



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Democratie, deugden, docentschap: de docent als gids in de democratie

Wiersma, J.K.C.

Citation

Wiersma, J. K. C. (2023, November 8). *Democratie, deugden, docentschap: de docent als gids in de democratie*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3656180>

Version: 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/1887/3656180>

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

DEEL II.a

De aristocratische mens: klassiek

HOOFDSTUK 10

De aristocratische mens: de oorsprong van het concept

10.1. Inleiding

In hoofdstuk 1 heb ik de ongebruikelijke term ‘democratische mens’ van een nadere toelichting voorzien. De aristocratische mens, die het centrale onderwerp is van de komende hoofdstukken, vereist ook een verduidelijking, zij het om een andere reden. De aristocratische mens vormt de conceptuele tegenhanger van de democratische mens. De aristocratische mens heeft wel een hiërarchie van waarden in zijn leven, vooral omdat hij een mens is van deugden. Dit mensbeeld gaat terug op het denken van de Grieken en de Romeinen.

Op het eerste gezicht lijkt dit woordpaar helder. De ‘aristocratische mens’ kan simpelweg verwijzen naar een persoon die deel uitmaakt van de aristocratie. Iemand zaait geen verwarring, wanneer men een lid van de koninklijke familie of een graaf met een landgoed een aristocratisch mens zou noemen. Sinds de Franse Revolutie zijn de begrippen adel en aristocratie ongeveer hetzelfde gaan betekenen.²⁷⁴ Dit hoofdstuk gaat echter niet primair over een aristocraat in deze moderne betekenis. Ik gebruik de term ‘aristocratische mens’ in de klassieke zin als de conceptuele tegenhanger van de ‘democratische mens’. Zoals we hebben gezien wordt de democratische mens gekenmerkt door een ziel die gevormd is naar de democratische waarden van vrijheid en gelijkheid. De aristocratische mens, zo zal blijken, wordt gekenmerkt door een ziel die zich richt op ‘het beste’ (τὸ ἄριστον).

In dit hoofdstuk beschrijf ik de Griekse en Romeinse oorsprong van het concept ‘aristocratische mens’, respectievelijk aan de hand van de werken van Werner Jaeger en Andreas Kinneging. In hoofdstuk 11 en 12 zal ik dit concept nader in kaart brengen aan de hand van twee primaire werken, namelijk de *Ethica Nicomachea* van Aristoteles en *De Officiis* van Cicero. In hoofdstuk 13 en 14 wil ik laten zien aan de hand van een tweetal modernere boeken dat dit klassieke gedachtegoed ook pedagogische invloed heeft gehad. Hiervoor bespreek ik in hoofdstuk 13 *Il Libro del Cortegiano* van Baldassar Castiglione en *Lord Chesterfield's Letters* in hoofdstuk 14.

Om een volledig beeld te geven van het wezen van de ‘aristocratische mens’ is het niet voldoende om stil te staan bij deze klassieke oorsprong en traditie. Een minstens zo belangrijke traditie komt voort uit het christelijke denken hierover. Een groot aantal christelijke denkers heeft in zijn denken namelijk voortgebouwd op de klassieke ideeën. Deugden behoren ook tot het leven van de ideale christen. Aristocratisch-worden in de zin van het worden van een beter mens lijkt conceptueel erg op wat een christelijk denker heilig-worden zou noemen. Toch bestaan er ook verschillen tussen het klassieke en het christelijke. Zowel de spanningen als overeenkomsten wil ik bespreken aan de hand van de ideeën van Thomas a Kempis in hoofdstuk 15 en Erasmus in hoofdstuk 16. Deze auteurs zullen helpen om het idee van de aristocratische mens nog scherper te formuleren.

10.2. De aristocratische mens: Griekse oorsprong

In zijn beroemde trilogie *Paideia: The Ideals of Greek Culture* stelt Werner Jaeger dat het juist de Grieken is gelukt om een invloedrijke beschaving voort te brengen, doordat zij altijd een duidelijk concept van een ‘aristocratisch mens’ voor ogen hadden: “They were the first to recognize that education means moulding human character in

accordance with an ideal".²⁷⁵ Dit idee manifesteerde zich in hun filosofie, kunst en in het bijzonder literatuur.²⁷⁶ Een groot aantal Griekse schrijvers dat we tegenwoordig nog kennen, was bij uitstek de cultuurdragers van dit ideaal. In deze karakterisering is Jaeger weinig terughoudend:

It was simply because the Greeks were fully alive to every problem, every difficulty confronting them in the general intellectual and moral collapse of the brilliant fifth century, that they were able to understand the meaning of their own education and culture so clearly as to become *the teachers of all succeeding nations. Greece is the school of the western world.*²⁷⁷

Jaegers *Paideia*-boeken zijn zo waardevol, omdat hij bij alle filosofen, toneelschrijvers en historici dit pedagogisch oogmerk blootlegt. Dit oogmerk lag diep verankerd in het Griekse idee van een te cultiveren "higher type of man".²⁷⁸ Deze cultivering is de essentie van wat Jaeger *paideia* noemt en onderscheidt zich van onderwijs in blote zin (*Erziehung*).²⁷⁹ *Erziehung* impliceert weliswaar ook groei en vooruitgang van een mens in de richting van een bepaald doel, maar de *paideia*-gedachte verschilt fundamenteel, omdat *paideia* de transformatie van een mens impliceert. Met dit mensbeeld waren de Grieken volgens Jaeger uniek.²⁸⁰ Jaeger waarschuwt de moderne lezer wel dat dit ideaal niet hetzelfde is als een soort persoonlijke zelfverwerkelijking, of als een "discovery of the subjective self". De Grieken zijn uniek, omdat zij de "universal laws of human nature" hebben ontdekt, naar welke wij ons kunnen en idealiter moeten richten.²⁸¹ Deze gedachte vormt het fundament van het idee 'aristocratische mens'.^a

We moeten op dit punt niet denken dat dit ideaal vooral individualistisch van aard is. Jaeger stelt heel duidelijk dat het Griekse mensideaal door-en-door politiek is.²⁸² De ware natuur van de mens komt alleen tot uiting wanneer hij zijn rol in de gemeenschap serieus neemt.²⁸³ De aristocratische mens kent conceptueel dus altijd twee dimensies: de innerlijk-persoonlijke zielenadel en zijn rol en verantwoordelijkheid in de gemeenschap waarin hij leeft.²⁸⁴

Een aristocratisch mens in wie beide dimensies ontwikkeld zijn, zo schrijft Jaeger in zijn eerste hoofdstuk, vindt men niet zomaar:

Culture is shown in the whole man - both in his external appearance and conduct, and in his inner nature. Both the outer and the inner man are deliberately produced, by a conscious process of selection and discipline which Plato compares to the breeding of good dogs. At first this process is confined to one small class within the state - the nobility.²⁸⁵

De cultivering van een aristocratisch mens vereist selectie en discipline. Dit is voor Jaeger de basisvoorwaarde van *nobility*. Het is onmogelijk om een 'nobility' tot stand te brengen wanneer men niet selecteert en iedereen in vrijheid laat zonder discipline. Op microniveau ziet men dit al: in een gezin waar geen orde heerst, worden de kinderen niet opgevoed. Een sportteam, waaraan iedereen zonder kwalificatie mag meedoen, zal nooit de top halen. Om kwaliteit te genereren is er altijd een kleine, goed getrainde groep nodig om het voortouw te nemen. Dit bedoelt Jaeger met "[t]he nobility is the prime mover in forming a nation's culture".²⁸⁶ In onze eigen

^a Matthew Arnold haalt in *Culture and Anarchy* Montesquieu aan hieromtrent: "The first motive which ought to impel us to study is the desire to augment the excellence of our nature, and to render an intelligent being yet more intelligent'. This is the true ground to assign for the genuine scientific passion, however manifested, and for culture, viewed simply as a fruit of this passion (...) But culture indefatigably tries, not to make what each raw person may like, the rule by which he fashions himself; but to draw ever nearer to a sense of what is indeed beautiful, graceful, and becoming, and to get the raw person to like that", Arnold, M. (2006), p. 33 en p. 38.

democratische samenleving is een dergelijke uitspraak bijna onbegrijpelijk geworden, behalve in de sport. Zo kan men terecht stellen dat het Nederlandse vrouwenelftal, door Europees goud en zilver op het WK te winnen, als *prime mover* gezien kan worden in het teweegbrengen van een voetbalcultuur onder vrouwen. Het individuele succes van de darter Raymond van Barneveld in de jaren '00 was voldoende om darten als sport opeens ongekend populair te maken. Het komt ook voor dat deze *prime mover* zich voordoet in het politieke domein in één persoon. Zo schrijft Stefan Zweig in zijn boek *Joseph Fouché* over Napoleon Bonaparte:

Een groot voorbeeld verlaagt of verheft altijd een heel geslacht. Doet een man als Napoleon zijn intrede in de tijd, dan worden waarschijnlijk alle mensen in zijn nabijheid voor de keus gesteld zich klein te maken en spoorloos voor zijn grootheid te verdwijnen of de eigen energie met zijn voorbeeld voor ogen tot in het mateloze in te zetten. De mannen om Napoleon heen kunnen alleen zijn slaven worden of zijn rivalen: zo'n machtige aanwezigheid duldt op den duur geen middelmaat.²⁸⁷

Het is in deze geest dat de Grieken het fundament hebben gelegd van wat het woord 'elite' in werkelijkheid betekent:

The history of Greek culture - that universally important aspect of the formation of the Greek national character - actually begins in the aristocratic world of early Greece, with the creation of a definite ideal of human perfection, an ideal towards which the élite of the race was constantly trained. (...) All later culture, however high an intellectual level it may reach, and however greatly its content may change, still bears the imprint of its aristocratic origin. Culture is simply the aristocratic ideal of a nation intellectualized.²⁸⁸

Dit aristocratische denken was niet selectief aanwezig in enkele domeinen van het Griekse leven, maar herkenbaar in alle cultuur die zij voortbrachten.

De Grieken hielden zich dus bezig met het selecteren, disciplineren en cultiveren van die aristocratische mens. Eén belangrijke vraag blijft op dit punt nog onbeantwoord: wat maakt de aristocratische mens zo aristocratisch? Wat is τὸ ἀριστον? Het antwoord hierop is ἀρετή.²⁸⁹ Jaeger vermeldt dat de woorden ἀριστος en ἀρετή etymologisch dezelfde oorsprong hebben.²⁹⁰ Het denkschema is betrekkelijk eenvoudig: hoe meer ἀρετή men bezit, hoe beter men is als mens. De mate van superioriteit bepaalt de mate van leiderschap die men kan opeisen.²⁹¹ In *Paideia* beschrijft Jaeger de ontwikkeling van wat men beschouwde als de hoogste vorm van ἀρετή. Zo dienen we bij Homerus ἀρετή vooral te lezen als moed, kracht, in het bijzonder in de militaire strijd.^a De *nobleman* is een persoon die het goede voorbeeld stelt waaraan anderen zich moeten spiegelen. *Locus classicus* in dezen is boek IX van de *Ilias*, waarin een drietal sprekers Achilles probeert over te halen terug te keren in de strijd. Hierin refereren Ajax, Odysseus en Phoenix aan verschillende aristocratische idealen om Achilles weer 'aristocratisch' te maken.

In zijn *preface* komt Jaeger zelf met een beknopt overzicht van deze aristocratische traditie. Hierin stelt hij dat de archaïsche periode - met Homerus en Hesiodus als grote schrijvers - zich vooral laat kenmerken door het ideaal van de held, voor wie eer en moed de hoogste vorm van ἀρετή zijn. De opkomst van de πόλις in de

^a Ik zeg hier met nadruk 'vooral', aangezien Jaeger, W. (1945), p. 6, zelf een lange alinea besteedt om uit te leggen dat de homerische betekenis van *areté* in werkelijkheid breder is: "It is not probable that in living speech the word *areté* had only the narrow Homeric sense, at the time when the two poems came into being. The epics themselves recognise standards, other than *areté*. The *Odyssey* constantly exalts intellectual ability - especially in its hero, whose courage is usually ranked lower than his cleverness and cunning".

klassieke periode zorgt ervoor dat ook intellectuele deugden, zoals de politieke beraadslaging, tot het pakket van de aristocratische mens moeten behoren. Het is pas bij Plato dat de aristocratische mens samenvalt met de filosoof, voor wie een ontwikkelde σοφία zijn mate van zielenadel bepaalt.²⁹² Alle auteurs, die ik in dit deel zal bespreken, ontlene hun ideaal aan dit Griekse fundament.

10.3. De aristocratische mens: Romeinse wortels

Dit patroon is echter niet louter Grieks. In zijn dissertatie *Aristocracy, Antiquity, and History* werkt Andreas Kinning de gedachte uit dat in het bijzonder de Romeinen dit aristocratische denken tot wasdom hebben gebracht. In hoofdstuk 3 van zijn boek laat hij zien dat deze Romeinse wortels al sterk waren ontwikkeld in het middeleeuwse denken.²⁹³ In die tijd was er namelijk een transitie in het verschijnsel aristocratie. In de Middeleeuwen begreep de aristocratie zichzelf in de eerste plaats vanuit een zogenaamde krijgersethos ('*warrior ethos*'): de adel werd gedefinieerd door haar kwaliteiten in het gevecht. Hierin stond niet alleen de technische omgang met wapens centraal maar vooral de deugden zoals moed, doorzettingsvermogen en pure kracht.²⁹⁴ Kinning beschrijft dat door militair-technologische ontwikkelingen in de late Middeleeuwen de prominente rol van de adel verdween in de krijgsmacht, waardoor de adel gedwongen werd zich te bezinnen op zijn identiteit. Deze herbezinning leidde tot het inzicht dat het behoud van de suprematie in het landsbestuur onder andere een grondige 'omscholing' van de adel vereiste.²⁹⁵ Adeldom moest niet louter bepaald worden langs de maatstaf van krijgsdeugden maar ook van de intellectuele deugden. Deze transitie, ook wel de '*révolution scolaire*' genoemd,²⁹⁶ zorgt volgens Kinning voor hernieuwde visie op de waarde van de Romeinse traditie. Uit deze herbronning ontstond op natuurlijke wijze wat wij tegenwoordig het classicisme noemen.

De aristocraat-nieuwe-stijl werd in dit hernieuwde kader onderwezen in de *collèges*, waar hij geschoold werd in het lezen van de grote schrijvers uit de klassieke Oudheid, in het bijzonder de Romeinen. Hierover schrijft Kinning:

In the *collèges* a new type of man was nurtured, the *civis* of the *res publica*, whose values were taken directly from the ancients. All the books put in the boys' hand praised a specific lifestyle and specific virtues, grafted almost exclusively onto the ancients, especially the Romans. Their models were virtuous patricians of the glorious Roman republic. Neither the merchant, nor the *gentilhomme* could serve as a model to them. The merchant's life of trade and commerce was demeaning, so they were taught, and the noble's life of conspicuous spending, hunting, duelling, and brawling was coarse, idle and empty-headed.²⁹⁷

Wat van belang is in dit citaat, is de observatie dat de aristocraten in het *ancien régime* zich tot de Romeinen wendden. In deze Romeinse werden zij aangetrokken door de uitgebreide behandelingen van de notie *virtus*.

Kinning merkt op dat de moderne lezer een te oppervlakkig begrip zou kunnen hebben van het Romeinse idee van *virtus*. Door *virtus* te definiëren als slechts 'goede karaktereigenschappen die leiden tot een goed en gelukkig leven' heeft men niet ongelijk, maar mist men een belangrijk aspect. *Virtus* is namelijk onlosmakelijk verbonden met moeite, werk, inzet:

Virtus was not inborn, but had to be chosen, had to be pursued, had to be achieved, and had to be preserved. The Romans emphasized the effort that was needed to acquire qualities - physical as well as spiritual -, whereas the moderns tend to see such qualities principally as endowments, as inborn capacities, as 'gifts of nature'. To the ancients a physical or psychological quality was predominantly a product, to the moderns it is predominantly a resource.²⁹⁸

Dit verschil wordt verduidelijkt aan de hand van courante uitspraken zoals 'zo ben ik nu eenmaal', 'ik ben nou eenmaal niet zo gedisciplineerd aangelegd' of 'kan ik er wat aan doen dat ik niet sportief ben'. Het idee is dat we tegenwoordig geneigd zijn een dergelijke uitspraak te bevestigen in de trant van 'ja, je hebt gelijk: maar je hebt wel andere kwaliteiten!' of 'goed dat je je eigen karakter goed kent'. Een Romein zou echter zulke uitspraken zien als een uiting van een volledig *gebrek* aan karakter.²⁹⁹ Voor een Romein is het vanzelfsprekend dat men een groot aantal deugden *niet* bezit, aangezien men deze alleen kan verwerven door hiervoor heel hard aan de slag te gaan. Wil iemand standvastig worden, dan moet die persoon zich in situaties begeven waarin standvastigheid gevraagd wordt. Wil iemand gedisciplineerd leren werken, dan moet hij hier iedere dag strijd voor voeren. Het Romeinse idee van *virtus* kan kortom niet los gezien worden van een innerlijke strijd *in* de persoon.

Kinneging merkt in dit kader ook op dat men niet kan negeren dat het Romeinse *virtus*-begrip ten diepste moreel van aard is. Om terug te grijpen op dezelfde voorbeelden: voor een hedendaagse student is een gebrek aan discipline wellicht vervelend en zal ook niet gauw worden bestempeld als een goede eigenschap, maar dat een dergelijk gebrek ook een moreel gebrek is, is voor velen niet het geval. Zo reageerde eens een aantal studenten verontwaardigd toen ik tijdens een college de luiheid, *in concreto* 's ochtends niet uit bed kunnen komen, als moreel problematisch voorstelde. De reacties waren min of meer als volgt: 'dat moet een ieder toch zelf weten', en bovenal 'hiermee zit je toch niemand in de weg?'. Wederom, luiheid is misschien niet ideaal, maar zij heeft niets te maken met morele normen. In het Romeinse *virtus*-begrip horen karakter en moraal wel bij elkaar. Het zijn de keuzes die ons als persoon goed dan wel slecht maken. Anders gezegd, de dagelijkse keuze, of beter de dagelijkse strijd, om stipt uit bed te komen of naar de sportschool te gaan, bepaalt of iemand als mens wel of niet slaagt. Hiermee betreden we het domein van de klassieke moraal: het draait er namelijk om of iemand als mens wel of niet slaagt.

Om dit te illustreren verwijst Kinneging naar de beroemde parabel van Hercules op de tweesprong. Deze is het waard om wat uitgebreider weer te geven:

Omstreeks die tijd verliet Heracles de herders en de kudden en trok naar een eenzame streek, om erover na te denken welke levensweg hij in zou slaan. Terwijl hij zo zat te peinen, zag hij twee rijzige vrouwen op zich toekomen. De ene had een waardig en edel uiterlijk en een ingetogen blik; vlekkeloos wit was haar gewaad. De andere had uitdagende vormen en een drieste oogopslag. Haar gelaat was geblancket en zij droeg doorzichtige kleding. Telkens keek zij naar haar eigen schaduwbeeld. Toen het tweetal naderbij kwam, verhaastte de eerste niet haar pas, maar de tweede liep haar voorbij, ging op de jongeling toe en sprak tot hem: 'Heracles, ik zie dat je aarzelt welke weg je zult kiezen om door het leven te gaan. Indien je mij als je gezellin kiest, zal ik je langs een weg van louter genot voeren en geen enkel ongemak zal je deel zijn. Aan alle lusten zal je toe kunnen geven en niets behoeven te weigeren dat je behaagt.' Toen Heracles dit aanlokkelijke aanbod hoorde, vroeg hij verwonderd naar haar naam. En zij antwoordde: 'Mijn vrienden noemen mij de Gelukzaligheid, maar mijn vijanden die mij kleineren willen, noemen mij de Ondeugd.' Intussen was de andere vrouw naderbij gekomen. 'Ook ik kom tot je, Heracles,' sprak zij, 'want ik ken je ouders en weet hoe je bent opgevoed en ik hoop dat je in het grote en het goede zult uitblinken! Maar weet wel, dat slechts een lange en moeizame weg de mens voert naar al wat goed en waardevol is, want aldus hebben het de goden bestemd. Is het je wens dat de Grieken je om je rechtschapenheid en moed bewonderen, dan dien je de weldoener van het land te worden. Wie oogsten wil, moet zaaien. Wie wil zegevieren, moet de krijgskunst leren en wie zeggenschap over zijn lichaam wil hebben, moet het harden door arbeid en inspanning.' Nu viel de Ondeugd haar in de rede: 'Zie je wel, lieve Heracles, langs welk een lange en bezwaarlijke weg zij je voeren wil'. 'Schaam je', sprak de Deugd streng. 'Jij eet voordat je honger hebt en drinkt voordat je dorstig bent. Geen bed is je zacht genoeg. Je vrienden laat je de nachten doorbrassen en het beste deel van de dagen verslapen. Hoewel je onsterfelijk bent, hebben de goden je verstoten en goede mensen verachten je. In mij vinden echter de kunstenaars een gereede helpster en de huisvaders een getrouwe leidster, het volk een liefdevolle steun. Zij die mij volgen,

scheppen vreugde in het leven; alles smaakt hun goed: spijs, drank en slaap. Door mij te volgen worden zij bemind door goden en stervelingen, geacht door het vaderland. Kies je zulk een leven, jongeling, dan vind je de werkelijke gelukzaligheid!³⁰⁰

Deze parabel is herkenbaar voor iedereen. Het leven van gemak en comfort staart een ieder elke dag verleidelijk in de ogen. Het leven van arbeid en inspanning omarmen we als mensen niet zomaar. Er zit kennelijk een neiging in de mens om liever de teugels te laten vieren dan steeds bezig te zijn onszelf te harden, onszelf uit te dagen. Dit is geen omstreden stelling. Zo zijn er van veel getalenteerde jonge voetballers, slechts weinigen die echt de top weten te bereiken. Evenzo zijn er veel intelligente studenten, maar niet iedereen vervolmaakt zijn potentie. Hierin zijn mensen onmiskenbaar ongelijk en voor de Romeinen was deze ongelijkheid moreel relevant. Allereerst is het vooruitzicht voor beide groepen anders. Voor de mensen die zich toeleggen op de moeilijke en lange weg van het verwerven van deugden ligt vreugde, achting van anderen en gelukzaligheid in het verschiet. Deze belofte is opnieuw goed te begrijpen met een voorbeeld uit de sport. Uren keiharde training op de schaatsbaan of roeimachine die uiteindelijk leiden tot een gouden plak op de Olympische Spelen erkennen we allemaal als zeer indrukwekkend, vreugdevol en soms zelfs gelukkig tot huilens toe.

De analogie met de sport kent één groot nadeel. Men zou namelijk kunnen denken dat het leven van de deugd slechts voor de enkeling is weggelegd. Dit idee zou niet stroken met het Romeinse gedachtegoed. *Iedereen* staat namelijk ieder moment voor de keuze om voor of tegen de deugd, om voor of tegen de ondeugd te kiezen. Hierover zegt Kinneging:

[t]his choice between the path of virtue and the path of vice should not be thought of as a once-in-a-lifetime once-and-for-all decision. It is rather a moral aspect of every decision a man has to take. Every time he has to choose he is confronted with the two different paths, the morally right one and the morally wrong one. Hence, this Roman way of thinking in terms of virtue and vice constitutes a radical moralization of life. Everything one does becomes a question of ethics.³⁰¹

In het Romeinse denkschema ligt de stap naar het politieke domein zeer nabij: de mensen van het moeilijke pad, de politieke Olympiërs, zouden de samenleving moeten leiden. Dit detail komt ook naar voren uit het citaat van Xenophon: 'In mij vinden echter de kunstenaars een gereede helpster en de huisvaders een getrouwe leidster, het volk een liefdevolle steun'. De kerngedachte is als volgt: juist de mensen die het lukt zichzelf goed te besturen, moeten ook de samenleving besturen. Andersom gezegd: een samenleving komt in de problemen, wanneer deze geleid wordt door mensen die het niet lukt zichzelf te besturen, omdat ze deze deugden ontberen. De aristocratische mens is in dit schema dus de mens die een zeer hoog niveau van deugdzaamheid heeft bereikt en deze ook weet in te zetten voor de samenleving als geheel: dit is het burgerschapsideaal van de *civis rei publicae*, zoals we verderop in detail zullen zien bij de bespreking van Cicero.

Behalve dat deugd per definitie moeite impliceert en moreel van aard is, is het ook belangrijk op te merken dat dit denkschema fundamenteel verticaal van aard is. Kinneging schrijft hierover: "Rulership and related concepts like domination, authority, command, control, leadership, pre-eminence, were fundamental to the Roman view of the world, society and man".³⁰² Volgens dit schema zijn sommige mensen beter, eminenter dan anderen in het leiden van een groep en samenleving. Evenzo zijn sommige mensen beter dan anderen in het leiden van zichzelf. De ene mens leeft dus een beter leven dan een ander mens: wat dit betreft is niet iedereen gelijk. Er bestaat een relevant kwalitatief verschil tussen een verslaafde, chronisch slapende zwerver en een succesvolle

directeur van een zorginstelling die dagelijks bezig is andere mensen te helpen.^a Zonder een inzicht in deze ongelijkheid valt het denken van Aristoteles en Cicero en andere klassieke denkers niet te begrijpen.^b

Kinneking laat ook zien dat de Romeinse samenleving en politiek draaide rondom de spil van *virtus*:

The ancient Roman authors were very much preoccupied with the idea of *virtus*. Their description of both men and peoples was couched in terms of *virtus*, their judgement as to a man's or a people's worth was based on their estimation of the *virtus* of the concerned. Even a superficial encounter with ancient literature makes this apparent. Likewise, it is relatively easy to get at least some idea of what kind of qualities the Romans designated as virtues. The first thing that strikes the mind when reading them is that they admired and called virtues qualities like courage, discipline, and fidelity.³⁰³

Uit deze laatste voorbeelden is het gemakkelijk te begrijpen dat *virtus* noodzakelijk was voor het verwerven van eer en een politiek ambt. Het omgekeerde zou namelijk onvoorstelbaar zijn: een persoon die laf, lui en ontrouw is, verdient geen eer en al helemaal geen plek op het pluche. De voorkeur voor deze Romeinse *ethos* van *virtus* is echter fundamenteel van aard. Om dit nog beter te begrijpen kijken we naar enkele primaire teksten van Aristoteles en Cicero.

Jaeger wijdt geen apart hoofdstuk aan Aristoteles. Niettemin blijkt uit zijn verwijzingen dat veel aspecten van deze aristocratische *paideia* culminerend in de *Ethica Nicomachea*.³⁰⁴ Staande in de traditie van de homerische helden, met een duidelijk besef van politieke deugd en de waarde van het filosofische leven is Aristoteles een belangrijk ijkpunt van wat de aristocratische mens is. Als we er bovendien vanuit mogen gaan dat de *Ethica Nicomachea* gericht is aan zijn zoon Nicomachus,³⁰⁵ volgt Aristoteles ook de praktijk van zijn voorgangers Hesiodus en Theognis, die hun ethische werken richtten tot respectievelijk hun broers Perses en Cynus. Morele voorschriften die primair gericht zijn tot een familielid zijn een typisch aristocratisch verschijnsel.³⁰⁶ Dit wordt nog duidelijker in twee andere boeken die aan bod komen in dit deel: *De Officiis* van Cicero, dat hij schrijft voor zijn zoon Marcus, en de brieven van Lord Chesterfield aan zijn zoon.

Aristoteles en Cicero vormen niet alleen de basis voor de komende hoofdstukken, maar zij kunnen überhaupt gezien worden als de vaandeldragers van het aristocratische mensheidsideaal. Dientengevolge zijn zij altijd het lezen waard geweest in het bijzonder voor diegenen die zelf ook een leven wilden leiden waarin τὸ ἀριστόν het richtpunt was. In dit kader ga ik verder met de bespreking van Aristoteles' *Ethica Nicomachea*.

^a Met deze stelling raken we een kernvraag van de ethiek. En als zodanig valt deze vraag buiten het bereik van het onderwerp van dit proefschrift. Niettemin maak ik de volgende opmerkingen. Allereerst zou iemand natuurlijk kunnen beweren dat het onderscheid tussen de zwerver en directeur volledig arbitrair is: er zou dan geen werkelijk kwalitatief verschil zijn tussen beide mensen. Deze visie vindt haar grondslag in het nihilisme, waarin de ontkenning van waarden een grondbeginsel is. Een tweede persoon zou kunnen betogen dat de directeur 'beter' is, omdat hij voor meer geluk en welbevinden zorgt dan de zwerver. Hierachter zit dan een utilistisch schema. Een Romein, echter, zou dit verschil anders duiden: de succesvolle directeur van de zorginstelling is kwalitatief beter dan de verslaafde zwerver, omdat de eerstgenoemde over meer deugden beschikt dan de zwerver. Het wel of niet bezitten van deugden is dan de bepalende factor van een zekere maatschappelijke hiërarchie.

^b In mijn onderwijservaring merk ik dat het volgende punt aandacht behoeft. Is het namelijk niet heel hovaardig om die zwerver te veroordelen? Wie weet, heeft hij wel heel veel ongeluk in zijn leven gehad, komt hij uit een gezin met slechte omstandigheden en is zijn situatie ontstaan buiten zijn schuld om. In de praktijk moet men wel degelijk rekening houden met deze mogelijkheid. Maar welke oorsprong zijn situatie ook heeft, het gaat in dezen überhaupt niet om een veroordeling. Het doel van een dergelijke vergelijking is niet het wegzetten van sommige mensen en het omhooghalen van anderen, maar het beoordelen hoe de situatie werkelijk in elkaar zit. Het onderscheid tussen veroordelen en beoordelen is theoretisch gemakkelijk te maken, psychologisch niet altijd.