eerbewijzen en fiscale voordelen - te verdelen

volgens de *morele* waarde van de bewoners. Een dergelijke verdeling moet voorrang hebben op de rechtsregels van het gewone leven die immers gelden zonder aanzien des persoons (cf. het recht gesymboliseerd door de geblinddoekte *Vrouwe Justitia*). Distributieve rechtvaardigheid kan men uiteraard alleen verwachten van hen die bekwaam zijn iemands morele waarde op correcte wijze te beoordelen, en tevens onbaatzuchtig en wilskrachtig genoeg om naar die oordelen te handelen.

Elitaire; notie van burgerschap. Wie niet aan dit toonbeeld van deugd beantwoorden - slaven, handelaars, arbeiders en ambachtslieden, die als mindere mensen nut en plezier boven deugd laten gaan - missen de morele kwaliteiten om van politieke vrijheid (d.w.z. recht op deelname in het bestuur van de stad, dus burgerschap) te kunnen genieten. Zij zijn wel nodig voor de stad, maar de stad is niet nodig voor hen. Door hun arbeid maken zij het mogelijk dat de elite; zich volledig aan "het hogere" kan wijden. Voor haar ontplooiing bestaat de politieke gemeenschap. Alleen haar leden kunnen waarlijk burgers in de volle zin van het woord zijn.

Deze opvatting heeft het Westerse denken diepgaand beïnvloed (cf. de doctrine van het *Herrenvolk*, en de pseudo-wetenschappelijke theorie van de "merit goods", waarmee men o.m. fiscale subsidies voor culturele activiteiten voor de maatschappelijke bovenlaag poogt te rechtvaardigen).

Bestaansreden van de polis als machtsgemeenschap: Plato en Aristoteles. De aristotelische notie van het burgerschap blijkt dus heel exclusief te zijn: alleen "de beste mensen", de wijze en moreel hoogstaande personen, zijn in de volle zin burgers, geroepen om de stad te besturen. De echo van Plato is onmiskenbaar. Toch is er een verschil. Voor Plato is de politieke gemeenschap nodig om de rijkdom van de stad te beschermen. Daartoe is militaire macht nodig. Deze is echter een gevaarlijk instrument, en dient derhalve onder controle te staan van de meest wijze. In de opvatting van Aristoteles bestaat de stad als politieke machtsgemeenschap om geen andere reden dan de "morele elite" toe te laten haar waardeoordelen met politieke middelen op te leggen en zichzelf te belonen voor haar weldaden, aangezien zij die beloning niet in het normale verkeer moet verwachten.

Rivaliserende opvattingen van het burgerschap. Nu moet men niet denken dat Aristoteles' idee van burgerschap de enig, of zelfs de meest, gangbare was. Aristoteles neemt uitdrukkelijk afstand van de idee dat de burgers van een stad haar inwoners zijn: dan zouden immers ook slaven en vreemdelingen burgerrechten moeten hebben (*Politiek*, III,1). Mensen wier aanwezigheid en activiteit van vitaal belang zijn voor het functioneren van de stad (ambachtslieden, handelaars, e.d.) kunnen ook geen aanspraak maken op burgerschap (*Politiek*, III,5,ii), zelfs niet als zij blijf geven van juridische handelingsbekwaamheid, zoals het sluiten van contracten en het voeren van processen (*Politiek*, III,4). Dergelijke activiteiten en bekwaamheden passen in het kader van de levensnoodzakelijke of materiële voorzieningen, van nuts- en genotsoverwegingen, maar hebben niets met politiek in de aristotelische zin te maken. Zij zijn derhalve irrelevant voor de politieke definitie van het burgerschap.

Exclusief burgerschap. De consequenties van de overwinning van Aristoteles' exclusieve notie van burgerschap op haar meer inclusieve rivalen zijn tot op vandaag voelbaar. Aristoteles gaf het politieke een geëxalteerde status, die men niet met de maatstaven van het gewone leven kan beoordelen. Bovendien wist hij de opvatting ingang te doen vinden dat het gewone leven in zichzelf onvolkomen is, en daarom gericht moet zijn op een doel buiten zichzelf: de hogere morele sfeer, die alleen de politieke elite; kan appreciëren, en die door een andere en hogere vorm van rechtvaardigheid (distributieve rechtvaardigheid) wordt bezielde. De sfeer van het gewone leven zou men in de negentiende eeuw soms 'de burgerlijke samenleving' (of: de 'marksamenleving') noemen, om haar te onderscheiden van de staat, 'de politieke gemeenschap'. De moderne opvatting dat het recht van de staat ('het publiekrecht') boven het recht van de samenleving ('het privaatrecht') gaat, is een erfenis van de man uit Stagirus.

Misschien nog zwaarder is het feit dat Aristoteles de ethiek uit de sfeer van het dagelijks leven (uit de economische sfeer van het nuttige en het aangename) haalde en haar vasthechte aan een voor de meeste mensen ontoegankelijke (en altijd controversiële) notie van distributieve rechtvaardigheid.

Autoritarisme en liberalisme

Een meer open opvatting van politieke gemeenschap. Ondanks het dominante autoritarisme en morele rigorisme van zijn opvattingen heeft Aristoteles toch een aantal elementen in zijn politieke filosofie opgenomen waaraan men later een emancipatoir betekenissen heeft kunnen geven.

Tegen excessieve eenheid. Anders dan Plato heeft Aristoteles geen boodschap aan "excessieve eenheid" in de stad: die zou het verschil tussen stad (cultuur: voorziening in de hogere behoeften) en familie (economie: voorziening in primaire levensbehoeften) vernietigen en in feite een despotisme impliceren dat strijdig is met de natuur van het stadsleven. Het cultiveren van de hogere esthetische en intellectuele vermogens kan alleen in "vrijheid", in het verkeer van mensen die elkaar op voet van gelijkheid ontmoeten. Het communisme van Plato wordt door Aristoteles afgewezen als inefficiënt. Onderdrukking van eigenbelang en persoonlijke verantwoordelijkheid leidt niet tot toewijding aan het algemeen belang, maar tot onverschilligheid en verkwisting van schaarse middelen.

Isonomeia. Althans voor de familie-hoofden geldt het principe van de gelijkheid-in-vrijheid of gelijkheid-onder-de-wet (*isonomeia*), zij het dan binnen het kader van de polis. Zo wordt bij Aristoteles de suprematie van de polis getemperd door verregaande decentralisatie en bescherming van de privé-sfeer (de autonomie van de familie). Deze worden echter verdedigd als nuttig voor de staat, en niet geponeerd als fundamentele beginselen van subjectief recht.

[De *Politiek*, (II/2) Excessieve eenheid, zoals Plato voorstond, is geen goede, maar een slechte eigenschap van de staat]

Zoals ik al heb gezegd in mijn Ethica; is voor het bestaan van een staat de perfecte harmonie onder de verschillende componenten van belang. Dit evenwicht is essentieel zelfs onder burgers die vrij en gelijk zijn: ze kunnen immers niet allemaal tegelijk een ambt bekleden, maar moeten dat om beurten doen, voor een beperkte tijd, bijvoorbeeld, een jaar. Daarmee is gewaarborgd dat ze allen zullen regeren, juist zoals wanneer schoenmakers en timmerlieden van tijd tot tijd elkaars beroep zouden uitoefenen in plaats van altijd bij dezelfde bezigheid te blijven. Nu lijkt dit ambachtelijke beeld te suggereren dat degenen die belast zijn met het bestuur van de politieke vennootschap er beter aan zouden doen altijd op post te blijven en nooit iets anders te doen. Maar dat is niet mogelijk waar allen van nature gelijk zijn. Dan is het immers een positief recht dat allen zouden deelnemen in de bestuurlijke; taken, ongeacht hun talenten dienaangaande. Dit is de juiste weergave van deze twee beginselen: 1) dat gelijken om beurt aan bod kunnen komen, en 2) dat ze allen op gelijke voet staan wanneer ze geen ambt uitoefenen. Sommigen regeren terwijl anderen geregeerd worden, en door dit om beurt te doen is het net alsof ze steeds een andere persoon worden. Zo gaat het ook onder degenen die de bestuurstaken; waarnemen, want nu eens nemen ze deze taak waar, dan weer een andere. Uit deze behoefte aan verscheidenheid volgt duidelijk dat de staat geen natuurlijke eenheid is in dezelfde zin als sommigen schijnen te denken - wat zij als het grootste goed voor de staat beschouwen is in werkelijkheid de oorzaak van zijn ondergang, terwijl toch datgene wat werkelijk goed is voor iets bijdraagt tot het behoud ervan. En hier is nog een aanwijzing dat een excessieve eenmaking slecht is voor de staat: de huishouding is meer zelfstandig dan een individueel mens, die toch de grootste eenheid is; en de staat is nog meer zelfstandig dan de huishouding, die toch een grotere eenheid bezit dan de staat - de staat ontstaat immers op het moment waarop de gemeenschap het stadium van de autarkie; bereikt. Hieruit blijkt dat een geringere eenheid de voorkeur verdient boven een grotere, aangezien een grotere zelfstandigheid te verkiezen is boven een geringere.

Particularisme. Het "liberale" element in het denken van Aristoteles moet men niet overschatten. Het strekt zich alleen uit tot de beperkte klasse van de burgers (de autochtone; familiehoofden), en laat hoe dan ook alle niet-Grieken (*barbaren*) buiten beschouwing. Wie politieke vrijheid als een algemeen mensenrecht; ziet vindt bij Aristoteles geen kant-en-klare argumenten. Hij zal meer inspiratie vinden in de naturalistische opvattingen van de sofisten, of in de hellenistische filosofieën (van Epicurus en van de Stoa, zie verder), of zelfs in het middeleeuwse christelijke denken (dat echter op beslissende wijze door Plato en Aristoteles beïnvloed werd).

Eigendom, slavernij en burgerschap

Productiemiddelen en gebruiksartikelen. Aristoteles' leer van de eigendom vindt men in het eerste boek van de *Politiek*. Eigendom is voor Aristoteles een middel om te leven, dat wil zeggen om te handelen. Handelen is zelfstandig beslissingen nemen, en leven is handelen want leven is beslissingen nemen in het licht van oordelen over goed en kwaad, nut en onnut. Dit is een verre van onschuldige definitie van eigendom. Voor Aristoteles heeft eigendom betrekking op middelen ('werktuigen'), maar niet alle werktuigen zijn eigendom. Eigendom is "een middel dat nuttig is in zichzelf", terwijl in de gewone betekenis van het woord een werktuig een middel is dat nuttig is wegens de producten die het voortbrengt wanneer men ermee werkt. Productiemiddelen dienen de productie, eigendom dient het leven en dus het handelen van de eigenaar. Strikt genomen valt een weefgetouw dus niet onder het begrip eigendom, aangezien het de productie en niet het handelen van de eigenaar dient. Een bed of een kledingstuk of een ander gebruiksartikel; is daarentegen wel onmiddellijk nuttig: het nut ervan is onmiddellijk beschikbaar in het gebruik dat men ervan maakt. Dergelijke dingen vallen wel onder het begrip eigendom.

Font face=Courier size=2>Eigendom bij Aristoteles

Middelen	
-----	-----
voor	voor
productie	het leven
-----	-----
nuttig in combinatie	nut in
met arbeid	gebruik of bezit
(weefgetouw, oven)	
(koeien, schapen)	-----

levenloze	levende
-----	-----
consumptie-artikelen	slaven
(bed, tafel, kledij)	

Eigendom en economie. Om deze eigenaardige classificatie van begrippen te begrijpen moeten we bedenken dat Aristoteles eigendom beschouwt in het kader van de huishouding (dat wil zeggen van de "economie": van *oikos*: huis, en *nomos*: vaste gewoonte, regeling). De centrale figuur is de *pater familias*. Om in zijn behoeften en die van zijn familieleden te voorzien moet de *pater familias* over gebruiksartikelen beschikken. Die moeten dus geproduceerd worden. Gebruiksartikelen vallen niet gewoon als manna uit de hemel. Maar de *pater familias* werkt niet. Werken (arbeiden) stemt immers niet overeen met zijn waardigheid. Hoe kan hij zijn taak vervullen zonder te werken?

Automaten. In een kort *science fiction* fragment speculeert Aristoteles over werktuigen die "op onze wens" of "uit eigen beweging" in onze behoeften zouden voorzien. Dergelijke *volledig automatisch* werkende tuigen zouden wel onder het begrip 'eigendom' vallen. Zij zouden werkelijk middelen voor het handelen zijn, aangezien zij zonder meer aan de wensen en beslissingen van de *pater familias* zouden gehoorzamen. Zij zouden hem toelaten zijn rol te vervullen zonder te werken. Maar dergelijke dingen bestaan nu eenmaal niet - of toch? Het antwoord van Aristoteles is dat er weliswaar geen levenloze automaten bestaan, maar wel levende: slaven. De *pater familias* kan in de behoeften van zijn familieleden voorzien door slaven te doen werken.

Slaven. Slaven werken met werktuigen en doen dat "volgens de wens" van hun meester of "uit eigen beweging", maar in elk geval om de meester in staat te stellen goed te leven. Zij zijn middelen om te leven. Slaven zijn zoals een bed of een huis "nuttig in zichzelf", want men moet er niet mee werken: zij werken uit zichzelf. Kortom, zij zijn "eigendom". En omdat zij eigendom zijn, behoren zij hun meester toe. In de economie van de familie zijn zij de materie (het lichaam, de "domme kracht") en is hij de vorm (de bezielde en bezielende geest).

Natuurlijke slaven, natuurlijke meesters. Deze relatie vat de kern van Aristoteles' doctrine met betrekking tot mensen die "slaven van nature" zijn: dat zijn mensen die "van nature" ongeschikt zijn voor inzicht en wijsheid. Zij bereiken hun perfecte vorm slechts in de dienst van een ander, aangezien zij alleen op die manier deel kunnen hebben aan de hoogste menselijke vermogens. De slaaf van nature komt slechts in de slavernij tot zijn recht, zoals ook een huisdier zonder meester hulpeloos is. En zijn bestaan is een natuurlijke noodzaak opdat de mens (de meester) "vrij" zou kunnen zijn - vrij van de noodzaak zelf te werken, vrij om zich aan "het hogere" te wijden. Aristoteles voegt er aan toe dat de meester die het zich kan veroorloven zelfs de taak van het leiding geven aan slaven aan anderen (toezichters) overlaat. Zo kan kan hij zich volledig toelagen op de politiek of de filosofie - de enige activiteiten die een vrij man waardig zijn. Slavernij doet dus zowel de slaaf als de meester recht. (Aristoteles zit hier niet alleen maar op begrippen te kauwen: hij kan niet nalaten te verduidelijken dat hij het heeft over het verschil tussen Barbaren en Grieken.)

[Politiek I/5: Slaven van nature]

De slaaf van nature is derhalve degene die een ander kan toebehoren en daarom aan een ander toebehoort. Hij deelt in de intellectuele vermogens in de mate dat hij kan begrijpen wat van hem verlangd wordt, maar zelf is hij zonder intellect. De lagere dieren daarentegen hebben zelfs niet het vermogen te begrijpen wat van hen verlangd wordt, hun gehoorzaamheid is volledig passief. Overigens is het verschil tussen het gebruik van slaven en van huisdieren minimaal: beide dienen met hun lichaam het leven van hun meester...

Mystificatie; van het eigendomsrecht. We zien hier duidelijker dan waar ook, hoe de fundamenteel verschillende relaties van *toebehoren* en *autoriteit* (zie I.B) tot een onontwarbaar geheel worden samengeknoopt. In de aristotelische opvatting van slavernij is de meester werkelijk de *auteur* van wat de slaaf doet (de slaaf doet wat de meester wil, hij is slechts het noodzakelijke complement en werktuig van diens wil). Maar anderzijds is de slaaf een *toehoorder* - daarin onderscheidt hij zich van de 'lagere dieren' - en niet meer dan een toehoorder. "Dat de rollen [van meester en slaaf] zouden omgekeerd worden, of dat zij als gelijken zouden worden beschouwd, zou een fatale vergissing zijn." Als de toehoorder tot de spreker, zo staat de slaaf in een morele relatie tot zijn meester: zij hebben elkaar nodig, vullen elkaar aan. Zij passen bij elkaar. Maar voor Aristoteles is slavernij het paradigma van de eigendom. Bij hem wordt eigendom *essentieel* een morele verhouding van *bij elkaar passen*. De consequenties van deze opvatting van objectief recht (zie V.B) zijn verstrekkend. Elk argument ter rechtvaardiging van eigendom (ook van zaken) wordt in het keurslijf van een rechtvaardiging van de slavernij gedrongen. Elk argument tegen slavernij wordt een argument tegen eigendom.

Eigendom en politiek. De politieke betekenis van de aristotelische analyse van de meester-slaaf verhouding is duidelijk. Over slaven regeren is weliswaar een vorm van regeren, maar is verschillend van regeren over gelijken: onder gelijken zijn de rollen van spreker en toehoorder immers onmiddellijk en zonder "fatale gevolgen"

verwisselbaar. Anderzijds is over slaven regeren verschillend van werken met dingen. Met dingen werken vergt arbeid; over slaven regeert men door bevelen te geven. Regeren over slaven is het kenmerk van de "vrije man", werken met dingen het kenmerk van de "onvrije". De "onvrije" is niet noodzakelijk een slaaf. De "onvrije" niet-slaaf werkt zelf voor zijn levensonderhoud, en is daarom niet vrij. Als werker gelijkt hij op een slaaf, maar omdat hij voor zichzelf werkt gelijkt hij ook op een meester. Hij is slaaf van zichzelf. Is hij dan ook niet meester van zichzelf, is hij niet vrij? Het antwoord van Aristoteles is negatief: neen, want de werker werkt om in zijn vitale behoeften te voorzien (anders zou hij zich een slaaf kunnen permitteren). De werker werkt voor geld, niet voor de intrinsieke voldoening die alleen de beoefening van de deugd omwille van de deugd kan geven. Hij wordt geregeerd door zijn levensnoodzakelijke behoeften, niet door zijn belangstelling voor de "hogere (intellectuele) waarden" in het leven - door zijn lichaam, niet door zijn geest. Bijgevolg kan ook de werker geen recht hebben op het volwaardige burgerschap. Het is toch absurd dat de "onvrije" over de "vrije" zou regeren, het lichaam over de geest. "Een goed burger kan alleen degene zijn die niet alleen vrij geboren is (dus: de niet-slaaf), maar die ook vrij is van elke vorm van arbeid die de dagelijkse levensbehoeften dient" - anders gezegd: alleen een slavenhouder kan een goed burger zijn.

De aristocratische burger. Slavernij is de kern van Aristoteles' conceptie van eigendom, en de voorwaarde van het politieke leven. De functie van de eigendom is de functie van de slavernij, namelijk de meester bevrijden van de noodzaak te werken, zodat hij zich onbekommerd aan het algemeen belang kan wijden. Elke andere aanwending van eigendom, in het bijzonder om geld te verdienen (productie voor de markt, dus productie die ook nuttig is voor anderen dan de *pater familias* zelf en zijn familie) is moreel verdacht. Handelaars en kapitalisten zijn mensen die *in beslag genomen worden* door het zakendoen en het beheren van zaken. Zij zijn werkers, producenten - zij worden beheerst door de "economische logica van de markt". Zij zijn niet vrij. Hetzelfde geldt voor kunstenaars die van de verkoop van hun werken moeten leven. *Alle* werkers en producenten zijn in menselijk opzicht weliswaar nuttige, maar toch minderwaardige wezens. Alleen de *echte* landelijke aristocraat die goed kan leven van wat zijn zijn domein opbrengt, zonder zich aan handel of nijverheid te bezondigen, geniet de vrijheid die de volwaardige ontplooiing van de menselijke vermogens mogelijk maakt.

Verstrekkende invloed. Ook deze opvattingen van Aristoteles hebben sporen nagelaten die nu nog goed merkbaar zijn. De vrije man doet wat hij wil terwijl anderen voor de productie zorgen. In het *Communistisch Manifest* (1848) van Karl MARX; werd dat het motto van de communistische samenleving: iedereen doet wat hij wil, "terwijl de samenleving als geheel zorgt voor de productie". Omstreeks dezelfde tijd schreef Frédéric BASTIAT (zie VIII.B) exact dezelfde gedachte neer, maar dan in de vorm van zijn beroemde *sarcastische* definitie van de moderne staat: "De staat is de grote fictie waarin iedereen op kosten van iedereen probeert te leven." De hedendaagse welvaartsstaat kan men zien als een poging die fictie waar te maken in een proces van fiscale escalatie, een haasje-over van "sociale rechten en zekerheden" en belastingen. Aristoteles had genoeg inzicht om te beseffen dat wat hij als vrijheid beschouwde - de verlossing van alle economische bekommernissen - slechts voor enkelen kon weggelegd zijn, en dan nog alleen *ten koste* van anderen. Een regeling die erin bestaat dat iedereen weliswaar meer vrije tijd en meer zekerheden heeft maar toch moet blijven werken, is zelfs geen halfslachtige oplossing. Het is helemaal geen oplossing, aangezien "iedereen de gevangene blijft van de economische logica van de markt", en dus, volgens de aristotelische opvatting, de gevangene van de "lagere" drijfveren. Niemand kan het zich dan veroorloven zijn leven onverdeeld aan het algemeen belang te wijden: het eigenbelang corrupteert de staat die niet door werkelijk vrije en moreel hoogstaande mensen wordt geleid.

Devote hypocrisie. Bijna dagelijks hoort men kritiek op de hedendaagse staat vanuit het aristotelische perspectief: "alles moet wijken voor economische overwegingen", "de economie houdt de politiek gegijzeld", "het materialisme viert hoogtij", "niemand is nog verantwoordelijk voor de samenleving als geheel; overal regeert het eigenbelang", enzovoort. Dat de slavernij een wezenlijke vooronderstelling van deze kritiek is wordt devoot verzwegen. Men houdt zich vroom aan de democratische fictie, dat als men iedereen laat delen in de voorrechten van de oude aristocratie (de landadel), iedereen ook als een oude aristocraat zal kunnen en willen leven - als een "goede en toegewijde en onbaatzuchtige burger".

"Positieve vrijheid". In de filosofische literatuur leeft het aristotelische vrijheidsbegrip voort in de idee van "positieve vrijheid". Positieve vrijheid wordt soms gedefinieerd als doen wat *moreel* noodzakelijk is, soms als beschikken over de middelen die het genieten van negatieve vrijheid waardevol maakt. (Negatieve vrijheid is vrijheid in de gewone zin van het woord: het kunnen uitoefenen van het zelfbeschikkingsrecht, zie VIII.A). In de tweede betekenis is positieve vrijheid gewoon een verhullend synoniem voor welstand, rijkdom, vermogen. Beide definities verraden hun aristotelische oorsprong. Alleen de deugdzame mens is vrij - bijgevolg komt alleen aan hem het recht op politieke macht toe. En alleen wie er op kan rekenen dat anderen voor hem werken heeft geen materiële zorgen.

Het begrip 'rechtvaardigheid' bij Aristoteles

Algemeen en bijzonder begrip van rechtvaardigheid. Aristoteles definieerde de rechtvaardigheid "in het algemeen" als het leven volgens de deugd. Zij is dus een alle deugden omvattende morele kwaliteit. Daarnaast stelde hij echter de rechtvaardigheid "in het bijzonder", de particuliere rechtvaardigheid. Deze wordt onderverdeeld in

- a) de distributieve rechtvaardigheid, en
- b) de correctieve; of commutatieve rechtvaardigheid.

De distributieve rechtvaardigheid. De distributieve rechtvaardigheid heeft het karakter van een meetkundige of *proportionele* gelijkheid

A C

- = -

B D

waarin A en B personen zijn, en C en D goederen of diensten die kenmerkend zijn voor de verdiensten van respectievelijk A en B. Distributieve rechtvaardigheid bestaat wanneer ieder deelt in de beloningen en straffen, lasten en voordelen "naar verdienste". (Hier laten we in het midden welke de in een bijzonder geval toepasselijke criteria van verdienste zijn.) Deze vorm van rechtvaardigheid is zoals alle deugden een juist midden tussen twee uitersten, nl. tussen teveel hebben en te weinig hebben. Lange tijd werd de distributieve rechtvaardigheid als het criterium bij uitstek van het publiekrecht beschouwd. Het is in het publiekrecht dat de vraag aan bod komt hoe de schaarse goederen waarover de gemeenschap beschikt (ambten, officiële functies, financiële middelen, enzovoort) moeten verdeeld worden.

Het aristotelische (on)gelijkheidsbeginsel. In de juridische literatuur treft men nog vaak verwijzingen aan naar het aristotelische gelijkheidsbeginsel: men moet gelijke gevallen gelijk behandelen (en ongelijke ongelijk in de mate van hun ongelijkheid). Dit is in feite het beginsel van distributieve rechtvaardigheid, en zou beter *ongelijkheidsbeginsel* worden genoemd. Uitgangspunt is immers een veronderstelde moreel-relevante ongelijkheid (onder personen) die men dient te handhaven en te weerspiegelen in de verdeling van economische en/of politieke goederen. Over de aard en de criteria van die veronderstelde ongelijkheid wordt in het beginsel niets gezegd. Daardoor kan iedereen het naar eigen inzicht invullen, ook met een volstrekt egalitair uitgangspunt: aangezien alle mensen moreel gelijkwaardig zijn eist de rechtvaardigheid dat iedereen evenveel economische en politieke goederen zou hebben (cf. de communistische ideologie, egalitaire sekten). Deze invulling gaat echter in tegen de opvatting van Aristoteles zelf.

De verdeler. Distributieve of verdelende rechtvaardigheid is de rechtvaardigheid van de verdeler. Het is de verdeler die volgens de criteria der rechtvaardigheid *personen en dingen die bij elkaar passen* bij elkaar brengt. Hier herkent men de moraliserende conceptie van eigendom die zo kenmerkend is voor het aristotelische denken. De vraag, waar iemand recht op heeft, kan alleen op basis van een moreel inzicht een antwoord krijgen. En alleen de gezaghebbende verdeler bezit dit inzicht.

De commutatieve rechtvaardigheid. De commutatieve rechtvaardigheid of ruilrechtvaardigheid wordt als een *rekenkundige* gelijkheid beschouwd ($A = B$): ze heeft alleen betrekking op de inzet van een transactie of op de schade voortvloeiend uit een onrechtmatige daad, niet op de morele hoedanigheden of andere verdiensten van de betrokken personen. Zij beantwoordt aan de idee van *recht zonder aanzien des persoons*, of van onpartijdig recht, en is in die zin radicaal tegengesteld aan de idee van distributieve rechtvaardigheid.

De commutatieve rechtvaardigheid gold als criterium van het privaatrecht, waarin de betwistingen niet draaien rond de vraag hoe de gemeenschap haar verdeelbare goederen behoort te verdelen, maar wel rond de vraag hoe men in de betrekkingen tussen particulieren de risico's en lasten van bepaalde vrijwillige of onvrijwillige handelingen of van zekere gebeurtenissen kan compenseren.

Correctieve; functie. In het bijzonder heeft de commutatieve rechtvaardigheid een correctieve; functie. Wanneer het evenwicht tussen twee vermogens verstoord is, bijvoorbeeld door een onrechtmatige daad, dan moet dit hersteld worden. Dit herstel vergt geen afweging van de relatieve verdiensten van de vermogens of de betrokken partijen ten opzichte van het geheel van de gemeenschap, maar een overheveling van het onrechtmatig tot stand gekomen "teveel" in het ene vermogen ten einde het onrechtmatig veroorzaakte "te weinig" in het andere vermogen te compenseren.

[Ethica; voor Nicomachus, V: Analyse van rechtvaardigheid en billijkheid]

Rechtvaardigheid in de algemene betekenis is volmaakte deugdzaamheid, met deze beperking toch dat ze betrekking heeft op anderen... Dat is de reden waarom we instemmen met het gezegde van Bias "Een politiek ambt toont een man zoals hij is"; want wie een ambt uitoefent komt in contact met anderen en wordt lid van een gemeenschap. Dat verklaart ook de mening dat onder alle deugden alleen de rechtvaardigheid samenvalt met wat goed is voor anderen... In deze zin is rechtvaardigheid niet een deel van de deugd, maar het geheel van alle deugden...

Doel van ons onderzoek is echter de rechtvaardigheid die een deel is van de deugd, en de onrechtvaardigheid die een deel is van de ondeugd... Onrechtvaardigheid in de bijzondere betekenis heeft betrekking op eer of geld of zekerheid, of iets van die aard, en komt voort uit winstbejag; onrechtvaardigheid in het algemeen, daarentegen, heeft betrekking op om het even wat in het domein van de deugd...

Het is dus duidelijk hoe we het rechtvaardige en het onrechtvaardige in deze betekenissen moeten definiëren. Immers, de handelingen die voortkomen uit de deugd in het algemeen zijn hoofdzakelijk deze die in overeenstemming zijn met de wet, aangezien de wet ons aanspoort tot deugdzaam gedrag.

Bijzondere rechtvaardigheid, aan de andere kant, wordt onderverdeeld in twee soorten. De ene betreft de verdeling van een rijkdom en andere verdeelbare goederen van de gemeenschap... De andere levert een correctief beginsel in private transacties. Deze correctieve; rechtvaardigheid wordt op haar beurt onderverdeeld in twee soorten, volgens de vrijwillige of de onvrijwillige aard van de transacties - [bijvoorbeeld, commerciële transacties aan de ene kant, en gewelddadige en bedrieglijke aan de andere kant]...

Aangezien nu een onrechtvaardig man unfair is, en het onrechtvaardige het ongelijke is, zal het duidelijk zijn dat tegenover de extremen van het ongelijke er een midden is, namelijk het gelijke. Want elke handeling die men een meer of minder kan toeschrijven, kan men ook een gelijkheid toeschrijven... En aangezien de gelijkheid een midden is, is ook de rechtvaardigheid een midden... Hieruit volgt dat rechtvaardigheid vier termen omvat: twee personen voor wie ze rechtvaardig is, en twee delen die rechtvaardig zijn. Er zal dezelfde gelijkheid bestaan tussen de delen als tussen de personen, aangezien de verhouding der delen dezelfde zal zijn als de verhouding der personen... Ruzies

en klachten ontstaan wanneer gelijken ongelijke delen hebben, of wanneer ongelijken gelijke delen hebben. Dit is ook duidelijk op basis van het verdeelprincipe "naar verdienste". Iedereen is het er over eens dat rechtvaardigheid in verdelingen moet gebaseerd zijn op een verdienste van een bepaalde soort, maar niet iedereen heeft dezelfde soort verdienste in gedachte (vergelijk de "vrije geboorte" bij de democraten, de "rijkdom" bij de sympathisanten van de oligarchie, of de "deugd" van de voorstanders van de aristocratie)... Het rechtvaardige in deze zin is dus het proportionele, en het onrechtvaardige dat wat de verhouding schendt. Het onrechtvaardige is dus een teveel of een te weinig, en dit is wat we in feite ook vaststellen, want als er een onrechtvaardigheid geschiedt dan heeft de dader teveel en zijn slachtoffer te weinig van het goede (en omgekeerd met betrekking tot het slechte).

Correctieve; rechtvaardigheid is iets anders. Ze betreft niet de verdeling van het gemeenschappelijk bezit. Ze is weliswaar ook een gelijkheid, maar niet in de zin van een proportionele gelijkheid. Het is onverschillig of de goede de slechte heeft opgelicht of, omgekeerd, de slechte de goede; en overspel is overspel wat ook de verdienste is van de dader. Het recht heeft enkel oog voor de aard van de schade, en behandelt de betrokken partijen als gelijk. Het heeft alleen oog voor de vraag of de ene het onrecht geleden heeft dat de ander heeft begaan... Vandaar dat de rechter probeert de geschapen ongelijkheid ongedaan te maken... door aan de ene, door straf of boete, een verlies op te leggen dat de winst teniet doet die hij ten koste van de ander heeft verworven...

We hebben nu gezegd wat rechtvaardigheid en onrechtvaardigheid in beginsel zijn. Het is duidelijk dat rechtvaardig gedrag is een midden tussen onrecht doen en onrecht lijden, want het ene is een teveel en het andere een te weinig... Onrechtvaardigheid heeft betrekking op die twee uitersten. Rechtvaardigheid is die kwaliteit die tot uiting komt wanneer iemand ... bij de verdeling van dingen tussen zichzelf en anderen... niet teveel aan zichzelf geeft en niet te weinig aan zijn buurman...

Politieke rechtvaardigheid is rechtvaardigheid tussen vrije en actueel of proportioneel gelijke personen, die in gemeenschap leven met het oog op het bevredigen van hun behoeften. Er kan dus geen politieke rechtvaardigheid bestaan tussen mensen die niet vrij en gelijk zijn, tenzij dan in een metaforische betekenis. Immers kan er alleen rechtvaardigheid bestaan tussen dezen wier relaties tot elkander geregeld worden door wetten, en de wet bestaat alleen tussen dezen die elkaar onrecht kunnen aandoen - want in de toepassing van de wet ligt het onderscheid tussen het rechtvaardige en het onrechtvaardige... Dat is de reden waarom we niet dulden dat een man, niet de wet, heerst in de staat, want een man heerst in zijn eigen belang, en wordt een tiran; maar het is de taak van de regeerder een behoeder van de rechtvaardigheid te zijn, en dus van de gelijkheid. Een rechtvaardig regeerder haalt geen profijt uit zijn ambt: hij kent zichzelf niet meer toe dan hij verdient.

Politieke rechtvaardigheid is ofwel natuurlijk, ofwel conventioneel. Een rechtsregel is natuurlijk als hij overal evenzeer geldig is, los van enige aanvaarding van onzentwege. Een regel is conventioneel als hij dingen regelt op een wijze die in wezen onverschillig is; het is de regel zelf die het verschil invoert, bijvoorbeeld: dat het losgeld voor een gevangene een mina zal gedragen, of dat een offerande zal bestaan uit een geit, en niet uit twee schapen... Sommigen denken dat alle rechtsregels conventioneel zijn, aangezien de natuurwetten onveranderlijk en universeel zijn, zoals het vuur dat in Perzië net zo brandt als bij ons, terwijl de regels der rechtvaardigheid duidelijk van tijd tot tijd en van plaats tot plaats verschillen... Alle rechtsregels zijn veranderlijk. Maar toch is er zoiets als natuurlijke rechtvaardigheid, en zoiets als conventionele rechtvaardigheid - beide zijn veranderlijk...

Dit is de essentie van de billijkheid: het is een rechtzetting van de wet waar de wet wegens zijn algemeenheid een gebrek vertoont. Juist hierom kan niet alles bij wet geregeld worden: er zijn gevallen waarin een algemene wet onmogelijk is. Billijkheid is rechtvaardig, en superieur ten opzichte van een bepaalde vorm van rechtvaardigheid. En hieruit blijkt wat een billijk; man is: iemand die uit vrije wil en uit gewoonte billijk; doet, niet te strak op zijn rechten staat, en tevreden is met een kleiner deel dan de wet hem toekent.

Vervolg: De Middeleeuwen

Naar Titelblad