

Athene: politiek, stad en macht

Marin Terpstra

De machtsuitbreiding van Athene in de vijfde eeuw voor Christus is de eerste imperialistische ontwikkeling in Europa¹. Deze stad slaagt er in korte tijd in een groot deel van de kuststreken van de Egeïsche Zee aan zich te binden. De politiek van Perikles, onder wiens bewind Athene het middelpunt van Hellas wordt, weet zich echter niet door te zetten, deels door onvoorziene omstandigheden, zoals een pestepidemie, deels door grove fouten van al te ambitieuze generaals. Niettemin, dit was niet de laatste poging. Athene zal door vele andere steden en staten gevolgd worden, die zullen proberen van Europa een politieke eenheid te maken die zich kan onderscheiden van Azië oftewel Perzië oftewel 'de barbaren'². Wellicht is het mede de mislukking van de imperialis-

¹ J.F.C. Fuller, *A Military History of the Western World. Volume I: From the Earliest Times to the Battle of Lepanto*, New York 1954-1957, bladzijde 53 en volgende. Fuller steunt voor een belangrijk deel op Thucydides' verslag van de oorlogen in de tweede helft van de vijfde eeuw: *De Peloponnesische Oorlog* (vertaald uit het Grieks door M.A. Schwartz), Baarn/Amsterdam 1986². Fullers gevolgtrekking uit de nederlaag van Athene tegen Perzië en Sparta in 404 voor Christus herhaalt die van vele (aristocratische) Griekse denkers: 'Aldus eindigde de eerste poging tot de vorming van een rijk in Europa, een rijk dat gebouwd was op geweld, maar niet door geweld of innerlijk verval tenonder ging: massapsychologie vernietigde het' (bladzijde 80). Met andere woorden: democratie drijft een oorlog tot een daad van zelfvernietiging.

² Hier ontstaat de politieke identiteit van Europa, met alle ambiguïteit die daarmee verbonden is, aldus Massimo Cacciari in een schitterende uiteenzetting: *Gewalt und Harmonie. Geo-Philosophie Europas*, München/Wenen 1995 (oorspronkelijk in het Italiaans: *Geo-Filosofia dell'Europa*, Milaan 1994). Cacciari pleit in zijn boek voor een Europese politiek die recht doet aan onverzoenbare tegenstellingen zonder deze tot gewelddadige vijandschap te laten uitgroeien. Alexander de Grote, die na Athene een nieuwe poging tot vorming van een groot rijk zal ondernemen, nu vanuit Macedonië, is leerling geweest van de Atheense filosoof Aristoteles, die hem

tische macht Athene, die ervoor gezorgd heeft dat in deze stad het politieke denken zoals wij dat kennen, is ontstaan. De geschiedschrijver Thucydides zocht naar de algemene wet die het lot bepaalt van een stad die machtig wordt en zich van haar macht bewust is: het handelen van machtigen blijkt gemakkelijk met zelfoverschatting samen te gaan en tot zelfvernietiging te kunnen leiden. De grote politieke filosofen van de vierde eeuw Plato en Aristoteles leverden ons indrukwekkende inzichten in de politieke werkelijkheid, en ontwikkelden de idee van de *polis*. Deze gedachten wil ik hierna presenteren, waarbij ik vooral zal ingaan op de samenhang tussen politiek, stad en macht. Aan het slot van mijn uiteenzetting zal ik de vraag stellen of dit antieke gedachtegoed over macht en politiek ons nog altijd als leidraad kan dienen, of dat in de diepste kern ons denken volledig vreemd is geworden aan dat van de oude Grieken in Athene.

1 Inleiding: de erfenis van Athene

Men kan zich er niet genoeg over verwonderen dat een stad uit het verre verleden in de herinnering blijft bestaan, en wellicht voor de later geboren een krachtiger uitstraling heeft dan de stad in eigen tijd had. Dat is wat men de historische of mythische macht van een stad zou kunnen noemen: de stad van een bepaald tijdperk, die met alles wat erin gebeurde, een grote invloed heeft uitgeoefend op de geschiedenis. Dat is zeker het geval met Athene, waarover de filosoof Joachim Ritter schreef: 'Het wereldhistorische verband tussen de burgerlijke samenleving en de Griekse stad is algemeen aanvaard; als vanzelfsprekend wordt aangenomen dat een historische uiteenzetting over (de theorie van) recht, maatschappij en staat met de leringen van de Griekse filosofie, vooral met Aristoteles, moet beginnen'³.

Uit de historische bronnen blijkt dat de bewoners van deze stad, of althans sommigen van hen, zich terdege bewust waren van de uitstraling van hun stad. Zo vinden we bij de geschiedschrijver Thucydides een rede van Perikles weergegeven, die deze leider van Athene hield bij de

een grote haat jegens de Perzen bijbracht; Alexander gaf aan deze les een eigen uitleg, die hem bracht tot een poging de tegenstellingen tussen de mensen op te heffen door het stichten van één rijk: Fuller, aangehaald werk, bladzijden 89 en 94-96.

³ Joachim Ritter, 'Die große Stadt', in: *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt am Main 1969, bladzijde 347.

begravenis van de eerste doden in de Peloponnesische Oorlog. Perikles zegt daar bijna aan het slot van zijn betoog: 'Groot zijn de symbolen, veelvuldig de getuigen van de macht die wij hebben gevestigd, en waarom wij bewonderd zullen worden door de mensen van nu en later. (...) Want door onze durf hebben wij ons een weg gebaad naar elke zee en elk land; overal hebben wij onvergankelijke gedenktekenen gesticht van straf en van weldaad'⁴. Perikles was ook degene die Athene luister gaf door het bouwen van monumentale werken (zoals het Parthenon), die een belangrijke rol speelden in de staatscultus.

De macht van Athene

Merkwaardig is ook dat Athene in werkelijkheid slechts korte tijd een macht van betekenis is geweest, waarin zij het militaire, politieke en culturele middelpunt werd van Hellas, het samenstel van verspreide Griekse stadstaten. In de Perzische Oorlog, waarover de geschiedschrijver Herodotus heeft bericht, kwam Athene als belangrijkste macht naar voren. Aan het eind van de vijfde eeuw echter was de stad, na een strijd met de rivaal Sparta, zijn vooraanstaande plaats alweer kwijtgeraakt. In deze korte periode van bloei trokken evenwel vele denkers en vorsers naar Athene. Deze sofisten⁵ leverden de diensten voor de 'goed opgevoede man in een gecultiveerde, competitieve samenleving'; zij ontwikkelden de *technè politikè*, waarin niet de aristocratische traditie centraal stond, maar kennis en vaardigheden die nodig waren voor 'de vorming van de verantwoordelijke en succesvolle burger' - waaronder vooral de kennis van de wetten van de *polis*. Deze leraren legden de grondslag voor het werk van Sokrates, Plato en Aristoteles, die Europa zijn filosofie en wetenschap gaven - in een tijd dus waarin Athene al over het toppunt van zijn macht heen was. Deze concentratie van grote denkers in een stad is geen toeval, maar het gevolg van een welbewuste cultuurpolitiek geweest: een politiek die de *schoonheid* als waarde uitdroeg. Daarvan getuigen uiteraard de tempels, beelden en

⁴ Thucydides, aangehaald werk, Boek 2, § 41, bladzijde 102. Of de rede helemaal authentiek is, valt te betwijfelen. Bovendien, zo zal nog blijken, heeft het betoog van Perikles een eigen betekenis in de geschiedenis die Thucydides vertelt.

⁵ Ik volg de bredere definitie van de sofisten die Eric Voegelin geeft in *The World of the Polis. Order and History. Volume Two*, Baton Rouge/Londen 1957, bladzijde 267 en volgende; de aangehaalde woorden staan op de bladzijden 271-272.

vazen die zijn overgebleven. De wederwaardigheden van deze stad zijn beschreven in fraaie geschiedenissen. We kennen uit Athene de tragedies, die nog steeds de beeldspraken leveren voor onze levensbeschouwingen. Ik zal mij echter vooral bezighouden met die niet te overschatten bijdrage van Athene aan de Europese geschiedenis: het politieke denken en het denken over macht⁶. Wanneer wij vandaag aan de dag spreken over politiek, over democratie, over maatschappelijke dynamiek, is de geestelijke band met Athene onmiddellijk aanwezig in de woorden die we gebruiken. Ze zijn van Griekse herkomst: *polis*, *dèmos*, *kratos*, *dunamis* enzovoort. De vraag of de mythische macht van Athene tanende is, kan alleen beantwoord worden wanneer we weten waarop die macht berust. Uiteraard is die grond niet alleen te vinden in de historische stad Athene, maar is die macht mede het gevolg van onze cultuur zelf. Er is ongetwijfeld sprake van een hermeneutische cirkel: de macht van Athene in onze geschiedenis bestaat dankzij het feit dat mensen zelf deze geschiedenis schrijven. De macht van deze stad wordt dag in dag uit opnieuw tot leven gebracht – dit artikel is er het zoveelste voorbeeld van⁷. Er bestaat een mythe van Athene – door de Atheners, maar vooral door onze voorouders geschapen. Men kan deze verhalen uiteraard als wetenschapper benaderen, en proberen te achterhalen wat ervan waar is en wat niet. Ik zal dit pad niet volgen: ik neem de mythen – want het zijn er vele, en ook veel verschillende – voor wat ze ook zijn, namelijk verwoordingen van bepalende ideeën over politiek en macht.

⁶ Een aardig voorbeeld van een poging om de hedendaagse politieke toestand – de tegenstelling tussen een politieke orde die steunt op sociale gerechtigheid en een die de vrijheid beschermt – terug te voeren op de tegenstelling tussen Plato en Aristoteles, vindt men bij Klaus Held, *Treffpunt Plato. Een filosofische reisgids door de antieke wereld*, Baarn 1992 (oorspronkelijk Duits, Stuttgart 1990), bladzijde 95 en volgende.

⁷ Nog onlangs benadrukte Bastiaan Bommeljé in een bespreking van enkele boeken over het antieke Griekenland (*NRC Handelsblad*, 24 juli 1998), dat het beeld van het roemrijke Athene met een tomeloze energie letterlijk geconstrueerd is door een burgerij die – vanaf het midden van de achttiende eeuw – economisch, cultureel en politiek aan macht wint. Hij vraagt zich terecht ook af of we vandaag niet de ondergang van deze mythevorming meemaken, die uiteraard ook de ondergang van een bepaalde *burgerlijke cultuur* is.

De idee van de polis

Was Athene alleen maar een stadstaat geweest – dat wil zeggen: een stad die op zichzelf een zelfstandige politieke orde vormde –, dan was zijn naam niet zo uitdrukkelijk verbonden geweest met ons politieke denken. De idee van de *polis* heeft niet allereerst van doen met de stad die als een staat optreedt. De *polis* is vooral een bijzonder verband tussen mensen, dat zich heeft verzelfstandigd ten opzichte van andere soorten verbanden. Het ontstaan van een politieke sfeer betekent namelijk dat mensen worden losgemaakt uit de verbanden van stam en familie, en een ruimte betreden waarin zij vrij zijn om, losgemaakt van de dagelijkse beslommeringen, hun lot te kunnen bepalen. Deze mensen moeten dan als *vrije burgers* nieuwsoortige betrekkingen met elkaar aangaan, die niet bepaald zijn door geweld en dwang, maar door de overtuigende kracht van daden en woorden⁸. Hannah Arendt: 'De *polis* is strikt genomen niet de stadstaat in zijn fysieke en plaatselijke bestaan; ze is de organisatie van mensen zoals die voortkomt uit het samen handelen en spreken, en haar eigenlijke plaats is tussen de mensen die voor dit doel samenleven – waar zij zich ook bevinden. 'Waar je ook heen gaat, je zult een *polis* vormen': deze beroemde woorden werden niet alleen de leuze van de Griekse kolonisatie, maar drukten ook de overtuiging uit dat handelen en spreken een ruimte scheppen tussen de deelnemers die een plaats kan vinden waar en wanneer dan ook. Het is de ruimte van het verschijnen in de ruimste zin van het woord, namelijk de ruimte waarin ik aan anderen en anderen aan mij verschijnen, waarin mensen niet alleen bestaan zoals andere levende of onbezielde dingen, maar hun verschijnen expliciet maken'. Met deze idee is een *norm* gegeven waarmee men alle politieke toestanden kan beoordelen.

Deze norm weerklinkt nog steeds wanneer wij dictatuur onderscheiden van democratie, onderdrukking van vrijheid, en een gesloten samenleving van een open samenleving. Ze impliceert dat de prestatie van de individuele burger wordt erkend, vooral wanneer deze zijn gedachten uitt. Zo lezen we bij Eric Voegelin: 'Hellas steeg niet uit boven het peil van de stadstaat vanwege de stichting van een rijk en de ontwikke-

⁸ Deze idee van de *polis* vinden we het helderst geformuleerd bij Aristoteles in zijn *Politikè*, in het bijzonder boek 1 (hoofdstuk 2), boek 3 (hoofdstuk 9) en boek 7 (hoofdstukken 1-3). Hannah Arendt heeft deze idee tot bijna mythische vorm uitgewerkt in *The Human Condition*, Chicago 1958; de aangehaalde tekst staat op de bladzijden 198-199.

ling van een politiek summodeïsme van hetzelfde symbolische soort als de mythe van de afzonderlijke stadstaten, zoals het geval was in de Mesopotamische beschavingen, maar vanwege de inspanningen van individuen die de orde van de menselijke ziel ontdekten, die de orde van de *polis* te buiten ging, en die hun ontdekking symbolisch vorm gaven in wat zij filosofie noemden⁹. Voor de Atheners gold dat zij hun politieke stelsel duidelijk wisten te onderscheiden van vooral één regeringsvorm: de monarchie of alleenheerschappij. Deze vorm bestond binnen de huishouding (*oikos*), waar het gezinshoofd de dienst uitmaakte, maar mocht dit ook gelden voor een samenleving van vrije mannen? De norm van de Atheners zegt in feite dat het een schending is van de waardigheid van de mens, te moeten gehoorzamen. De politieke mens was een mens die vrijuit kon spreken¹⁰. Dat de Atheners deze waardigheid alleen aan de vrije, mannelijke burgers toekenden, hoeft ons niet te verontrusten – de politieke emancipatiebewegingen van de afgelopen twee eeuwen werden immers bezielde door hetzelfde ideaal van vrijheid, door dezelfde idee van de *polis*, maar dan uitgebreid naar arbeiders en vrouwen. Wat is veranderd, is niet de politieke idee zelf, maar de opvattingen over de kwestie wie waardig genoeg is om aan het politieke leven deel te nemen.

Uiteraard is het wel zo dat deze idee van de *polis* slechts kon opkomen en gedijen in een stadstaat, en haar betekenis verliest zodra het gaat om een uitgestrekt rijk. Tussen het uitgestrekte platteland en de gelokaliseerde stad bestaat een groot verschil in de stichtende werking van de grens. Op het platteland kan een grens bestaan tussen het ene en het andere gebied, bijvoorbeeld de landerijen van twee boeren. Deze grens bepaalt een mogelijke onenigheid over het vruchtgebruik, maar deze

⁹ Voegelin, aangehaald werk, bladzijden 168-169. Filosofie was een symbolische uitdrukking van een ervaring die verder verbreid was dan onder filosofen alleen: de ervaring van een orde die buiten die van de stadstaat lag: 'De spanning tussen het Hellas van de dichters en filosofen en de *polis* waarmee zij in strijd kwamen, was de eigenlijke vorm van de hellenistische beschaving'. Even verder schrijft Voegelin: 'Alhoewel gedaan door enkelingen, waren dit ontdekkingen door burgers van een *polis*; en de nieuwe orde van de ziel kwam, toen ze door hun ontdekkers en scheppers naar buiten werden gebracht, in strijd met de publieke orde, met de impliciete of expliciete oproep aan medestadgenoten hun persoonlijk handelen, de zeden van de samenleving en uiteindelijk de staatsinrichting in overeenstemming te brengen met de nieuwe orde'.

¹⁰ Arendt, aangehaald werk, bladzijde 27.

onenigheid is betrekkelijk, aangezien er ruimte is om uit te wijken. Het platteland is ook een ruimte die gemakkelijk bezet en verlaten kan worden, waar men doorheen, maar even gemakkelijk langsheen trekt. In de stad daarentegen is de grens een *begrenzing*: de grenzen van de stad bepalen een beperkte ruimte waarbinnen mensen betrekkingen met elkaar onderhouden die niet of slechts indirect door landerijen of vruchtgebruik bepaald worden. Uiteraard kunnen stadsbewoners hun buiten de stad gelegen grond bezitten, en leven van de opbrengsten ervan, maar als stadsbewoners gaan ze andere betrekkingen met elkaar aan. Athene is de stad waarin deze betrekkingen tussen stadsbewoners voor het eerst onderwerp van debat en reflectie werden. De grens of begrenzing sticht hier een bijzondere vorm van werkelijkheid, die we tot vandaag aan de dag nog met hetzelfde woord aanduiden: het politieke. De grens sticht het onderscheid tussen stad en platteland, binnen en buiten. De grens sticht een engte: opeengepakte, makkelijk met elkaar in aanraking komende mensenmassa. De grens sticht de mogelijkheid van lidmaatschap en uitsluiting. De grens vereist bewaking tegen indringers. Vaak wordt de grens gemarkeerd met een muur, uitkijktorens en toegangspoorten. Wat zich binnen de grenzen bevindt, omvat – en wellicht is dit het belangrijkste van een stad – een sterke dynamiek: het leven van mensen binnen een beperkte ruimte, die door de grens min of meer gedwongen zijn samen te leven en samen naar een ordening te zoeken. Hier ontstaat wat men tegenwoordig *synergie* noemt, maar hier kan ook chaos, anarchie of burgeroorlog ontstaan. De alternatieven voor de stad zijn dan: een *polis* worden of aan *stasis* ten onder gaan¹¹. De stad is een gevaarlijk oord, licht ontvlambaar, maar tegelijkertijd een ruimte waarin idealen kunnen opbloeien. Men zou kunnen zeggen dat Athene de stad is waarin het ideaal van de samenleving is geboren: de idee dat deze samenvoeging van mensen binnen de beperkte ruimte van de stadsmuren tot iets meer zou kunnen leiden dan wat al aanwezig is in de familie- en stamverbanden, en meer dan een toevallige verzameling mensen die een woon- en werkplaats zoeken¹². De *polis* is daar

¹¹ Zie over deze tegenstelling: Cacciari, aangehaald werk.

¹² Voegelin, aangehaald werk, bladzijde 113 en volgende. Aan het einde van de zesde eeuw (onder het bewind van Kleisthenes) worden de oorspronkelijke stammen niet langer als grondslag van de indeling van burgers gekozen, maar wordt een daarvan onafhankelijke indeling ingesteld: de tien demen. Hier ontstaat de burgerij of het volk als een geheel van stadbewoners (*dèmos*). Zie Aristoteles, *The Athenian Constitution*, Londen 1984,

mee niet alleen een plaats waar men woont en werkt, maar een *pouvoir constituant*, een stichtende macht of een vormgevende opeenhoping van energie.

2 Thucydides: de rechtvaardiging van macht

De gedachte die Thucydides in de door hem weergegeven rede van Perikles verwoordt, is dat macht, in dit geval een leidende rol voor een stad en haar bestuur binnen het gebied van de Griekse stadstaten, *gerechtvaardigd* kan zijn. De macht van Athene is zelfs zo gerechtvaardigd dat degenen die door zijn legers verslagen worden of anderszins onderworpen worden, daarover niet verbitterd behoeven te zijn: de nederlaag of onderwerping is niet te wijten aan eigen onmacht, maar aan de overmacht van Athene¹³. Zeker grenst deze rede aan grootspraak, en is zij de voorbode van een fatale overmoed (*hybris*): het tentoongespreide zelfvertrouwen staat in de geschiedschrijving van Thucydides in het teken van de naderende ondergang van Athene¹⁴. Machtig zijn is niet een zaak die zonder meer inzichtelijk is, en wellicht bestaat de eigenlijke vergissing van Perikles wel hierin, te menen dat de macht van Athene voor iedereen zichtbaar was. Niettemin geeft hij een fraaie beschrijving van de redenen van Athenes grootsheid. Hij prijst bovenal de democratie in Athene, die de burgers de moed, de bezonnenheid en het vernuft geeft om op doelmatige wijze een oorlog te voeren, terwijl men tegelijkertijd in staat blijft een zowel economisch als cultureel bloeiend stadsleven in stand te houden. De strijd met andere machten wordt niet alleen beslist door louter lichamelijk geweld: in de krachtmeting van de oorlog strijden ook verschillende levenswijzen. Het is uiteindelijk de grootsheid van een levenswijze die overwint. De geschiedschrijving van Thucydides heeft evenwel een dubbele bodem. Ze bevat, zoals de zeventiende-eeuwse politiek filosoof Thomas Hobbes in het voorwoord bij zijn vertaling schreef, een 'geheime in-

bladzijde 63 (§ 21). Dit boek maakte deel uit van een beschrijving van alle Griekse staatsinrichtingen, een onderzoeksproject van de school van Aristoteles; de tekst is waarschijnlijk van een leerling van Aristoteles. Zie P.J. Rhodes in zijn inleiding op deze vertaling.

¹³ Thucydides, aangehaald werk, boek 2, § 41, bladzijde 101.

¹⁴ En zo is het ook meestal gelezen: Arendt, aangehaald werk, bladzijde 205; de rede van Perikles 'has always been read with the sad wisdom of hindsight by men who knew that his words were spoken at the beginning of the end'.

structie¹⁵. Thucydides plaatst de Peloponnesische Oorlog tegenover de Trojaanse Oorlog, en zijn eigen behandeling tegenover die van Homerus. Deze dichter heeft een oorlog geïdealiseerd die in werkelijkheid geen grote oorlog was. De Peloponnesische Oorlog daarentegen is een grote oorlog, omdat deze de uiterste consequentie was van de grootheid en macht van Athene. De groei van deze macht komt op het toppunt tot een uitbarsting en tot een einde: dat is de universele betekenis van deze oorlog¹⁶. Wanneer vrede gelijk is aan rust en opbouw van macht, en oorlog aan onrust of beweging, dan geldt de volgende waarheid van Thucydides' geschrift: 'Wij zijn getuige van de grenzen van het hoogtepunt (van de Atheense beschaving). Oorlog of beweging is immers vernietiging. En de bijzondere beweging, hier de Peloponnesische Oorlog, is in de hoogste mate vernietigend. De grootste rust vindt niet zijn culminatie-, maar zijn eindpunt in de grootste beweging. (...) Door de grootste onrust te begrijpen vat Thucydides de grenzen van de mogelijkheden van de mens. Zijn kennis is finale kennis, oftewel wijsheid'¹⁷. Deze geschiedenis geeft met andere woorden een innerlijke wet van machtontplooiing: uiteindelijk is deze zelfdestructief. Macht moet zich doen gelden, maar deze geldingsdrang kan niet anders dan tot de ondergang leiden¹⁸.

Een ander punt waarop Thucydides' geschiedschrijving een bijdrage is aan de politieke filosofie, is zijn (al of niet betrouwbare) weergave van de redevoeringen en onderhandelingen die *in* de oorlog werden gehouden: oorlogsverklaringen in de tweeledige betekenis van de term. Zo is de *Dialog van Melos* niet alleen een beschrijving van een gebeurtenis, maar ook een voorbeeld van de wijze waarop in oorlogstijd politiek gedacht wordt. Athene is – in de weergave van Thucydides – gedwon-

¹⁵ Zie de bijdrage over Thucydides van D. Bolotin in: L. Strauss en J. Cropsey (redactie), *History of Political Philosophy*, Chicago/Londen 1987³, bladzijden 7-32.

¹⁶ Leo Strauss, 'Thucydides. The Meaning of Political History', in: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago/Londen 1989, bladzijde 81. Zie van Strauss over Thucydides ook *The City and Man*, Chicago/Londen 1964, bladzijde 139 en volgende.

¹⁷ Strauss, 'Thucydides', aangehaald werk, bladzijde 84.

¹⁸ Ook Plato verklaart de oorlog – aan het begin van zijn *Politeia* – uit de groei van een stad: paradoxaal is het de groeiende welvaart en daarmee de groei van de bevolking, die de weg opent naar het zoeken van meer ruimte om te leven – hetgeen tot oorlog leidt. Zie ook Fuller, aangehaald werk, bladzijden 2-3.

gen het eiland Melos te bezetten. De stad wordt belegerd, en de Atheense legerleiding biedt de bewoners onderhandelingen aan. Deze vinden echter plaats onder het voortekenen van 'buigen of barsten'. De woorden onderbreken voor even de daden, maar ze zijn geladen door de oorlogsdreiging. We vinden er een verdediging van het 'recht van de sterkste' en van het 'zelfbeschikkingsrecht'; we vinden ook de argumenten die daartegen pleiten of die deze rechten nuanceren¹⁹. Hier krijgen de argumenten van een politieke filosofie een rechtstreeks polemische betekenis: ze worden als waarheid én als strijdmiddel naar voren gebracht.

Het recht van de sterkste

Het eigenlijke thema van de *Dialog van Melos* verwijst naar twee verschillende zaken. Ten eerste: wie in een krachtmeting de sterkste blijkt te zijn, heeft daarmee ook een voorrecht boven de verliezer verworven – een prijs, die kan bestaan uit het recht over de verliezer te heersen. Het gaat hier om een regel die reeds vóór de krachtmeting geldt. Ten tweede: wat de regels zijn, of wat recht is, wordt bepaald door de groep die sterk genoeg is om regels of recht aan anderen op te leggen. De *Dialog van Melos* speelt duidelijk met deze dubbele betekenis van het recht van de sterkste. Thucydides plaatst dit wel in het licht van de uiteindelijke nederlaag van Athene, de stadstaat die dit recht voor zich opeiste. Het begin van de oorlog werd veroorzaakt door de hegemoniale of imperialistische politiek van Athene ofwel door de vrees daarvoor bij andere Griekse stadstaten. Sparta werd gedwongen (uit vrees) de zijde te kiezen van een opstand van een kolonie tegen Athene. De oorlog richt zich later ook tegen neutrale staten, zoals het eiland Melos. In de gedachtewereld van Athene bestaat er geen neutraliteit²⁰:

¹⁹ De strategie van Thucydides is erop gericht door het weergeven van zowel de woorden als de daden van de oorlogvoerende partijen de betekenissen van termen als 'recht' en '(over)macht' te onderzoeken op de ideële en retorische rollen ervan. Zie Strauss, aangehaald werk, bladzijde 90 en volgende: 'Thucydides bootst het raadselachtige karakter van de werkelijkheid na. Door de tweedeling van woorden en daden na te bootsen onthult hij het ware karakter van het menselijk leven aan degenen die wijs kunnen worden'.

²⁰ In de stadstaat bestond ook een wet die het een burger verbood in een publiek geschil onpartijdig te blijven: hij moest partij kiezen. Zie *The Athenian Constitution*, aangehaald werk, bladzijden 49-50 (§ 8.5): 'Toen hij (Solon – MT) vaststelde dat de stad zich vaak in een toestand van onenig-

de neutrale staat is altijd potentieel vijand, vriend of kolonie. Thucydides schrijft: 'Want wie voor zijn gelijken niet wijkt, tegen de sterkere zich intoomt, gematigdheid betracht tegenover de zwakkere, die zal daarbij het meeste baat vinden'²¹.

Thucydides legt de woordvoerders van Athene en Melos woorden in de mond. Athene neemt het standpunt in dat zijn macht een noodlot is: wie de sterkste is, kan niet anders dan zijn kracht tonen en gebruiken. Het belangrijkste argument dat daarvoor wordt gebruikt, is politiek-psychologisch van aard. Het Atheense volk zou zijn leiding gaan verachten als deze haar macht niet bewijst; het is belust op een overwinning. Vriendelijkheid of mildheid wordt gezien als een zwakte, gehaat en gevreesd worden door de vijand als een blijk van kracht²².

Op dit punt zien we een interessante asymmetrie tussen beide partijen, Athene en Melos. Terwijl de Atheense onderhandelaars de indruk wekken dat ze gestuurd worden door hun volk, maar zelf bereid zijn milder op te treden (het lijkt er meer om te gaan dat ze met een overwinning thuiskomen dan dat ze een slag winnen), liggen de zaken bij de woordvoerders van Melos omgekeerd. Zij wensen het volk erbuiten te houden, en beperken de deelname aan de onderhandelingen tot de regeringsleiders en de elite. Ongetwijfeld vrezen zij dat het volk niet zal aandringen op een oorlog, maar veeleer bereid is zich te onderwerpen aan Athene. Voor de woordvoerders van Melos doet de keuze waarvoor Athene hen stelt, zich voor als: oorlog of slavernij²³. Alhoewel beide partijen deze besprekingen geheim willen houden voor hun volk, doen zij dit om verschillende redenen: de Atheners willen hun volk onkundig houden van hun milde houding, en de woordvoerders van Melos willen voor hun volk verbergen dat ze bereid zijn een oorlog te riskeren.

Bekijken we nu de inhoud van de besprekingen. De leiders van Melos wordt voorgehouden dat zij voor een *voldongen feit* staan: zij zijn te

heid bevond, en dat sommige burgers op apathische wijze aanvaardden wat er ook gebeurde, vaardigde hij een bijzondere wet uit om dit te verhelpen: wanneer de stad verdeeld was door strijd, zou ieder die weigerde zijn wapens ter beschikking te stellen van één van de partijen, buiten de wet gesteld worden, en geen deel meer uitmaken van de stad'. Staatsburgerschap is verplicht hier; men kan dit (afgezien van de wapens) vergelijken met (in Nederland afgeschafte) stemplicht.

²¹ Aldus Thucydides, aangehaald werk, boek 5, § 111.

²² Thucydides, aangehaald werk, boek 5, § 95; zie ook §§ 84-85.

²³ Thucydides, aangehaald werk, boek 5, § 86.

zwak om de Atheense strijdkrachten te weerstaan. Zij zijn het beste af als ze zich schikken naar de wensen van Athene: het is hun enige kans op overleving. De woordvoerders van Athene redeneren op grond van wat zij als feiten zien, als waren zij buitenstaanders, die slechts vaststellen wat het geval is. Doordat zij de zaken zo voorstellen, kunnen ze een ogenschijnlijk vriendschappelijk gebaar maken: zij wijzen de bewoners van Melos erop dat het voor hun eigen bestwil is deze feiten te erkennen. Het is geen schande, zo betogen zij, te buigen voor een overmacht.

Aldus scheppen de Atheners een kloof tussen hun eigen beslissing en de daaraan verbonden gevolgen om vervolgens die beslissing als een gegeven te presenteren. Niet alleen is de beslissing eigenlijk al door het volk genomen, en zijn de onderhandelaars slechts de dienaren van de soevereine volkswil, maar ook is deze beslissing een natuurlijke noodzaak. Iedere stadstaat had zo besloten: 'Wij geloven immers dat de goden, wij weten zeker dat de mensen altijd door een noodwendigheid van hun natuur heersen waarover zij macht verkrijgen. Niet wij zijn het die deze wet hebben ingesteld...' ²⁴. De beslissing om Melos te onderwerpen is elders genomen; alleen de wijze waarop dit zal gebeuren, is onderwerp van onderhandeling.

De woordvoerders van Melos daarentegen verwijzen niet terug naar het verleden, naar een reeds genomen beslissing en dus naar zogenaamde voldongen feiten. De oorlog is niet meer dan een reële mogelijkheid: ze is nog geen werkelijkheid. De Atheners staan dus nog steeds voor een beslissing, en de woordvoerders van Melos proberen hen op andere gedachten te brengen door *vermoedens over de toekomst* te uiten. Tegenover het voldongen feit en het *hic et nunc* van de dreiging stellen zij het rijk van de verbeelding, waarin verschillende scenario's van mogelijke oorlogen en hun gevolgen kunnen worden bedacht. Hebben de Atheners wel een juist beeld van de feiten die zij gaan scheppen?

De woordvoerders van Melos proberen allereerst de uitgangspunten van het Atheense vertoog te weerleggen. Gegeven de onderhandelingen moet Athene ook bereid zijn te luisteren naar argumenten. Voldongen feiten – oftewel het recht van de sterkste – kunnen niet bepalen wat recht of wat rechtvaardigheid is. Rechtvaardigheid staat boven de partijen. Melos heeft niet de bedoeling zich vijandig op te stellen tegenover Athene: waarom het dan als vijand beschouwen?

²⁴ Thucydides, aangehaald werk, boek 5, § 105.

Er staan twee opvattingen van *rechtvaardigheid* tegenover elkaar, die beide aanspraak maken op algemene geldigheid. Zoals gezegd, Melos beroept zich op de regels van het spel: alleen vijanden voeren oorlog met elkaar. Wie de regels van het spel schendt, verandert in feite de regels – en wordt daarvoor in de toekomst ooit zelf het slachtoffer. Het is dus beter zich aan de spelregels te houden. Athene meent daarentegen niet dat het spelregels schendt. Het beroept zich eveneens op rechtvaardigheid, maar nu gaat het om een andere wet, om een ander spel. En in dit spel speelt Melos vals. Volgens de Atheners is rechtvaardig datgene wat in overeenstemming is met de machtsverhoudingen: alleen degenen die ongeveer gelijk in macht zijn, zullen elkaar bestrijden. Voor overmacht daarentegen heeft men ontzag, voor machteloosheid mededogen. Athene handelt juist volgens deze rechtvaardigheid door Melos de kans te geven zich op eervolle wijze te onderwerpen.

Wanneer een beroep op Melos' idee van rechtvaardigheid geen indruk maakt op de Atheners, gooien zijn onderhandelaars het over een andere boeg. Zij aanvaarden de uitgangspunten van Athene, en geven een aantal argumenten van machtspolitieke aard. De belangrijkste is dat zij een onderwerping aan Athene niet aanvaarden, en het risico van de oorlog aangaan: onderwerping biedt weliswaar de zekerheid van overleven, zij het in slavernij, maar doet ook de hoop op een ontsnapping naar een leven in vrijheid verdwijnen. Voorts wijzen de woordvoerders van Melos op de machtspolitieke gevolgen die een overwinning van Athene kan hebben. Neutrale staten zullen zich niet langer veilig wanen, en de zijde van Sparta kiezen. Andere staten zullen bevreesd raken voor de uitbreiding van het machtsdomein van Athene, en een bondgenootschap tegen Athene aangaan. Er zullen staten zijn die Melos te hulp schieten, en een overwinning van Athene verijdelen. Dat geldt zeker voor Sparta. De noodzaak daarvan is deze: als Sparta het belegerde eiland niet te hulp schiet, zullen andere bondgenoten van Sparta aan zijn kracht en bereidheid tot steun gaan twijfelen. Sparta zou zijn bondgenoten verliezen. Het laatste argument is dat oorlog een onzekere zaak is: de goden of het toeval kunnen één der partijen een handje helpen. Macht is niet alles. Kortom, Melos stelt tegenover de bluf van Athene zijn eigen bluf. Het wezen van bluffen is echter dat de tegenpartij niet weet wat er werkelijk aan de hand is. Dat geldt voor Athene, maar ook voor Melos. De inzet is hoog, het gevaar evenzeer. Beide partijen wagen echter de gok. Athene is niet onder de indruk van Melos' machtspolitieke argumenten: het waant zich sterk genoeg. Melos hangt te zeer aan

zijn eigen zelfstandigheid, en is te trots om toe te geven. De onderhandelingen worden afgebroken. De oorlog begint. Melos wordt verslagen. Alle mannelijke burgers worden afgeslacht, vrouwen en kinderen als slaven afgevoerd. Athene kent geen genade²⁵.

De toestand van oorlog

Dit alles leert ons het volgende over de verschillende lagen waarin gedacht kan worden in een oorlog of toestand van oorlog (een machts-politieke toestand waarin oorlog dreigt of mogelijk is): de krachtsverhoudingen, het psychologische spel en de onderhandelingen.

Krachtenverhoudingen bestaan allereerst op het vlak van de schattingen die de betrokken partijen maken van hun eigen middelen in verhouding tot die van de tegenpartij. Voor een deel is deze macht objectiveerbaar (aantallen wapens, manschappen, bondgenoten enzovoort). De bluf van Athene in dit geval steunt echter mede op zijn zelfbeeld als de sterkste, waarmee dan bedoeld wordt dat het als staat de beste is. Athene blinkt uit op cultureel en politiek gebied. Deze staat is niet allereerst militair de sterkste, maar vooral op grond van haar kwaliteiten het meest gerechtigd in Griekenland te heersen. Het militaire avontuur van de oorlog is bedoeld om dit aan anderen te bewijzen. Athene wenst door andere staten erkend te worden als de sterkste en de beste. Ten slotte behoren tot de machtsverhoudingen niet geheel objectieveerbare zaken als krijgskundig vernuft, binnenlandse instemming voor de oorlog, rijkdom, geografische omstandigheden en de talloze toevalligheden die het verloop van een oorlog kunnen bepalen. Deze laatste twee, niet geheel objectieveerbare factoren vragen om een gok, en hier vinden we een tweede laag.

Het psychologische spel ontstaat doordat met objectieveerbare feiten moeilijk gespeeld kan worden, maar met onzekere factoren wel. Het grootste deel van de politiek speelt dit spel met de onzekerheid van anderen. Ik noemde dat al bluf. Hier dient men sterke zenuwen te hebben. Ik onderscheid twee psychologische mechanismen die in de *Dialog van Melos* een rol spelen: de psychologie van het wederzijds vertrouwen en de psychologie van wedijver en afgunst. Het psycholo-

²⁵ Overigens, zo vertelt Thucydides elders, was Athene niet altijd zo wreed en hardvochtig. Zijn soevereiniteit liet toe ook mild en rechtvaardig te handelen. Maar in de oorlog geldt uiteindelijk maar één wet: wie het meest vreest voor de verschrikkingen van de oorlog, moet zich onderwerpen aan de wil van de partij die minder vrees toont.

gische probleem van de politieke praktijk is dat beide tegengesteld zijn, maar dat men niet één van beide kan ontkennen. De psychologie van het wederzijds vertrouwen speelt zich af in een bondgenootschap. Spelregel is dat men de indruk moet wekken bondgenoten te vertrouwen, en dat men het waard is hun vertrouwen te genieten. Melos doet een beroep op deze psychologie waar het zegt dat Sparta te hulp zal komen. Sparta kan het zich niet veroorloven het vertrouwen van zijn bondgenoten te schaden: 'We zullen trachten ons te redden, vertrouwend op de goddelijke bestiering die ons tot nog toe heeft behoed, en op de hulp van de mensen, van de Spartanen'²⁶.

Deze psychologie wordt doorkruist door die van de wedijver of de afgunst. Wedijver is het streven de sterkste of de beste te zijn, afgunst het gevoel in de wedijver de verliezende partij te zijn. Afgunst leidt tot haat- en wraakgevoelens, en daarmee tot oorlog. Het streven de sterkste of de beste te zijn leidt tot een hegemoniale of imperialistische politiek, en dus ook tot oorlog. Beide psychologische spelen leiden tot tegengestelde resultaten: dat van het vertrouwen tot vrede, dat van het wantrouwen tot spanningen en mogelijk tot oorlog. Niettemin kan het één niet zonder het andere. Van iemand die één en al vertrouwen uitstraalt, wordt gemakkelijk misbruik gemaakt. Wie daarentegen al te wantrouwend is, raakt in een isolement. De uitersten van beide psychologische spelen zijn gevaarlijk. Te veel vertrouwen is een blijk van narcisme ('iedereen houdt van mij; niemand zal mij kwaad willen doen'), te veel wantrouwen een blijk van paranoia ('niemand houdt van mij; iedereen wil mij kwaad doen'). Men dient het spel behoedzaam te spelen. Athene lijkt aan beide psychische kwalen te lijden: een hegemoniale of imperialistische staat meent dat iedereen dankbaar zal zijn als hij heerst. In feite wil een dergelijke staat slechts de liefde van anderen afdwingen, en elke blijk van haat vernietigen: deze politiek is narcistisch én paranoïde. Alle grote mogendheden lijden daaraan.

De ruimte voor onderhandelingen – de derde laag – wordt bepaald door de mate waarin de betrokken partijen onzeker zijn over de afloop van een mogelijke oorlog. Athene heeft een, zij het kleine, reden om te onderhandelen met Melos. Het is zeker van de overwinning, maar kan niet nauwkeurig bepalen wat de kosten van een oorlog zullen zijn. Het zal zeker winnen, maar hoeveel manschappen daarbij zullen worden uitgeschakeld, is niet bekend. Het is dus beter Melos door onderhande-

²⁶ Thucydides, aangehaald werk, boek 5, § 112.

lingen tot overgave te dwingen. Melos daarentegen heeft meer redenen om te onderhandelen. Het heeft de hoop op het afslaan van de aanval weliswaar niet opgegeven, maar probeert toch nog in de onderhandelingen eruit te halen wat eruit te halen valt. Dat blijkt niet veel te zijn. De onderhandelingen mislukken. Het geval dat in de *Dialogo van Melos* ter sprake komt, is wellicht uitzonderlijk: de oorlog staat eigenlijk bij voorbaat vast, en alle politieke handelingen zijn daarop gericht.

Veel mensen stellen hun hoop op vrede in het teken van de zegeningen van onderhandelingen. Zij dromen van een wereld waarin krachtsverhoudingen geen rol meer spelen (gelijkheid), en de gevaarlijke psychologische spelen van narcisme en paranoia zijn verdwenen (redelijkheid). De politiek zou zich moeten losmaken van het uitzicht op een mogelijke oorlog door zich te verplichten elk conflict langs de weg van onderhandelingen uit te vechten. Dat lijkt – gezien vanuit de gepacificeerde toestand waarin wij leven – vanzelfsprekend. Men vergeet echter een aantal zaken. Ten eerste: waarom zouden staten gaan onderhandelen? Ze hebben een meningsverschil, een *geschil*, maar zij willen een oorlog vermijden. Onderhandelingen hebben slechts resultaat wanneer alle betrokken partijen het doen van concessies voordeliger achten dan het bereiken van hun doeleinden door gewapende strijd. Ten tweede: dienen onderhandelingen altijd de vrede? Dat is slechts ten dele het geval. Onderhandelingen zijn ook een middel om informatie los te krijgen, of dienen als voorwendsel om alsnog – maar nu met meer recht – een oorlog te beginnen. Onderhandelingen zijn bovendien in het voordeel van partijen die op andere terreinen dan het militaire machtiger zijn. Kortom, onderhandelingen maken deel uit van het psychologische spel dat wij machtspolitiek noemen. De krachtsverhoudingen worden daarin niet alleen verkend, maar ook gevormd. De macht van een staat berust immers slechts ten dele op zijn objectiveerbare krachten. Voor een ander deel berust deze macht op het beeld dat andere partijen vormen van een staat. Macht is wat een staat daadwerkelijk kan, maar omvat ook datgene waartoe andere staten hem in staat achten. Dit spel is niet zonder risico's. De risico's zijn moeilijk te vermijden. De schattingen van staatslieden zijn zelden volledig op zekere kennis gebaseerd. De macht van staten kan overschat, maar ook onderschat worden: beide schattingen kunnen gevaarlijk zijn. De inzichten van Thucydides zoals hij die geeft in de *Dialogo van Melos*, zijn – ondanks het verre verleden en ondanks hun beknoptheid – nog steeds actueel als proeve van politiek denken. Ze bevatten met recht wat Hobbes een 'geheime instructie' noemde.

3 Athene als broedplaats van de idee van de polis

Aristoteles stelt ons met zijn begrip van de polis en met zijn idee van de mens als *zooion politikon* voor een belangrijke vraag. In zijn verhandeling over de politiek schrijft hij: 'Het doel van een staat is echter niet alleen in het bestaan te voorzien, maar het bestaan te vervolmaken. Het zou dan namelijk zijn samengesteld uit slaven of andere dieren dan mensen, hetgeen onmogelijk is, aangezien slaven en dieren geen deel hebben aan het geluk (*eudaimonia*), noch een leven leiden waarin gekozen kan worden. Het doel van een staat is ook iets meer te verschaffen dan een militair verdrag of bescherming tegen onrecht, of het gemakkelijker te maken goederen te verwerven of te ruilen'²⁷. Is het menselijk bestaan zinvol of geslaagd te noemen als het zich beperkt tot de reproductie van de soort (dat wil zeggen: datgene wat gebeurt in familie- of stamverband)? Gaat het louter om in leven blijven en overleven? Moeten alle menselijke vermogens in dienst gesteld worden van dit bio-economische doel? Of geven juist de vermogens van de mens aan dat hij tot meer in staat is? En is het de hoogste bestemming van de mens boven de levensnoodzakelijkheden uit te stijgen naar 'het goede leven'? En is de polis de plaats bij uitstek, de vrije ruimte, waarin de mens zijn vermogens in daad en woord tot uiting kan laten komen? De stad Athene is in ieder geval beroemd als de plaats waar deze nog steeds belangrijke vragen voor het eerst in deze bijzondere vorm gesteld zijn²⁸.

²⁷ Aristoteles, *The Politics*, Harmondsworth 1983, bladzijde 196 (boek 3, hoofdstuk 9). Aangezien Aristoteles vrouwen niet tot de slaven of dieren zal rekenen, blijven zij een onduidelijke sociale categorie, alsof ze geheel en al tot een andere wereld behoren. Zie ook bladzijde 59 (boek 1, hoofdstuk 2): 'De mens is van nature een politiek dier. Ieder wezen dat van nature en niet eenvoudig per ongeluk geen politiek tehuis heeft, is ofwel te volmaakt ofwel te onvolmaakt, staat ofwel boven ofwel onder de mens'.

²⁸ Athene moet wat dit betreft echter wedijveren met Jeruzalem, de andere stad die maatgevend is voor de westerse cultuur. In beide gevallen gaat het om een opening van de sociale gemeenschap naar een transcendentie die de aan de staat gebonden godsdienst te buiten gaat. Deze transcendentie uit zich in het jodendom als de ene God die tot de mens spreekt, maar niet meer deel uitmaakt van de menselijke wereld, in de Griekse denkwereld als een goddelijke sfeer die voor het menselijk denken toegankelijk is wanneer hij zijn ziel daarvoor openstelt. Zie de *Introduction* in Voegelin, aangehaald werk. Zie ook Strauss, die aan beide steden de fundamentele

Leo Strauss schreef in *The City and Man*, dat Sokrates de filosofie uit de hemel haalde en in de stad vestigde, en wel als filosofie *in* de stad en filosofie *van* de stad²⁹. Aan deze filosofie danken we het feit dat er niet alleen politiek bestaat, maar ook een *idee* van politiek. We zouden – met een meer hedendaagse tweedeling – kunnen spreken van een onderscheid tussen *de politiek* en *het politieke*³⁰. Tot de politiek rekenen we dan alle menselijke activiteiten die noodzakelijk zijn om een verzameling mensen in hun specifieke vorm (staatsinrichting en levenswijze) in stand te houden: defensie, politie, rechtspraak, handel, industrie, scholing, gezondheidszorg, infrastructuur enzovoort. Tot de sfeer van het politieke behoort het doel dat met deze activiteiten uiteindelijk gediend is. Wat is de uiteindelijke waarde waarom men politiek bedrijft? Op welke waarden, doeleinden of beginselen richten we ons uiteindelijk in het politieke leven? De idee van de *polis* zoals Aristoteles die – in naam van Athene en de Griekse politieke idealen – heeft verwoord, verzet zich tegen de onderschikking van het politieke leven aan de politiek. Volgens sommigen³¹ is het kenmerkend voor de moderne politiek dit wel te doen: het menselijk leven wordt teruggebracht tot zijn biologische en economische bestaan, en de politiek in dienst daarvan gesteld zonder dat nog langer naar hogere waarden kan worden verwezen: een welvarend leven is het hoogste goed. Daartegen wordt dan een terugkeer naar de Griekse idealen bepleit. Om de vraag scherp te stellen: bouwde Perikles het Parthenon om zijn imperialistische politiek met meer kracht te kunnen doorvoeren (een investering dus), of voerde hij deze politiek vooral om het Parthenon – een ode aan de goden en aan

tegenstelling tussen openbaring en rede koppelt: 'Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections' (1967), in: *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago/Londen 1983, bladzijde 147 en volgende.

²⁹ Leo Strauss, *The City and Man*, Chicago 1964, bladzijde 13.

³⁰ In de Franse terminologie: '*la politique*' en '*le politique*'. Zie over dit onderscheid onder andere Claude Lefort, 'Permanence du théologico-politique?', in: J.B. Pontalis (redactie), *Le temps de la réflexion II*, Parijs 1981, bladzijden 13-60.

³¹ De belangrijkste auteurs heb ik al genoemd: Leo Strauss (wat dit thema betreft vooral *Natural Right and History*, Chicago 1953) en Hannah Arendt, aangehaald werk; voor een grondig overzicht van de kwestie verwijs ik naar Jürgen Habermas, 'Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie' (1963), in: *Theorie und Praxis*, Frankfurt am Main 1974³, bladzijden 48-88.

de schoonheid – te kunnen bouwen?³² Of ook: was het geven van politieke rechten aan het volk (de instelling van democratische organen vanaf Solon) slechts een middel voor de heersende klasse om de armen in bedwang te houden, of werden de aristocraten die een democratische koers voorstonden, gedreven door het ideaal van de *polis*, een politieke gemeenschap van vrije mensen?

De verscheurdheid van een democratische polis

Het raadsel dat Aristoteles ons met zijn onderscheid tussen de noodzakelijke voorwaarden en het doel van de *polis*, tussen de politiek en het politieke, opgeeft, is wellicht niet zozeer het ontbreken van een nauwkeurige omschrijving van dit doel: het goede leven. Het goede leven is immers een leven in overeenstemming met ieders natuur of vermogens – en wat dit inhoudt, kan beter niet bij voorbaat of van hogerhand worden vastgelegd. De politiek moet veeleer de voorwaarden scheppen om de burgers dit goede leven te kunnen laten bereiken. Het probleem waarvoor Aristoteles ons daarom stelt, is veeleer wat deze voorwaarden zijn, en hoe ze tot stand kunnen worden gebracht. En het grootste probleem daarin is het vinden van een evenwicht tussen deze politiek van de noodzakelijkheid en de politiek van het goede leven. Het politieke dier dat de mens is, is immers in zijn publieke leven innerlijk verscheurd tussen zijn zorg om het voortbestaan van de *polis* en zijn streven naar *eudaimonia*, het goede leven. Het politieke dier dat de mens is, bevindt zich ergens tussen de goden, voor wie het leven onvoorwaardelijk goed is, en de slaven en dieren, die slechts de noodzakelijkheid en de dwang kennen. In het machtspolitieke lot van de *polis*

³² Wat representeert de architectuur van een stad van de machtsvorm die er heerst? Is de stad allereerst de vestigingsplaats van een gewapende macht: een fort, kasteel, versterkte burcht? Of is de stad de plaats waar een hogere macht is neergedaald om de burgers vrede en gerechtigheid, welvaart en goddelijke genade te brengen? De historicus Blockmans spreekt in: Wim Blockmans (redactie), *Zetels van macht. De wording van Europa*, Hilversum/Weert 1992, van 'mystificatie van de macht'. In dat laatste geval verschijnen er in de stad gebouwen, standbeelden en andere tekens die mede symbolen zijn van de hogere macht die de heersers in de stad zeggen te vertegenwoordigen. Zie bladzijde 8: 'Deze mystificatie van de macht maakt zowel de zetels als de machthebbers ongrijpbaar, aangezien ze zich anders voordoen dan ze in werkelijkheid zijn. [...] De pompeuze gebouwen die hieruit voortkwamen, verdienden hun kosten ruimschoots terug, want innerlijke overtuiging bleek efficiënter dan onderdrukking'.

ontmoet de vrije burger echter voortdurend de noodzaak: wat is machtspolitiek gezien het beste wat de staat kan doen, gegeven de concrete omstandigheden? In welke zin kan de burger hier in vrijheid leven en ontsnappen aan de bio-economische noodzakelijkheid *zonder het bestaan van de polis in gevaar te brengen?*

Deze vraag heeft alles van doen met een andere vraag, te weten hoe men Plato's *Politeia* moet lezen. Degenen die Plato lezen als de ontwerper van een ideale staat die in de wereld zou kunnen worden gerealiseerd, kritiseren hem omdat hij hiermee de vrijheid van de burger opoffert aan de politiek van de noodzakelijkheid³³. Immers, Plato lijkt te beweren dat het de mensen zijn met inzicht in wat noodzakelijk is voor de *polis*, namelijk de filosofen, die ook moeten regeren, en aan wie anderen moeten gehoorzamen. Politiek is technocratie: de macht van een op wetenschappelijke kennis steunende techniek van beheersing. Een staat behoeft artsen en kapiteins³⁴. Maar zo ondubbelzinnig zijn Plato's teksten niet. Men kan er niet aan voorbijgaan dat Plato zijn gedachten naar voren brengt in de vorm van een *dialogoog*, het gesprek dat Sokrates voert met (meestal) Atheense burgers over opvattingen (*doxai*) die in de stadstaat werden verdedigd. Plato stelt op geen enkele wijze de bestaansvoorwaarden van deze *vrije gesprekken* (het socratische gesprek) ter discussie – integendeel, ze vormen de enige ruimte waarin zijn filosofie gestalte krijgt. Sokrates is niet degene die weet, en op grond daarvan decreeteert wat er moet gebeuren. Integendeel, hij begeeft zich in gesprek met de burgers, en probeert daar tot kennis te komen door het kritisch ondervragen van de heersende opvattingen³⁵.

³³ De meest extreme kritiek is op dit punt geuit door Karl Popper in *The Open Society and Its Enemies* (1945), waarin Plato direct aan Marx, en daarmee aan de sociale experimenten in de voormalige Sovjet-Unie werd gekoppeld. Even ideologisch gekleurd is het vergelijkbare verhaal van Klaus Held, aangehaald werk, dat een echo is van Hannah Arendt, aangehaald werk, in het bijzonder bladzijden 220-230: 'The Traditional Substitution of Making for Acting'.

³⁴ Strauss, 'Jerusalem and Athens', aangehaald werk, bladzijde 167: Plato's zwakke plek is dat hij zijn politieke inzichten als wetenschappelijke kennis opvat, waardoor hij bij een onveranderlijke menselijke natuur terecht komt, waarbij een even starre politieke structuur past.

³⁵ Zie de dialoog in Plato's *Phaidros*. Phaedrus: 'Dat komt ervan als men zo zelden de stad verlaat of eens de grenzen overtrekt: ja, ik geloof dat ge zelfs geen voet buiten de muren zet!'. Sokrates: 'Vergeef me, mijn beste. Ik ben een weetgierige, ziet ge. En nu willen landerijen en bomen me niets leren, maar wél de mensen in de stad' (*Verzameld Werk IV*, Antwer-

Daarmee wijst hij *in* een democratische context naar het grote gevaar dat de democratie bedreigt: het relativisme, dat alleen nog maar de botsing van meningen erkent, en het zoeken naar het ware, het goede en het schone geeft.

Plato's naar mijn idee *realistische* en niet idealistische positie³⁶ moet worden begrepen vanuit de geschiedenis van de Atheense staatsinrichting en de daarmee gegeven strijd tussen aristocratische en democratische standpunten. De democratische instellingen³⁷ kwamen tot ontwikkeling als gevolg van de groei van de stad Athene. De bestuurders konden het probleem van de aanwezigheid van grote massa's minder rijke en armere burgers niet langer negeren. De rijke bovenlaag, die tot in de zevende eeuw de dienst uitmaakte, raakte verdeeld en bleef verdeeld over de te volgen strategie. Voorstanders van democratisering waren zelf aristocraten, die trachtten een verzoening tot stand te brengen tussen rijken en armen³⁸. Het spreekt voor zich dat met het ontstaan van democratische instellingen, waarbij overigens de publieke functies³⁹ in handen bleven van de rijkere burgers, het volk een belangrijke bron van macht werd. Wie met overtuigende prestaties en toespraken de meerderheid van de burgers achter zich wist te krijgen, kon in grote mate zijn stempel op de politiek van Athene drukken en – zoals Perikles – in feite zelfs als alleenheerser optreden⁴⁰.

Het was precies deze neiging van politieke leiders uit de aristocratie, die onderwerp van kritiek werd. De schrijver van de tekst over de staatsinrichting van Athene maakt zich enkele malen tot spreekbuis van

pen/Baarn 1980, bladzijde 12.) Zie ook Ritter, aangehaald werk, bladzijde 346.

³⁶ Ik volg hier Cacciari, aangehaald werk, bladzijde 26 en volgende.

³⁷ De volksvergadering (*ekklesià*) bestond uit alle vrije burgers, die het laatste woord hadden over publieke kwesties die door de officiële bestuurders werden aangedragen, en die konden oordelen over de vervulling van publieke functies door medeburgers. Belangrijke geschillen werden voorgelegd aan jury's (*dikastèria*), bestaande uit door het lot aangewezen burgers.

³⁸ Zij heetten *prostates tou demou*: Voegelin, aangehaald werk, bladzijde 119.

³⁹ Dat wil zeggen: wat wij vandaag aan de dag bestuurders en ambtenaren zouden noemen. De belangrijkste bestuurders waren de *archontes*; daarnaast was er een raad van gekozenen (vierhonderd tot vijfhonderd burgers) die alle beslissingen voorbereide.

⁴⁰ Vooral de tumultueuze periode van de Peloponnesische Oorlog laat veel voorbeelden zien, vooral naar het eind toe, waarin de noodzakelijke politiek-militaire beslissingen binnenlands tot burgeroorlog en staatsgrepen leidden. Zie voor een beschrijving: Fuller, aangehaald werk.

deze kritiek: we vinden hier het ons bekende begrip van de demagog⁴¹. In de ogen van deze critici leidt de democratisering tot een verval van de politieke cultuur van de elite: 'Toen Perikles aanvoerder van het volk was, was de staatsinrichting er nog niet zo slecht aan toe, maar na zijn dood werd het erger. Vanaf dat moment koos het volk voor een aanvoerder die niet zo'n beste naam had bij de bovenlaag, terwijl het voorheen zo was dat altijd mensen van betere kwaliteit leiders van het volk werden. (...) Het lijkt dat Kleon meer dan anderen het volk corrumpeerde door zijn wilde aanvallen; hij was de eerste die op het platform schreeuwde, scheldwoorden gebruikte en wild gesticulerend toespraken hield, terwijl anderen op een fatsoenlijke manier het woord voerden. (...) Sinds Kleophon is er een eindeloze reeks volksleiders geweest die het liefst verschrikkelijk te keer gingen en zich geliefd wilden maken bij de massa, waarbij ze alleen keken naar wat er op dat moment speelde'⁴². Dit oordeel sluit, zoals gezegd, aan bij een wijder verbreide kritiek op de democratische instellingen. Alhoewel de Grieken grote waarde hechtten aan het vrijuit spreken (*parrèsia*) in de openbaarheid of in de aanwezigheid van hogergeplaatsten, zetten velen vraagtekens wanneer dit ongecontroleerd zou gaan gebeuren, hetgeen precies het gevaar van de democratie leek te zijn⁴³. De spreker die voor een massa staat, moet wel grote moed hebben om zich tegen de *demos* te richten, en zal snel verleid worden een vleier te worden. Zo vinden we bij de Griekse schrijver Isokrates de verzuchtingen dat 'democratie gebrek aan zelfbeheersing geworden is; vrijheid is verworpen tot wetteloosheid; geluk is veranderd in de vrijheid om alles te doen wat men wil', en gelijkheid voor de wet is redeloos gepraat van iedereen en allen geworden. Niettegenstaande deze kritiek op de spreekcultuur in de democratie besluit de schrijver van *De Atheense staatsinrichting* toch met de mededeling dat de Atheners er goed aan hebben gedaan voor democratische instellingen te kiezen, omdat het gemakkelijker is weinigen met geld of gunsten te corrumperen, dan een grote groep mensen⁴⁴.

⁴¹ Zie ook Voegelin, aangehaald werk, bladzijde 120.

⁴² *The Athenian Constitution*, aangehaald werk, bladzijden 71-72 (§ 28).

⁴³ Zie voor het volgende Michel Foucault, *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid*, Amsterdam 1989, bladzijde 36 en volgende.

⁴⁴ *The Athenian Constitution*, aangehaald werk, bladzijde 86 (§ 41).

De menselijke maat

Hannah Arendt wijst op een belangrijk punt in deze democratische staatsinrichting, namelijk de betekenis van de wet in de *polis*. De wet was voor de Atheners niet een voorschrift of een verbod, maar een grens, een afbakening van wat politiek was. Politiek handelen is niet: wetten uitvaardigen, maar: handelen binnen de grenzen van de door de wet vastgelegde politieke orde⁴⁵. Wetten zijn maaksels; wetten maken is geen vorm van politiek handelen. De wetgever kon een buitenstaander zijn; hij was als een bouwmeester die de stad zijn wallen geeft. Alleen burgers konden echter aan het politieke leven – binnen de grenzen van de wetten – deelnemen⁴⁶. Sokrates, Plato en Aristoteles breken tot op zekere hoogte met deze traditie door de wetgeving tot politiek handelen te verheffen, waarbij handelen bij hen al de betekenis heeft van maken (de politieke mens wordt al vaker vergeleken met een ambachtsman)⁴⁷. Bij deze filosofen ontstaat een weerstand tegen de kwetsbaarheid van het handelen (*praxis*), en zij stellen meer vertrouwen in het voortbrengen van betrouwbare maaksels (*poiësis*). Uit de staatsinrichting van Athene kan men inderdaad aflezen dat de wetten louter betrekking hadden op de regeling van de besluitvorming en de aanstelling van, en het toezicht op, publieke functionarissen. De besluiten die in democratische instellingen genomen werden, waren daarentegen geen wetten. De burgerij was dus vrij waar het ging om het concrete besluit over wat hier en nu gedaan moest worden; de burgers legden niets vast, en begrepsden zo ook niet de vrijheid van burgers.

Maar hier blijken ook het scherpe en realistische inzicht van Plato en de zwakte van Aristoteles, hierin gevolgd door Hannah Arendt. Plato was zich meer bewust, zo lijkt mij, van de afgrond die zich opent voor de burgers die in vrijheid over het lot van hun *polis* beslissen. Waarop moet het volk zich richten, wanneer het zelf soeverein is? Het lijkt mij dat de democratisering een veel ernstiger crisis losmaakt dan die welke in de aristocratische kritiek naar voren kwam: de onttheologisering van het politieke leven die met de menselijke maat tot stand komt. Bij de

⁴⁵ Arendt, aangehaald werk, bladzijden 63-64.

⁴⁶ Arendt, aangehaald werk, bladzijde 194. De Romeinen daarentegen zagen wetgeving als politiek handelen bij uitstek.

⁴⁷ Arendt, aangehaald werk, bladzijde 195.

democratie horen de sofisten, die alleen de mens tot maat nemen⁴⁸. Thucydides' weergave van de begrafenisrede van Perikles wordt gekenmerkt door de opvallende afwezigheid van een verwijzing naar de godenwereld⁴⁹. En vooral Plato worstelt met het probleem van de theologie in de Atheense polis: hoe over God, over de goden of over het goddelijke te spreken?⁵⁰ Terwijl in de Griekse mythologie de goden, hoezeer ook verheven boven en gescheiden van de mensenwereld, in de lotgevallen van mensen en polis een beslissende rol spelen, waardoor een voortdurende uitwisseling tussen mensen en goden noodzakelijk is, wordt de goddelijke sfeer bij Plato transcendent aan de praktijken in de menselijke wereld. De goddelijke sfeer is slechts toegankelijk voor het denken. Deze differentiatie tussen God, wereld, staat en mens is van grote betekenis voor de ontwikkeling van het denken⁵¹. Hier opent zich namelijk een weg die in de westerse cultuur een beslissende rol zal gaan spelen. Ofschoon Aristoteles in de aangehaalde teksten het bestaan van de polis nog uitdrukkelijk koppelt aan de eudaimonia, het bereiken

⁴⁸ Zie Voegelin, aangehaald werk, bladzijde 40 en volgende. In Athene ontstaat ten tijde van de Perzische Oorlog een rationaliteit die het menselijk handelen niet langer opgenomen ziet in de goddelijke wereld, maar als zelfstandige werkelijkheid denkt: het doelbewust en ongepassioneerd gebruiken van middelen. Dat betekent een vernietiging van de mythe (Homerus). Dat is het werk van de geschiedschrijvers Herodotus en Thucydides. Deze rationele verhalen maken van een geschiedenis een doorlopende strijd om de macht, waarin geen orde lijkt te bestaan. Op dit punt sluit Plato aan met een volgende stap: 'Restoration of order could only come from the soul that had ordered itself by attunement to the divine measure' (bladzijde 43). Voor een overtuigende weergave van de 'politiek van de sofisten' in een democratische omgeving leze men: Emmanuel Terray, *La politique dans la caverne*, Parijs 1990, bladzijde 17 en volgende.

⁴⁹ Lewis Mumford wijst hierop in *The City in History* (1961), Harmondsworth 1979, bladzijden 152, 172 en 188. Dat het hier om een bewuste constructie van Thucydides gaat, lijkt waarschijnlijk, aangezien Perikles in zijn beleid vasthield aan de politieke theologie of staatscultus van Athene, en er zelfs alles aan deed om de glans van de goddelijke bescherming van Athene te vergroten.

⁵⁰ Zie in het bijzonder zijn *Euthyphron* en de belangwekkende passage in de *Politeia* waarin voor het eerst in de geschiedenis (voorzover bekend) het begrip 'theologie' valt (379a).

⁵¹ Zie Leo Strauss, 'Jerusalem and Athens', aangehaald werk, en Eric Voegelin, 'Introduction. The Symbolization of Order', in: *Order and History. Volume One. Israel and Revelation*, Baton Rouge/Londen 1956; en 'What is Political Reality?' (1966), in: *Anamnesis*, Columbia/Londen 1989, bladzijde 143 en volgende.

van het goede leven, waarmee hij het probleem van de verscheurdheid in het politieke leven brengt, is er daardoor tegelijkertijd een radicale ontkoppeling mogelijk, waarbij het menselijk bestaan in deze wereld (getekend door noodzakelijkheid) losgemaakt wordt van het zoeken naar het ware, het goede en het schone (het rijk van de vrijheid). Het *vita activa* kan geruisloos overgaan in een *vita contemplativa*. De filosofie wijst dan naar een gebied buiten de *polis*, en 'bevrijdt' zich van de verantwoordelijkheid voor het bestaan in de *polis*. Die weg zal later in het bijzonder het christendom inslaan, dat een radicale scheiding doorvoert tussen (menselijke) wereld en heil.

4 Terugblik: een toekomst voor de *polis*?

Men kan er niet omheen dat tussen ons en Athene het christendom staat – ook al heeft de kerk van Rome zich de naam van de Griekse volksvergadering (*ekklesià*) toegeëigend, en ook al wist het Griekse denken zich vanaf de twaalfde eeuw toch weer een plaats te verwerven in het Europa dat uit de burgercultuur van de handelssteden voortkwam. Het christelijk element, dat ons verwijdert van de *polis*, is niettemin hecht verankerd in ons leven: het bestaan van een persoonlijke levenssfeer. Door zijn verankering in een wereld buiten deze wereld wist het christendom de mens te maken tot een pelgrim, die hier eigenlijk niet thuis is, en voor wie de wereld een gegeven is waarmee hij in het reine moet zien te komen. Het protestantisme heeft de burger uiteindelijk een eigen geweten gegeven, dat niet alleen tegen de kerk, maar ook tegen de staat gekeerd kan worden. De godsdienst kan een privé-zaak worden; de burger mag zich terugtrekken in zijn persoonlijke levenssfeer. Het liberalisme gaf aan deze geschiedenis een politieke, het utilitarisme een economische wending. Het resultaat is een *berekenende burger*, voor wie de staat niet meer is dan een feit waarmee men rekening houdt en zonodig zijn voordeel doet. Kunnen we verder weg zijn van Aristoteles' idee dat het goede leven slechts mogelijk is in en door de *polis*?

Nog iets anders staat tussen ons en Athene: de overgave aan het rijk der noodzakelijkheid, een overgave die overigens niet losstaat van het voorafgaande punt. Niet alleen is de burger geen *politès* meer, ook de staat is geen *polis*, maar een *oikos*: staatshuishouding⁵². In deze sfeer

⁵² Zie Arendt, aangehaald werk, bladzijde 33.

heerst alleen nog het idee van maakbaarheid: het voortbrengen van maaksels, of het nu gaat om commercieel geproduceerde goederen of aangeboden diensten of uit collectieve middelen betaalde voorzieningen. Het is een en al doelgerichte bedrijvigheid, wat het hedendaagse leven bepaalt. Ogenschijnlijk is de mens hierin geheel en al opgenomen, en als zodanig een dier dat niet los kan bestaan van zijn maatschappelijke omgeving. Tussen de grote machinerie van de staatshuishouding – die overigens al lang niet meer aan nationale staten is gebonden – en de persoonlijke levenssfeer van de burger bestaat geen afstand meer: producenten, transporteurs en consumenten zijn in één stelsel met elkaar verweven. Maar ook dit is niet wat Aristoteles voor ogen stond, toen hij de mens een *zoon politikon* noemde – ook al lijkt het grote voordeel van deze tijd te zijn dat in de grote *oikos* de gelijkheid tussen mannen, vrouwen en slaven groter is geworden. *Iedereen* is nu slaaf in eigen huis.

Maar wellicht is deze gedachtegang niet nauwkeurig genoeg. Is het immers niet ook zo dat nog nooit in de geschiedenis van de mensheid aan burgers zoveel ruimte is gegeven om mee te spreken over de inrichting van het maatschappelijk leven? Horen we juist niet veel mensen vertellen dat we eerder omkomen in de vele overlegstructuren dan gebrek hebben aan uitwisseling van woorden en daden? Ongetwijfeld is het deze democratische sfeer, die is ontsproten aan het mythische voorbeeld van Athene: het politieke beginsel van de deelname van de burger aan het maatschappelijk leven en het onzalig verklaren van blinde gehoorzaamheid. Maar is ons politieke leven hetzelfde als het politieke leven van de vroegere Atheense burgers?

Ik wijs tot slot van dit betoog op nog één groot verschil tussen ons en Athene. Athene kende een *cultus* van de macht, die door ons inmiddels met grote argwaan wordt bekeken. Het denken over macht in het Atheense politieke leven is onmiddellijk verbonden met het beeld dat de burger van zichzelf als hoofd van een huishouding en als vrij man in gezelschap van andere mannen had. Bij dat beeld passen de deugden van de krijgsman – lichaamskracht, behendigheid, moed, houding – maar ook de *status* van de man als hoofd van de *oikos*. Wie beveelt in de huishouding, kan niet op zijn beurt bevolen worden door anderen. Dat betekent dat de man niet horig of onderworpen mag zijn aan een andere man; het betekent ook dat hij niet onderworpen mag zijn aan eigen onbeheerste driften. Bij de waardigheid van de burger hoorde daarom niet alleen de achting die anderen voor hem hadden, maar ook

zelfbeheersing⁵³. Bovendien was de Atheense polis een plaats van hevige wedijver: iedereen wilde de sterkste en de beste zijn, eigen vaardigheden en kunden tonen in de openbare ruimte. De Atheense cultuur kan betiteld worden als een cultuur van kracht, van verdienste, van beheerste strijd zelfs. Men zou kunnen zeggen dat in dit denken het *machtsverschil* wezenlijk is, en als zodanig gewaardeerd wordt.

Wat dit kan betekenen, is in mijn bespreking van Thucydides' *Dialog van Melos* voldoende gebleken. Het machtsverschil moet in deze cultuur telkens opnieuw bevestigd worden, danwel in het geding gebracht. De loochening van een vermeend machtsverschil is een oorlogsverklaring, die slechts door een krachtmeting kan worden gevolgd. Alleen zo kan het machtsverschil weer aan het daglicht treden. Het machtsverschil als wezenlijk element van een cultuur brengt dus ook een sterke drang teweeg om de confrontatie met de ander te zoeken en zich te meten. Het gevaar daarvan – een zelfoverschatting gevolgd door een nederlaag en een nodeloos tergen van zwakkere partijen – bleek evenzeer. Het probleem in deze cultuur is echter dat het omgekeerde ook waar is. Macht moet zich doen gelden: wie daden stelt die ten achter blijven bij wat men vermag, maakt zich te schande. Vooral deze kant is door het christendom verdacht gemaakt, daar het zoveel nadruk wist te leggen op nederigheid en zelfbeperking – iets anders dan zelfbeheersing. Het eigenlijke vraagstuk van de macht is daarmee enigszins uit het zicht verdwenen: hoe te schipperen tussen onderschatting én overschatting van de eigen vermogens, tussen valse bescheidenheid en almachtsfantasie? Aan Athene danken we de eerste, en zeker niet de slechtste reflecties op deze vraag. Hier vinden we ook de geboorteplaats van een politiek van de wijsheid: handelen op grond van kennis van de eigen macht.

⁵³ Zie hierover Michel Foucault, *Histoire de la sexualité 2. L'usage des plaisirs*, Parijs 1984.