



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

**Hoe te leven: klassiek of modern? Aristoteles en Hobbes  
vergeleken: een filosofische vergelijking tussen het  
klassieke en het moderne mens-, wereld- en  
samenlevingsbeeld**

Külcü, H.

**Citation**

Külcü, H. (2024, May 29). *Hoe te leven: klassiek of modern? Aristoteles en Hobbes vergeleken: een filosofische vergelijking tussen het klassieke en het moderne mens-, wereld- en samenlevingsbeeld*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3755736>

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/1887/3755736>

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

# Deel III

## De Samenleving

### Hoofdstuk 9

Aristoteles over het sociale voegsel: Liefde en Natuurrecht

Als God dood is, is alles geoorloofd.

*Dostojewski*



## Inleiding

In het voorgaande hebben we gezien dat de mens volgens Aristoteles een gemeenschapswezen is die alleen kan floreren in gemeenschappen. Wij hebben de verschillende natuurlijke gemeenschappen belicht. Dit sociale aspect aan de mens brengt deugdverplichtingen met zich. Dit komt het beste tot uitdrukking in de sociale deugd van de Rechtvaardigheid en de Liefde (*philia*). Volgens de klassieke zienswijze zijn deze deugdplichten geen ketenen die de mens bezwaren en beperken, doch de vleugels waarmee hij zich van het primitieve bevrijdt.

Wij zullen dit beeld van de gebonden mens, die vanuit zijn Vorm begrensd is door de sociale deugden, op de volgende wijze uiteenzetten. Te beginnen met algemene observaties ten aanzien van de genoemde sociale deugden. Daarna zullen we van dichtbij kijken naar de deugd van de Liefde/Vriendschap. Vervolgens staan we stil bij de sociale deugd van de Rechtvaardigheid, oftewel het klassieke concept van de natuurlijke rechtvaardigheid, ook wel het natuurrecht genoemd. Zo zullen we een goed beeld verkrijgen van de klassieke karakterdeugden die het cement vormen in de gemeenschappen.

### 9.1 Rechtvaardigheid en Liefde

Wat houden de sociale deugden, Rechtvaardigheid en Liefde/Vriendschap, in? De Rechtvaardigheid betreft de karaktereigenschap die *πρὸς ἕτερον* is. Dat wil zeggen, gericht is op het belang en de aanspraak van de ander. Het is de karakterhouding die de ander het zijne wenst te bedelen en de plicht daartoe wil vervullen. Deze deugd trekt alle andere deugden vanuit dit motief in zijn baan. En is daardoor in zekere zin een samenballing van alle deugden.<sup>579</sup> De *Philia* heeft in onze taal geen exacte tegenhanger. Dit woord kan dikwijls vertaald worden met Vriendschap, of een soort Liefde voor de medemens, ook met saamhorigheid, solidariteit, cohesie of vereniging.

Beide karaktervoortreffelijkheden staan in relatie tot de eendracht en het gevoel van eenheid in de gemeenschap:

*“In elke gemeenschap bestaat immers naar men aanneemt een vorm van het rechtvaardige en ook liefde/vriendschap... En in de mate waarin er gemeenschap is, is er liefde/vriendschap, want in diezelfde mate is er het rechtvaardige.”<sup>580</sup>*

Wat dit beeld schetst is dat elke gemeenschap bepaalde plichten en aanspraken in het leven roept. Die verplichtingen variëren naargelang de gemeenschapsvorm en de hiërarchisch gerangschikte rol die men daarin bekleedt. Wat men zijn eigen

<sup>579</sup> NE 1129b28, 1130a4, 1130a11-13

<sup>580</sup> NE 1159b26-28, NE 1159b29-30

kind verschuldigd is, is anders dan wat men de echtgenote, buurman, werknemer, medeburger schatplichtig is.<sup>581</sup>

Wat aan iemand toekomt -waar iemand aanspraak op maakt- valt onder het bereik van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid:

*“De vraag hoe man en vrouw, en vrienden in het algemeen, zich tegenover elkaar moeten gedragen lijkt op hetzelfde neer te komen als de vraag hoe men in die relaties rechtvaardig kan zijn. Want het is duidelijk dat niet hetzelfde gedrag rechtvaardig is tussen vrienden en tegenover een vreemde, een kameraad en een schoolmakker.”<sup>582</sup>*

Als de één een aanspraak maakt, draagt de ander daartoe een plicht. Aanspraken en claims van de één bestaan bij gratie van verplichtingen van de ander. Iedere vorm van gemeenschap, zo stelt de filosoof, staat of valt dus met het nakomen van zulke rechtvaardigheidsverplichtingen. Want zonder Rechtvaardigheid is er geen Liefde en evenmin eendracht. Zonder Liefde en eendracht geen -blijvende en stabiele- gemeenschap.

Het verband tussen de Liefde en de Rechtvaardigheid varieert naargelang het type gemeenschapsvorm. Daar waar de betreffende gemeenschapsvorm affectief-instinctief is ingegeven -zoals in de kleinere en eerdere gemeenschapsvormen-, waarbij wij wellicht de moeder-kind relatie symbool zouden kunnen stellen, blijkt de gesteldheid van de Liefde de plichten van de Rechtvaardigheid met een surplus te vervullen. Deze Liefde bezit de kracht om zelfs grove inbreuken op de Rechtvaardigheid met warmte, begrip en vergeving toe te dekken en de eendracht -niet-tegenstaande de ernst van de schending- te behouden.<sup>583</sup>

*“Wanneer mensen bevriend zijn is er geen rechtvaardigheid nodig; wanneer ze daarentegen alleen maar rechtvaardig zijn hebben ze ook nog liefde/vriendschap nodig, en de hoogste graad van rechtvaardigheid wordt door allen beschouwd als een uitdrukking van liefde/vriendschap.”<sup>584</sup>*

Deze passage maakt duidelijk dat de Liefde, oftewel de saamhorigheid, volgens de klassieke denker, de plichten vanuit de Rechtvaardigheid met een zekere vanzelfsprekendheid en gewilligheid volbrengt. Tegelijkertijd is het zo dat naarmate de Liefde inniger is, de omvang van het onrecht groter is. Stelen van een vriend is vele malen erger dan van een vreemde.

Interessant is voorts dat de warmte van de Liefde/Vriendschap, en daarmee ook dat van de eendracht, in de minder instinctieve en meer artificiële gemeen-

---

581 NE 1160a1-3, 1162a30-34, EE 1241b16

582 NE 1162a31-34

583 NE 1160a3-5

584 NE 1155a24-29

schapsvormen, zoals de stadstaat, minder sterk is. Hoe groter de gemeenschap hoe minder instinctief de saamhorigheid en Liefde:

*“Men kan evenwel een uitzondering maken voor de vriendschap/liefde tussen verwanten alsmede die tussen kameraden. Liefde tussen medeburgers, leden van eenzelfde stam of scheepskameraden en soortgelijke relaties hebben meer weg van verenigingen die gebaseerd zijn op een belangengemeenschap. Zij lijken namelijk te berusten op iets als **een contract**. Tot deze laatste groep kan men ook de vereniging tussen gastheer en gast rekenen.”<sup>585</sup>*

De band in minder instinctieve doch meer van ons afstaande artificiële gemeenschapsvormen lijkt dus contractueler van aard; die lijken meer op betrekkingen die ontstaan vanuit het oogmerk van wederzijds voordeel.<sup>586</sup> Alleen merkt de klassieke denker bij deze grotere verbanden tevens op dat de stadstaat niet gaat om een klein en fragmentarisch voordeel, zoals in die kleinere artificiëlere verbanden, maar om het goede leven als zodanig.<sup>587</sup>

De eenheid en eendracht in minder instinctieve gemeenschapsvormen is vanwege het gebrek aan instinctieve affectie kwetsbaarder. Daarom dient de belangstelling van een wetgever hiernaar uit te gaan. Hij zal daarbij moeten zorgen dat de Rechtvaardigheid wordt nageleefd. In dergelijke gemeenschapsvormen is de relatie tussen de Liefde en Rechtvaardigheid omgekeerd. De vervulling van de Rechtvaardigheid tussen burgers onderling wekt conform de voorstelling van het **contract** een zekere burgerlijke affectie. Het is interessant dat we bij de antieke denker de notie van een (sociaal) contract tegenkomen, we zullen echter zien dat deze notie van het (sociale) contract een andere rechtvaardigheidsconceptie bevat, en is ingebed in een andere gemeenschapsvoorstelling. De Liefde lijkt dus in de verder van ons afstaande gemeenschapsvormen in het kielzog van de Rechtvaardigheid te volgen. En niet, zoals in de instinctievere gemeenschapsvormen, het beginsel ervan te zijn. Ontzag voor de wet is dus van het grootste belang:

*“In elk van de genoemde staatsvormen komt, zoveel is duidelijk, liefde/vriendschap voor, en wel precies in de mate waarin ook het rechtvaardige voorkomt.”<sup>588</sup>*

Dit maakt de deugd van de Rechtvaardigheid tot iets van epische propties. Omdat het een dialectische verhouding betreft blijft het niet simpelweg bij het gegeven dat de Rechtvaardigheid de Liefde baart. Die aangewakkerde Liefde, dat gevoel van eendracht<sup>589</sup>, maakt het op zijn beurt gemakkelijker om de plichten vanuit de Rechtvaardigheid te vervullen. Niet zozeer vanuit het oogpunt van het

585 NE 1161b12-16

586 Zie ook NE 1157a27, 1160a12, EE 1243a32-341242b23-35

587 NE 1160a23-25

588 NE 1161a10-11

589 NE 1167b3 πολιτική δὴ φιλία φαίνεται ἡ ὁμόνοια alsmede 1161a10 φιλία φαίνεται, ἐφ’ ὅσον καὶ τὸ δίκαιον.

externe handelen, maar vanuit de innerlijke Liefde/Vriendschap en bereidheid daartoe:

*“Kennelijk waarborgt liefde/vriendschap ook de eenheid van de stadstaten en bekommeren wetgevers zich nog meer om liefde dan om rechtvaardigheid. Eendracht (homonoia) lijkt namelijk verwant aan liefde en juist eendracht streven wetgevers boven alles na, terwijl zij tweedracht, die een vijandschap is, boven alles willen uitbannen.”<sup>590</sup>*

Wat de voorgaande gedachtegangen duidelijk maken is dat eendracht in gemeenschappen belangrijk is voor het behoud en het welzijn van de gemeenschap. Die eendracht blijkt op zijn beurt teruggevoerd te kunnen worden op de mate van Liefde tussen de leden. En die eendracht en Liefde ontstaat, zoals aangegeven, vooral daar waar men het eens is over wat significant is voor mens en gemeenschap en omtrent de weg om dit te bereiken, waaronder een gelijke voorstelling van de Rechtvaardigheid.<sup>591</sup> In de slechte staatsvormen, waar weinig Rechtvaardigheid te vinden is, bestaat daarom ook weinig Liefde en eendracht.<sup>592</sup>

## 9.2 De dubbele geboeidheid door de deugdplichten

De voorstelling van de mens als politiek wezen is er één waarin de florissante mens in vele concentrische gemeenschappen is ingebed en daarin floreert omdat hij zijn sociale deugdplichten vervult. Het opmerkelijke aan deze klassieke visie is dat het accent wordt gelegd op de plichten. Dus niet zozeer op de aanspraken, vorderingen en claims jegens de ander. Strikt logisch bezien roept iedere aanspraak of vordering van de één, als gezegd, een plicht in het leven van de ander, waardoor strikt logisch bezien aanspraken evenzoveel aandacht zouden verdienen als plichten.

De klassieke visie volgt deze strikt logische lijn niet. Zij is vanuit het existentiële perspectief ervan doordrongen dat de mens (in beginsel) een hang heeft naar gemakzucht, genot en het particuliere voordeel. Waardoor hij zich graag laat voorstaan op zijn aanspraken, terwijl hij de neiging heeft het ongemak van de plichten met allerhande rationalisaties te ontwijken:

*“Slechte mensen...zijn er immers op uit meer voordelen te ontvangen dan hun toekomen en verrichten minder inspanningen en diensten voor de gemeenschap dan zij behoren te doen. En omdat ieder dat voor zichzelf wenst, houdt hij zijn medemens in de gaten om hen te verhinderen hetzelfde te doen...iedereen probeert een ander ertoe te dwingen rechtvaardig te handelen, maar weigert dat zelf te doen.”<sup>593</sup>*

<sup>590</sup> NE 1155a24-29

<sup>591</sup> NE 1167a22 φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. 1167a28-30

<sup>592</sup> NE 1161a31-35 De voorgaande inzichten omtrent de politieke Rechtvaardigheid en Liefde als de eendracht zijn van groot belang voor een goed begrip van het denkbeeld van het natuurrecht bij Aristoteles. Daar zullen we later in dit hoofdstuk uitgebreid op terugkomen.

<sup>593</sup> NE 1167b9-16

Zulke realistische passages leggen bloot waarom de klassieke blik het accent op de plichten legt die voortvloeien uit de deugdwaarden. Enkel door te doen wat we in beginsel niet lijken te willen, realiseren wij het goede voor onze gemeenschappen, en tegelijkertijd de karaktervoortreffelijkheden in onszelf. Het kenmerk van de voorbeeldige mens is dan ook dat hij in harmonie is met zichzelf, dus met de deugden en de plichten die van nature op hem rusten als rationeel-cum-sociaal wezen.<sup>594</sup>

Dit is vrijheid (ἐλευθερία) in de welbegrepen zin des woords, aldus de peripateticus. Het is namelijk de toestand waarin het hogere in de mens conform zijn natuurlijke bestemming de leidsels in handen krijgt. De deugdplicht en de ware vrijheid staan in de klassieke zienswijze niet tegenover elkaar. Sterker nog, eerst de deugd maakt ware vrijheid mogelijk. De schijnbare tegenstelling tussen deugdplichten en de vrijheid doet zich dan ook enkel daar voor, in de optiek van de klassieke denker, waar men (nog) van een primitief, laag en dus verkeerd (negatief) vrijheidsbegrip uitgaat:

*“In democratieën...is een situatie ontstaan die volstrekt in strijd is met het belang van de stadstaat; oorzaak is dat men het begrip vrijheid onjuist definieert...als vrijheid geldt dat ieder doet wat hij wil. Het gevolg is dan dat in zo’n democratie elk leeft zoals hij wil, of zoals Euripides zegt ‘naar zijn hart begeert’. Dat is verkeerd...”.*<sup>595</sup>

Met de term ‘deugdplicht’ doel ik, zoals eerder aangegeven, op handelingen die behoren te worden volbracht vanuit intrinsiek waardevolle (sociaal-)ethische motieven. Aristoteles zelf spreekt over deugden, taken, lasten, publieke diensten<sup>596</sup> en handelingen die geboden zijn vanuit de deugden. Het begrip plicht heeft vanwege de herkomst ervan uit het protestantisme en het gebruik ervan door Immanuel Kant (1724-1804) voor ons moderneren vaak de connotatie dat we tegen onze verlangens en strevingen in, dus met enige tegenzin, de plicht dienen te voldoen. In die zin gebruiken wij dit begrip hier niet. Want dan zou een deugdplicht een *contradictio in terminis* zijn, daar deugdhandelingen vanuit de eigen intrinsieke wil dienen te worden volbracht en idealiter met een genoeg gepaard gaan. Handelingen overeenkomstig de deugden waarin men nog geen behagen schept wijzen er volgens de klassieke zienswijze op dat de persoon in kwestie de deugd nog niet geheel eigen heeft gemaakt. De term ‘plicht’ plakken wij aan de term deugd, als deugdplicht, om het aspect van de geboeidheid en gebondenheid aan de natuurlijke vorm, grenzen, geboden en verboden, zoals die ingebakken zijn in de Vorm en het *telos* van de Mens, te accentueren. Want de welomlijnde contouren van

594 NE 1166a14 μέτρον ἐκάστων ἢ ἀρετὴ καὶ ὁ σπουδαῖος εἶναι: οὗτος γὰρ ὁμογνωμονεῖ ἑαυτῷ. Terwijl een slecht mens een disharmonie laat zien tussen wat hij behoort te doen en wat hij doet. NE 1169a16-17

595 *Politica* 1310a26-35

596 Denk aan termen als πόνος en λειτουργία. NE 1167b12.

de deugden maken dat de mens niet vrij is om zomaar alles te doen wat hij wil. Zij binden hem om overeenkomstig de omgrensde objectieve en ideale karakterwaarden, overeenkomstig het algemeen belang, te handelen.<sup>597</sup>

Deugdplichten stellen niet alleen paal en perk aan het -primitieve- zelf door grenzen te stellen, maar binden de persoon ook aan de gemeenschappen die door de gedeelde deugdplichten en idealen ontstaan en kunnen floreren. Het is dus een dubbele gebondenheid. De mens is gebonden aan de deugdplichten en daardoor gebonden aan de gemeenschappen, als *vice versa*. Hetgeen weer eens benadrukt dat volgens de klassieke visie het goed van de gemeenschap en dat van de enkeling onontwaarbaar verstrengeld zijn.

Het voorgaande heeft ons een impressie gegeven van de rol van de sociale deugden en het plichtskarakter dat aan deze kleeft. Wij zullen in het verloop van dit hoofdstuk nader in gaan op wat Aristoteles onder de (politieke) Liefde/Vriendschap en (natuurlijke) Rechtvaardigheid verstaat. Onze aandacht zal hierbij vooral uitgaan naar de sfeer van de stadstaat, aangezien dit de ultieme gemeenschapsvorm is waarin alle betrekkingen en verbanden van nature (dienen te) zijn ingebed. Ten aanzien van de Liefde hebben wij de essentie bereids belicht. We zullen hier kort nog iets over zeggen. De aandacht zal vervolgens vooral uitgaan naar de idee van de natuurlijke Rechtvaardigheid.

### 9.3 Liefde (*philia*) en eendracht

De politieke Liefde/Vriendschap, zo hebben we gezien, is in de grotere gemeenschappen afhankelijk van het naleven van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid. Deze Liefde drukt zich vervolgens uit in een bepaalde mate van eendracht. We zullen de politieke Liefde vanuit dit licht van de eendracht bekijken. Hierbij laten we ons leiden door de vraag of er voor de politieke gemeenschap een juiste maat van eendracht is.

De polis is een vorm van samenkomen en verenigen die -in contrast tot bepaalde instinctieve betrekkingen- in zekere zin lijkt op een contractuele relatie. Mensen verenigen zich immers omwille van het eigen voordeel. Al is het om het voordeel van het goede leven als zodanig.<sup>598</sup> De klassieke zienswijze leert dat een

<sup>597</sup> Wij reserveren de term plicht doorgaans voor wat correspondeert met sterke waarden en sterke aanspraken van anderen. Zoals in het geval dat wij een contract dienen na te komen, een belofte hebben gedaan of de lichamelijke integriteit of het eigendom van de ander dienen te respecteren. Ten aanzien van handelingen die voortvloeien vanuit hogere deugdwaarden, in tegenstelling tot sterke waarden, kan een ander vanwege het superrogatoire karakter ervan echter in beginsel geen aanspraak maken. Denk hierbij aan een handeling uit vrijgevigheid. Vrienden kunnen je niet dwingen om een rondje te geven en vrijgevig te zijn. In dat geval spreekt men traditioneel van imperfecte plichten. Voor ons is het van belang dat het begrip 'plicht', zoals wij dat hier gebruiken, ook de roep van de hogere deugdwaarden omvat.

<sup>598</sup> Zie voor een ander voorbeeld van een klassieke sociale contractstheorie het verfijnde idee als gearticuleerd door Glaucon in Plato's *Politeia*.

beter begrip van dit gezochte voordeel met zich brengt dat de polis naast de vele materiële voordelen vooral ook geestelijke vruchten in zich moet dragen.

De polis is van nature een meerstemmigheid van mensen, gemeenschappen, kwaliteiten en professies. Tegenwoordig spreken we van diversiteit en specialisatie. Een meerstemmigheid die bovendien gestoeld is op natuurlijke zelfliefde van de mens voor zichzelf, zijn dierbaren en zijn kleinere en grotere gemeenschappen. In het streven naar eendracht, zegt Aristoteles, bestaat in potentie ook een gevaar van te veel eendracht. Communistische ideeën van eendracht zijn schadelijk voor gezin en eigendom en daarmee voor de gehele staatsgemeenschap.<sup>599</sup> Het natuurlijke ideaal impliceert dat vruchtbaar gebruik wordt gemaakt van de zelfliefde conform het subsidiariteitsbeginsel met het oog op het algemeen belang. Gezin, bezit en gemeenschappen gedijen beter op deze wijze. Zij mogen dus niet vanuit een misplaatst streven naar eendracht in de gemeenschappelijke (communale) boedel van de staat terecht komen, wil het ideaal van de rechtvaardige en meerstemmige politieke gemeenschap verwerkelijkt worden.

Anderzijds bestaat het gevaar van te veel diversiteit en meerstemmigheid, oftewel, vertaald naar onze tijd, een te veel aan polarisering. De denkbeelden en sentimenten van burgers lopen dan te ver uiteen. Het openbaart zich in te weinig politieke Liefde, solidariteit, saamhorigheid en eendracht. Een burgeroorlog ligt dan op de loer.

599 Aristoteles blijkt vooral het gevaar van het communisme voor ogen te hebben, waarin vrouw, kind en bezit gedeeld worden. Een vorm van communisme zoals Plato dit als ideaal heeft geschetst in zijn *Politeia*. Een vorm die zijn leerling dus aanziet als een der grootste verminkingen. De peripateticus draagt hiertoe drie samenhangende argumenten aan. Het communisme is in strijd met het beginsel van de autarkie (subsidiariteitsbeginsel), met de vruchtbare en natuurlijke Liefde voor het eigene en dus met het doel van de voortreffelijkheid. De natuurlijke en gepaste meerstemmigheid van een polis, waarin verschillende huishoudens zich toeleggen op verschillende specialisaties en daardoor het ruilverkeer goed op gang brengen vanuit de verantwoordelijkheid en drijfveer zorg te moeten dragen voor het eigene wordt in een communistisch regime opgeheven. Van nature is echter, zoals we hebben gezien, (I) zelfstandigheid het ideaal. Hoe kleiner de eigen kring waarin de natuurlijke doelen en waarden gerealiseerd kunnen worden, hoe beter, volgens de filosoof. (II) Zeker als het in de kleinere gemeenschappen met meer (instinctieve) Liefde gepaard gaat. Daarom is communisme, waarin de meest dierbare en wezenlijkste particuliere eigenheden op worden geheven door ze over te hevelen in de gemeenschappelijke boedel van de staat, een groot kwaad. Dat is niets minder dan een aanval op het natuurlijke instituut van het huwelijk, gezin, huishouden en het particuliere bezit dat daarmee wordt verondersteld. Het huishouden is vanwege de instinctieve Liefde beter geëquipeerd voor deze zorg- en ontwikkelingstaak. Aristoteles lijkt hier dus de nadruk te willen leggen op de sterke natuurlijke en instinctieve Liefde voor het zelf, waaronder de Liefde voor zijn wederhelft, de vrucht daaruit en in extensie voor het eigen bezit. Liefde voor zichzelf (τινὴν πρὸς αὐτὸν αὐτὸς φιλιαν/φιλεῖν ἑαυτόν) en het eigene en dierbare (τό τε ἴδιον καὶ τὸ ἀγαπητόν) is dan ook iets natuurlijk en constants, gewaagt de filosoof (*Politica* 1261a15-23, 1261b8-10; 1263b30-36). De zorg en Liefde van een moeder of vader voor het eigen kind zou dus *niet* te vergelijken zijn met de communistische situatie waarin elk kind wordt gezien als het kind van ieder ander (*Politica* 1262b15-22). De natuurlijke zelfliefde is binnen bepaalde grenzen ook iets goeds, en mag niet vereenzelvigd worden met de buitensporige zelfliefde die egoïsme (φιλαυτοῦς) wordt genoemd (*Politica* 1262b23-24; 1263a29; 1263b1-5). Het eigen huishouden is ook de sfeer waarin met natuurlijke Liefde de socialisatietaken ten aanzien van de onvolwassenen de beste kans van slagen heeft (*Politica* 1261b35). Een huishouden dat zorg kan dragen voor de eigen leden vanuit de natuurlijke familieliefde is vanuit het doel van de verantwoordelijkheid als onderdeel van de voortreffelijkheid dus ook altijd verkieslijker, dan een staat die voor alle individuen tezamen zorg wil dragen vanuit de vertekende voorstelling een reusachtig liefdeshuishouding te zijn (*Politica* 1261b14).

De vraag die zich aandient is wat men volgens de klassieke denker moet delen om van voldoende eenheid in een politieke gemeenschap te kunnen spreken? De filosoof geeft aan dat het delen van een ommuurd grondgebied (territorium), samen met het doel elkaar geen schade te berokkenen (schadebeginsel), de keuze om met elkaar te trouwen (geen discriminatie), elkaar ook militair bij te staan (een soort nachtwakersstaat), noodzakelijk zijn voor de ideale stadstaat. Al deze vereisten zijn echter *onvoldoende* om van een (ideale) politieke gemeenschap te spreken.<sup>600</sup>

Wat dient er dan nog meer gedeeld te worden? Het antwoord hebben we tijdens onze eerdere uiteenzetting omtrent wat de beste staatsvorm is al belicht. Burgers worden een eenheid door het delen van significante doelen en waarden. Dus door het delen van eenzelfde zienswijze wat betreft wat goed en rechtvaardig is. Hetgeen zich zal uiten in gelijke gedachten over opvoeding, rituelen, omgangsvormen, religieuze praktijken, de (her)verdeling van publieke goederen en lasten en een conceptie van wat goede wetten zijn. En tevens in hoe dit alles kosmologisch is ingebed.

We hebben eerder al gezien hoe dit beeld er in grote trekken uitziet per staatsvorm. Voor het vaststellen van het ideaal dienen wij, zo hebben we gezien, te kijken naar hoe dit alles zich volgens de filosoof in de beste staatsvorm manifesteert. Dit hebben wij in onze voorgaande analyses van de beste stadstaat reeds gedaan, maar we zullen desalniettemin moeten inzoomen op de sociale deugd van de (natuurlijke) Rechtvaardigheid daarin.<sup>601</sup>

## 9.4 De natuurlijke Rechtvaardigheid

Het tegendeel van deze politieke Vriendschap/Liefde herbergt, als gezegd, een gevaar voor de staatsgemeenschap. Als sterke tegenstellingen ontstaan in de samenleving wat betreft ideeën over wat rechtvaardig is, en er geen of onvoldoende gevoel van eenheid leeft, dan mondt de tweedracht vroeg of laat uit in een burgeroorlog.<sup>602</sup> Het is dus belangrijk eenzelfde conceptie te hebben van de

<sup>600</sup> *Politica* 1261a1-30, 1276a25-34, 1280a25-1280b18, 1280ab30-32, 1280b25-29. Het doel van een militair bondgenootschap is om een gemeenschappelijke vijand de baas te zijn. Het is een bondgenootschap waarin het uiteindelijk op kracht uitdraait. En daarin is vooral kwantiteit, dus niet kwaliteit, leidend, stelt de Griek. Hoe groter een bondgenootschap is, hoe krachtiger en succesvoller die zal blijken te zijn. Terwijl een succesvolle stadstaat het juist moet hebben van de verschillende soorten en kwaliteiten van haar mensen.

<sup>601</sup> De beste staatsvorm richt de aandacht van haar burgers en inwoners, zo hebben we gezien, op het leven omwille van de hogere, edele, rechtvaardige en deugdzaam activiteiten. En probeert ervoor te zorgen dat zij niet alleen uit een toevallige geworpenheid, maar vooral ook van binnenuit en weloverwogen ervoor kiezen gezamenlijk te leven omwille van deze geestelijke voortreffelijkheid (*Politica* 1281a1-5, 1280b35-39 ή γὰρ τοῦ συζῆν προαίρεσις φιλία). Haar burgers brengen daarom graag tijd met elkander door en ondernemen gezamenlijke activiteiten. Zo wordt de -in beginsel verder van de affecties afstaande gemeenschap der- stadstaat toch een onderdeel van de verbreding van het ik. En daarmee onderdeel van de Liefde voor het eigene. Dit is de ideale politieke Liefde/Vriendschap en eendracht, waarvan een gelijke visie op de Rechtvaardigheid dus een zeer groot bestanddeel vormt.

<sup>602</sup> *Politica* 1301b26-30, 1301b37-40, 1302a24-30, 1302b5, 1303a26-29, 1304b21-25

(natuurlijke) Rechtvaardigheid, maar wat is de (natuurlijke) Rechtvaardigheid eigenlijk?

Voorafgaande aan het onderzoek naar de Rechtvaardigheid dienen we ons volgens Aristoteles bewust te zijn van de meerzinnigheid van dit woord. Het begrip rechtvaardigheid heeft verschillende verschuivende en samenhangende betekenissen. De overgangen zijn vaak subtiel en moeilijk zichtbaar.

Aan het begin van zijn bespiegelingen over de Rechtvaardigheid brengt hij een interessante antropologische observatie te berde. Hij maakt aanschouwelijk dat mensen vooral leren van pijnlijke ervaringen. Daarom duiden wij ook de Rechtvaardigheid vanuit de ervaring van pijn en onrecht. Dienovereenkomstig blijkt het concept van de 'onrechtvaardigheid' heuristisch leidend te zijn. Deze notie verwijst naar pijnlijke situaties (I) waarin een ander de wet overtreedt en ons tekort doet. Denk hierbij bijvoorbeeld aan het moment dat we beseffen dat onze fiets is gestolen. Dat soort pijnlijke momenten van onrecht maken inzichtelijk wat (on)rechtvaardig is. Dat soort wederrechtelijke gedragingen zijn daarom ook onwettig.

Er is nog een betekenis van het begrip onrechtvaardigheid die eveneens vanuit pijnlijke ervaringen met hebzuchtige personen duidelijk wordt aan ons. De klassieke denker zegt daarom dat we met die term 'onrechtvaardigheid' verwijzen naar zulke mensen die wij qua karakter (II) hebzuchtig vinden.<sup>603</sup> Het typische aan dit type mens is dat hij meer voor zichzelf wil van wat voordelig is en minder van wat ongemakkelijk is, en dus anderen tekortdoet. Denk aan vrienden of kennissen die graag profiteren van traktaties maar zelf nooit een rondje geven. Dat soort gierige en hebzuchtige personen zijn onrechtvaardig.

De filosoof trekt vanuit de voorgaande bespiegelingen de conclusie dat Rechtvaardigheid dus het omgekeerde moet zijn, (I) het handelen conform de (goede) wet (το νόμιμον)<sup>604</sup> en de (II) karaktereigenschap die maakt dat wij de gelijkheid betrachten (το ἴσον) en onszelf het gepaste toebedelen.<sup>605</sup> De Rechtvaardigheid heeft dus minstens twee samenhangende en verschuivende betekenissen, een politiek-juridische (wettelijke) en een deugdethisch-karakterologische.

(I) We hebben enerzijds een (juridisch-sociologisch) politiek begrip van de Rechtvaardigheid:

*"Bijgevolg gebruiken wij de term rechtvaardig in één betekenis voor alles wat geluk van een politieke gemeenschap en de ingrediënten van dat geluk voortbrengt en in stand houdt."*<sup>606</sup>

Dit sociologische begrip van de Rechtvaardigheid ziet op de kwaliteit van de sociale betrekkingen tussen mensen in de (politieke) gemeenschap, zoals die onder

603 NE 1129a18-1129b15

604 NE 1129b10-15

605 NE 1129a40.

606 NE 1129b18-20

meer zijn geregeld in de regels en wetten. We kunnen deze betekenis in navolging van Aristoteles de *politieke*, of *algemene* dan wel *wettige* rechtvaardigheid noemen.

De andere betekenis ziet toe op de (sociale) karakterdeugd<sup>607</sup> van waaruit aan ieder het zijne wordt gegeven.<sup>608</sup> Hierbij merkt Aristoteles op dat de rechtvaardigheid eigenlijk alle andere deugden in zich sluit vanuit het oogmerk van de relatie tot de ander (*πρὸς ἕτερόν*). Deze sociale deugd is dus een mantel waarmee de overige deugden zich tooien zodra het motief is om op te komen voor het belang van de ander.<sup>609</sup> Denk bijvoorbeeld aan de deugd van de Moed. In het licht van de Rechtvaardigheid betrekken we de Moed op de aanspraak van de ander. Zo kan op iemand de plicht rusten om bij een aanval op zijn gezin, vrienden of staat moedig te zijn en het gevaar te trotseren in het belang van zijn gezin, vrienden of politieke gemeenschap. In sommige gevallen zal de persoon het eigen leven in de waagschaal moeten stellen. De Moed komt in zulke gevallen in het teken te staan van de gemeenschap(en). En omdat die deugd met het oog op de anderen oplicht valt deze dus onder de banier van de Rechtvaardigheid. Dit geldt niet alleen voor de Moed, maar evenzo voor alle andere karakterdeugden. Vandaar dat de Rechtvaardigheid als karakterdeugd in zekere zin alle andere karakterdeugden in zich draagt.

Er is een relatie tussen deze twee, de Rechtvaardigheid als karakterdeugd, onderscheidenlijk de rechtvaardigheid als sociale toestand, die tot uitdrukking komt in het recht. Wat de wetten uitdrukken en wat het subject dient te doen vanuit de deugd van de rechtvaardigheid is voor een groot deel door de natuur bepaald, alleen dan in algemene lijnen. Er is in deze klassieke visie dus een objectief natuurlijk Rechtvaardigheidsideaal. Het menselijke recht regelt of specificieert deze abstractere principes van het natuurlijk rechtvaardige nader in de positieve wetten. En maakt zodoende inzichtelijk aan de burgers wat het precieze (te)rechte aandeel en de corresponderende plicht is. Dit zodat de enkeling zich in concretere vorm bewust kan zijn van zijn plicht en er ook naar kan handelen.

Dit natuurlijke Ideaal -dat in de wetten weerspiegeld dient te worden- noemt Aristoteles 'de rechtvaardigheid zondermeer' of 'het natuurlijk rechtvaardige'. Het natuurlijk rechtvaardige is men in de rechtsfilosofische traditie na hem ook wel het *natuurrecht* en de *natuurwet* gaan noemen. Het natuurrecht vormt dus zowel in zijn algemeenheid de maatstaf voor de politiek-sociale Rechtvaardigheid (algemene/

607 *Politica* 1282b15-19

608 *NE* 1129b30, 1130b18-20

609 *NE* 1129b27-1130a14. Een van de deugden die door de deugd van de Rechtvaardigheid is besloten draagt de naam van het genus, 'rechtvaardigheid'. Alleen deze deugd heeft een meer specifieke betekenis. Het is de deugd die staat tegenover de ondeugd van de 'specifieke onrechtvaardigheid'. Dat is de slechte karakterhouding die voortvloeit uit het motief van geldzucht en winstzucht. De zucht die maakt dat mensen anderen te kort doen door zichzelf meer te gunnen in geld en winst. Zo zal een man die met de vrouw van een ander naar bed gaat zuiver omwille van de winstzucht -en dus niet zozeer vanuit de onmatige begeerte naar seks- de specifieke ondeugd van de rechtvaardigheid belichamen. Terwijl de man die dit doet vanuit de wellust niet de specifieke ondeugd van de onrechtvaardigheid bezit maar onrechtvaardig is vanuit zijn onmatigheid (*NE* 1130a24-1130b5).

wettige/politieke), als bemiddeld door de conventie in geconcretiseerde vorm, de maat voor de karakterdeugd van de Rechtvaardigheid.

Er is naast dit verband dat de positieve wet nadere invulling geeft aan de abstractere natuurlijke rechtvaardigheidsplichten nog een ander belangrijk verband aan te wijzen. De karakterdeugd van de Rechtvaardigheid is namelijk in zekere zin ook het belangrijkste doel van het recht. Dit aspect zullen we in het volgende nader belichten.

#### 9.4.1 Het doel van de wetten (het recht) en het natuurrecht

Volgens de stichter van het Lyceum is het algemeen belang, het belang van het hiërarchische geheel, het doel van de Rechtvaardigheid.<sup>610</sup> En om dit algemeen belang van de gemeenschap te verwezenlijken, zo hebben we gezien, zijn regels, oftewel wetten nodig. Wetten die het algemeen belang dienen, dus goed, oftewel rechtvaardig zijn. Vandaar dat Aristoteles gewaagt dat wetten dienen te regeren:

*“De wet is intellect zonder streving.”*<sup>611</sup>

De klassieke filosoof voegt hieraan toe dat wetten de uitdrukking zijn van inzicht in wat in algemeenheid goed is. Wetten ademen onpartijdigheid en zijn wars van persoonlijke emoties.<sup>612</sup> Wetten zijn dus in zekere zin het equivalent van de verstandigheid op het niveau van het staatsbestel.<sup>613</sup> En in diezelfde geest zegt hij dat daar waar de wet regeert, het Intellect heerst. Waar niet de algemene wetten heersen maar de individuele beslissingen -op grond van particuliere emoties-, heerst dus niet het verstand maar heersen de oprispingen van de begeerte en de drift.<sup>614</sup> De rechtvaardige wetten staan dus symbool voor een heerschappij van verstandig beleid.

Aristoteles ziet in de principes van de Rechtvaardigheid twee categorieën. Enerzijds zijn er de abstracte deugdprincipes -van de overige karakterdeugden- die vanuit de Rechtvaardigheid gericht worden op het belang van de gemeenschap. Daarmee worden deze deugdprincipes -denk nogmaals terug aan het voorbeeld van de Moed- een aspect van de Rechtvaardigheid.

Naast deze algemene Rechtvaardigheid die alle deugden in zich draagt, onderscheidt de klassieke denker de ‘specifieke Rechtvaardigheid’. Dit begrip heeft zuiverder van doen met sociale interactie. De peripateticus onderscheidt hierin (I) de distributieve en (II) correctieve (διορθωτικός) rechtvaardigheid.<sup>615</sup> De beste staatsvorm belichaamt dus ook deze beide specifieke rechtvaardigheidsprincipes.<sup>616</sup>

610 *Politica* 1282b15-19

611 *Politica* 1287a30-33 ἀνευ ὀρέξεως νοῦς ὁ νόμος ἐστίν

612 *Politica* 1287b5

613 Dus een zeer platoons beeld dat de leerling van Plato hier impliciet volgt.

614 *Politica* 1287a26-34

615 *NE* 1130b30-1131a1

616 *Politica* 1301a39-40

De distributieve (διανομή) Rechtvaardigheid heeft te maken met de kwalitatieve en hiërarchische veelstemmigheid in de staat.<sup>617</sup> Dit maakt dat de rechtvaardigheid ook in termen van verdienste (ἐκ τοῦ κατ' ἀξίαν), evenredigheid (τὸ δίκαιον ἀνάλογόν) en wederkerigheid (ἀντιπεπονηθός) gezien moet worden.<sup>618</sup> Het gaat hierbij om gelijkheid naar verdienste, beslist niet om gelijkheid van uitkomst. Dit laatste staat compleet haaks op de klassieke notie van de distributieve Rechtvaardigheid. De wetten dienen de publieke goederen en middelen dus overeenkomstig de verdienste te verdelen. Denk hierbij aan tekenen van aanzien, gelden, lasten, ambten en dergelijke meer. Sommigen verdienen door hun voortreffelijkheid en inzet immers meer dan anderen. Aristoteles noemt deze rechtvaardigheidsrelatie daarom ook wel de geometrische verhouding (ἀναλογίαν γεωμετρικῆν).

De correctieve rechtvaardigheid daarentegen reguleert alle interacties en transacties tussen inwoners. De peripateticus verstaat hier enerzijds de vrijwillige rechtmatige contractuele transacties (koop, huur, bruikleen etc.) onder, welke wij tegenwoordig onder het begrip burgerlijk recht scharen. In het geval van de vrijwillige transacties zorgt deze correctieve rechtvaardigheid ervoor dat contracten dienen te worden nageleefd.<sup>619</sup> In het andere geval van de onvrijwillige onrechtmatige varianten vraagt deze rechtvaardigheidsvorm echter om vereffening. De wetten dienen daarom conform de correctieve rechtvaardigheid te stipuleren dat toerekenbare schade wordt vergoed en dat verwijtbare strafrechtelijke schendingen -die de balans van het mijn en dijn uit evenwicht hebben gebracht- recht worden

617 *Politica* 1288a34

618 *Politica* 1261a31, 1230b30-35 τὸ ἴσον: τὸ μὲν γὰρ ἀριθμῶ τὸ δὲ κατ' ἀξίαν ἐστίν. Aritmetische gelijkheid is gelijkheid in aantal of grootte.

619 *NE* 1131a2-9. De filosoof hecht eraan om op een meta-niveau op te merken dat het van groot politiek belang is dat aan een zekere gelijkheid in de zin van evenredigheid in tegenprestaties wordt voldaan in contractuele relaties (*NE* 1132b12-20, 1132b31-1133b29). De prestaties van de huizenmaker dienen bijvoorbeeld evenredig te worden gemaakt aan die van de schoenmaker. Want zonder deze evenredigheid in prestaties houdt de handel op te bestaan en valt de gemeenschap uit elkaar. Geld is het middel waarin deze evenredigheid van prestaties uitgedrukt kan worden zodat bijvoorbeeld inzichtelijk wordt hoeveel schoenen staan tegenover een huis. Het is voor ons interessant om op te merken dat zelfs binnen de correctieve rechtvaardigheid, die in de kern aritmetisch van aard zou zijn, een wezenlijk element van het evenredige en geometrische te vinden is wat betreft de waarde van prestaties. Dit zien we overigens ook in het strafrechtelijke aspect van de correctieve rechtvaardigheid terug. Want bij de zogenoemd onvrijwillige transacties zorgt de (straf)rechter ervoor dat de weegschaal weer enigszins wordt hersteld (τὸ ἐπανορθωτικόν) (*NE* 1132a7-1132b10). Ofschoon Aristoteles ook deze variant van de correctieve rechtvaardigheid aritmetisch noemt omdat zowel de meest aanzienlijke als de minst aanzienlijke pleger van een strafbaar feit hiervoor dient te boeten, zien we ook hierin de evenredige/geometrische aspecten terugkeren. Ten eerste lijkt de toebedeling van de straf zelf *evenredig* te zijn aan de mate van ernst van het gepleegde onrecht. Evenredigheid is echter typisch voor de distributieve rechtvaardigheid. Ten tweede blijkt dat in de vaststelling van de mate van ernst de status en het aanzien van de persoon van het slachtoffer terdege een rol speelt. Aristoteles maakt er namelijk gewag van dat het slaan van een aanzienlijk persoon (bijvoorbeeld een koning) een meer ernstig onrecht oplevert dan het slaan van een eenvoudig persoon. Met als gevolg dat de vereffening en de straf (bij een mishandeling van bijvoorbeeld de koning) niet kan bestaan uit het loutere terugslaan. Ook dit is dus een geometrisch aspect in de bepaling van de ernst en de toebedeling van de straf. Dit geeft de correctieve rechtvaardigheid dus in zekere zin het karakter van de geometrische-distributieve rechtvaardigheid. We kunnen ons dus afvragen of de concepten van de correctieve en distributieve rechtvaardigheid wel voldoende doordacht en helder zijn.

gezet door vereffening. De peripateticus geeft aan dat deze correctieve aspecten van de rechtvaardigheid aritmetisch (κατὰ τὴν ἀριθμητικὴν) van aard zijn. Dat wil zeggen dat zij zonder aanzien des persoons gelden. Of een moord door een prins, slaaf of zwerper wordt gepleegd verandert niets aan het feit dat er een moord is gepleegd en vereffening op zijn plaats is.<sup>620</sup>

Als zowel de correctieve (civiel en strafrechtelijk) als de distributieve (publiek-rechtelijke) natuurlijke Rechtvaardigheid op juiste wijze in de wetten is verankerd, dan houden de wetten de boel dus bijeen door politieke Vriendschap/Liefde aan te wakkeren. Zonder de correctieve en distributieve rechtvaardigheid valt de gemeenschap echter uit elkaar.

Het doel van de wetten is, zo zagen we, om de orde en politieke Vriendschap te realiseren. Dit is echter alleen mogelijk, volgens de klassieke visie, door ook de karakterdeugden aan te wakkeren onder de burgers. De wetten dienen dus naast het incorporeren van de specifieke rechtvaardigheidsprincipes, ook een onmiskenbaar pedagogisch deugdethische taak te vervullen.<sup>621</sup>

Zo komen wij vanzelf bij het tweede verband tussen de Rechtvaardigheid als karakterdeugd en de wettige Rechtvaardigheid. Dit verband tracht de filosoof uit te drukken als hij zegt dat de wettige Rechtvaardigheid gelijk is aan 'de deugd in het algemeen' (ὅλη ἀρετή), en dat in de Rechtvaardigheid alle deugden zijn samengevat.<sup>622</sup> Want, zegt hij, de *wetten* schrijven alle deugden voor:<sup>623</sup>

*'De wet schrijft het gedrag van iemand die moedig is voor, bijvoorbeeld: het gelid niet verlaten, niet vluchten of de wapens niet wegwerpen. Ook schrijft de wet het gedrag van de gematigde man voor, bijvoorbeeld: geen overspel plegen en zich niet overmoedig gedragen; en het gedrag van iemand die zachtmoedig is, bijvoorbeeld: niet slaan en geen kwaadspreken. De wet gebiedt evenzo het gedrag dat met de andere vormen van de deugd correspondeert, maar verbiedt handelingen die slechtheid in praktijk brengen.'*<sup>624</sup>

Voorts:

*'De meeste handelingen die in overeenstemming zijn met de wet zijn immers praktisch identiek aan die welke voortkomen uit algehele deugden. De wet beveelt ons immers gestalte te geven aan elke goede eigenschap, en verbiedt ons enige slechte eigenschap tot uiting te brengen. En de handelingen die de gehele deugd voortbrengen, vallen samen met al die wettelijke voorschriften die door de wetgever zijn uitgevaardigd om de mens op te voeden tot het leven in een gemeenschap.'*<sup>625</sup>

620 NE 1132a2-7

621 NE 1179b35-1180b5

622 ἐν δὲ δικαιοσύνηι συλλήβδην πᾶσ' ἀρετῇ ἔνι.

623 NE 1129b20-25

624 NE 1129b19-24

625 NE 1130b23-25

Wat is, preciezer uitgedrukt, deze tweede relatie tussen de karakterdeugd van de Rechtvaardigheid en de wettige/politieke/sociale Rechtvaardigheid? De Rechtvaardigheid als karakterdeugd, zo zagen we al, sluit de overige karakterdeugden in zich, maar doet dit vanuit een blik die op de ander en de gemeenschap is gericht. Exact ditzelfde, dus de regels en plichten conform de karakterdeugden met het oog op de medeburger, schrijft de wet in de beste staat voor. Zo zorgt de wet dus ook voor nadere bepalingen van de rechtvaardigheidsprincipes. We zien dus dat de principes van de beide betekenissen van de Rechtvaardigheid elkaar in het ideale geval overlappen.<sup>626</sup>

Er blijft echter in vorm en abstractiegraad altijd een verschil bestaan tussen beide. Wetten zijn immers per definitie algemene regels, terwijl de karakterdeugd een karakterhouding betreft die de levende souplesse bezit om in variërende omstandigheden de juiste weg van de geestelijke deugdwaarde te vinden. Wanneer de letter van de wet door de algemene formulering de geest voorbijschiet behoeft de wet correctie. Aristoteles noemt deze correctie de *billijkheid*.<sup>627</sup> En in wezen kan de billijkheid alleen gevonden worden door iemand die de karakterdeugd van de rechtvaardigheid bezit en de geest van de wet daardoor begrijpt.

#### 9.4.2 De verticale dimensies van het natuurrecht

Hiermee zijn we op het punt aanbeland dat we de ambigue passages in boek V van de *Nicomachische Ethiek*, waarin Aristoteles zijn idee van het natuurrecht uiteenzet, kunnen bekijken. De vluchtige, impressionistische en nogal ambivalente pennenstreken van de filosoof in deze passages hebben vele vorsers hoofdbreken bezorgd. We zullen hierin overigens één van de oudste weergaven zien van het debat tussen de aanhangers van het natuurrecht, respectievelijk de rechtspositivisten.

Alvorens wij deze passages bekijken, zullen we eerst iets over ons eigen begrippeninstrumentarium moeten zeggen. Want door deze te introduceren hopen we de betekenis van deze lastige passages inzichtelijker te kunnen maken. Ik doel hiermee op wat ik de verticale as van de ethische principes noem. Ethische

<sup>626</sup> Aristoteles maakt het verschil tussen perfecte en imperfecte verplichtingen onvoldoende duidelijk. Bepaalde morele verplichtingen (deugdprincipes) behoren evident genoeg niet juridisch afdwingbaar te zijn omdat deze juist waardevol zijn wanneer deze niet onder een vorm van externe dwang gerealiseerd worden. Denk hierbij aan waardes als gulheid, vriendelijkheid, hoffelijkheid en dergelijke. Dit maakt echter dat dergelijke imperfecte deugdprincipes niet onder het bereik van de politieke Rechtvaardigheid en de wetten gebracht kunnen worden.

<sup>627</sup> NE 1137b11-1138a4, *Politica* 1333a14-15. Wat we opmerken is dat regeerders in de beste staatsvorm een vertrouwen genieten vanuit hun reputatie en karakter. Zij hebben vooral als taak om zich na het uitvaardigen van goede en rechtvaardige wetten afzijdig te houden, tenzij die algemene wetten in bijzondere gevallen onbillijke uitkomsten dreigen te veroorzaken (*Politica* 1290a31-35). Wetten kennen een generieke en inherente tekortkomingen die overkomen dienen te worden in de naam van de gerechtigheid. In sommige specifieke gevallen schieten wetten immers naar de letter hun doel voorbij, juist vanwege de gewenste algemeenheid, onpartijdigheid en zekerheid die we van wetten verlangen. Om onbillijkheden te voorkomen in dat soort gevallen dient de voortreffelijke bestuurder zich niet altijd gebonden te achten aan de letter van de wet. Wanneer dit het geval is, is voorbehouden aan het oordeel van de goede leider zelf. Die immers geacht wordt over prudentie te beschikken.

principes kunnen langs een verticale as worden gelegd; van zeer abstract en algemeen naar zeer concreet en specifiek.

We beginnen onze analyse door deze verticale as van de rechtvaardigheidsprincipes op te knippen in drie delen om zo een onderscheid tussen *macro*-, *meso*- en *micro*-principes te verduidelijken. Aristoteles zelf laat dit alles tamelijk impliciet in zijn gedachtegangen. Het onderscheid is echter terdege aanwezig. Hierbij mogen wij het adagium van de filosoof dat de aard van het onderwerp alleen die mate van nauwkeurigheid kan bieden die erbij past niet uit het oog verliezen. De onderhavige intuïtieve indeling van de glijdende schaal in drie principeklassen neemt namelijk niet weg dat zich in de graduele werkelijkheid altijd overgangen voordoen. Zelfs in de drie gradatieklassen zelf doen zich alsmear schakeringen voor. Desalniettemin is het verstandig om de drie abstractiecategorieën af te bakenen teneinde meer conceptuele grip te krijgen.

(I) In de meest concrete klasse op deze verticale as bevinden zich de meest specifieke beginselen. Wij zullen deze de *micro*-principes van het handelen noemen. Volgens Aristoteles is de ethiek, vanuit het perspectief van de handelende persoon bezien, eigenlijk een casuïstische aangelegenheid.<sup>628</sup> Op momenten waarop hij te berde brengt dat de man met praktisch inzicht de maat is en dat hij alleen kan besluiten wat te doen nadat hij alle concrete omstandigheden van het geval goed heeft overwogen, heeft hij dit niveau van de *micro*-principes voor ogen.

Het ethisch subject weegt vanuit deze casuïstische ethische horizon dus *concrete* goeden en ook kwaden en kosten tegen elkaar af. Hij betreft daarbij mede concrete elementen als *wat, wanneer, waar, hoe intensief, hoeveel, ten opzichte van wie* alsmede *hoe* er gehandeld zou moeten worden. Vanwege het overwegen van al deze relevante *particularia* en het concreet invullen van de bovengenoemde ethische elementen en overwegingen wordt het uiteindelijke handelingsprincipe als het ware in een zeer gedetailleerde *als, dan* vorm gegoten. Dus de vorm 'als ik gezond en fit wil zijn voor de voetbalwedstrijd van morgen om mijn team zo goed mogelijk te kunnen ondersteunen en daarmee te winnen, dan zal ik vandaag eerst moeten kijken naar welke groenten ik in huis heb aan de Raadhuisstraat 3 te Nuth etc. etc. en tijdig rust moeten nemen door om 21.30 uur vandaag naar bed te gaan etc. etc. Dergelijke *particularia* op zichzelf zijn dermate concreet dat Aristoteles hierover niets anders kan zeggen dan dat de maatstaf op dit niveau gevormd wordt door wat de goede mens -die de deugden belichaamt- redelijkerwijs zou doen.<sup>629</sup>

(II) Ten tweede kunnen we een *meso*-niveau onderscheiden, waarin -geschreven en ongeschreven- wettelijke en regelachtige handelingsprincipes zich bevinden. Vandaar dat de filosoof zegt dat een wetgever op moet klimmen tot de *universalia* (lees *meso*-principes) omtrent de menselijke zaken teneinde burgers voortreffelijk

628 NE 1147a3, 1143a25-1143b5

629 NE 1104a5-10, 1107a29-34, 1134a34 Zie ook MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame, Notre Dame 2007, p. 150, 154.

te kunnen maken.<sup>630</sup> Ik noem deze handelingsbeginselen *meso*-principes omdat zij gesitueerd zijn tussen het meest casuïstisch-concrete niveau dat we zojuist hebben beschenen, onderscheidenlijk het meest abstracte (*macro*-)niveau van waarden dat we zo dadelijk zullen belichten.

Voorbeelden die de filosoof zelf naar voren brengt zijn ‘pleeg geen diefstal’, ‘bega geen overspel met de vrouw van een ander’, ‘wees dankbaar aan de goden door aan hen te offeren’, ‘laat je medesoldaten niet in de steek’, en wat dies meer zij.<sup>631</sup> Wat er gebeurt om vanuit het microniveau op dit midden- of tussenniveau van de ethische regels te komen is een abstractie van uitzonderlijke *particularia* die weinig voorkomen, zodat een (vuist)regel overblijft. Een regel die dus in de meeste gevallen tot goede en bedoelde resultaten leidt. Het grote voordeel van een goede (vuist) regel is efficiëntie. Mensen hoeven hierdoor niet lang na te denken, niet te wikken en te wegen hoe zij in elk concreet geval dienen te handelen.

(III) De derde abstractiegraad van handelingsprincipes wordt gevormd door een kring van *macro*-beginselen. Daarmee doel ik op wat wij doorgaans algemene waarden of abstracte handelingsprincipes noemen, zoals het Goede, Geluk, Gezondheid, Schoonheid, Rechtvaardigheid, Moed, Matigheid, Redelijkheid, Vrijgevigheid, Zachtaardigheid, Wijsheid, Betrouwbaarheid, Prudentie en wat dies meer zij.<sup>632</sup> Kortom, het betreffen hier algemene principes en waarden waarvan wij eerder aangaven dat zij nastrevenswaardig zijn in zichzelf. Waarden die dus naargelang de specifieke omstandigheden vragen om een andere invulling. Die echter ook doorheen die verscheidenheid aan concrete verschijningsvormen één geestelijke eenheid ademen.

Bij deze waarden geraken we door nog meer *particularia* weg te laten.<sup>633</sup> Er wordt hierbij zodanig geabstraheerd dat alleen abstracte waardes of principes overblijven. Een abstracte waarde die als het ware een geheel terrein van *meso*- en *micro*-principes bestrijkt. Deze (geestelijke) waarden drukken zich dus uit in verschillende (*meso*-) regels en (*micro*-)singuliere principes, ofschoon zij zelf geestelijke *abstracta* zijn.<sup>634</sup>

630 NE 1180b20-29

631 NE 1129b19-24

632 Zelfs deze vertonen onderling verschillende gradaties van abstractie. Geluk is het hoogste goed voor de mens en alle andere goeden vormen ingrediënten ervan. De vraag is echter of het Goede zelf niet een nog abstracter principe is. Zodat het menselijk Geluk ontologisch gezien tot het Goede behoort i.p.v. andersom. Dan zou het nastreven van het geluk de weg zijn waarin de mens het Goede leert kennen.

633 Of we zijn juist vanaf de *particularia*, trede voor trede opgeklimmen tot de hoogste trede en waardebron. Het is maar net of men hier epistemologisch of ontologisch naar kijkt.

634 Indien wij onze blik naar de meest abstracte regionen van deze *macro*-waardensfeer wenden dan lijken met name twee handelingsprincipes vanuit de hoogste hoogte te schijnen. Dat zijn ‘doe het goede’ en ‘vermijd het slechte’. Want zelfs elk abstract ethisch handelingsbeginsel lijkt onder het bereik van een dezer twee principes te vallen. Indien wij hierop verder reflecteren dan lijkt elk handelingsbeginsel een verdere determinering te zijn van één van deze twee meest abstracte beginselen. Neem nu lukraak een waarde als vroomheid en een principe als ‘Eer (de) god(en)’ als voorbeeld. ‘Eer (de) god(en)’ is duidelijk bedoeld als een verdere aanscherping van ‘doe het goede’. Het principe kan echter verder gedetermineerd worden tot bijvoorbeeld ‘eer Athena aankomende maandag om 13.00 uur door één geit te offeren in haar tempel in het Parthenon’. Dit laatste handelingsprincipe is dermate rijk aan *particularia* dat het toepassingsbereik tot iets strikt singuliers in tijd en ruimte is geworden. Derhalve geldt dat (i) hoe minder variabelen en

Het is ons in de ethische casuïstiek en het volgen van ethische regels dus uiteindelijk vooral te doen om de realisatie van deze ethische waarden. We zagen eerder dan ook dat de wetten van de beste stadstaat vanuit de eigen conventionele horizon uitdrukking dienen te geven aan de abstracte waarden van het natuurrecht en de hieruit voortvloeiende algemene en concretere principes.

Na dit korte intermezzo over het analytisch instrumentarium kunnen we eindelijk de passages over het natuurrecht onder de loep nemen. Omwille van redenen der overzichtelijkheid is ervoor gekozen om de betreffende passages op te knippen in drie delen. Zo kunnen we elk van deze uitlichten en voorzien van onze bespiegelingen.

### 9.4.3 Het politieke recht(vaardige)

We begeven ons op ruw en onherbergzaam terrein, daar de tekst zeer bondig en dubbelzinnig is. Aristoteles neemt hierin het recht van de polis in het vizier. Dus die vorm van Rechtvaardigheid die hij eerder de algemene en wettige Rechtvaardigheid noemde:

*‘Het politiek rechtvaardige bestaat uit twee delen, een natuurlijk (τὸ μὲν φυσικόν) en een conventioneel (τὸ δὲ νομικόν). Het natuurlijke heeft overal dezelfde kracht (τὸ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν ἔχον δύναμιν), en is niet afhankelijk van hoe het de mensen wel of niet toeschijnt (καὶ οὐ τῶ δοκεῖν ἢ μὴ). Het conventionele, daarbij maakt het in beginsel geen verschil of het zo danwel anders is (νομικὸν δὲ ὁ ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει οὕτως ἢ ἄλλως), maar zodra het is vastgesteld, maakt het wel uit (ὅταν δὲ θῶνται, διαφέρει), bijvoorbeeld (οἶον) als dat de borg van een gevangene 1 mina zal bedragen, dat een offer zal bestaan uit een geit in plaats van twee schapen; voorts (ἔτι) al wat voor wetgeving vastgesteld wordt voor particuliere gevallen (ἕκαστα νομοθετοῦσιν), bijvoorbeeld (οἶον) het offer in ere van Brasidias en decreten (καὶ τὰ ψηφισματωδῆ)...’<sup>635</sup>*

De filosoof neemt hierbij de ideale stadstaat als uitgangspunt voor zijn uitweiding.<sup>636</sup> Die (beste) stadstaat beschikt uiteraard over de beste en rechtvaardige (positieve) wetten. Zoals wij in ons taalgebruik met het begrip ‘het recht’ doelen op ons systeem van positieve wetten, zo doelt Aristoteles hier met de term ‘het politiek

---

particulariteiten geïncorporeerd worden in een handelingsprincipe alsmede (ii) hoe algemener het morele concept (het goede, vrome, rechtvaardige, vrijgeveige, waarachtige) dat daarin is opgenomen, hoe abstracter het handelingsprincipe. *Macro*-principes zijn hierdoor de meest abstracte principes waaronder de vele *meso*- en oneindige *micro*-principes ressorteren.

<sup>635</sup> NE 1134b18-24

<sup>636</sup> Waar we aan het begin in elk geval voor dienen te waken is dat we concepten vanuit de latere natuurrechtstraditie onmiddellijk projecteren op de onderhavige passages. De verleiding is namelijk groot om vanuit Romeinse en middeleeuwse concepten het natuurrecht hier in deze passage als ideale maatstaf te beschouwen. Die als het ware zweeft boven de bestaande positieve wetten van de (stad)staat. Dit is naar mijn inzicht bepaald niet wat Aristoteles hier voor ogen heeft. Zijn denkbeeld in deze passages is immanenter en genuanceerder.

rechtvaardige' voornamelijk op de (positieve) wetten en publieke besluiten van de polis. Wat hij in de onderhavige passage duidelijk wenst te maken is dat deze (goede) wettelijke bepalingen een natuurlijk aspect bezitten naast conventionele/relatieve aspecten.

Dit natuurlijke aspect in de wettelijke bepaling weerspiegelt het natuurlijke ideaal van de Rechtvaardigheid dat het algemeen belang ademt en overal waar mensen (rationeel-sociale wezens) leven als maatstaf geldt. Ethisch en teleologisch gezien gaat het hier dus om een universeel geldend ideaal. Neem een abstract ethisch principe als *'heb eerbied voor het menselijk leven'*. Dit natuurrechtelijk aspect is niet afhankelijk van hoe mensen erover denken en wat zij daarover van mening zijn, is de gedachte van de filosoof. Het principe is simpelweg geldend van nature voor rationeel-cum-sociale wezens, hoewel mensen zich hierin deerlijk kunnen vergissen.<sup>637</sup>

Voor het conventionele facet -wij zouden tegenwoordig eerder spreken van het cultuur-relativistische aspect- van diezelfde wettelijke bepalingen geldt echter een ander verhaal.<sup>638</sup> Voor dit conventionele en cultureel-relatieve aspect maakt het in beginsel niet uit of het zo of anders luidt. Het kan en mag variëren. Dit aspect is niet universeel. Denk bijvoorbeeld aan het gegeven dat wij links als rechts zouden kunnen rijden in het verkeer. Er is simpelweg voor ons bepaald dat we rechts moeten rijden. Ethisch gezien had het niet uitgemaakt als dit links zou zijn geweest. De filosoof zegt dan ook elders dat dit conventioneel rechtvaardige aspect van de wetten berust op een (sociale of politieke) afspraak en vaststelling.<sup>639</sup> Het natuurrechtelijk principe hierbij, dat, daar waar het menselijk verkeer druk wordt coördinatie geboden is (zoals links óf rechts rijden) om het samenleven ordentelijk te houden en schade te voorkomen, is daarentegen wel universeel van aard.

Dit cultuur-relatieve aspect aan de wetten probeert de klassieke denker duidelijk te maken aan de hand van vier voorbeelden. De eerste twee voorbeelden worden gekenmerkt door het eerdergenoemde *'het in beginsel geen verschil uitmaakt'* (ἐξ ἀρχῆς οὐδὲν διαφέρει) karakter.<sup>640</sup> Zo kan vastgesteld worden dat de borg van

<sup>637</sup> NE 1034b19

<sup>638</sup> Het woord 'νομικόν δίκαιον' -het conventioneel rechtvaardige- dient *niet* met het begrip 'τὸ νόμιμον δίκαιον' -het wettelijk rechtvaardige- verward te worden. Het eerste deel van de term 'νομικόν δίκαιον' gaat, evenzo als het eerste deel van het woord 'νόμιμον δίκαιον', terug op het woord 'νόμος'. Wat zowel *wet* als *conventie* kan betekenen. Het begrip 'νομικόν δίκαιον' wordt echter gebruikt om een bepaald deel van het *rechtvaardige* te beduiden als zijnde *conventioneel* in contrast tot het *natuurlijk* rechtvaardige deel. Het begrip 'νόμιμον δίκαιον' grijpt terug op de betekenis *wet* en beduidt dus de wetten van de polis.

<sup>639</sup> In die betreffende passage lezen we: *'Het is duidelijk (δηλον) welk van het (rechtvaardige), dat ook anders kan zijn, van nature is, en welk dat niet is (ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν), en conventioneel is en op afspraak berust (καὶ ποῖον οὐ ἀλλὰ νομικόν καὶ συνθήκη)'* (NE 1134b1-1135a38).

<sup>640</sup> De twee andere voorbeelden behoren tot een tweede groep van het conventioneel rechtvaardige. Enerzijds spreekt hij over wettelijke bepalingen die toezien op specifieke gevallen -zoals dat aan een bepaalde Spartaanse generaal Brasidias geofferd dient te worden ter ere van zijn grote publieke verdiensten- en anderzijds spreekt hij van decreten. Een decreet is overigens een individueel publiek besluit, waarbij voor een bepaald specifiek geval uitdrukkelijk wordt afgeweken van de algemene wet. Aristoteles geeft in de NE aan wat de functie van een decreet behoort te zijn, namelijk een uitzondering op de hoofdregel

een gevangene 1 mina zal bedragen of 0,5 of 2 mina, of een ander bedrag dat in die culturele setting in het spectrum van de redelijke en evenredige opties valt. Maar als het eenmaal bepaald is, is het algemeen bindend. Ditzelfde geldt ook voor het voorbeeld dat de wetgever kan vaststellen dat één geit, in plaats van twee schapen dan wel een ander geredelijke optie in diersoort en aantal geofferd dient te worden.<sup>641</sup> We zien hier dus dat Aristoteles met zijn voorbeelden de noodzaak tot nadere determinering van abstractere natuurrechtelijke principes -ook die van de correctieve en distributieve natuurrechtsprincipes- heeft willen belichten.<sup>642</sup>

Het beeld dat we naar aanleiding van deze eerste passage overhouden is er één waarin natuurrechtelijke principes universeel geldend zijn als abstractere (*macro-* of *meso-*) rationeel-sociale principes. Abstractere principes die, concreter en preciezer worden in een bepaalde historische context dankzij conventioneel-rechtelijke toevoegingen die het *wanneer, waar, wat, hoeveel, ten opzichte van wie, hoe, hoedanig*, inkleuren.<sup>643</sup> Dus wanneer dit conventioneel-relatieve aspect -denk nogmaals aan het rechts rijden- door het publieke gezag eenmaal is vastgesteld en als onderdeel van de wettelijke bepalingen is verkondigd, is het daarmee rechtsgeldig en dus ook moreel bindend geworden in die (rechts)gemeenschap.<sup>644</sup>

---

om daarmee het doel van die algemene regel beter tot zijn recht te laten komen (NE 1137b25-30). In de *Politica* maakt hij echter duidelijk dat een oneigenlijk gebruik van decreten veel plaatsheeft in de slechtste vormen van de democratie, waarin onpasselijk gebruik wordt gemaakt van het decreet -lees: emotie en eigenbelang- om af te wijken van de algemene wetten -lees; intellect zonder emotie- (*Politica* 1292a5-37). Een wet is per definitie of in eigenlijke zin een algemeen (*meso-*)handelingsprincipe. Derhalve is een specifiek (*micro-*)beginsel, zoals een decreet, geen wet. Desalniettemin worden zowel wetten als decreten aangeduid met het woord 'δικαιον'. Hetgeen duidelijk maakt dat Aristoteles in deze context met 'δικαιον' niet alleen verwijst naar wettelijke (*meso-*)principes, maar naar alle principes van de Rechtaardigheid op de gehele verticale as.

641 Thomas va Aquino vergelijkt het met een architect die een huis moet tekenen. In zijn schetst dient hij door middel van keuzes uit een reeks redelijke alternatieven, zoals de alternatieven in hoogte van de deuren en ramen, een *bepaald* huis te tekenen. Dit wat Aristoteles het conventioneel rechtvaardige noemt is later in de natuurrechtelijke traditie door toedien van Thomas 'de menselijke wetten der *determinationes*' gaan heten. Hiermee doelend op het verschijnsel dat een *abstracter natuurrechtelijk principe* nader ingekleurd, oftewel gedetermineerd wordt, door één van de mogelijke redelijke alternatieven bij wijze van publiek besluit saillant te maken en rechtskracht te geven (S.T. I-II, q. 95 a. 2).

642 Iets verderop in dezelfde tekst typeert Aristoteles dit conventioneel rechtvaardige als iets dat volgens afspraak gelding heeft (κατὰ συνθήκην NE 1134b35). Hiermee geeft hij aan dat deze vorm van het rechtvaardige teruggaat op afspraak. De autoriteiten moeten tot een *overeenkomst* komen van welk redelijk alternatief zij zullen kiezen. Hetgeen ook maakt dat verschillende redelijke wetgevers in verschillende staten tot verschillende, doch even redelijke oplossingen kunnen komen. Weshalve deze vorm van recht terecht conventioneel genoemd wordt.

643 Dit zijn uiteraard alle zijns categorieën buiten die van de substantie, zoals Aristoteles deze zowel in zijn bespiegelingen over de ontologie als in zijn *Organon* naar voren brengt.

644 Wat al deze conventioneel rechtvaardige aspecten met elkaar gemeen hebben is dat zij, zoals wij dat genoemd hebben, *micro-*principes zijn. Principes die dus *particularia* bevatten die maken dat de vastgestelde wettelijke bepalingen (wetten of beschikkingen) niet universeel geldig kunnen zijn, maar slechts geldigheid bezitten voor een bepaalde groep in een bepaald territorium in een bepaalde tijd. En dit is maar goed ook, want de abstracte en universele *macro-*natuurrechtelijke principes -die in abstracto universeel gelding hebben- vragen om zulk een specifiekere afschaduwing in het hier en nu. Alleen zo kunnen abstracte natuurrechtelijke principes uit de hemelen naar beneden gehaald worden om de bestaande gemeenschappen ten goede te komen.

Nu hebben we een eerste impressie kunnen opdoen van het aristotelische natuurrecht. Wat Aristoteles voor ons opvallend genoeg niet problematiseert in deze openingspassage is de mogelijke discrepantie tussen het natuurrecht als ideale maatstaf, en de bestaande positieve wetten. Ook al is zonneklaar dat de gepositieerde wetten in werkelijkheid, zoals de filosoof zelf maar al te goed weet blijkens zijn retorische werken<sup>645</sup>, nogal kunnen afwijken van de ideale natuurrechtsprincipes.<sup>646</sup>

Ik heb al aangegeven dat natuurrechtelijke principes abstracte (*macro-* als ook *meso-*) principes zijn die volgens de filosoof met de natuur, oftewel de Vorm als rationeel-*cum*-sociaal wezen, van de Mens gegeven zijn. We hebben eerder al gezien dat het hierbij kan gaan om de correctieve of de distributieve natuurrechtsprincipes, dan wel de deugdprincipes in het algemeen met het oog op de ander. Sommige van deze natuurrechtsprincipes zijn al voldoende duidelijk en specifiek van aard, daar waar andere nadere determinering behoeven. Een natuurrechtelijk principe als ‘Heb eerbied voor het mensenleven door niet te moorden’, ‘Pleeg geen diefstal’, zijn ofschoon abstract als handelingsprincipe toch voldoende duidelijk en specifiek om overal en altijd als ethisch gebod hanteerbaar te zijn.

Voor andere abstracte (*macro-*)natuurrechtsprincipes, als die van de distributieve rechtvaardigheid of de verkeersveiligheid geldt echter, zoals we hebben gezien, dat deze nog onvoldoende precies zijn. Dergelijke natuurrechtelijke principes zijn dus ook in abstracto ethisch universeel geldig maar behoeven nadere (wettelijke of jurisprudentiële) uitwerking.

Deze beide vormen van in abstracto geldigheid heeft de filosoof voor ogen wanneer hij gewaagt dat *“het natuurlijke overal dezelfde kracht heeft, en niet afhankelijk is van hoe het de mensen wel of niet toeschijnt.”*

Het natuurrecht biedt in de ethische modaliteit geen vrijheid. De mens is ethisch gebonden aan de natuurlijke maat vanuit zijn geestelijk Ideaal. De natuurrechtsprincipes zijn deel van de karaktervoortreffelijkheden die een wezenlijk aspect vormen van het rationeel-sociale Ideaal. De mens dient zich ethisch te plooiën naar deze verplichtende natuurlijke principes.

Zo wordt ook inzichtelijker waarom de filosoof het (natuurlijk) rechtvaardige de *‘gehele deugd’* of *‘volkomen deugd’*<sup>647</sup> noemt. Het natuurrecht bestaat namelijk ook, zoals we eerder zagen, uit de abstracte principes van de overige deugden.<sup>648</sup>

645 Dit is anders in de *Retorica* waarin hij deze relatie tussen ongeschreven natuurlijke normen en de geschreven wetten terdege problematiseert. *Retorica* 1368b6-10, 1373b4-10-1374b20 en vooral in 1375a21-1375b25.

646 Reden hiervan is, als gezegd, dat de filosoof in deze openingspassage zich de ideale situatie verbeeldt waarin de ware en natuurlijke Rechtvaardigheid goed tot uitdrukking wordt gebracht in de wetten van de beste staat (svorm).

647 ἡ δικαιοσύνη ἀρετὴ μὲν ἐστὶ τελεία NE 1129b27, 1130a8-11

648 NE 1129b19-24; Denk hierbij nogmaals terug aan een eerder aangehaalde passage: *‘De wet schrijft het gedrag van iemand die moedig is voor, bijvoorbeeld: het gelid niet verlaten, niet vluchten of de wapens niet wegwerpen. Ook schrijft de wet het gedrag van de gematigde man voor, bijvoorbeeld: geen overspel plegen en zich niet overmoedig*

De wet schrijft de regels overeenkomstig de verschillende deugden voor, enerzijds om het goed van de ander te beschermen tegen inbreuken en de gemeenschap zo in stand te houden. Anderzijds, omdat zij wil dat de burgers deze intrinsiek waardevolle karakterdeugden eigen maken met het oog op hun voltooiing als rationeel-sociale wezens.

#### 9.4.4 Het argument van de sofisten

Onmiddellijk hierop volgt een passage waarin Aristoteles tegenwerpingen vanuit het rechtspositivistische kamp van de sofisten naar voren brengt. Hiermee hoopt de filosoof een over en weergang van argumenten op gang te brengen en zo zijn eigen natuurrechtelijke positie uit te diepen voor de toehoorder.

Voor ons onderzoek is deze discussie van groot belang. Als de sofisten namelijk het gelijk aan hun zijde hebben omtrent het relativistische en strikt positivistische karakter van de Rechtvaardigheid, dan betekent dit dat de Rechtvaardigheid als deugd alsmede als rechtsideaal niet verankerd is in de natuur en het *telos* van de Mens. Hetgeen, indien juist, het klassieke beeld van de mens, als geschetst, geheel onderuit zou vegen. De betreffende passage luidt als volgt:

*'Het schijnt aan sommigen toe dat al het rechtvaardige van dien aard (HK: conventioneel/relatief) is. Het natuurlijke is immers onveranderlijk en heeft overal dezelfde kracht, vuur bijvoorbeeld brandt hier net als in Perzië, terwijl zij zien dat het rechtvaardige (HK: van plaats tot plaats) verandert. Dit is niet geheel waar, maar op een bepaalde manier is het wel zo.'*<sup>649</sup>

Laten we allereerst dit argument van de sofisten proberen syllogistisch te reconstrueren:

(P1) Het natuurlijke is onveranderlijk en heeft overal dezelfde kracht -zoals we mede kunnen ontwaren in dat het vuur in Griekenland en in Perzië universeel en altijd op dezelfde wijze brandt. Wij zouden kunnen zeggen dat de natuurwetten zoals de zwaartekracht overal en altijd op dezelfde manier werken conform hun mathematische formules.

(P2) Het is te zien dat het recht(vaardige) -dat men als natuurlijk aanziet-daarentegen -dus anders dan het natuurlijke vuur of de zwaartekracht- verandert van polis tot polis. Wij zouden tegenwoordig zeggen dat men in alle landen in de wereld andere wetten en principes kan aanschouwen.

(C) Dus het recht(vaardige) -dat de mensen van de verschillende stadstaten van binnenuit de polis als vast en natuurlijk zien- is niet van nature gegeven en is dus

---

*gedragen; en het gedrag van iemand die zachtmoedig is, bijvoorbeeld: niet slaan en geen kwaadspreken. De wet gebiedt evenzo het gedrag dat met de andere vormen van de deugd correspondeert, maar verbiedt handelingen die slechtheid in praktijk brengen.*

volledig conventioneel/relatief in de zin van dat het anders is van polis tot polis.<sup>650</sup> Wij zouden in onze eigentijdse termen spreken over dat alle moraliteit dus simpelweg relatief is en niet van nature is gegeven. Hierdoor is ook het recht relatief. Degene die de wetten maakt bepaalt wat het recht is (positivisme).

Ten aanzien van deze gereconstrueerde eindconclusie van de sofisten, dat de Rechtvaardigheid dus geheel conventioneel/relatief van aard is en dat er in werkelijkheid dus helemaal geen natuurrechtelijk aspect kleeft aan het recht, brengt Aristoteles in de laatste zin tot uitdrukking als hij zegt dat deze gevolgtrekking *'niet geheel waar, maar op een bepaalde manier'* toch juist is. Hij lijkt hiermee te willen aangeven dat, als we het onderwerp op een bepaalde manier bekijken, een zekere waarheid te ontdekken valt in deze sofistieke en positivistische conclusie, maar dat dit niet waar is op de wijze waarop de sofisten dat menen. Vervolgens tracht de klassieke denker op uiterst gecomprimeerde wijze uit te leggen waarom de sofisten een punt hebben.

Om deze verdiepingsslag in zijn argumentatie beter te kunnen volgen dienen we onze aandacht kort te richten op twee andere passages die een verhelderend licht kunnen werpen:

*'Over het edele en het rechtvaardige, die het onderwerp zijn van de politieke wetenschap, bestaat zo veel verschil van mening en onzekerheid, dat ze de indruk kunnen wekken alleen bij conventie (νόμος μόνον) en niet van nature (φύσει δε μὴ) te bestaan.'*<sup>651</sup>

Alsmede

*'Het is dan ook duidelijk dat geen enkele voortreffelijkheid van karakter (HK: uit zichzelf) van nature ontstaat in ons. Wat van nature (HK: uit zichzelf) ontstaat kan immers nooit door gewoonte veranderen. Zo kan een steen, die van nature valt, niet de gewoonte aannemen om omhoog te gaan, al probeert men hem dat aan te leren door hem steeds weer omhoog te gooien; en zo flakkeren vlammen nooit naar beneden...Voortreffelijkheden ontstaan dus noch van nature (HK: uit zichzelf) noch tegen de natuur in; wel bezitten we de natuurlijke aanleg om ze te ontvangen, maar pas door gewoonte bereiken we onze volledige ontplooiing.'*<sup>652</sup>

Wat de filosoof duidelijk lijkt te willen maken is dat we de Vorm en natuur(lijke wetmatigheid) van het vuur die maakt dat vlammen altijd en overal omhoog gaan,

<sup>650</sup> Deze conclusie wordt niet geheel expliciet vermeld, maar de filosoof begint het argument eigenlijk als een explicatie van een eerdere opmerking die gelijk is aan deze conclusie. Hij zei immers dat het sommigen toeschijnt dat al het rechtvaardige conventioneel (en dus niet natuurlijk) is. Bovendien volgt de conclusie ontegenzeggelijk uit de premissen.

<sup>651</sup> NE 1094b16. In het kielzog van deze passage staat ook nog iets dat gericht lijkt te zijn aan het adres van de sofisten: *'Als we over dergelijke onderwerpen en vanuit dergelijke premissen spreken, moeten we dus tevreden zijn met een globale, schetsmatige presentatie van de waarheid: als we namelijk spreken over dingen die over het algemeen waar zijn en vanuit dergelijke premissen, moeten we tevreden zijn, als de conclusies dit karakter hebben. In dezelfde geest moet men daarom ook ieder van mijn uitspraken opvatten.'* NE 1094b20-28

<sup>652</sup> NE 1103a19-27

niet gelijk mogen stellen aan de complexere (hoofdzakelijk geestelijke) menselijke natuur. Die rationeel-sociale natuur van de mens kan namelijk slechts door keuzes en gewoontevorming verwerkelijkt worden. Het vuur heeft geen keuze.

Dit laatste maakt dus ook dat mensen en mensengemeenschappen onderling van mening kunnen verschillen over wat de (natuurlijke) Rechtvaardigheid inhoudt. Een waaier aan verschillende meningen hierover kan dan de indruk wekken dat al het rechtvaardige volstrekt relatief van aard is. Dit beeld kan dan nog eens worden versterkt door de wetmatigheden van de anorganische natuur, zoals het vuur, als de enige verschijningsvorm van de natuur te beschouwen. In dat geval impliceert iedere afwijking in opvatting tussen mensen en stadstaten dat het recht(vaardige) *niet* natuurlijk is. Indien wij niet goed opletten, lijkt Aristoteles te willen zeggen, dan verleiden de sofisten ons nog tot deze moreel-relativistische zienswijze, maar een scherpe blik ziet dat de sofisten redeneren op grond van onjuiste assumpties en dubbelzinnige begrippen.

De redenering van de sofisten gaat in werkelijkheid mank wegens het feit dat meerdere betekenissen van het woord 'natuur' door elkaar worden gebruikt, wil de filosoof zeggen. De natuur van het vuur wijst op een louter fysische natuur en op een wetmatigheid die tegenwoordig door natuurwetenschappelijke observaties en mathematische formules ontcijferd en beheerst kan worden. In aristotelische termen uitgedrukt zouden we moeten zeggen dat het vuur zijn natuur altijd vanzelf en actueel laat zien.

De mens is volgens de klassieke denker echter, zoals we in deel I en II van deze proeve hebben gezien, ontologisch complexer. Hij bestaat niet alleen uit anorganische elementen. Hij is daarenboven een organisch-biologisch wezen, tevens een dierlijk-voelend-strevend en bovenal een geestelijk rationeel-sociaal-politiek wezen. Hij is een zijnde dat anders is opgebouwd dan het vuur. Hij kent een complex aan zijnslagen, waardoor hij van de wieg af actueel nog niet is wat zijn (geestelijke) natuur eveneens voor hem herbergt. Alleen door deliberatie en vrije en bewuste keuzes kan hij dit belichamen. Dus met een ontvouwing van zijn rationaliteit samen met zijn sociabiliteit en het eigen maken van zijn zielsvoortreffelijkheden.

Welnu, de natuurrechtsprincipes zijn een onderdeel van deze hogere geestelijke roeping. Dus anders dan de -slechts anorganische- natuur van het vuur zullen de natuurrechtsprincipes niet altijd zichtbaar en actueel zijn in iedere enkeling, en evenmin altijd actueel en weerspiegeld zijn in de bestaande wetten en in de heersende concepties van het recht. Het natuurrecht heeft een eigen geldings- en zijnsmodaliteit die niet *per se* geactualiseerd is. Zij is dus niet overal zichtbaar. Daardoor is de descriptief-empirische methode via welke universeel manifeste eigenschappen van de anorganische dingen als het vuur worden opgetekend nooit toereikend om een volledig beeld te verkrijgen van de natuur van de Mens.<sup>653</sup>

<sup>653</sup> Onmiddellijk aansluitend op de eerdere passage waarin het argument van de sofisten uit de doeken is gedaan komt de volgende passage die wij in onze hoofdttekst niet nader zullen analyseren omdat

Op het punt van de vergelijking van het vuur en de mens gaat de redenering van de sofisten dus ontologisch gezien mank.<sup>654</sup> Aristoteles houdt in deze strijd zodoende het beeld van het klassieke natuurrecht staande.

---

het in de kern niets meer aangeeft dan wij reeds hebben blootgelegd over de fout of kwade wil van de sofisten in de ogen van de filosoof. Het zou ook te veel ruimte en woorden vergen om elke weerbarstige en gecompliceerde zin hiervan te moeten analyseren. Dat heb ik overigens elders al eens gedaan: *'Inderdaad, bij de Goden is dit misschien geenszins het geval (καίτοι παρά γε τοῖς θεοῖς ἴσως οὐδαμῶς). Bij ons is er weliswaar in zekere zin (het rechtvaardige) van nature, maar al dit is veranderlijk (παρ' ἡμῖν δ' ἔστι μὲν τι καὶ φύσει, κινητὸν μὲντοι πᾶν), niettemin is er (het rechtvaardige) van nature en niet van nature (τὸ μὲν φύσει τὸ δ' οὐ φύσει). Het is duidelijk (δῆλον) welk van het (rechtvaardige), dat ook anders kan zijn, van nature is, en welk dat niet is (ποῖον δὲ φύσει τῶν ἐνδεχομένων καὶ ἄλλως ἔχειν), en conventioneel is en op afspraak berust (καὶ ποῖον οὐ ἄλλα νομικὸν καὶ συνθήκη), beide soorten op vergelijkbare wijze veranderlijk zijnde (εἴπερ ἄμφω κινητὰ ὁμοίως)'* Ook op andere gebieden (dan het rechtvaardige) zal hetzelfde onderscheid van toepassing zijn (καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ὁ αὐτὸς ἀμύσει διορισμός). De rechterhand is namelijk van nature beter (κρείττων) en toch is het mogelijk voor iedereen/sommigen om met beide handen even vaardig te worden (καίτοι ἐνδεχεται παντὰς ἀμφιδεξιὸς γενέσθαι.) Het rechtvaardige (τῶν δικαίων) dat op afspraak (κατὰ συνθήκην) en op nuttigheid/voordeel (τὸ συμφέρον) teruggaat, is te vergelijken met standaardmaten (τοῖς μετροῖς). De maten die gebruikt worden voor wijn en koren zijn ook niet overal hetzelfde. De maten zijn groter waar men koopt en kleiner waar men verkoopt.' NE 1134b1-1135a38.

654 We sloegen echter ook gade dat Aristoteles aangaf dat de sofisten op een bepaalde wijze wel een punt hebben. Hiermee lijkt hij te doelen op dat de concepties van het natuurrecht zichtbaar verschillen van polis tot polis. Verschillende staatsvormen blijken, zoals wij eerder in onze uiteenzetting hebben gezien, verschillende meningen en opvattingen te hebben over wat het natuurlijk rechtvaardige (natuurrecht) inhoudt. Deze empirische observatie van de sofisten is accuraat. De vraag is echter of dit een gedegen grondslag vormt voor de gevolgtrekking dat het natuurrecht in werkelijkheid geheel conventioneel-relatief en dus eigenlijk niet-natuurlijk is? In de volgende passage gaat Aristoteles in op deze laatste vraag. We lezen: *'Op vergelijkbare wijze (ὁμοίως) is het niet-natuurlijk-maar-menselijk-rechtvaardige (τὰ μὴ φυσικὰ ἀνθρώπινα δίκαια) niet overal hetzelfde. Want (ἐπεὶ) ook de staatsvormen zijn niet overal hetzelfde (οὐδ' αἱ πολιτεῖαι). Doch er is louter één overal de beste volgens de natuur (ἀλλὰ μία μόνον πανταχοῦ κατὰ φύσιν ἢ ἀρίστη)'* (NE 1135a3-5). De vraag die zich als eerste aan ons opdringt is waar de term 'het-niet-natuurlijk-maar-menselijk-rechtvaardige' plotseling vandaan komt en te betekenen heeft? Dit begrip is namelijk eerder noch elders, door Aristoteles te berde gebracht. Het antwoord op deze vraag lijkt te zijn dat Aristoteles de begripsverwarring die de sofisten conceptueel hebben gezaaid eerst wenst op te helderen. De sofisten hebben immers weliswaar gelijk vanuit hun empirisch perspectief dat de bestaande concepties van het natuurrecht van polis tot polis verschillen. In democratieën zoals in Athene denkt men immers anders over wat van nature rechtvaardig is dan in oligarchieën als in Sparta of in gemengde regimes met een aristocratische inslag als in Carthago, terwijl elk waarlijk gelijk meent te hebben. Aristoteles introduceert dit nieuwe begrip 'het-niet-natuurlijk-maar-menselijk-rechtvaardige' om enerzijds te kunnen verwijzen naar deze terecht empirische claim van de sofisten, terwijl hij anderzijds deze descriptieve natuurrechtsobservaties los wil koppelen van het ware natuurrecht. Het ware natuurrecht, zo hebben we in de eerste passage immers gezien, heeft anders dan het descriptieve concept 'overal dezelfde kracht, en is niet afhankelijk van hoe het de mensen wel of niet toeschijnt'. Vandaar dat de filosoof in de nieuwe benaming die hij voor dit descriptieve concept van de sofisten heeft bedacht ook met een negatie begint 'het-niet-natuurlijk...rechtvaardige' om vervolgens een meer toepasselijke benaming aan het descriptieve concept te geven, 'het menselijk-rechtvaardige'. Want, nogmaals, voor het ware natuurrecht maakt het niet uit wat mensen en staatsvormen hierover van mening zijn. Het is wat het is. Dit brengt de klassieke denker in de laatste zin tot uitdrukking als hij -ondanks de juiste observaties van de sofisten- dat descriptieve natuurrechtsconcepties tussen de verschillende staatsvormen verschillen- moveert: *'Doch er is louter één (HK: staatsvorm) overal de beste volgens de natuur'*. In deze laatste zin is samengebond dat volgens het inzicht van de leerling van Plato het waarlijk natuurlijk rechtvaardige niet veranderlijk is, zoals het conventioneel rechtvaardige onderscheidenlijk het descriptieve natuurrecht dit wel zijn. De klassieke denker meent zo dus het inzicht in het ware natuurrecht te hebben gered uit de vertroebelingen van de sofisten.

## Conclusie

In het voorgaande hoofdstuk hebben wij de sociale mensbeeltenis vanuit de aristotelische denkbeelden van een nadere onderbouwing voorzien. De sociale implicaties van de door de klassieke denker voorgestane hiërarchische en rationele huishouding van de ziel conform de (sociale) karakterdeugden blijken onderdeel van het menselijke *telos*. In dit gerezen beeld is de mens een wezen dat zijn ziel hiërarchisch-rationeel op orde dient te brengen. Tevens een wezen dat van nature sociaal *gebonden* is aan verscheidene gemeenschappen en de plichten jegens deze.

De verschillende gemeenschappen -huwelijk, gezin, huishouden, familie, wijk, vriendschap, verenigingen, dorp, sociaal/religieus/kunstzinnig/wetenschappelijk instituut, stadstaat- waarin de mens zichzelf dient te ontplooien, blijken in de optiek van de filosoof reeds in de Vorm van de Mens te zijn opgesloten. Zij vormen de noodzakelijke, en daarmee natuurlijke, sociale habitat voor zijn geestelijke ontvouwing.

Dit besef dient volgens de filosoof tot een existentiële omkering van het waarderingsperspectief te leiden. Vanuit deze omkering doemt dan het beeld op van de mens die vanuit zijn rol in de gemeenschappen de sociale deugdverplichtingen vervult in het belang van die gemeenschappen alsmede teneinde zijn eigen intrinsiek waardevolle *telos* te kunnen vervullen. Het goede leven blijkt in deze klassieke zienswijze geen leven van vrijheid, in de zin van doen waar men zin in heeft. Alleen door opoffering en door plichtsgetrouw te handelen overeenkomstig de deugden en het natuurrecht annex de *philia* blijkt de mens zijn complexe geestelijke Vorm als rationeel-politiek wezen te kunnen realiseren.

De mens is ideëel nimmer vrij. Hij is vanaf de kribbe betrokken op zijn geestelijke roeping het Intellect ten troon te stellen en de sociale karakterdeugden te verwerven. En daarin ook gebonden aan de gemeenschappen. Het kenmerk van de voortreffelijke mens is dus de bevrijding van zijn hoogste zelf door de realisatie van de (sociale) deugdplichten.

Dit klassieke beeldhouwwerk van de Mens toont ons een door de waarde van de Hiërarchie, Deugd en Gemeenschap omgord gestalte. Deze sociale beeltenis is nu helder voor ons, maar wat zijn volgens de peripateticus de redenen op grond waarvan wij deze beeltenis als overtuigend dienen te aanvaarden?

