



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Plato's pragmatic project : a reading of Plato's Laws

Bartels, M.L.

Citation

Bartels, M. L. (2014, June 10). *Plato's pragmatic project : a reading of Plato's Laws*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/25982>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/25982>

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

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/25982> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Bartels, Myrthe Laura

Title: Plato's pragmatic project : a reading of Plato's Laws

Issue Date: 2014-06-10

NEDERLANDSE SAMENVATTING

Dit proefschrift presenteert een nieuwe lezing van Plato's laatste en meest omvangrijke tekst, *Wetten*. Deze tekst is opgezet als een dialoog tussen drie gesprekspartners: een Cretenzer (Cleinias), een Spartaan (Megillus), en een Athener, die naamloos blijft. Deze drie gesprekspartners ontwerpen in de loop van hun conversatie een wetscode. In dit proefschrift is de vraag aan de orde wat de status is van deze wetten, of, anders gezegd, waar het gezag van deze wetten vandaan komt. Op basis van de rest van Plato's oeuvre (in het bijzonder Plato's in veel opzichten vergelijkbare werk *Staat*), zouden we immers verwachten dat normatieve teksten in een Platoons werk gebaseerd zijn op een absolute norm (zoals de Idee van het Goede in *Staat*), en worden gerechtvaardigd door middel van een beroep op een hoger gezag (zoals de filosoof-koning in *Staat*). Dit Idee van rechtvaardigheid en een hoger gezag lijken in *Wetten* echter afwezig te zijn. Plato's *Wetten* doet daarmee *in termen van Plato's eigen filosofie* vreemd en ontypisch aan.

Dit proefschrift betoogt dat de afwezigheid van een absolute norm en een hoger gezag begrepen moeten worden in het licht van het soort project dat Plato in *Wetten* opzet. Het betoogt dat dit een *pragmatisch* project is. De pragmatische principes zijn terug te zien in de inhoudelijke discussie, de specifieke invulling die wetgeving in *Wetten* krijgt, en in de opzet van de tekst. Dit wordt beargumenteerd aan de hand van een analyse van de structuur en opbouw van *Wetten*. De hier gepresenteerde interpretatie stelt ons in staat stelt

om *Wetten* als een coherent opgebouwd, kloppend, en volwaardig geheel te zien.

In de Inleiding (HOOFDSTUK EEN) wordt de methodische grondslag van deze dissertatie toegelicht. Dit proefschrift presenteert een tekst-immanente lezing van Plato's *Wetten*; dat wil zeggen dat onduidelijkheden louter binnen de tekstuele "wereld" van *Wetten* zelf verklaard worden, zónder daarbij een beroep te doen wat we over Plato's filosofie weten op basis van andere platoonse werken. Bij een tekst-immanente lezing wordt prioriteit gegeven aan consistentie *binnen* de dialoog zelf, boven consistentie *tussen* platoonse teksten. Het interpretatieve "principle of charity" van dit proefschrift onderscheidt zich daarmee van concurrerende interpretaties van *Wetten*, die vaak geënt zijn op het behoud van consistentie tussen dialogen (en die op basis daarvan eveneens, hetzij op een andere manier "charitable" zijn).

In het kader van een bespreking van de methodiek wordt ook een *status quaestionis* geboden—een overzicht over de relevante wetenschappelijke literatuur tot op heden en een beschrijving van hoe het argument van dit proefschrift zich daartoe verhoudt. *Wetten* wordt vaak, en terecht, benaderd vanuit een vergelijking met Plato's *Staat*. *Staat* is een werk met een vergelijkbare opzet, aangezien de gesprekspartners in deze dialoog eveneens een stad (*polis*) met een bepaalde constitutie (*politeia*) ontwerpen. *Staat* is echter expliciet over de basis waarop de voorgestelde *politeia* berust: de Idee van rechtvaardigheid. Meestal wordt aangenomen dat dit Idee van rechtvaardigheid ook in *Wetten* verondersteld moet worden, maar in die tekst buiten zicht blijft omdat de discussie op een "lager niveau" zou plaatsvinden. De relatie tussen Plato's twee omvangrijke politieke dialogen *Staat* en *Wetten* wordt vaak beschreven in termen van (respectievelijk) "ideaal"/"praktisch" (vanuit een unitarisch model) of "best"/"second best" (vanuit een ontwikkelingsmodel). Wat deze benaderingen doen is verklaringen aandragen voor het feit dat *Wetten* *afwijkt*

van *Staat*. Beide verklaringen zijn gestoeld op de aanname dat het filosofische idee van een stad gebaseerd op metafysische normen in *Wetten* overeind blijft, maar er bepaalde concessies gedaan moeten worden—een redenering waardoor *Wetten* al snel de status van een tweederangs ontwerp te beurt valt. Het specifieke, in dit proefschrift gehanteerde “principle of charity” werkt een meer autonome lezing van *Wetten* uit.

Dit proefschrift presenteert conclusies op basis van een systematische analyse van het filosofische argument van *Wetten*. Daarmee wordt ervan uitgegaan dat de tekst zoals wij die overgeleverd hebben gekregen min of meer indientiek is aan hoe deze door Plato bij zijn dood in 347 v. Chr. is nagelaten en een (min of meer) voltooid, zinvol geordend geheel vormt. (Overigens zonder uit te willen sluiten dat de tekst zoals wij die hebben nog een laatste redactie behoeft.) Dit verdient expliciete vermelding daar in de wetenschappelijke literatuur wel eens de neiging bestaat om onduidelijkheden toe te schrijven aan de vermeend onvoltooide staat van de tekst. Het eerste hoofdstuk biedt een overzicht van de bronnen uit de Oudheid die ervan gewag maken dat Plato bij zijn dood nog niet de laatste hand aan de tekst zou hebben gelegd. Een aantal bronnen bericht dat *Wetten* onaf, of ingrijpend herzien zou zijn voorafgaand aan de publicatie ervan—berichten die met name in de 19^e eeuw tot de veronderstelling hebben geleid dat *Wetten* zoals wij de tekst nu hebben het resultaat is van knutselpogingen door een heruitgever. Op grond van het materiaal neem ik aan dat, ofschoon niet kan worden uitgesloten dat er kleine ingrepen door een editor zijn gepleegd, of dat de tekst een laatste correctie heeft moeten ontberen, er onvoldoende bewijs bestaat voor de these dat *Wetten* na de dood van Plato ingrijpend is herzien. Eveneens bestaat er in de literatuur allerm minst consensus over de vraag welke kenmerken of verschijnselen op de onvoltooide staat van *Wetten* zouden wijzen.

Het tweede deel van de inleiding geeft een schets van het conceptuele systeem dat ten grondslag ligt aan Plato's hantering van de notie

“deskundigheid” (*technê*). *Technê* is een centrale notie in het platoonse gedachtegoed. De notie van *technê* wordt veelvuldig gebruikt als analogie voor het morele domein. Doordat de personages in de platoonse teksten over moraal praten alsof het een expertise is, neemt morele kennis de conceptuele structuur aan van een *technê*. Het soort vermogen van een morele autoriteit wordt daardoor gelijkgesteld aan, bijvoorbeeld, de expertise van een arts. Analooq aan een arts is er een morele expert, iemand die over menselijke moraal met gezag uitspraken kan doen. De term *technê* activeert een aantal vooronderstellingen (afhankelijk van het soort *technê* waarop een beroep wordt gedaan). *Technê* impliceert dat: (1) het soort kennis een bestaand specialisme is (bijv. geneeskunst), (2) met een vastliggend *object* (wat ware gezondheid is), (3) met een vastliggend doel (gezondheid), (4) dat er één *juiste* manier van toepassing van die kennis, en (5) een persoon of groep die objectief baat heeft bij die kennis (de patiënt). *Technê* vervult daarmee een belangrijke persuasieve rol in het werk van Plato. In de inleiding worden de vooronderstellingen van de *technê*-analogie (die in de teksten vaak impliciet blijven) geëxpliciteerd; in latere hoofdstukken zal betoogd worden dat dit model op cruciale punten in *Wetten* op een heel andere manier wordt ingezet en daarmee niet volledig overeind wordt gehouden.

De inleiding geeft eveneens een globaal overzicht van de structuur van *Wetten*. Boek I-III wordt in dit proefschrift aangeduid als de “openingsdiscussie”. In deze fase van de conversatie bediscussiëren de gesprekspartners meer algemene thema’s als het doel van wetgeving, het nut van een aantal sociale instituties (I-II) en bestaande constituties (III). Aan het einde van boek III neemt de discussie een nieuwe wending: als de Athener zich afvraagt of er een soort test is die hen in staat stelt om de werkbaarheid van de constateringën uit hun discussie tot noch toe te testen, vertelt Cleinias dat hij deel uitmaakt van een tienhoofdige commissie die belast is het maken van een wetcode voor een nieuwe op Kreta te stichten kolonie vanuit Knossos.

Geïnspireerd door deze “case” besluiten de drie gesprekspartners nu zelf een wetscodex te gaan maken in hun conversatie (*logôî*)—mogelijk heeft Cleinias daar ook nog wat aan als er straks écht wetten gemaakt gaan worden. In Boek IV-VI worden de geografische ligging en magistraten van de voorgestelde kolonie besproken. In Boek VI-XII volgt dan het formuleren van een serie wetten. Boek XII sluit af met de introductie van de zogenaamde ‘nachtelijke raad’ en een overgang naar de werkelijke wetgeving (*ergôî*).

Om te kunnen vaststellen of er in *Wetten* geen sprake meer is van een absolute gezagsclaim moet eerst geanalyseerd worden hoe zo’n claim vorm krijgt. HOOFDSTUK TWEE biedt daarom een beschrijving van dergelijke gezagsclaims in drie andere platoonse teksten: *Apologie van Socrates*, *Crito* en *Staat*. Dit hoofdstuk analyseert hoe in elk van de drie tekstgenres een beroep wordt gedaan op een hoger gezag om de erin gepresenteerde morele claims te legitimeren.

Apologie is een redevoering die Socrates voor de Atheense rechtbank zou hebben gehouden. Socrates is op twee ernstige gronden aangeklaagd: dat hij vreemde goden zou introduceren (*asebeia*), en dat hij de jeugd verkeerde ideeën zou bijbrengen. In zijn verdedigingsrede presenteert hij zichzelf, en zijn gehele levensstijl, als de drager van een goddelijke missie. Hij claimt dat hij niet anders *kon*, omdat hij de godheid dient. Hij herleidt zijn levensloop tot twee verschillende goddelijke instanties: de god in Delphi en zijn goddelijke intuïtie (zijn *daimonion*). Tegelijkertijd is deze verdedigingsrede, paradoxalerwijs, een *aanklacht* tegen de Atheners die een vonnis over Socrates moeten uitspreken. Socrates claimt dat *hij* altijd aan de kant van het recht heeft gestaan en dat het in het belang van de stad is dat men hem laat leven: hij vergelijkt zijn publieke optreden met een horzel die de logge Atheense stad alert moet houden.

Crito is een heel ander soort tekst, wél een echte dialoog, zoals de meeste werken van Plato, en ook complexer *qua* opbouw dan *Apologie*. Ook hierin treffen we een Socrates-figuur die zich verdedigt voor iets dat zijn publiek (zijn

vriend Crito) niet begrijpt. Socrates is inmiddels ter dood veroordeeld, en Crito is gekomen om Socrates ervan te overtuigen dat het beter is om uit de gevangenis te ontsnappen. Hij doet een beroep op de verplichtingen die Socrates heeft aan zijn vrienden (*philoï*). Volgens de gedachtengang van Crito zou het rechtvaardig zijn als Socrates uit de gevangenis zou ontsnappen (om in een andere stad onderdak te vinden). Socrates weigert dit echter—daarmee dus berustend in zijn doodvonnis. Hij stelt het tegenovergestelde, namelijk dat het *onrechtvaardig* is om te ontsnappen, en rechtvaardig om aan de wetten van de stad te gehoorzamen. Hij heeft de kans gehad de wetten te overtuigen (in *Apologie*), maar dat is hem niet gelukt. Nu heeft hij zich te schikken. Dit argument van Socrates wordt verwoord door de wetten van Athene, die door Socrates worden opgevoerd als als zijn eigen opponenten. De speech van de Atheense wetten doet, evenals het argument van Crito, een beroep op vriendschap en loyaliteit (*philia*). Het door de wetten van Athene gehanteerde begrip van loyaliteit is echter loyaliteit aan een groter belang, namelijk het belang van de stad als geheel. Zonder zelf uitspraken te doen over wat rechtvaardigheid nu écht is, kiest Socrates voor het standpunt van de wetten en laat hij zich dus uiteindelijk leiden door de loyaliteit aan de stad. Ofschoon wel is gedacht dat de strijdbare houding van de Socrates-figuur in *Apologie* incompatibel is met zijn minder onbuigzame houding in *Crito*, laat een analyse van de argumenten waarmee Socrates zijn gedrag/keuze legitimeert zien dat hij consistent is in zijn houding ten opzichte van de Atheense *polis*. Het verschil in argumenten tussen *Apologie* en *Crito* wordt verklaard door de verschillende contexten: *Apologie* is een *redevoering* (geen dialoog) voor een *vijandige* setting (een rechtbank); *Crito* is een *dialoog* met een *vriend* (waarin een beroep op een goddelijke intuïtie geen effect zou hebben).

De derde tekst die in het tweede hoofdstuk besproken wordt is Plato's dialoog *Staat* (*Politeia*). In *Staat* is de vraag wat rechtvaardigheid wérkelijk is. Om hier achter te komen wordt een rechtvaardige stad (*polis*) aan een

onderzoek ontworpen: wat is nu het kenmerk van een rechtvaardige stad, d.w.z., wat is het dat een rechtvaardige stad rechtvaardig maakt? Deze vraag wordt beantwoord door uit te gaan van de hypothese van een hoger gezag: de rechtvaardige stad is de stad waarin de morele expert het voor het zeggen heeft. Het derde deel van het tweede hoofdstuk analyseert hoe dit argument vorm krijgt. Deze morele expert is de filosoof. De stad die bestuurd wordt door de filosofen heeft een bepaalde klassenstructuur (met de filosofen die het voor het zeggen hebben). Deze specifieke interne structuur is wat de rechtvaardige stad rechtvaardig maakt, en het is vanwege deze structuur dat de rechtvaardige stad het als enige verdient om “constitutie” (*politeia*) genoemd te worden. *Staat* presenteert een sluitend systeem: we kunnen met zekerheid aannemen dat *deze* stad wérkelijk rechtvaardig is op gezag van de filosoof, die immers expertkennis heeft van het absoluut Goede en daardoor altijd het goede zal doen.

Het tweede hoofdstuk biedt een analyse van hoe claims op een hoger gezag in drie verschillende contexten verschillende vormen aannemen: Socrates die appelleert aan goddelijke instanties in *Apologie*; Socrates die appelleert aan een hogere loyaliteit aan de stad en haar wetten die het individuele belang ontstijgt in *Crito*; en de filosoof wiens gezag berust op zijn kennis van het Goede in *Staat*.

Met HOOFDSTUK DRIE wendt dit proefschrift zich tot *Wetten*. De wetcode die door de gesprekspartners ontworpen wordt begint pas halverwege het werk, in Boek VI. Hoofdstuk drie onderzoekt hoe Plato in de openingsconversatie (Boek I en II) de toon zet voor de rest van het werk. Waar bevinden we ons, wat zijn de thema's die bediscussieerd worden, waar draait het om in deze openingsscène? Twee dingen vallen direct op. Ten eerste de fysieke setting van de dialoog: in *Wetten* bevinden ons op het eiland Creta, terwijl alle andere platoonse teksten zich in of, in één geval (*Phaedrus*), in de directe omgeving van,

Athene bevinden. Ten tweede ontbreekt de figuur van Socrates, die in alle andere platoonse teksten wél optreedt (zij het in verschillende rollen).

Ook de discussie zelf ontwikkelt zich echter niet zoals men dat in een platoonse dialoog zou verwachten. In de eerste twee boeken van *Wetten* treffen we een discussie aan over het nut van *symposia* (drinkgelagen) voor de opvoeding (*paideia*). Het derde hoofdstuk traceert welke opvatting van menselijke kwaliteit of deugd (*aretê*) en de goede samenleving uit deze discussie spreekt. Is dit nog steeds een objectieve, metafysische norm van het goede? De *symposia* worden geïntroduceerd als de parallel van de Cretenzisch-Spartaanse *gymnasia* en *syssitia* (militaire kazernes). Het uitgangspunt van de discussie was dat de Cretenzisch-Spartaanse *gymnasia* erop gericht zijn mensen te trainen in wat in Creta en Sparta geldt als de hoogste deugd: moed in oorlog. Het *symposion* schetst een parallel en in feite superieur scenario, omdat het hetzelfde bewerkstelligt in een vreedzame context: in plaats van een training in militaire moed is een goed geleid *symposion* een training in de deugd van de zelfbeheersing. Dat in Creta en Sparta, de steden waar Cleinias en Megillus vandaan komen, drank überhaupt verboden is, zorgt ervoor dat de discussie een extra lading krijgt: de Athener probeert zijn gesprekspartners ervan te overtuigen dat een gebruik dat bij hen uit den boze is, en waarmee zij dus van kinds af aan zijn opgevoed, in feite juist—mits onder goede begeleiding gedronken—van centraal belang is voor het welslagen van de samenleving.

Dit scenario van het *symposion* als een gelegenheid waarbij deugd wordt getraind wijkt in belangrijke opzichten af van het 'gezagsmodel' voor deugd en een samenleving zoals we dat in *Staat* aantreffen. Hoofdstuk drie betoogt dat het *symposion* een pragmatisch, meer common sense-sociaal model voor ogen stelt. Het beeld van het *symposion* impliceert bijvoorbeeld dat deugd een noodzakelijke voorwaarde is voor het voortbestaan van een samenleving, en dat menselijke deugd dus die kwaliteit is die de menselijke samenleving mogelijk maakt en in stand houdt—een gedachte die we eerder met Aristoteles

(‘de mens is een politieke diersoort’) associeëren dan met Plato. Tevens impliceert het model van het *symposion* dat het gaat om menselijk *gedrag*: het behoud van de groep is afhankelijk van hoe mensen zich jegens elkaar gedragen. Een van de consequenties van deze analyse is ook dat de gedachte van de driedeling van de ziel en de daarbij behorende klassen (zoals we die aantreffen in teksten als *Staat* en *Phaedrus*), incompatibel is met de psychologie en ethiek van *Wetten*.

Zoals gezegd staat in Boek I en II van *Wetten* het nut van *symposia* voor de opvoeding (*paideia*) centraal. In de loop van de discussie worden de *symposia* in retrospectie ingebed in een diachrone beschrijving van opvoeding, van kind tot hoogbejaarde. *Paideia* wordt hier voorgesteld als een proces van socialisatie—waarbij het eindresultaat (complete deugd) in feite de verwezenlijking is van een reeds van nature en vanaf de geboorte aanwezig sociaal potentieel in ieder mens, vergelijkbaar met het aangeboren menselijke vermogen ritme en melodie (kortom, muziek) waar te nemen. Dit lijkt dus een beduidend optimistischer geluid te zijn dan het idee dat we in *Staat* aantreffen, dat het aan slechts zeer weinigen gegeven is om überhaupt de ware deugd te bereiken.

De discussie is beëindigd op het moment dat Cleinias en Megillus instemmen met het nut van *symposia*. Boek I en II vormen daarmee niet alleen een conceptuele inleiding op het werk als geheel, maar zijn ook in termen van de dynamiek tussen de gesprekspartners van fundamenteel belang: de Athener slaagt erin zijn gesprekspartners te overtuigen van een standpunt waarvan het gezien hun achtergrond niet te verwachten was dat zij dat zouden aannemen. Het belang hiervan wordt verder toegelicht in hoofdstuk 6. Een tweede consequentie is dat met het verlaten van het gezagsmodel voor moraal, de weg nu vrij is voor de gesprekspartners om zelf wetten op te stellen.

Na een analyse van de openingsdiscussie en de setting van de dialoog in hoofdstuk drie, richt HOOFDSTUK VIER zich op de vorm van de wetgeving zoals die door gesprekspartners in de praktijk wordt gebracht. Hoofdstuk vier begint met een analyse van de analogie voor wetgeving die direct aan de wetcode van de gesprekspartners vooraf gaat. In deze analogie (Boek VI) wordt wetgeven vergeleken met een specifiek *proces*: het werken aan een schilderij. Hierbij moet opgemerkt worden dat analogieën in Plato's teksten een veel voorkomend persuasief middel zijn (zie ook boven, hoofdstuk een). Zij dienen ertoe om een bepaalde activiteit A (hier: wetgeven) te modelleren op een andere activiteit B (hier: schilderen). Hierdoor wordt het mogelijk om in termen van B (schilderen) over A (wetgeven) te spreken, en neemt de structuur van activiteit A (wetgeven) de structuur van activiteit B (schilderen) aan.

Nu geeft de schilders-analogie in Boek VI zelf een enigszins curieuze voorstelling van schilderen. Schilderen wordt voorgesteld als een activiteit zonder duidelijk eindpunt: het is een gefaseerd proces dat wordt begonnen door een schilder, maar pas kan worden voltooid (zo voltooiing überhaupt mogelijk is—iets wat door de analogie in het midden gelaten wordt) door een opvolger. De eerste schilder maakt een schets. Deze schets moet door een opvolger verder worden ingevuld en (mogelijk) aangepast. *Wetten* is niet het enige platoonse werk waarin de analogie van de schilder wordt gebruikt om een *analogon* (datgene waaraan het analoog is) te “framen” (er een heel gerichte voorstelling van te geven). Schilderen wordt in andere werken doorgaans voorgesteld als “als het vervaardigen van een kopie”. De schilder-analogie in *Wetten* wijkt hier op twee manieren van af: ten eerste is het schilderij (analoog aan een wetcode) geen kopie. Ten tweede wordt schilderen hier niet voorgesteld als een activiteit met een duidelijk eindpunt.

De analogie presenteert wetgeven als een langdurige activiteit—mogelijk een decennium, potentieel oneindig. Deze schilder-terminologie wordt nu ook gebruikt voor de wetgevende activiteit van de gesprekspartners zélf, die op de

analogie volgt. Alvorens namelijk tot het daadwerkelijk formuleren van wetten over te gaan, wenden zij zich tot een fictief publiek. Deze fictieve addressaten zijn hun opvolgers, de mensen die ná hun dood geacht worden de schets van de gesprekspartners zelf verder in te vullen. Deze speech tot de opvolgers (en überhaupt het idee dat er opvolgers nodig zijn) is overtuigend binnen de logica van de zojuist uitgewerkte analogie. Hieruit blijkt ook dat wat de gesprekspartners in *Wetten* zelf doen, de status heeft van een eerste schets, en geen definitieve wetscode is.

Ook in de loop van de wetscode die van Boek VI tot XII geformuleerd wordt, wordt herhaaldelijk teruggegrepen op de schilder-terminologie die in Boek VI is geïntroduceerd. Dit gebeurt op die plaatsen in de wetscode waarvan de gesprekspartners vaststellen dat op een later moment nadere invulling en afstemming nodig is. De tweede helft van hoofdstuk vier analyseert de passages waarin wordt verwezen naar de nadere invulling van de schets. Deze passages bieden als het ware een raam op de toekomst: de gesprekspartners doen hier uitspraken over wat er verder nog bepaald moet worden, wie dat moet(en) doen, en wat voor proces dat is. Wetgeven is nu eenmaal een langdurig proces, omdat er tijd voor nodig is om te testen of de regels goed werken, om vast te stellen of er aanpassingen nodig zijn, en om die te realiseren. Wetgeving is daarmee een *dynamisch* proces, dat een wisselwerking impliceert tussen de praktijk, de ervaring van de wetgevers, en de wetscode zelf.

Het idee van wetgeven waarmee de gesprekspartners werken, en hun eigen wetscode, reflecteren dus een dynamische, pragmatische opvatting van wetgeven. Er is geen suggestie dat de basis voor wetten een hoger idee van rechtvaardigheid zou zijn. De voltooiing van wetscodes, of delen daarvan, lijkt louter ingegeven vanuit pragmatisch oogpunt: het zou een onwerkbaar situatie opleveren om altijd dingen te blijven veranderen; het is in het belang van de samenleving dat er een stabiele wetscode is. Mogelijke veranderingen worden

ingegeven vanuit de praktijk en kunnen alleen met instemming van de betrokkenen worden doorgevoerd.

HOOFDSTUK VIJF onderzoekt een tweede aspect van de vorm die de wetten in *Wetten* krijgen: de zogenaamde preambules: teksten die aan de eigenlijke wet (het gebod of verbod) vooraf gaan. Dit hoofdstuk betoogt dat ook de toevoeging van preambules aan wetten in *Wetten* wijst op een pragmatische benadering van wetgeving. De reden voor de introductie van de preambules is namelijk puur pragmatisch: zij dragen ertoe bij, dat de burgers zich aan de wetten houden. Derhalve is de vraag wat voor soort aanspreekvorm mensen het meest volgbaar maakt, d.w.z. het meest geneigd om te doen wat de wet wil. Het feit dát dit überhaupt door de gesprekspartners ter discussie wordt gesteld is veelzeggend: met deze preambules doen zij een voorstel voor de invulling van wetgeving door henzelf in hun rol van wetgevers.

De kwestie hoe een wetgever burgers het meest volgbaar maakt wordt in *Wetten* beslecht door middel van de introductie van een tweede analogie voor wetgeven, een arts-analogie. Hierin worden twee manieren van wetgeven, (1) zonder, en (2) mét preambules vergeleken met twee soorten behandeling door een arts: wetgeven zonder preambules (met alleen een verbod of gebod) met een slaven-arts, en wetgeven mét preambules met behandeling van vrije patiënten door een vrije arts. De slavenarts gebruikt slechts dreigementen en heeft altijd haast om weer naar de volgende patiënt te gaan. De vrije arts neemt de tijd om de patiënt te overtuigen, en gaat niet over tot het geven van voorschriften zónder diens instemming. De tweede methode zal de meeste volgbaarheid afdwingen; de eerste, die zelfs vergeleken wordt met geweld (*bia*) maakt mensen slechts weerspanniger. De analogie én de keuze voor het inzetten van preambules wordt dus gemaakt op pragmatische gronden.

Er is echter nog iets opvallend aan de arts-analogie. De beschrijving van de tweede, vrije arts, met de nadruk op de afwezigheid van tijdgebrek, op het

gebruik van argumenten, en op het in gesprek treden van arts en patiënt, doet namelijk erg denken aan de platoonse dialectiek, en speciaal aan de dialectische invulling die retorica krijgt in Plato's *Phaedrus*. Volgens veel commentatoren is dit nu echter juist het punt waarop de analogie niet meer stand houdt: wetten zijn geen gesproken teksten; een burger *leest* een wet, en treedt hier niet mee *in gesprek*, zoals de arts-analogie suggereert. Het vijfde hoofdstuk presenteert echter een lezing waarin de analogie binnen de wereld van de *Wetten* overeind wordt gehouden. Ten eerste zijn in *Wetten* zelf de wetten die door de gesprekspartners worden geformuleerd onderdeel van een gesproken tekst, een dialoog. Ten tweede is de wetscode in *Wetten* nog niet de échte wetscode voor de nieuwe Cretenzische kolonie, maar slechts een oefening van wetgeven "in speech" (*logôî*). *Wetten* eindigt met het idee dat de gesprekspartners nu (pas) écht wetten gaan maken, d.w.z. nu voor een werkelijke nieuwe kolonie (Magnesia). Aan het eind van *Wetten* ligt het dus nog relatief open wat nu goede wetten zijn—er is juist géén blueprint van een wetscode gegeven. Deze opzet van het werk zou stroken met het idee dat het aan de betrokken gemeenschap zelf is om wetten neer te leggen, in plaats van een situatie waarin een autoriteit met een hoger inzicht dit van te voren, los van elke context, zou kunnen bepalen. De dialectische situatie blijft dus tot het einde toe in stand.

HOOFDSTUK ZES onderzoekt twee in *Wetten* figurerende instanties van wie men zou kunnen denken dat zij een hogere autoriteit zijn: de wat mysterieuze "nachtelijke raad" die helemaal aan het eind wordt geïntroduceerd (in Boek XII) en de Atheense vreemdeling zelf, die Plato immers de wetten in *Wetten* in de mond legt. Het gaat echter in geen van beide gevallen om een moreel expert/een instantie met morele deskundigheid. Hun taken en kwalificaties zijn niet in overeenstemming met de filosoof-koningen in de *Staat*. De nachtelijke raad wordt geïntroduceerd als een instantie die het behoud (*sôtêria*) van de wetscode garanderen kan garanderen. Dit kan zij doen dankzij haar samenstelling uit

jonge en oude mensen. De raad bezit daarmee de uiteenlopende kwaliteiten die nodig zijn voor het zelfbehoud. De termen waarin de kwalificatie van de leden van de raad worden beschreven grijpen terug op de deugd (*aretê*) terminologie uit Boek I en II. De functie van de raad wordt daarmee geplaatst in een 'naturalistische' kader: het hoogste belang is het behoud van een samenleving. Door het weer opnemen van de terminologie uit boek I en II in het kader van de nachtelijke raad in Boek XII, vormt de discussie van de nachtelijke raad het sluitstuk van *Wetten*.

De naamloos blijvende Athener, die de positie inneemt die in veel andere platoonse werken door Socrates wordt bekleed, blijft de een mysterieuze figuur. Hij beroept zich niet op een hogere autoriteit. Toch heeft hij wel degelijk een bepaald gezag in de dialoog: hij weet zijn gesprekspartners te overtuigen in Boek I en II (zie hoofdstuk drie), en wordt door hen herhaaldelijk geprezen om zijn inzicht in de bedoelingen van wetgevers van lang geleden. Zijn inzicht wordt zelfs vergeleken met dat van een 'ziener' (*mantis*). Maar dit is een heel andere vorm van gezag dan dat van een morele expert: *déze* gesprekspartners zijn onder de indruk van de inzichten van de Athener, en willen hem graag bij het stichten van Magnesia betrekken. In een dergelijke constructie berust gezag op het inzicht van iemand van wie anderen *geloven* dat het een hoger inzicht is (de Athener wordt door zijn gesprekspartners vergeleken met een *mantis*, een ziener). *Wetten* lijkt dus uiteindelijk ook een meer pragmatische opvatting van gezag te impliceren: mensen moeten gelóven dat iets zal werken en dat een bepaald persoon gekwalificeerd is om bij te dragen, niet op een gezag dat bestaat bij gratie van oobjectieve morele kennis en daarmee bestaat los van de vraag of anderen zich daardoor daadwerkelijk laten leiden.

De Conclusie (HOOFDSTUK ZEVEN) stelt dat de hier gepresenteerde analyse leidt tot de conclusie dat *Wetten* een 'pragmatisch project' is. Dit betekent dat *Wetten* afstand neemt van Plato's eigen platonisme. Dit werpt een nieuw licht op Plato

en zijn filosofie. De logische vervolgvraag—die open blijft—is hoe we dit zouden moeten verklaren. Het feit dát de hier gepresenteerde analyse deze vraag opwerpt is ondergeschikt aan het belang van een lezing van *Wetten* die ons in staat stelt dit werk als een coherente, weldoordachte en zinvolle tekst te interpreteren. Bezien in het licht van de historische context, en in het bijzonder van filosofen die in die tijd (ca. 350 v. Chr.) werkzaam waren (geweest) in Athene, Isocrates en Aristoteles (die beïnvloed werd door Protagoras), lijkt Plato's pragmatische project in *Wetten* minder een anomalie dan bezien in relatie tot Plato's eigen geschriften.

