



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).

## HOOFDSTUK 12

### Cicero's *De Officiis*: de aristocratische mens *more Romano*

Naast Aristoteles is Cicero een denker voor wie de aristocratische mens een belangrijk onderwerp is. In onder andere de *magnitudo animi* zien we dat Cicero's denken verwant is aan dat van Aristoteles. Cicero's behandeling van de *sapientia*, *iustitia* en *magnitudo animi* heb ik geselecteerd als belangrijke deugden van de aristocratische mens.

#### 12.1. De Officiis als gids voor de aristocratische-mens-in-wording

In een rijtje van canonieke denkers wordt Cicero vaak genoemd na Plato en Aristoteles. Hoewel hij geen eigen filosofisch systeem ontwikkelde,<sup>349</sup> wordt hij vaak wel geportretteerd als de belangrijkste Romeinse filosoof. Cicero heeft eeuwen na zijn dood nog velen weten te inspireren mede doordat hij zich niet alleen toelegde op een leven van denken maar ook op een actief leven als politicus en advocaat.<sup>350</sup> De receptie van zijn omvangrijke oeuvre is over het algemeen zeer positief geweest, in het bijzonder de receptie van *De Officiis*.<sup>351</sup> Zo is bekend dat Petrarca, Erasmus en Melanchthon grote bewonderaars waren van dit boek.<sup>352</sup> Newton noemt in zijn inleiding dat Thomas van Aquino, Montesquieu en Hugo de Groot schatplichtig zijn aan dit werk.<sup>353</sup> De humanist Sir Thomas Elyot schrijft dat voor de *governour* in opleiding *De Officiis* een sleutelonderdeel is van "the most commodious and necessary studies",<sup>354</sup> naast Plato's werken en Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. Bovendien was *De Officiis* het centrale werk in het Britse onderwijs op Eton, Oxford en Cambridge.<sup>355</sup> Beroemd is ook de recensie van Voltaire, die stelde dat "niemand ooit iets nog wijzer zou schrijven" dan Cicero in *De Officiis*.<sup>356</sup> In dit hoofdstuk wil ik laten zien waarom het bestuderen van dit boek zo geschikt was voor de vorming van toekomstige leiders. Het korte antwoord is dat *De Officiis* op heldere en ook praktische manier uiteenzette wat het betekende om een aristocratisch mens te zijn. Hoe Cicero deze mens zag, volgt nu.

In *De Officiis* behandelt Cicero in drie boeken aan welke *officia* een jonge Romein moet voldoen om een *vir bonus* te worden.<sup>a</sup> *De Officiis* is gecomponeerd als een brief gericht aan zijn zoon Marcus. Het boek krijgt hierdoor een pedagogische insteek.

Net zoals bij Aristoteles zorgt deze methode ervoor dat *De Officiis* gelezen kan worden als een morele gids voor het praktische leven van wie dan ook. Het beoogde publiek van dit boek is niettemin ook de ambitieuze en filosofisch-geïnteresseerde jongere, die zich de vraag stelt aan welke opdracht hij moet voldoen in zijn eigen leven en voor de samenleving. Enerzijds is deze jongere geïnteresseerd in de vraag hoe goed te leven en dus ook hoe goed samen te leven, maar hij wil tegelijkertijd begrijpen wat de theoretische fundamenten zijn voor een eventueel antwoord op deze vragen. Deze praktisch-filosofische zoektocht kenmerkt voor Cicero, zonder dit letterlijk zo te noemen, de aristocratische mens. Deze mens moet niet alleen praktisch uitblinken in het leven

---

<sup>a</sup> *Officium* is een lastig te vertalen woord. De Nederlandse vertaler, Jef Ector, vertaalt het als 'plichten'. Engelse vertalers kiezen vaak uit 'duties' of 'obligations', of met twee woorden 'moral duties'. In de betekenis van bijvoorbeeld *officia oratoris* wordt vaker 'taken' gehanteerd. De meest recente vertaling van Jeroen Bons kiest voor plichtsbefef. Het nadeel van deze vertaling is dat het niet het meervoud van *officiis* uitdrukt. Het voordeel is dat deze vertaling de praktische toedracht van het werk beter omvat. *De Officiis* is inderdaad niet louter een abstracte verhandeling over een aantal morele voorschriften, maar een handboek met de doelstelling om werkelijk zinnig te zijn voor iemands opvoeding.

zelf, maar moet ook in staat zijn helder rekenschap af te leggen. *De Officiis* is zelf een voorbeeld van zulk een rekenschap.

In dit hoofdstuk wil ik Cicero's *De Officiis* met deze invalshoek analyseren: als gids voor de aristocratische-mens-in-wording. Ik zal eerst verder uitleggen waarom Cicero's *vir bonus* een manifestatie is van de aristocratische mens en aan de hand van een aantal tekstpassages laten zien welke aspecten Cicero van belang vindt.

### 12.2. De brede verantwoordelijkheid van de aristocratische mens

Zoals we gezien hebben bij Aristoteles bestrijken de plichten van de aristocratische mens het hele leven. Zo ook voor Cicero:

Er is immers geen enkel onderdeel van het leven - noch als het gaat om zaken van het algemeen belang noch om privéaangelegenheden, noch als het gaat om professionele kwesties noch om de kwesties thuis, noch als het gaat om zaken die jezelf onderneemt noch als je iets oppakt met anderen - dat vrij kan zijn van [de werkelijkheid van] de plicht. En in dit domein (nl. van de plicht) en het cultiveren ervan ligt iedere deugd en de eer van het leven besloten, en iedere slechtheid komt voort uit het verwaarlozen van de plicht.<sup>357</sup>

Dit is geen boude uitspraak, aangezien de alledaagse ervaring bevestigt dat iemand zowel thuis als op het werk te maken heeft met veel plichten die van morele aard zijn. Belangrijk is dat we in deze passage bemerken dat Cicero naast deze twee vanzelfsprekende domeinen ook de *officia in publicis* en *in forensibus rebus* noemt. Tegenwoordig lijkt het te volstaan om privé - dat is familie en vrienden inclusief - de zaken goed op orde te hebben. Het zijn van een goede vader, echtgenoot, broer en vriend: een accurate omschrijving van de goede mens. Het klassieke ideaal van de *vir bonus* is echter breder: naast deze persoonlijke plichten bestaan er ook nog politieke en publieke plichten.<sup>a</sup> Zonder het vervullen van deze laatste twee kan men geen *vir bonus* zijn.

In deze geest schrijft Cicero ook zijn openingsalinea van *De Officiis*, waarin hij zijn zoon Marcus aanspoort zich naarstig te blijven inzetten in de studie van het Latijn en Grieks alsmede de filosofie en retorica. Marcus heeft de kans gekregen om in de toenmalige hoofdstad der letteren, Athene, te studeren, waar de grootste filosofen en retorica-docenten woonden en werkten. Cicero heeft hem niet naar Athene gestuurd voor Marcus' zelfontplooiing, maar om ook later - zoals hijzelf in zijn eigen leven - een grote dienst te kunnen bewijzen aan zijn medeburgers:

Marcus mijn zoon, nu je alweer een jaar de colleges hebt mogen volgen bij Cratippus en dat [nota bene] te Athene, moet je [ziel] wel overstroomd van lessen en leerstukken van de filosofie. Dit is natuurlijk zo wegens de niet te evenaren reputatie van je leraar en van de stad [zelf], van wie de eerstgenoemde jou heeft doen groeien met zijn kennis en de laatstgenoemde met zijn voorbeelden. Toch heb ik zelf altijd ten behoeve van mijn eigen voordeel de verbinding gezocht tussen Griekse [letteren] en de Latijnse taal. Ik heb dit niet alleen gedaan in mijn [studie] van de filosofie maar ook bij het bekwaam van mijn spreken. Om die reden ben ik van mening dat jij ditzelfde moet doen, opdat jij [aan mij] gelijk wordt in het beoefenen van beide talen. Wat dit betreft, althans zo word ik

---

<sup>a</sup> Dit extensieve plichtsbegrip ziet men ook in Plato's *Protagoras*, waarin Protagoras zijn onderwijsprogramma schetst. Voor hem is oordeelsvermogen even goed belangrijk voor de zaken aangaande de οἰκία als aangaande de πόλις: "Wat je bij mij leert is om een goed oordeel te vellen over zaken van je persoonlijke leven, op welke manier een huishouden het beste *gerund* wordt en goed te oordelen in zaken die het algemeen belang aangaan, en op welke manier je het meest effectief kunt handelen en spreken in zaken die het algemeen belang betreffen". Uit Plato, *Protagoras*, 318e/319a: τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Deze vertaling van mijn eigen hand heb ik ook gebruikt in het artikel "Protagoras: eerder professor dan praatjesmaker" in: Cohen de Lara, E. (2020), p. 79.

gezien, ben ik tot grote hulp geweest voor onze mensen, in de zin dat niet alleen degenen die ongeschoold zijn in de Griekse letteren, maar ook degenen die niet echt geleerd zijn, van mening zijn dat zij vooruit zijn gegaan in hun spreken in het openbaar en in hun oordeelsvermogen.<sup>358</sup>

Cicero wil zijn zoon vertellen dat zijn voortreffelijke opleiding werkelijk zinnig is, als hij - met Cicero zelf als voorbeeld - 'een grote hulp voor onze mensen' (*adiumentum nostris hominibus*) kan zijn. Dit kan alleen geschieden wanneer er een voorbereiding is geweest waarin oefening 'in het spreken en het oordelen' (*ad dicendum et ad iudicandum*) centraal stonden. Deze onderdelen kan Marcus leren in het illustere Athene. Uit het vervolg blijkt dat Cicero dit *iudicare* heel belangrijk acht. Het is aan de aristocratische mens namelijk voorbehouden om over zaken van allerlei aard oordelen te vellen: zowel over privé-zaken als in de politiek. De studie van de filosofie is fundamenteel om hierin bekwaam te worden.

Het mag dan waar zijn dat de filosofie opleidt tot een zeker oordeelsvermogen, dat de filosofen in de praktijk hier het grootste gewicht aan geven is geen vanzelfsprekendheid. Cicero, die zelf in Athene gestudeerd heeft als jongeman, lijkt zijn zoon te willen waarschuwen dat hij te midden van de grote filosofen in de Griekse hoofdstad niet uit het oog moet verliezen wat het werkelijke doel van de filosofiestudie is. Hij moet namelijk niet vergeten dat hij zich vooral moet bezighouden met het belang van het *iudicare* en de hiermee gepaard gaande *officia*. Hij schrijft zijn zoon het volgende:

Aangezien ik had besloten jou op dit moment iets te schrijven, en later nog vele andere brieven, heb ik vanaf moment één het meest gewild iets te schrijven wat het meest relevant is voor jouw levensfase en mijn gezag [als vader]. Hoewel er in de filosofie veel zaken zijn van gewichtige en nuttige aard, die door de filosofen nauwkeurig en rijkelijk zijn behandeld, lijkt het erop dat de dingen, die door hen overgeleverd en onderwezen zijn op het gebied van de [algemene] plichten, de breedste toepassing hebben.<sup>359</sup>

Cicero wist goed dat er op de Griekse filosofiescholen veel andere vakken gedoceerd werden. Men denke aan fysica, metafysica, logica en andere abstracte vakken. De kans bestaat, indien een dergelijk vak goed gedoceerd wordt, dat men zich verliest in de schoonheid ervan en denkt dat het voldoende is om bijvoorbeeld metafysica te bestuderen omwille van de metafysica zelf. Cicero wijst zijn zoon erop dat hierin een gevaar schuilt, omdat hij hiermee het hoogste doel uit het oog zou kunnen verliezen: het leren *iudicare* - het dagelijks oordelen over wat wel of niet *moet* gebeuren, zowel op het werk als privé, zowel met familie als met collega's, en ook over zaken die van publieke en politieke aard zijn.

Deze waarschuwing lijkt zijn gelding niet te hebben verloren. Zo lijkt het erop dat veel hedendaagse filosofieopleidingen hun studenten vooral opleiden opdat zij zelfstandig onderzoek kunnen doen in de filosofie zelf. Hiermee verwijs ik niet naar het kwantitatieve aspect, aangezien de omvang van de meeste faculteiten het niet toelaat dat het merendeel van de studenten doorstroomt naar een dergelijke onderzoekspositie, maar naar het kwalitatieve aspect. Voor een filosofiestudent, bijvoorbeeld een die zich heeft toegelegd op de taalfilosofie, valt de meeste eer te behalen in het onderzoek aan de universiteit. De kans bestaat dat dit type filosofiestudent zijn hele leven de taalfilosofie bestudeert omwille van de taalfilosofie. Cicero zou een dergelijke beoefening van het vak te beperkt vinden.

Cicero's visie sluit bovendien naadloos aan op de hedendaagse kritische geluiden van studenten in het algemeen, die erachter komen dat ze op de universiteit helemaal niet voorbereid worden op het leven, noch professioneel

noch in privé-zaken.<sup>a</sup> Hiervan kan ik tal van voorbeelden geven, zoals een afgestudeerde rechtenstudent die mij ooit vertelde dat hij er als stagiair bij de Verenigde Naties in Genève achter kwam helemaal niets te hebben gehad aan wat hij geleerd had aan positief recht op de universiteit. Hij stelde vast dat hij vooral mensenkennis, politiek inzicht en oordeelsvermogen nodig had om die wereld goed te begrijpen. Voor zulke studenten heeft Cicero *De Officiis* geschreven.<sup>b</sup>

### 12.3. Sapientia

De aristocratische mens, of in de woorden van Cicero, iemand die *animi excellentia magnitudoque* heeft, laat zich niet louter kenmerken door zijn superieure oordeelsvermogen. Cicero volgt Aristoteles' spoor en stelt dat deze mens vooral uitblinkt in *quod est honestum*. Dit begrip, dat zowel het idee van eer als deugdzaamheid in zich draagt, verdient nadere uitleg.

Eenzijds is dit [*quod est honestum*] immers te vinden in dat je inziet wat waar is en ook dat je weet wat je ermee moet, anderzijds [is dit te vinden] in het beschermen van de menselijke samenleving en in het een ieder toebedelen waar hij recht op heeft en in de betrouwbaarheid inzake overeenkomsten. [Het is ook te vinden] in de grootsheid en robuustheid van een verheven en standvastige ziel, en ook in de discipline en manier van doen en spreken, waarin de bescheidenheid en zelfbeheersing gelegen zijn.<sup>360</sup>

Met Aristoteles in ons achterhoofd laat deze passage zich gemakkelijk begrijpen als een uitleg van een persoon met zielenadel die uitblinkt in deugdzaamheid (*μεγαλόψυχος ἀνὴρ*). In deze passage benoemt Cicero de klassieke kardinale deugden. Het voert te ver om hier alle deugden te behandelen die Cicero bespreekt. Ik kies ervoor om de *sapientia*, *iustitia*, *magnitudo animi* te bespreken. Ik begin met Cicero's raadgevingen omtrent het belang van het kennen van de waarheid, de *sapientia*:

Van de vier aspecten, waarmee wij de onderverdeling maken betreffende de aard en werking van het eervolle, heeft het eerste [aspect], [namelijk] waarin het kennen van wat waar is gelegen is, de meeste raakpunten met wat ons tot mens maakt. Wij worden immers allemaal getrokken en bewogen in de richting van het verlangen naar kennis en wetenschap. We menen dat degene die hierin uitblinkt iets prachtigs doet, maar wij menen dat degene die hierin faalt, dwaalt, onwetend is of bedrogen wordt, iets slechts en schandelijks doet.<sup>361</sup>

Wellicht is het vanzelfsprekend dat de aristocratische mens de hier beschreven *sapientia* dient te bezitten en de waarheid dient te kennen. Als het klopt dat de menselijke natuur zich specifiek laat kenmerken door het bezit en de uitoefening van de rede, dan klopt het ook dat een mens die dit kenmerk perfectioneert, zich perfectioneert qua mens. Een dergelijke perfectionering vindt plaats wanneer men zich actief inzet om meer kennis en wetenschap te verwerven. Zo is de aristocratische mens iemand die verlangt om meer te weten en zich hiervoor

---

<sup>a</sup> Interessant is dat veel universiteiten zich bewust zijn van deze kritiek en mensen aannemen die workshops en andere extracurriculaire activiteiten organiseren die moeten voorzien in dit gebrek. Zo heeft iedere faculteit in Leiden een loopbaancoach. Eveneens bestaat er aan de Universiteit Leiden een LU Career Zone waar men kan leren hoe iemand zichzelf en andere mensen leert kennen, hoe de arbeidsmarkt werkt, et cetera.

<sup>b</sup> Hiermee wil ik niet de classici diskwalificeren die dit boek bestuderen wegens Cicero's elegante Latijn, of de historici, die willen onderzoeken in hoeverre zijn ideeën platoons dan wel stoïsch zijn, maar ik durf wel te stellen dat Cicero's primaire doel is geweest dat vooral de jonge mens, die streeft naar een aristocratisch leven, dit boek omwille van de inhoud bestudeert.

serieus inzet. De aristocratische mens kent een oneindige nieuwsgierigheid met als logisch gevolg dat hij steeds over meer kennis en wetenschap zal beschikken. De aristocratische mens is een *homo sapiens in optima forma*.<sup>a</sup>

Als Cicero gelijk heeft dat er een natuurlijk verlangen bestaat naar kennis en waarheid,<sup>362</sup> dan zal ook de drang naar het uitblinken hierin altijd bestaan. We zijn nog goed in staat de uitblinkers in dezen te herkennen: topwetenschappers, docenten die de studenten echt iets leren, wijze mensen uit eigen omgeving. Een bespreking van de *sapientia* helpt om dit beeld scherp te krijgen: niet iedereen is gelijkelijk *sapiens*, aangezien velen zich nauwelijks bezig houden met het zoeken naar de waarheid. Cicero heeft gelijk dat de onwetenden, of de mensen die steeds dwalen, 'schandelijk' *turpis* genoemd worden. Dat is nog steeds zo. Iemand die veel weet en begrijpt, dwingt doorgaans respect af. Iemand die zienderogen maar wat kletst, ontvangt vaak hoon of veroorzaakt ergernis. Met dit punt komen we tot een belangrijke vraag, namelijk: hoe wordt men een vinder en een kenner van de waarheid? Cicero's antwoord is betrekkelijk eenvoudig: door *studium*, *diligentia* en *tempus*.<sup>363</sup> De aristocratische mens houdt zich lange tijd (*tempus*) met toewijding (*studium*) en genegenheid (*diligentia*) bezig met wijzer worden. Dit drietal is een voorwaarde om een aristocratisch mens te *worden* en anderzijds vormt het een kenmerk van degenen die dit ideaal min of meer belichamen. Deze mens wil altijd leren, omdat de *sapientia* in zijn eigen ziel hem dit dicteert.

Niettemin moet men goed oppassen, waarschuwt Cicero nog. *Diligentia et tempus* zijn zeker van groot belang, maar niet tegen elke prijs:

Tevens is het een fout om veel te veel studie en moeite te besteden aan obscure en moeilijke onderwerpen die tegelijkertijd nog onbelangrijk zijn.<sup>364</sup>

Door zich bijvoorbeeld dag-en-nacht bezig te houden met de invloed van cholesterol op de poortader, of zeer veel studie te doen naar het wezen van de pseudo-sigmatische aoristus in het Ionische dialect, kan er zeker sprake zijn van *diligentia et tempus*, maar deze *diligentia et tempus* maakt iemand nog geen *vir bonus*. In *De Officiis* maakt Cicero geen uitgebreid gewag van wat wel de moeite waard is, behalve een referentie aan de dialectiek en het recht. Uit *De Oratore* weten we dat Cicero vooral de *studia humanitatis* bedoelt,<sup>365</sup> die ertoe dienen om beter te begrijpen wie de mens en samenleving zijn. Die kennis is nodig om *sapiens* te worden. Om wat voor curriculum het dan gaat, bespreek ik in deel III.

#### 12.4. Iustitia en magnitudo animi

Ook Cicero's opvatting van de rechtvaardigheid kan ons een vollediger beeld geven van de aristocratische mens. Voor Cicero is de rechtvaardigheid de deugd, "in welke de glans het grootst is en waardoor mensen goed

---

<sup>a</sup> Dit punt doet wellicht denken aan een ambivalentie in de hedendaagse universiteit. Enerzijds wordt er een punt gemaakt van het eminente belang van kennis en wetenschap, maar anderzijds heerst er een wijdverbreide scepsis omtrent het idee van waarheid. Zo heb ik meerdere studiegenoten gehad, die melden dat het belangrijkste wat zij geleerd hebben op de universiteit is dat de waarheid juist niet bestaat. De vraag blijft of iemand wel oprecht kan leven naar een dergelijke opvatting, en of deze persoon met een dergelijke uitspraak juist niet uitgaat van een waarheid. Wat ik hier wil aanstippen is dat de opvatting dat het onderwijs ertoe zou dienen om inzicht te krijgen in de waarheid zeker niet vrij is van controverse. Als het voorts zou kloppen dat de universiteit de zoektocht naar waarheid bij haar studenten blokkeert - hoe kun je immers zoeken naar iets waarvan je overtuigd bent dat het niet bestaat? - dan wordt op deze manier een belangrijke weg om een aristocratisch mens te worden stevig afgesneden. Wat de universiteit idealiter wel dient te doen is het onderwerp van het volgende deel.

genoemd worden (*viri boni*)".<sup>366</sup> Een basisvoorwaarde voor de rechtvaardigheid is het niet-schadenbeginsel: *ut ne cui quis noceat*.<sup>367</sup> Kenmerkender voor de aristocratische mens is echter een positief aspect van de rechtvaardigheid, namelijk het leveren van een actieve bijdrage aan het algemeen belang:

Maar aangezien wij, zoals zeer duidelijk is beschreven door Plato, niet alleen voor onszelf geboren zijn [maar dat ook] ons vaderland een deel van ons wezen opeist, en onze vrienden een ander deel [van ons] opeisen. [Zo geldt ook], volgens de Stoïcijnen, dat alle zaken, die voortkomen uit de aarde, er zijn voor het gebruik van de mensen. Evenzo zijn mensen voortgebracht omwille van andere mensen, zodat zijzelf onderling anderen tot hulp kunnen zijn. Op basis van dit principe moeten wij de natuur als leidsman volgen: [we moeten] de gemeenschappelijke voordelen ter beschikking stellen, door een uitwisseling van taken, door te geven en te nemen, zowel door middel van het inzetten van onze vaardigheden, als ook onze inspanningen, en door onze vermogens beschikbaar te stellen aan de mensen in onze samenleving.<sup>368</sup>

Vanwege het feit dat we 'niet voor onszelf geboren zijn', zijn we verplicht onze medemens en de gemeenschap als geheel te helpen. Deze plicht tot rechtvaardigheid is onomwonden anti-individualistisch: een ieder is tot wederzijdse dienstverlening geschapen. Dit beantwoordt aan het gezonde verstand. De meeste kinderen worden opgevoed met het idee dat ze leven om anderen te helpen. In de privésfeer en in de kleine dingen des levens is dit voorschrift niet onmiddellijk een grote uitdaging of last. Iemand helpen met verhuizen of het invullen van de belastingaangifte, het zoeken van een baan, huiswerk maken: als Cicero dit bedoelt met het uitwisselen van diensten, dan doen veel mensen het goed. Voor Cicero is deze rechtvaardigheid-in-het-klein slechts een deel van het verhaal. In zijn voorbeelden spreekt hij namelijk weinig over deze kleine diensten, maar vooral over iemands bijdrage aan het algemeen belang en zijn verhouding tot de staat.

In het publieke domein vereist de rechtvaardigheid dat 'wij de natuur als leidsman moeten volgen' en degene die over meer 'vaardigheden, inzet en talenten' (*artes, opera en facultates*) beschikt, meer moeten geven. Een grote, in bloei staande appelboom heeft volgens deze manier van denken een grotere verantwoordelijkheid om de dieren in het bos te voeden dan de verdorde bosbessenstruik. Voor de mens, die in tegenstelling tot bomen en planten plichten kent, zou dit principe kunnen betekenen dat hij, eenmaal begiftigd met een uitzonderlijke intelligentie en sterke sociale eigenschappen, een grotere verplichting heeft zich in te zetten voor de publieke zaak dan degene die deze eigenschappen in mindere mate bezit.

Hoe verder deze toepassing van de rechtvaardigheid van de privésfeer verwijderd geraakt, des te minder is de beoefening ervan vanzelfsprekend. Zo werk ik regelmatig met leerlingen, die thuis wel leren dat ze moeten helpen opruimen en met anderen hun aantekeningen op school moeten delen, maar wanneer het aankomt op het dienen van het algemeen belang, zijn ze een *tabula rasa*. De basisgedachte is dat een mens vooral goed voor zichzelf en zijn naasten moet zorgen. De samenleving helpt men via het betalen van belasting. Dit is ook de verantwoording van vele grote bedrijven, waarvan winst maken het oogmerk is. Zij zorgen voor werkgelegenheid en hun bestaan en omzet zorgen ervoor dat er meer belasting betaald wordt. Dat is een voldoende bijdrage. Cicero zou deze manier van denken bekritisieren. Deze vorm van rechtvaardigheid heeft een zeer magere inhoud, aangezien het dienen van de ander slechts een toevallig positief gevolg is van het uitoefenen van het eigenbelang. Het beoefenen van een *officium* veronderstelt moeite, inzet, een actief handelen. De *iustitia* vraagt dus van ieder mens wat hij *actief* doet om de samenleving te dienen. Voor degene met meer capaciteiten is deze vraag relatief groter dan degene met minder.

Deze gedachte, die niets anders is dan een uitdrukking van het *noblesse oblige*-principe, manifesteert zich onder andere in de verplichting een politiek ambt te aanvaarden:

Maar zij, die de capaciteiten van het besturen van nature bezitten, moeten - nadat zij alle twijfel opzij hebben gezet - de bestuursambten aanvaarden en de leiding nemen omwille van het algemeen belang; op geen enkele andere manier kan een gemeenschap bestuurd worden of het-hebben-van-een-grote-persoonlijkheid zich manifesteren.<sup>369</sup>

Deze oproep behoeft nadere uitleg. Allereerst bestaat het fenomeen dat degenen die tot politieke verantwoordelijkheden geroepen zijn zich ofwel niet bewust zijn van een dergelijke verantwoordelijkheid ofwel deze verantwoordelijkheid uit een gebrek aan deugd aan anderen laten. Het democratische denken gaat er in beginsel vanuit dat iedereen *gelijkelijk* verantwoordelijk is voor het reilen-en-zeilen van de staat en de *vrijheid* schrijft voor dat juist degenen die *de wens* hebben om een dergelijk ambt op zich te nemen, de kans moeten krijgen om dit te doen. Het idee dat de meest geschikten deze taak moeten uitvoeren, veronderstelt ongelijkheid en gaat in tegen het principe van gelijkheid. Een tweede probleem is dat degenen met veel talent, werkkraft en mogelijkheden dikwijls veel interessantere alternatieven hebben: de commerciële wereld biedt veel meer geld, aanzien en zekerheid dan het publieke domein. Het zich afwenden van het publieke domein, of zich er überhaupt niet toe wenden, is een voor de hand liggende keuze. Cicero noemt een dergelijke houding een vorm van onrechtvaardigheid:

Er zijn mensen, die door hun ijver voor het bezig-zijn met hun eigen zaken of door een zekere afkeer van andere mensen, verklaren dat ze zich louter met hun eigen werk bezighouden en niemand schade berokkenen. Zij zijn vrij van de eerste vorm van onrechtvaardigheid, maar schenden de tweede vorm ervan. Zij verlaten namelijk het leven van de samenleving, omdat zij haar niets brengen door middel van hun ijver, moeite of talenten.<sup>370</sup>

Het is onrechtvaardig om geen bijdrage te leveren aan de samenleving. Ook al begaat iemand niet op een actieve wijze een onrechtvaardigheid, passiviteit kan ook onrechtvaardig zijn.

Wat Cicero hiermee niet zegt, is dat iedere ambitieuze jongere de politieke leiding moet nastreven. Cicero waarschuwt ook diegenen die politieke ambten ambiëren uit eerzucht. Zulke ambitie kan gevaarlijk zijn, vooral als deze persoon een bepaalde *magnitudo animi* heeft. Vaak uit zich deze eigenschap in een verlangen om groots te zijn. Dit verlangen gaat vaak gepaard met onrechtvaardigheid. Hierover zegt Cicero het volgende:

Het is echter weezinwekkend dat in deze verhevenheid en het-hebben-van-een-grote-persoonlijkheid zeer gemakkelijk koppigheid en een te groot verlangen naar een machtspositie ontstaat. Zoals immers ook bij Plato [te lezen valt] dat het hele Spartaanse karakter aangevuurd kon worden door de wil om te winnen. Evenzo geldt dit ook bij iemand die bij uitstek een grote persoonlijkheid heeft. Hij begeert het meest de eerste onder allen te zijn of zelfs liever de enige te zijn. Het is echter moeilijk, wanneer zulke mensen begeren boven allen te staan, om de billijkheid te bewaren, die zo eigen is aan de rechtvaardigheid. Hieruit volgt dat hij zich noch in een discussie laat overreden en zich noch onderwerpt aan het publieke en wettige rechtssysteem. Deze types manifesteren zich in het publieke domein zeer vaak als weldoeners en ruziemakers [tegelijk], opdat hij zoveel mogelijk macht weet te bereiken en liever de topposities verwerft door geweld dan een gelijke blijft door rechtvaardigheid.<sup>371</sup>

De *magnitudo animi* zie ik hier en in de vorige passage als het Latijnse equivalent van de *μεγαλοψυχία*. Om die reden vertaal ik dit woord ook hier als 'het-hebben-van-een-grote-persoonlijkheid'.



Deze deugd, zo legt Cicero uit, kan zeer gemakkelijk leiden tot een heftige ontsparing: koppigheid, arrogantie, het niet willen luisteren naar anderen en uiteindelijk zich zelfs niets laten gezeggen door de wetten van een land. Deze mensen, die gemaakt zijn voor het grote, kunnen een zeer negatieve invloed hebben op velen.

Tegelijkertijd kan deze deugd ook de grondslag zijn van ware zielenadel. Als de *magnitudo animi* van een persoon samenvalt met het bezit van andere deugden en in het bijzonder de *iustitia*, dan schrijft de redelijkheid voor dat een dergelijk persoon de samenleving moet leiden. Hiertoe moet hij echter wel aangespoord worden, omdat hij van nature geneigd is het politieke domein te mijden. Iemand van deze soort mijdt de politiek niet omdat hij liever geld verdient. Hij heeft aansporing nodig, omdat hij zijn leven liever wijdt aan studie.<sup>372</sup> Volgens Cicero heeft hij uitstek de *vir magnitudinis animi* de taak om dit leven van studie deels opzij te zetten voor de politiek, ook al is dit voor hem een *actus contra naturam*.<sup>373</sup>

Dit punt legt Cicero in de volgende passage nader uit:

In het geheel kan men een sterke en grote persoonlijkheid vooral onderscheiden door twee kenmerken, waarvan de eerste de geringschatting van uiterlijke dingen is. Hij is er namelijk van overtuigd dat de mens niets behalve het goede en het passende moet bewonderen, wensen of nastreven, en dat hij voor geen enkel ander mens, hartstocht of wat hem ook maar overkomt, moet zwichten. Het tweede kenmerk bestaat erin, dat hij eenmaal geraakt door de beweging van de ziel, die ik hierboven heb omschreven, grootse en zeer nuttige daden moet stellen, die weliswaar ook erg moeilijk zijn, veel inspanningen vereisen en talrijke gevaren met zich meebrengen voor het leven en voor veel zaken die verband houden met het leven.<sup>374</sup>

De aristocratische mens (hier: *fortis animus et magnus*) heeft te kampen met twee krachten. Hij moet zich enerzijds wapenen tegen onrust en zich vooral bezighouden met het goede en eerbare, zonder zich te laten beïnvloeden door krachten die praal en eer met zich meebrengen.<sup>a</sup> De rusteloosheid van het politieke leven lijkt om deze reden voor hem zeer ongeschikt. Anderzijds heeft hij de verantwoordelijkheid vele inspanningen te leveren waarvan veel anderen kunnen profiteren. Het politieke leven leent zich er goed voor om dit te bewerkstelligen. De aristocratische mens valt te herkennen aan deze tweestrijd:  *nolens volens* treedt hij toe tot het politieke leven.

Omgaan met deze tweestrijd door de juiste maat te vinden is in de praktijk geen sinecure. De kans is namelijk zeer groot dat een persoon *magnitudinis animi* zich verliest of in een leven van eerezucht met het eigen 'ik' als god of in een leven waarin hij zich te veel afwendt van het domein waarin deze persoon verplicht is te dienen.

Voor degenen die het politieke domein betreden, schrijft Cicero nog het volgende:

Degenen die het algemeen belang ten bate willen zijn, moeten zich houden aan twee voorschriften van Plato: zij moeten in de eerste plaats het voordeel van de burgers beschermen, door, bij wat ze ook doen, niet hun eigen voordeel in ogenschouw te nemen. Ten tweede moeten zij zorgen voor de publieke zaak in zijn algemeenheid, dat zij namelijk niet sommige delen in de steek laten, op het moment dat ze een ander deel aan het beschermen zijn.<sup>375</sup>

Hoewel dit dubbele voorschrift vanzelfsprekend lijkt, vergt het tegelijkertijd zeer veel van degene die de staat wil leiden. Zo is het opzij zetten van het eigenbelang niet gemakkelijk. Het heeft waarschijnlijk pijn en moeite

---

<sup>a</sup> Tocqueville, zo zagen we in hoofdstuk 3, laat zien dat de democratische mens zich juist laat leiden door deze uiterlijke dingen.

gekost om überhaupt aan de macht te komen, waardoor een zeker verlangen naar compensaties bij een ieder zich gemakkelijk kan aandienen. Het comfort van het pluche kan de gedachte bij die persoon aanwakkeren dat de tijd is aangebroken dat de anderen hem nu mogen dienen en verzorgen. Zulke verlangens uiten zich doorgaans niet meteen op excessieve schaal, maar manifesteren zich veeleer in kleine genoegens. Men denke aan privétjes met de dienstauto, privémaaltijden toch declareren, of zonnebrillen aanschaffen voor eigen gebruik op kosten van de staat. Men denke voorts aan het helpen van vrienden met het toeschuiven van financieel aantrekkelijke klussen of functies. Het is aan weinigen gegeven het algemeen belang scherp te blijven zien, wanneer de impulsen van het eigenbelang zich zo gemakkelijk opdringen.

Ten tweede is het oog houden voor de gemeenschap als geheel lastig, omdat het inzicht vereist in wat een bepaalde gemeenschap tot gemeenschap maakt. Inzien wat een groep klaverjassers van een klaverjasvereniging bindt, lukt de meesten nog wel. Inzien wat een heel volk verbindt, of een gemeente, of zelfs politieke groepering, dat vereist vaak een groot palet aan kennis en begrip. Om zulke verbanden te begrijpen dient een persoon zeer veel aspecten van het mens-zijn te hebben begrepen: de geschiedenis van de groep, hun religie, hun taal, hun gewoonten. Dit inzicht is niet voor een ieder weggelegd. Veel gemakkelijker is het om een deelbelang, of een subgroep, te verdedigen of propageren. Concreet gezegd is het gemakkelijker een groep zoals de Partij van de Dieren, Denk of 50Plus te leiden dan een leider te zijn voor heel Nederland. Het is de aristocratische mens die wel in staat is zulke deelbelangen te ontstijgen wegens zijn inzicht in het algemeen belang.

#### 12.5. Over grote huizen en een cultuur van conversatie

Cicero komt met een interessante concretisering van het *noblesse oblige*-idee, wanneer hij de ‘wooncultuur’ bespreekt. De gedachte is eenvoudig. Voornamen personen dienen eervol gehuisvest te worden - en in de werkelijkheid gebeurt dat doorgaans ook. Men denke aan ambtswoningen. Cicero schrijft hierover het volgende:

lemands waardigheid moet versierd worden door zijn huis, maar zijn gehele waardigheid wordt niet bepaald door zijn huis. De heer des huizes moet niet geëerd worden wegens zijn huis, maar het huis moet geëerd worden wegens zijn heer, en, zoals dit principe ook geldt bij andere aspecten, moet men niet alleen aan zichzelf maar ook aan anderen denken: zo moet in een huis van een beroemd mens, waarin zowel veel gasten moeten worden ontvangen als een grote schare van mensen van welke slag dan ook worden toegelaten, de grootste zorg aan ruimheid worden gegeven.<sup>376</sup>

lemands huis kan een symbool zijn voor diens waardigheid. De architectuur in de meeste grote steden laat zien dat dit principe nog onverminderd geldt. De belangrijkste instituten hebben vaak de grootste gebouwen. Lange tijd waren dit kerken, thans zijn dit kantoren van financiële firma's. De praal van de grachtenpanden in Amsterdam laat zien wie lange tijd in Nederland de meeste eer ontvingen: kooplieden. Tegelijkertijd waarschuwt Cicero dat stenen slechts een omhulsel zijn: in werkelijkheid draait het om de kwaliteit van de heer des huizes. Het belang van dit verband tussen de waardigheid van een persoon en de waardigheid van het huis moet niet worden onderschat. Een premier die in een rijtjeshuis zou wonen zou bevreemding wekken, omdat hij hiermee een zekere plicht lijkt te verwaarlozen. Zo hebben de meeste ambassadeurs mooie, ruime ambtswoningen: deze huizen zijn er niet voor hen alleen, maar in het bijzonder voor de mensen die zij ontvangen. Dat is de reden waarom de premier een Catshuis verdient, of de *prime minister* Downing Street 10. Evenzo zijn hoogleraren van oudsher gewoon om ruime huizen te hebben, om zo in de gelegenheid te zijn colleges te kunnen aanbieden bij hen thuis. Een ander kenmerkend voorbeeld is dat de pastorie, die ter beschikking wordt gesteld aan de

dienstdoende dominee, vaak ruim en mooi is. De ideale situatie is dat de mooiste huizen gegeven worden aan hen die er een publieke functie mee uitoefenen. Aan hen aan wie meer gegeven wordt, zal meer worden gevraagd. *Noblesse oblige*.

Deze *noblesse oblige* inzake stenen lijkt steeds minder aanwezig bij de eigenaren van grote panden in centra van grote steden. Integendeel, de mooiste panden worden zelfs opgekocht door investeerders om deze daarna *niet* in gebruik te nemen. Investerings van deze soort zijn in Cicero's ogen een schandelijk fenomeen. Hij schrijft aansluitend op het vorige citaat:

Een ruim huis strekt een heer te schande, wanneer in dit huis slechts een sfeer van eenzaamheid heerst, en wanneer het voorkomt dat het alleen frequent bezocht werd toen er nog een andere heerdes-huizes was. Het is verschrikkelijk, wanneer er gezegd wordt door degenen die het huis voorbijlopen: 'o oud en statig huis, ach, hoe anders is de heer die jou beheert!' In onze huidige tijden is het zeker terecht dat men dit zegt over vele huizen.<sup>377</sup>

Cicero benadrukt het grote belang van ruime, mooie huizen en wat een aristocratisch mens behoort te doen: mensen ontvangen in een huiselijke sfeer om zo ideeën en gemeenschappen te creëren.

Een van de redenen hiervoor is dat zulke huizen een cultuur van conversatie kunnen faciliteren. Zoals we in de komende hoofdstukken zullen zien bij de bespreking van Castiglione en Lord Chesterfield is goed converseren een van de belangrijkste activiteiten van de aristocratische mens. Dit zag Cicero ook al in:

Er bestaat een grote kracht in het gesproken woord en deze is tweeledig - allereerst in debatten en ten tweede in het gesprek. Laat daarom het gesprek, waarin in het bijzonder de socratici uitmunten, aangenaam en allerm minst hard zijn en laat erin vooral wat humor aanwezig zijn. En men moet niet anderen buitensluiten van het gesprek, alsof het gesprek een soort persoonlijk bezit zou zijn, maar men moet het juist achten om afwisselend te spreken, zoals dit gebeurt in andere zaken, zo ook in een gemeenschappelijk gesprek. Men moet er eerst op toezien, over welke zaken gesproken moet worden. Als het over serieuze zaken gaat, moet men een bepaalde gestrengheid aanwenden, als het over grappige dingen gaat, geestigheid. In de allereerste plaats moet men voorkomen dat het gesprek een of ander gebrek toont in de gewoontes van de spreker. Dit gebeurt zeer vaak, wanneer men vurig, slecht en beledigend spreekt over mensen die er niet bij zijn om hen te kleineren, of het nou als grap dan wel als kwaadsprekerij bedoeld is.<sup>378</sup>

Hoewel de meeste conversaties spontaan plaatsvinden en vaak zonder formele procedures, dient een persoon, die zich wil bekwamen in het voeren van een goed gesprek, zich er bewust van te zijn dat dit niet zonder leiding kan bestaan. Dit meesterschap behoort tot de kwaliteiten van de aristocratische mens. Het is een kunst en kent procedurele aspecten volgens Cicero: het moet helder zijn voor iedere gespreksdeelnemer wat het onderwerp van gesprek is en het gesprek mag niet verder gaan, voordat iedereen in staat is de volgende stap te zetten. Een veronachtzaming hiervan zou namelijk kunnen leiden tot een onwenselijke uitsluiting van een of meerdere van de deelnemers. Behalve procedures schrijft Cicero ook een bepaald *decorum* voor: een ernstige toon wanneer het om ernstige zaken gaat en een wat lossere sfeer wanneer de onderwerpen van lichtvoetiger aard zijn. Bovendien is het zeer verkeerd om te roddelen. Al deze voorschriften lijken op evidente praktische waarheden, maar hoe vaak mislukt een gesprek niet, doordat het onderwerp van gesprek te vaag is gebleven? Of hoe vaak wordt een gesprek gestoord, doordat een van de deelnemers duidelijk afhaakt of iemand de toon van het onderwerp niet goed aanvoelt wegens een intellectueel of emotioneel gebrek? Cicero's idee is niet dat een aristocratisch mens *ieder* gesprek *expliciet* moet gaan leiden - dat zal in de meeste gevallen tot een zeer

onnatuurlijke situatie leiden, en dus *contra decorum* - maar wel dat deze persoon, die uitblinkt in inzicht en sociale capaciteiten, zich inzet om een dergelijk gesprek zo goed mogelijk te laten verlopen. *Noblesse oblige* in de zitkamer.

#### 12.6. Conclusie

De aristocratische verantwoordelijkheid bestaat uit drie belangrijke deugden. De wijsheid als het inzicht in zeer complexe materie, de rechtvaardigheid als de capaciteit een ieder het zijne te geven en de gematigdheid als de kwaliteit om de verleidingen van het eigenbelang te beteugelen. Ik noem deze deugden hier, omdat ik nog wil benadrukken hoe hoog het ideaal is dat Cicero de lezer hier voorhoudt. In een tijd van *yes, we can* en *alles is mogelijk, als je maar wilt* zou de indruk kunnen ontstaan dat een ieder deze meesterdeugden kan verwerven. Cicero zou hierover sceptisch zijn. Hij gaat er namelijk vanuit dat er maar weinigen zijn die de capaciteiten hebben om dit te kunnen bereiken en dat er nog minder mensen zijn, die wel in bezit van deze deugden, ook nog de bijbehorende verantwoordelijkheid nemen.

Belangrijke boosdoeners zijn, volgens Cicero, "het oordeel van de massa, en [het feit] dat ze vooral nastreven wat de meerderheid het mooist vindt".<sup>379</sup> Zo zullen er ook momenteel veel getalenteerde jongeren zijn met een roeping om het algemeen belang te dienen, bijvoorbeeld in het onderwijs of thuis als ouder, die de druk van de samenleving ervaren om vooral geld te verdienen of carrière te maken. Het is heel moeilijk om het ciceroniaanse ideaal van een leven van studie aantrekkelijk te maken. Dit ideaal mag dan in het vooruitzicht stellen dat iemand beter in staat zal zijn te reflecteren en doordenken wat het algemeen belang is. De gebruikelijke respons is echter dat er een maatschappelijke druk bestaat om vooral snel af te studeren, een baan te zoeken en geld te verdienen. Het leven van het algemeen belang dienen, komt eventueel later wel. De chronologische drieslag die past bij deze houding is: *learning - earning - returning*, waarin de studiejaren staan voor de fase tot het 25<sup>e</sup> levensjaar. Tussen 25 en 68 dient men te werken en als iemand dan nog leeft, zou de tijd van teruggeven beginnen.<sup>380</sup> Als iemand op zijn 25<sup>e</sup> zich zou blijven wijden aan studeren, zou hij zijn tijd verspillen en zou hij in strijd zijn met het ideaal van arbeidsproductiviteit. Als we echter willen dat de leiders van onze samenleving inzicht hebben in het algemeen belang en zich erom bekommeren, is het van groot belang op dit punt nieuw elan te geven aan de mogelijkheid om een leven van studie te leiden, ook na iemands 25<sup>e</sup>.

Dit is ook Cicero's eigen oproep: "Maar als het mogelijk is om zich te scholen in de deugd, waar moet men die dan nog zoeken als men zulke scholing verlaten heeft?"<sup>381</sup> Deze scholing verwijst naar de filosofie. Met deze opmerking verraadt Cicero schatplichtig te zijn aan Plato, die ook de filosofie als belangrijkste weg zag om de deugdzame aristocratische mens te vormen. Hoewel veel van Plato's dialogen deze lijn volgen, is de meest duidelijke behandeling van deze thematiek te vinden in zijn *Politeia*. Zijn concrete gedachten hierover bespreek ik in deel III en IV.

Cicero's idee van de aristocratische mens sluit samengevat zeer nauw aan bij die van Aristoteles. Ook bij Cicero blinkt deze mens uit in deugden, in het bijzonder de wijsheid en kennis. Uit deze deugden volgt oordeelsvermogen. Dit oordeelsvermogen heeft hij vooral bereikt door een leven van studie. Wegens zijn superieure oordeelsvermogen is de aristocratische mens verplicht om politieke ambten op zich te nemen. In het politieke leven is hij verplicht de verantwoordelijkheid te nemen voor de samenleving als geheel.

Alvorens ik mij wend naar de vraag *hoe* de aristocratische mens-in-wording geschoold moet worden, wil ik nog andere auteurs behandelen die veel eeuwen na Aristoteles en Cicero, ieder op hun eigen manier, dit gedachtegoed hebben willen bewaren en overdragen. Zowel Castiglione als Lord Chesterfield baseren zich sterk op het aristocratische denken van de klassieke schrijvers. Hiermee zijn zij een goed voorbeeld van de *tradio* tussen de klassieke Oudheid en de Renaissance.

Castiglione beschrijft in zijn boek *Il Libro del Cortegiano* hoe de ideale hoveling eruit zou moeten zien - anders gezegd: welke plichten de ideale hoveling heeft. Deze *cortegiano* is een concrete manifestatie van de aristocratische mens zoals we die bij Aristoteles en Cicero gezien hebben.