



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Die Einheit der Polis : eine Studie über Platons Staat

Arends, J.F.M.

Citation

Arends, J. F. M. (1988, May 11). *Die Einheit der Polis : eine Studie über Platons Staat*. Brill, Leiden. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/9929>

Version: Corrected Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/9929>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

DIE EINHEIT DER POLIS

SAMENVATTING

In Plato's *Staat* vindt men enkele generaliserende uitspraken over de politieke werkelijkheid. In *Die Einheit der Polis* wordt ingehaakt op het bestaan van deze generaliserende uitspraken. De gemeenschappelijke noemer van deze uitspraken luidt: alle bestaande poleis worden gekenmerkt door de tegenstelling van armen en rijken, »de velen« en »de weinigen«, heersers en onderdanen, door politieke verscheurdheid, klassestrijd (στάσις). Dit is het politieke kwaad, waarvan volgens Plato's Sokrates het einde slechts dan mogelijk is, wanneer heersers tot filosofen of filosofen tot heersers worden.

Deze verscheurdheid blijkt te worden veroorzaakt door de instelling, die de meeste mensen hebben ten aanzien van de »goederen«; dat de mensen met elkaar om de heerschappij in hun polis strijden, is het gevolg daarvan, dat allen naar goederen streven en heerschappij als het middel bij uitstek beschouwen, deze goederen te verwerven. Het liefst zou ieder tyran zijn, om zo »alles en allen« te kunnen bezitten; daar men beseft, dat dit slechts voor weinigen is weggelegd, zijn de mensen er in het algemeen tevreden mee, wanneer zij samen met enkele medeburgers (hun »vrienden«) de heerschappij over de anderen (hun »vijanden«) uitoefenen.

Dat de meeste mensen een diepgeworteld verlangen naar goederen hebben, wordt in de *Staat* als feit geaccepteerd. De oplossing schijnt dan mogelijk, indien men kan verhinderen, dat de mensen *met het oog op het verwerven der goederen* met elkaar strijden om de heerschappij in hun polis; heerschappij mag niet langer functioneren als middel bij uitstek tot het verwerven van goederen. Deze functie van heerschappij kan men verhinderen, indien de afzonderlijke heersers noch zelf naar het bezit van goederen verlangen noch aan de medeheersers toestaan, goederen te verwerven en/of te bezitten.

Een oplossing van de politieke problematiek wordt als dan mogelijk beschouwd, wanneer de naar goederen strevende en van heerschappij uitgesloten bewoners (»chrematisten«) van een polis beseffen, dat de heerschappij uitgeoefend wordt door mensen, die op hun beurt volstrekt afzien van de activiteiten der chrematisten. Langs deze weg is het volgens Plato's Sokrates mogelijk, dat onderdanen niet overgaan tot een burgeroorlog met hun heersers, waarvan het doel slechts is, zichzelf dat chrematistische misbruik van de heerschappij mogelijk te maken, waarom men

de huidige heersers benijdt. Voor deze in de *Staat* ontwikkelde oplossing van de $\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$ -problematiek gebruiken wij in dit boek de formule »scheiding van wachters en chrematisten«.

Ook de »heerschappij der filosofen« blijkt te worden voorgesteld met het oog op bovengenoemde oplossing der politieke problematiek: voorwaarde daarvoor, dat heersers afstand *kunnen* doen van chrematistische activiteit is, dat zij een ingrijpend andere relatie tot de goederen hebben dan gebruikelijk is; dat laatste is slechts mogelijk, indien heersers eudaimonie (gelukzaligheid), waarnaar alle mensen van nature streven, niet vereenzelvigen met het bezit van goederen. Een dermate ingrijpend andere relatie tot de goederen is echter slechts ware filosofen mogelijk, mensen, die het »goede zelf« ervaren hebben: door deze ervaring hebben zij innerlijke vrijheid verkregen ten aanzien van de via chrematistische activiteit te verwerven goederen. Niet alleen de filosofen-heerschappij (boeken V-VII), maar ook de theorie van de »rechtvaardigheid« (boeken II-IV) is te verstaan met het oog op deze scheiding van wachters en chrematisten: de eigenlijke inhoud van de langdurig gezochte »rechtvaardigheid van de polis« is de consequente tweedeling van de »goede polis« in a-politieke chrematisten ener- en a-chrematistische wachters anderzijds. Verdere interpretatie van de *Staat* blijkt mogelijk, wanneer men de eventuele gevolgen van de scheiding van wachters en chrematisten nagaat: wat zal de wachters ervan kunnen weerhouden, hun door de chrematisten niet gecontroleerde macht te misbruiken? Vanuit de *Staat* luidt het antwoord, dat alleen de, slechts via filosofische opvoeding mogelijke, ervaring van het »goede zelf« mensen van chrematistisch misbruik van macht zal kunnen weerhouden. Andere serieus te nemen garanties zijn er niet: gesteld b.v., dat in de »goede polis« de chrematisten de mogelijkheid zouden hebben, hun heersers te controleren, zou deze controle slechts dan beschouwd kunnen worden als waarlijk de belangen der chrematisten dienend, indien aan deze controle de ervaring van het »goede zelf« ten grondslag zou liggen, indien dus ook de critici filosofen zouden zijn.

De ervaring van het »goede zelf« is niemand aangeboren. Filosofen hebben, in de »goede polis« van de *Staat*, een lange opvoedingsweg af te leggen: de voor de mogelijkheid van de »goede polis« beslissende ervaring van het »goede zelf« blijkt niet vóór de leeftijd van vijftig jaren gemaakt te mogen worden. Welke instantie controleert de wachters in de aan deze ervaring voorafgaande periode? Het antwoord op deze vraag is des te belangrijker, omdat niet alle militair actieve wachters ook tot de filosofische opvoeding toegelaten zullen worden, daar niet allen, die voor een militaire taak geschikt zijn, voldoende begaafd zijn voor het volledig afleggen van de weg der filosofische opvoeding.

Op diverse plaatsen in de *Staat* blijkt het besef aanwezig, dat juist de wachters, in geval van onvermogen, afstand te doen van chrematistische activiteit, de eenheid van de »goede polis« zouden kunnen aantasten. Zo beschouwd, bevatten de boeken II-VII het instrumentarium, waarmee verhinderd moet worden, dat juist de wachters zelf tot een gevaar voor hun polis worden. Blijkbaar moet worden verhinderd, dat het in de *Staat* gepresenteerde middel tot oplossing van het universeel bestaande politieke probleem op zijn beurt slechts tot een nieuwe versie van dit probleem leidt. Langs deze weg wordt in de loop van het gesprek een polis ontworpen, waarvan steeds moeilijker in te zien is, dat zij ooit ten onder zou kunnen gaan. Tegen deze achtergrond is het te begrijpen, dat, aan het einde van de ontwikkeling der »goede polis«, de ontbinding van de »goede polis« met behulp van een toespraak der *Muzen* »verklaard« moet worden: hoewel, vanuit Plato's ontologie gedacht, al het geworden noodzakelijk vergankelijk is, hoewel dus ook een eenmaal werkelijk geworden »goede polis« noodzakelijk eenmaal vergaat, hebben de gesprekspartners voor alle voor hen voorstelbare bedreigingen van de eenheid van de »goede polis« oplossingen bedacht; slechts voor een »mythische« verklaring is nog ruimte.

In het kader van boven geschetste interpretatie onderzoeken wij in *Die Einheit der Polis* die boeken van Plato's *Staat*, waarin de »goede polis« centraal staat, met het oog op de vraag naar *de eenheid van de polis*. In hoofdstuk 1 wordt de gemeenschappelijke noemer van Sokrates' generaliserende uitspraken over de politieke werkelijkheid geformuleerd en komen zijn voorstellen tot oplossing aan de orde. In hoofdstuk 2 wordt de samenhang van Sokrates' interpretatie van »rechtvaardigheid« met de scheiding van heerschappij en chrematistiek besproken. Nadat in deze twee hoofdstukken het »Vorverständnis« ontwikkeld is, waarmee de *Staat* door ons onderzocht is, worden in de volgende vier hoofdstukken de aan politieke zaken gewijde boeken van de *Staat* besproken met het oog op hun relevantie voor het onderwerp »eenheid van de polis«. Aan begin en einde van dit gedeelte staan hoofdstukken over de voor-filosofische (hoofdstuk 3) en filosofische (hoofdstuk 6) opvoeding der wachters; daartussen vindt men hoofdstukken over voorschriften, die meer (hoofdstuk 4) of minder (hoofdstuk 5) direct op de scheiding van heerschappij en chrematistiek betrokken zijn.

Hoofdstuk 1

Op verschillende plaatsen in de *Staat* doet S. generaliserende uitspraken over de politieke werkelijkheid. De »alle« polis beheersende problematiek blijkt te maken te hebben met een tegenstelling, die men kan

omschrijven als die van rijken en armen, heren en slaven, weinigen en velen. Het contrast tussen de »goede polis« ener- en alle andere poleis anderzijds lijkt van belang voor het juiste begrip van het beroemde voorstel van de *Staat*, de heerschappij aan de filosofen toe te vertrouwen. In 1.1 wordt de hypothese ontwikkeld, dat het voorstel, de heerschappij aan de filosofen over te laten, moet worden verstaan in samenhang met deze problematiek.

In 1.2 gaan wij in op de *oorzaken* van de overal constateerbare verscheurdheid der poleis. Van die oorzaken is sprake, wanneer S. aan het einde van boek III de omstandigheden bespreekt, waaronder de wachters een ernstige bedreiging zouden kunnen vormen voor de »goede polis«. De belangrijkste garantie tegen die ongewenste politieke ontwikkeling, waarbij wachters van (beschermende) »honden« tot »wolven« zouden worden, is volgens S. de opvoeding; tegelijk geeft hij aan, dat de in boek II en III ontwikkelde opvoeding die functie nog niet kan vervullen. Daarnaast, zij het op de tweede plaats, verwacht S. de »redding« van de polis toch ook van maatregelen, die moeten verhinderen, dat wachters goederen verwerven en/of bezitten. S.' voorschrift, chrematistische activiteit van heersers te verhinderen, vooronderstelt, dat de verhouding der heersers tot de »goederen« bepaald is door hun verhouding tot het »goede zelf«; daarom noemt S. reeds in boek III de *juiste* opvoeding (niet de tot dan toe ontwikkelde *militaire* opvoeding der wachters maar hun opvoeding tot *ware filosofen*) het belissende middel tot oplossing der politieke problematiek (1.2).

In 1.3 is sprake van het politieke ideaal, dat S. bij zijn voorschriften voor ogen staat. Het »grootste kwaad voor de polis« is dat, wat haar verscheurt en van één tot vele maakt; het »grootste goed voor de polis« is dat, wat eenheid aan haar verschaft. Eenheid van de polis blijkt het doel, waarop het bij de voorschriften tot inrichting van de polis aankomt. De voorschriften met het oog op dit politieke doel hebben een *filosofische* mogelijkheidsvoorwaarde: zonder de ervaring van het »goede zelf« zijn de wachters op den duur niet in staat, de scheiding van heerschappij en chrematistiek te handhaven (1.3).

Van S.' *oplossing* voor het politieke probleem is 1.4 sprake: het volstrekte verbod, dezelfde mensen militaire en/of politieke activiteit enerzijds en financiële en/of economische activiteit anderzijds te laten ontplooiën; iemand, die als chrematist begonnen is, mag nimmer wachter worden; een wachter kan, indien voor zijn taak ongeschikt gebleken, weliswaar chrematist worden, mag dan echter niet langer wachter blijven. De »scheiding van heerschappij en chrematistiek« is voorbereid door de analyse van de *technai*/»kunsten« in boek I, welke tot resultaat heeft, dat er een door *alle* *technai*/vaklieden uitgeoefende »loonkunst« bestaat, die

daardoor, dat zij terwille van de belangen van de vakman altijd naast de specifieke techne uitgeoefend wordt, pas maakt, dat de vakman bereid is, zijn vak in andermans belang uit te oefenen. Deze »loonkunst« kan ook beloningen van andere aard dan goederen of eer verschaffen; ten gevolge daarvan kan S. later van een »loon« der wachters spreken, zonder hen daarmee tot chrematisten te maken (1.4).

Bij de schets van de overgang van aristocratie naar timokratie (boek VIII) is sprake van de physis/natuur der wachters: het verval van de aristocratie zou daarmee beginnen, dat er een »vermenging« van de vier »geslachten« der inwoners ontstaat, die naar de metalen goud, zilver, koper en ijzer benoemd zijn. Van deze metalen is in de *Staat* voor het eerst sprake aan het einde van III, in de »mythe van de aardgeborenen en de metalen«. Deze mythe wordt door ons in 1.5 besproken. Van grote betekenis voor zijn interpretatie is de »orakelspreuk«, dat »de stad dan onder zal gaan, wanneer de ijzeren of koperen wachter over haar zal waken« (415C). De mythe behoort tot de sinds boek II (375B) ontwikkelde thematiek: hoe kan worden verhinderd, dat de, voor de verdediging van de polis tegen externe vijanden noodzakelijke, soldaten op hun beurt tot een gevaar voor elkaar, de overige medeburgers en de polis worden? Ook is de mythe van belang voor het thema »scheiding van heerschappij en chrematistiek«. Hij wil begrijpelijk maken, waarom het onmogelijk is, dat *alle* inwoners van de polis, indien zij zouden heersen, van chrematistische activiteit zouden afzien. De stelling van de »algemene verwantschap«, van wachters en niet-wachters, maakt begrijpelijk, waarom een eventuele ondergang der polis juist vanuit de stand der wachters zou worden veroorzaakt: de kinderen zelfs van de waardevolste wachters kunnen op hun beurt voor heerschappij ongeschikt, want tot het afstand doen van chrematistiek *van nature* niet in staat, blijken. Daarmee is de mythe de basis voor de onmiddellijk volgende voorschriften met betrekking tot de leefomstandigheden der wachters, 415E vv. (1.5).

Op het niveau van de mythe is het deelhebben aan de »gouden/zilveren natuur« voorwaarde voor het vrijwillig afstand kunnen doen van chrematistiek en dus ook voorwaarde daarvoor, tot de heersers van de »goede polis« te mogen gaan behoren. In 1.6 is sprake van een precisering van het begrip »gouden/zilveren natuur«. In de boeken VII-VIII blijkt voor het lidmaatschap van het gouden/zilveren geslacht natuurlijke begaafdheid alleen niet langer voldoende: naast de goede aanleg is de juiste opvoeding nodig. De II-III ontwikkelde, gecensureerde versie van de traditionele opvoeding in gymnastiek en muziek blijkt boek V niet meer toereikend: voor de hoogste wachters (het »gouden geslacht«) van de »goede polis« is die filosofische opvoeding noodzakelijk, aan het einde waarvan men tot de ervaring van het »goede zelf« komt. De door S. in

de *Staat* ontwikkelde scheiding van heerschappij en chrematistiek is voor haar verwerkelijking op *filosofen* aangewezen, omdat slechts filosofen tot een dergelijke scheiding in staat zijn. Deze bijzondere positie der filosofen wordt door S. niet alleen gepresenteerd met ontologische, slechts voor filosofen begrijpelijke, argumenten: hij probeert juist ook aan de niet-filosofen duidelijk te maken, waarom heerschappij van filosofen ook in het belang van niet-filosofen zou zijn (1.6).

Hoofdstuk 2

In de *Staat* komt de problematiek van de polis aan de orde naar aanleiding van de vraag naar de verhouding van rechtvaardigheid en geluk. In hoofdstuk 2 wordt betoogd, dat S.' definitie van »rechtvaardigheid« als »doen van het eigene«, hoewel gegeven met het oog op de beantwoording van deze vraag, ten nauwste samenhangt met de scheiding van heerschappij en chrematistiek. Men dient S.' interpretatie van »rechtvaardigheid« niet vanuit de gedachte der arbeidsdeling te verstaan. Hoewel de »goede polis« aanvankelijk inderdaad vanuit de arbeidsdeling wordt ontwikkeld, gaat het vanaf 397E4-8 niet meer om arbeidsdeling, maar om de scheiding van wachters en chrematisten. De arbeidsdeling wordt vervolgens steeds minder relevant: werkelijk van belang voor de »rechtvaardigheid der polis« is alleen, of de dichotomie van wachters en chrematisten intact blijft. De »rechtvaardigheid der polis« is niet betrokken op afzonderlijke burgers, maar op de verschillende »klassen«, die, als componenten der polis, de eigenlijke dragers van de »rechtvaardigheid van de polis« worden. Een inwoner van de »goede polis« levert dan zijn bijdrage tot de »rechtvaardigheid van de polis«, wanneer hij de grenzen erkent, die hem met zijn behoren tot de klasse der chrematisten (resp. niet-chrematisten) gesteld zijn. Men kan dus tegelijkertijd zijn bijdrage tot de »rechtvaardigheid van de polis« leveren—door binnen de grenzen van zijn klasse te blijven—en persoonlijk onrechtvaardig zijn.

S.' interpretatie van »rechtvaardigheid« koppelt de scheiding van heerschappij en chrematistiek, als voorwaarde voor de oplossing van de problematiek der polis, aan de Arete van de polis; zijn interpretatie van »rechtvaardigheid van de polis« als een op de scheiding van heerschappij en chrematistiek te betrekken »doen van het eigene« is het gevolg van de uitzonderlijke betekenis van de wachters, ten gevolge van hun militaire en politieke »monopolie«, voor eenheid en geluk van de polis.

Hoofdstuk 3

De in de boeken II-III ontwikkelde eerste, voor-filosofische opvoeding der wachters is te beschouwen als een politiek instrument, dat moet ver-

hinderen, dat de wachters tot een gevaar voor elkaar en voor de polis worden. S. houdt zich bij de bespreking van de »eerste« opvoeding aan de traditionele indeling in muziek en gymnastiek, waarvan de eerste op de psyche, de tweede op het lichaam betrokken zou zijn. Eerst wordt de muzikale, vervolgens wordt de gymnastische opvoeding der wachters besproken. De behandeling van de muzikale opvoeding bestaat uit twee delen (dichtkunst en toonkunst), die op hun beurt eveneens uit twee delen bestaan: bij de dichtkunst wordt naar inhoud en vorm, bij de toonkunst naar toonsoorten en ritmen gevraagd. In alle vier delen geeft S. voorschriften met het oog op de eisen, die vanwege hun *politieke* taken aan het karakter van de wachters gesteld zullen worden.

Bij de *inhoud* van de dichtkunst (3.2.1.1) onderscheidt S. voorschriften met betrekking tot wat over de goden en voorschriften m.b.t. wat over de mensen mag worden verteld. De voorschriften m.b.t. de goden vat hij samen in twee algemene »richtlijnen« (τύποι), die beide vanuit hun politieke functie begrepen dienen te worden. Het eerste type van voorschriften moet verhinderen, dat de wachters goddelijk onrecht (jegens andere goden of ook jegens mensen) voor een rechtvaardiging van onrecht van wachters (jegens elkaar of jegens niet-wachters) zouden houden; het tweede type is een anticipatie van S.' interpretatie van »rechtvaardigheid«: de dichtkunst dient de goden op het punt van hun identiteit tot een voorbeeld voor de wachters te maken.

Bij de vraag naar de manier, waarop dichterlijke inhouden moeten worden medegedeeld (λέξις, 3.2.1.2), gaat het daarom, of de dichter »uitbeelding« (μίμησις) of »eenvoudige vertelling« (ἀπλή διήγησις) moet gebruiken. Ook hier interesseren de mogelijke politieke gevolgen: of mimesis al dan niet toelaatbaar is, hangt daarvan af, of dat, wat in de dichtkunst uitgebeeld wordt, nuttig dan wel schadelijk is voor die eigenschappen, welke wachters dienen te bezitten.

Bij de *toonsoorten* (ἁρμονίαι, 3.2.2.1) laat S. slechts die twee toe, die harmoniëren met de eigenschappen, welke van wachters geeist worden: naar buiten dapperheid tegenover de vijand, naar binnen vriendelijkheid jegens de medeburgers. S. hanteert hier maatstaven, die ook golden voor inhoud en vorm van de dichtkunst. Daarentegen zijn de voorschriften m.b.t. de *ritmen* (3.2.2.2) niet eenvoudig tot politieke overwegingen te herleiden; de behandeling van de ritmen is gecompliceerder dan die van de voorgaande onderwerpen; dat hangt daarmee samen, dat thans het slechts voorbereidende karakter van deze opvoeding duidelijk wordt: ritme en harmonie dienen bij de jeugdige wachters die ervaring van het schone te bewerken, die te zijner tijd de overgang van »ethische«, conditionerende, muzische naar de intellectuele, »logische« opvoeding der filosofen mogelijk maakt. Filosofische betekenis heeft de voor-rationele,

»eerste« opvoeding, doordat zij vanaf de vroege jeugd de latere komst van de Logos voorbereidt.

De behandeling van de muzikale opvoeding der wachters sloot aan bij het gegeven, dat de wachters vanwege hun politieke taken twee tegenstrijdig schijnende psychische eigenschappen moeten bezitten. Omdat de lichamelijke eigenschappen der wachters politiek niet problematisch zijn en gymnastiek, althans volgens de traditionele benadering, op het lichaam betrokken is, schijnt de behandeling van de gymnastiek binnen de »eerste« opvoeding der wachters alleen om traditionele redenen te geschieden. Inderdaad is de bespreking der gymnastische opvoeding aanvankelijk weinig spectaculair (3.3.1). Wanneer na een onderbreking (III, 405-410) de behandeling voor haar *psychische* gevolgen, voor de beheersing van deze gevolgen met behulp van de muziek en voor de politieke aspecten van een dergelijke beheersing. Thans is ook de gymnastiek politiek relevant, sluit ook haar behandeling aan bij de 375B9-10 gestelde »Leitfrage«, hoe kan worden voorkomen, dat de polis uitgerekend door de wachters gedestruerd wordt. S.' eerste behandeling van de gymnastiek is als volgt te typeren: 1) gymnastiek wordt betrokken op vragen van de leefwijze, is diëtetiek; 2) de voorschriften m.b.t. een als diëtetiek verstande gymnastiek worden gegeven met het oog op de *militaire* taak der wachters; hun diët dient zodanig te zijn, dat zij, die als soldaten aan wisselende omstandigheden blootgesteld zullen worden, zo gezond mogelijk zullen blijven; 3) gezondheid blijkt in toenemende mate het doel van S.' voorschriften m.b.t. de gymnastiek.

Deze (eerste) bespreking van de gymnastische opvoeding wordt onderbroken door een passage, waarin o.a. kritiek wordt geoefend op de overdreven waarde, die tijdgenoten toekennen aan artsen en advocaten. Op dit »protreptische intermezzo« wordt 3.3.2 ingegaan. Het intermezzo bestaat uit vier delen. In het eerste deel wordt de contemporaine overwaardering van forensische rhetorica en van geneeskunst, juist van de kant van de zogenaamd ontwikkelden, opgevat als symptoom van hun feitelijke gebrek aan ontwikkeling. In het tweede deel kritiseert S. de contemporaine geneeskunst als een geneeskunst-voor-rijken, die met een slechts door de rijken geaccepteerde therapie ziekten behandelt, waardoor bij uitstek de rijken worden getroffen; deze kritiek wordt in politieke samenhang geoefend: de geneeskunst verhindert, dat de rijken hun »eigen werk« (en in hun geval, volgens het intermezzo: de filosofie) verrichten. Na de negatieve aanbeveling van het eerste deel (»verspil je tijd niet bij artsen en voor rechtbanken«) en de positieve van het tweede deel (»gebruik je tijd goed, streef naar Arete, filosofer«), combineert het derde deel de aanbevelingen van de voorgaande delen: »Slechts wie als jong mens zijn tijd niet verspilt (maar Arete verwerft), kan tot een goede

rechter worden.« In het vierde deel worden gedachten van het eerste deel opgenomen: de muzisch op de juiste wijze opgevoede heeft noch de kunst van de rechter noch de geneeskunst nodig. In S.' kritiek op contemporaine geneeskunst en forensische rhetorica vindt men de volgende parallelen: in beide gevallen 1) staat de leer van het »eigen werk«, als voorwaarde voor de eunomie van de polis, op de achtergrond; 2) vindt men kritiek op die mensen en kundigheden, die de rechtvaardige (resp. ongezonde) niet dat geven, wat hij werkelijk nodig heeft (het rechtvaardige, resp. de eenvoudige leefwijze) en die zo de onrechtvaardigheid (resp. de ongezondheid) slechts continueren; 3) vindt men kritiek op de verspilling van tijd door hen, die beter zouden moeten weten; 4) staan Arete en filosofie als hoger levensdoel op de achtergrond. In een door Gaisers *Protrep-tik und Paränese* geïnspireerde »excurs« wordt door ons het »protreptische« karakter van de passage 404-410 aangetoond (3.3.2.5).

Na dit intermezzo begint het tweede gedeelte van de behandeling der gymnastiek (3.3.3), waarin van de *psychische* gevolgen der gymnastiek sprake is; deze betrokkenheid op de psyche maakt het tweede deel politiek belangrijker dan het eerste: thans wordt weer aangesloten bij de vraag hoe voorkomen kan worden, dat de wachters zelf de polis destrueren (3.3.3.1). S. spreekt van gymnastiek dus in twee betekenissen: »gymnastiek-1« is betrokken op het lichaam, haar doel is gezondheid; »gymnastiek-2« is betrokken op de psyche, haar doel is het »wekken van het thempeides«. Dat gymnastiek-2 op psychische gevolgen gericht is, maakt, dat haar verhouding tot de eveneens op psychische gevolgen gericht is, maakt, dat haar verhouding tot de eveneens op psychische gevolgen gerichte muzikale opvoeding aan de orde komt. Hun verhouding is gecompliceerd: beide bevorderden hun eigen object (muziek: het »tamme van de psyche«; gymnastiek-1: het »wilde der psyche«), echter in tegengestelde richting (3.3.3.2). Het daarmee gegeven probleem van de juiste »vermenging« van muziek en gymnastiek-2 komt niet in een politiek vacuüm aan de orde: het gaat weer om de 375B gestelde vraag, hoe te verhinderen, dat wachters zichzelf en hun polis destrueren. Van dit politieke kader is 3.3.3.3 sprake, wanneer het 376C begonnen en 411E voltooide gesprek over de opvoeding in zijn geheel beschouwd wordt. De nieuwe, psychische interpretatie van gymnastiek-2 bevestigt, dat die psychische eigenschappen, waarvan de gelijktijdige aanwezigheid bij wachters 375B nog voor weinig waarschijnlijk gehouden werd, inderdaad door muziek en gymnastiek zouden kunnen worden bewerkstelligd. M.b.t. de verhouding van gymnastiek-1 en gymnastiek-2 komt 3.3.4 tot het volgende resultaat: gymnastiek-2 gaat in de opvoeding der wachters pas een rol spelen, wanneer zij 18 jaren oud geworden zijn; voorafgaande aan deze leeftijd heeft alleen de, op gezondheid gerichte, gymnastiek-1

in hun opvoeding een rol gespeeld. Het ontbreken van gymnastiek-2 vóór deze leeftijd maakt aannemelijk, dat de eerste, muzikale opvoeding juist in deze periode haar tweezijdige, zowel op zelfbeheersing als op dapperheid gerichte taak heeft: in haar tweezijdigheid zowel het Thymoeides als het Philosophon van de psyche voedend, deze echter nog niet »wekkend«. Daar, waar muzikale opvoeding in filosofie moet uitmonden, neemt gymnastiek-2 een der twee taken van de muzikale opvoeding over, voorzover gymnastiek-2 thans het thymoeides »wekt«. Het »wekken« van het »filosofische deel« van de psyche wordt vervolgens door de filosofische opvoeding (»muziek-2«, als voortzetting van »muziek-1«) overgenomen (vgl. Hoofdstuk 6).

Hoofdstuk 4

Naast voorschriften m.b.t. de opvoeding der wachters (hoofdstuk 3 en 6) geeft S. voorschriften m.b.t. hun bezit en levenswijze. Een eerste reeks van dergelijke voorschriften vindt men 415E-423E, een tweede 451C-471B. In hoofdstuk 4 wordt de eerste reeks van deze voorschriften besproken, waarin het vooral gaat om de scheiding van wachters en chrematisten, als middel tot de eenheid van de polis. In het eerste gedeelte van dit hoofdstuk (4.1) wordt de passage 415E-417B9 behandeld, die van groot belang is voor het inzicht in de politiek functie van S.' voorschriften: hier vindt men niet alleen de, op de scheiding van wachters en chrematisten gerichte, voorschriften m.b.t. de levensomstandigheden der wachters, in de politiek functie van S.' voorschriften: hier vindt men niet alleen de, op de scheiding van wachters en chrematisten gerichte, voorschriften m.b.t. de levensomstandigheden der wachters, maar ook gedachten over het politieke doel van deze voorschriften en over de samenhang van dergelijke voorschriften met voorschriften over de opvoeding der wachters. Hierdoor wordt de samenhang van 375B-417B duidelijk: het gaat erom, te verhinderen, dat de polis haar eenheid verliest; het gevaar daartoe is vooral aanwezig door het militaire en politieke »monopolie« der wachters. In 4.2 wordt ingegaan op de verhouding van de 4.1 behandelde voorschriften tot het raamgesprek van de *Staat*: Adeimantos' vraag, aan het begin van IV, naar het *geluk* der wachters betreft het tot nu toe bij het gesprek over de »goede polis« bereikte op de centrale vraag van de *Staat*, of tyrnannis (als uiterste vorm van onrechtvaardigheid) of daarentegen rechtvaardigheid de weg naar het geluk is. Na een bespreking van Adeimantos' kritiek op S.' voorschriften en van S.' antwoord op deze kritiek wordt ingegaan op de samenhang van deze kritiek met de eerste twee boeken. Tenslotte worden S.' verdere voorschriften behandeld, waarin de eenheid van de polis centraal staat: voorschriften betref-

fende de positie van de chrematisten (4.3), de omvang van de polis (4.4) en sociale mobiliteit (4.5).

Hoofdstuk 5

Aan het einde van de in hoofdstuk 4 besproken reeks van voorschriften had S. aangeduid, dat vrouwen en kinderen der wachters hun *gemeenschappelijk* bezit zouden moeten zijn. Op deze gedachte wordt in boek V nader ingegaan. Deze kwestie blijkt aanzienlijk gecompliceerder dan aan het begin van IV gesuggereerd werd. Het gaat om drie complexen van een toenemende moeilijkheidsgraad, die door S. als »golven« worden getypeerd, vanwege het risico, dat men bij de behandeling ervan zou kunnen »verdrinken«. De eerste »golf« bevat een voorschrift m.b.t. de deelname van vrouwen van wachters aan de militaire taken van hun mannen; de tweede »golf« preciseert, wat S. in het geval der wachters wenst te verstaan onder »gemeenschappelijk bezit« van vrouwen en kinderen; de derde »golf« brengt de gedachte van de heerschappij der filosofen, als »mogelijkheidsvoorwaarde« voor de voorafgaande voorschriften. De eerste en de tweede »golf« worden besproken in hoofdstuk 5, de derde in hoofdstuk 6.

Bij de behandeling van de eerste »golf« (5.1) interesseert ons met name de vraag, in hoeverre de eenheid van de polis op de achtergrond staat, wanneer de vraag naar de *mogelijkheid* van dit voorstel evenals in *Staat II* vanuit de *physis* wordt beantwoord. In 5.2 wordt de tweede »golf« besproken. In 5.2.1 gaat het om S.'s precisering van dit voorstel, waarin hij veel aandacht besteedt aan eugenetische voorschriften en aan daarbij behorende begeleidende maatregelen; hier wordt door ons de stelling ontwikkeld, dat het bij de eugenetische voorschriften om verhindering van verlies van eenheid van de polis op lange termijn, bij de begeleidende maatregelen om verhindering van verlies van eenheid van de polis op korte termijn gaat. In 5.2.2 wordt de betekenis van het gemeenschappelijk bezit van vrouwen en kinderen voor de eenheid van de polis besproken; voorts worden hier de verschillende stappen van S.'s bewijs van het politieke nut van de vrouwen- en kindergemeenschap besproken (5.2.2.2-5.2.2.6). Wanneer S. wil bewijzen, dat zijn vroegere voorschriften middelen tot hetzelfde doel waren als thans de vrouwen- en kindergemeenschap is, wordt bevestigd, dat ook die vroegere voorschriften als middelen tot de eenheid van de polis te verstaan zijn (5.2.2.7). Met de vraag naar het geluk der wachters, voorzover dit het gevolg zou zijn van hun gemeenschappelijk bezit van vrouwen en kinderen, wordt opnieuw de centrale vraag van de *Staat* aan de orde gesteld, zonder dat deze op dit niveau door S. definitief beantwoord zou kunnen worden (5.2.2.8).

Hoofdstuk 6

In hoofdstuk 6 wordt gepoogd, de betekenis van de politieke filosofie van Plato ook voor die boeken van de *Staat* duidelijk te maken, die in het algemeen als het filosofische centrum van deze dialoog beschouwd worden; daarbij gaat het erom, aan te tonen, dat de eenheid van de polis de achtergrond ook van de hier ontwikkelde filosofische gedachten vormt. Na een samenvatting (6.0) van de boeken V-VII wordt 6.1 het probleem beschreven, dat door de heerschappij der filosofen zou kunnen worden opgelost; daartoe knopen wij aan bij de 1.1 besproken generaliserende uitspraken over de politieke werkelijkheid. De vraag wordt gesteld naar de verhouding van de filosofen-heerschappij tot de eenheid van de polis en tot S.'s voorschriften betreffende de scheiding van wachters en chrematisten. De »rampen voor de staten« (*κατὰ τὰς πόλεις*), waarvan S. bij zijn voorstel tot invoering van de heerschappij der filosofen spreekt, blijken betrokken te moeten worden op de burgeroorlog (*στάσις*), als een in alle staten voorkomend gevolg van de heersende onjuiste voorstellingen betreffende »geluk«. In 6.2 wordt op enkele aspecten van de heerschappij der filosofen nader ingegaan.

In 6.3.1 is sprake van de voorwaarden voor de heerschappij der filosofen. Bij de behandeling van de »mogelijkheidsvoorwaarden« voor de filosofen-heerschappij—deze is op haar beurt »mogelijkheidsvoorwaarde« voor het »einde der rampen voor de staten«—wordt op twee niveaus geargumenteed. Op het niveau van de niet-filosofen moet ervoor worden gezorgd, dat ook de niet-filosofen, wier geluk immers eveneens met behulp van de »goede polis« nagestreefd wordt, van het nut overtuigd worden, dat de heerschappij der filosofen ook voor de niet-filosofen zal blijken te hebben. Daartoe worden de bij de niet-filosofen bestaande vooroordelen over »filosofen« opgeruimd, om zo een adequate voorstelling van »filosofie« en »filosoof« mogelijk te maken.

Na de behandeling van de filosofen op het niveau van de »velen« wordt 6.3.2, op het niveau van de filosofen zelf, de vraag gesteld naar de zakelijke, »fysieke« mogelijkheid van een heerschappij door filosofen; deze mogelijkheid wordt aangetoond via een uitputtende behandeling van het verschijnsel »filosofische natuur«, in combinatie met een nieuwe interpretatie van wat men eigenlijk onder »politieke bruikbaarheid« zou moeten verstaan. 6.3.3 wordt opnieuw een vraag besproken, die ingegeven wordt door de wens, de niet-filosofen te overtuigen: kunnen filosofen ook »politiek bruikbaar« zijn in de betekenis, die deze woorden voor niet-filosofen hebben? Wanneer in het kader van de opvoeding der filosofen bij voortduring met de noodzaak rekening wordt gehouden, hen in de militaire en politieke praktijk zodanige ervaringen te laten verwerven,

dat ook de onfilosofische massa in staat is, de politieke bruikbaarheid der filosofen te onderkennen, geschiedt dit vanwege de betekenis, die de instemming der massa met de heerschappij der filosofen heeft voor de *mogelijkheid* van een dergelijke heerschappij. Het is eveneens vanwege de betekenis der onfilosofische massa voor de mogelijkheid van de heerschappij der filosofen, dat S. bespreekt, hoe juist die veelzijdig begaafden, die naar zijn mening *als filosofen* heersers zouden moeten worden, daardoor »ondergaan« (d.w.z.: een voor de polis en al haar bewoners heilzaam gebruik van hun begaaftheid verloren laten gaan), dat zij *voortijdig* de politiek ingaan (6.3.4). In 6.3.5 wordt weergegeven, hoe S.' bespreking van de »filosofische natuur« in het kader van zijn politieke doelstelling begrepen moet worden: hij bewijst de mogelijkheid van heerschappij door filosofen, door plausibel te maken, dat de onfilosofische »velen«, ondanks hun kritiek op de filosofen, dan met de heerschappij van de filosofen accoord zullen gaan, wanneer hun eerst duidelijk geworden is, wat men onder »filosoof« eigenlijk behoort te verstaan: juist aan de niet-filosofen moet duidelijk gemaakt worden, welke nauwe samenhang er bestaat tussen ware filosofie en ware heerschappij.

Voor de stelling, dat de heerschappij der filosofen aan de staten een einde der rampspoed zou kunnen brengen, heeft S. twee argumenten: 1) het argument van de politieke betekenis van die eudaimonie, die alleen via de filosofie bereikt kan worden; 2) het argument, dat de filosofen als enigen relevante politieke competentie bezitten. Op het eerste argument gaan wij 6.4.1 in. S. betoogt, dat er buiten de filosofie om geen groter geluk bereikt kan worden dan via de filosofie bereikbaar is; daarmee is aangegeven, dat het $\sigma\tau\alpha\sigma\tau\epsilon\varsigma$ -probleem slechts via de filosofie oplosbaar is. Het is niet eenvoudig, nauwkeurig aan te geven, waarin die filosofisch tot stand gebrachte eudaimonie eigenlijk bestaat; op de een of andere manier beantwoordt zij aan de objectieve eudaimonie van de via de filosofie gekende »zijnden«. Deze in de eudaimonie van de »zijnden«, vooral van het »goede zelf« als »hoogste zijnde«, verankerde eudaimonie der filosofen is het fundament van de »goede polis«. Voor een bespreking van de politieke functie van deze eudaimonie wordt 6.4.1.1 ingegaan op de desinteresse voor de heerschappij, door filosofen, juist ten gevolge van deze filosofisch veroorzaakte eudaimonie; 6.4.1.2 wordt de gedachte behandeld, dat de filosofen tot heerschappij *gedwongen* zullen moeten worden. De verbazingwekkende stelling, dat de heerschappij van hen, die niet willen heersen, diegenen van de strijd om de heerschappij zal afhouden, die niets liever willen dan heersen, wordt door ons begrepen in samenhang met de scheiding van chrematistiek en heerschappij, m.a.w.: in samenhang met de »rechtvaardigheid van de polis« (6.4.1.3). In 6.4.1.4 wordt de vraag behandeld, of de door dwang tot heerschappij

veroorzaakte aantasting van het geluk der filosofen dezen redelijkerwijze mag worden aangedaan: indien niet, zou men ook hier gevaren kunnen zien voor de mogelijkheid van de »goede polis«. Van bijzonder belang is hier, of de filosofen, voorzover tot heerschappij *gedwongen*, voor S. slechts middel of toch ook nog doel zijn.

Naast de eudaimonie der filosofen bespreekt S. die politieke competentie, die uitsluitend bij filosofen te vinden is: deze competentie wordt daardoor veroorzaakt, dat filosofen bij beslissingen, die in het politieke proces centraal staan—beslissingen met betrekking tot het goede, rechtvaardige, *schone/eervolle*—als *enigen der burgers* op basis van kennis van het »goede zelf« kunnen beslissen. Dit betekent, dat de filosofen in laatste instantie een politieke bruikbaarheid hebben, die de naar S.' mening slechts schijnbare politieke bruikbaarheid zelfs van de »beste« niet-filosofische politici verre overtreft (6.4.2). Anderzijds aarzelt S. niet, te erkennen, dat filosofen, hoewel zij de in waarheid competente heersers, de waarlijk politiek bruikbaren zijn, door hun gedrag aan hun niet-filosofische medeburgers de erkenning van de politieke competentie van filosofen, en van hen alleen, moeilijk maken; daarom is het van belang, dat de vanwege zijn filosofie politiek competente filosoof toch ook die vertrouwde met de alledaagse politieke en militaire praktijk verwerft, zonder welke de toepassing van het filosofisch onderkende op de praktijk niet wel mogelijk is. Daarom wijst S. op de noodzaak, toekomstige filosofen-heersers tijdig ervaring in de militaire en politieke praktijk te laten verwerven (6.4.3).

De »filosofische natuur« kan slechts in stand worden gehouden met behulp van een opvoeding, in de loop waarvan de juiste »leerinhouden« (*μαθήματα*) bijgebracht worden. Een dergelijke opvoeding heeft slechts dan politieke betekenis, wanneer tenslotte ook de »belangrijkste leerinhoud« (*μέγιστον μάθημα*), nl. het »goede zelf«, bereikt wordt. De filosofische opvoeding wordt in de *Staat* besproken vanwege de mogelijke *politieke* betekenis van filosofie. Het politieke belang van het *μέγιστον μάθημα* is, dat juist dit *μάθημα* de beslissende voorwaarde voor gefundeerd politiek handelen is. Daarom heeft filosofische opvoeding slechts dan politieke relevantie, wanneer het, aan het *einde* van de weg der filosofische opvoeding zich bevindende, *μέγιστον μάθημα* inderdaad bereikt wordt. Dat niet allen een kans krijgen, naar dit *μέγιστον μάθημα* te streven, dat veeleer uit de gehele groep der wachters slechts een selectie tot de filosofische opvoeding wordt toegelaten en dat ook hieruit niet allen tot het *μέγιστον μάθημα* worden geleid, geschiedt met het oog op de *politieke* gevolgen van de morele gevolgen, die de confrontatie met de dialectiek bij onzorgvuldig geselecteerden teweeg zou brengen (6.5.1).

In het voorgaande was sprake van de alleen door filosofie veroorzaakte

ware politieke competentie. Deze ontstaat wezenlijk dan, wanneer het μέγιστον μάθημα van de filosofische opvoeding wordt bereikt; filosofische opvoeding blijkt middel tot een politiek doel: deze opvoeding moet de heerschappij van juist diegenen mogelijk maken, die als enigen de (correct verstande) πολιτική τέχνη beheersen. Op filosofische aspecten van deze politiek functionerende opvoeding wordt 6.5.2 nader ingegaan.

Bij de interpretatie van de grotvergelijking interesseert ons vooral de betekenis van deze tekst voor de politieke filosofie van de Staat. In deze samenhang schenken wij aandacht aan het feit, dat deze vergelijking, met haar betrokkenheid op natuur en opvoeding, in de samenhang staat van het complex »natuur, opvoeding en selectie der filosofen-heersers, als middel, een einde te maken aan de rampspoed voor de staten«, dat de Staat vanaf het midden van V tot aan het einde van VII beheerst (6.5.3).

Wanneer S. ingaat op de »leerinhouden« (μαθήματα) van de filosofische opvoeding, blijken deze zolang zonder politiek nut, als zij niet feitelijk tot de belangrijkste leerinhoud, het »goede zelf«, geleid hebben. In 6.5.4 is van die leerinhouden sprake, die het daadwerkelijk bereiken van de belangrijkste leerinhoud dienen te vergemakkelijken. Het belangrijkste kenmerk van deze leerinhouden is hun »natuurlijke« vermogen, »van het wordende naar het zijnde te trekken«; voor de grotvergelijking betekent dit, dat, wanneer naar de leerinhouden van de filosofische opvoeding gevraagd wordt, ten diepste de identiteit van de »bevrijder uit de grot« onthuld wordt (6.5.4). Pas de dialectiek brengt de kennis van het eigenlijk relevante μάθημα der filosofische opvoeding, de »idee van het goede«, het »goede zelf«. Van dialectiek is in het kader van dit boek slechts zoveel sprake als nodig is om de politieke functie van filosofie te verstaan (6.5.5). Omdat de opvoeding der wachters tot filosofen, zoals in de boeken V-VII behandeld, inhaakt op de reeds in de boeken II-III aan de orde gestelde opvoeding der wachters, wordt 6.5.6 de verhouding van de filosofische opvoeding der wachters tot hun eerder behandelde voor-filosofische opvoeding besproken.