

VREES ALS PRINCIPE VAN STAATSBURGERLIJKE TUCHT IN DE DEMOCRATIE VOLGENS THUCYDIDES EN VOLGENS PLATO *

DOOR

E. DE STRYCKER S.J.
lid der Maatschappij

Zoals reeds uit de titel blijkt, knoopt deze bijdrage aan bij de rijk gedocumenteerde studie¹, die Prof. R. van Pottelbergh enkele jaren geleden gewijd heeft aan een passage uit de beroemde lijkrede van Pericles op de Atheense gesneuvelden². Sterk vereenvoudigd kan de gedachte van de Gentse professor in de volgende drie punten samengevat worden :

1. Naar autoritaire opvattingen (als die van de Spartanen of van de oligarchen te Athene) kunnen orde en tucht in de staat alleen berusten op schrik ($\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$) of vrees ($\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$) voor de regeerders ; zonder deze heilzame vrees vervalt het volk fataal in bandeloosheid.

2. De democratie vestigt de noodzakelijke onderwerping aan de wet op een innerlijk principe : het plichtsbefes ($\tau\acute{o}\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\nu$), de eerbied voor het gezag ($\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$).

3. Welnu Pericles, die de (geïdealiseerde) Atheense democratie tegen critiek van binnen- en buitenland verdedigt, schrijft (volgens de lezing der hss.) de staatsburgerlijke tucht der Atheners toe aan *vrees* ($\delta\iota\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$). Wel zien sommigen hier in $\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ de « sittliche Scheu » ; maar deze vertaling is onaanvaardbaar, aangezien $\delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ bij Thucydides steeds synoniem is met $\phi\acute{o}\beta\omicron\varsigma$, nooit met $\alpha\iota\delta\acute{\omega}\varsigma$. Daar het nu in bewuste passage zeker over « sittliche Scheu » gaat, moet $\delta\iota\acute{\alpha}\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ gecorrigeerd worden tot $\delta\iota'\ \alpha\iota\delta\acute{\omega}$.

* Mededeling gegeven voor de sectie Klassieke Filologie en Geschiedenis van de « Maatschappij » op 30 oktober 1955. Tot onze grote spijt was Prof. van Pottelbergh door ziekte verhinderd de vergadering bij te wonen. Bij het persklaar maken van onze tekst konden wij dankbaar rekening houden met enkele bedenkingen, onder de discussie door Prof. Peremans geopperd.

(1) *Rondom de staatsburgerlijke tucht in de Atheense democratie*, in : *L'Antiquité Classique*. 17 (1948), pp. 485-497.

(2) Thucydides, II, 37, 3.

Doel van deze bladzijden is, de aandacht te vestigen op twee teksten uit Plato's *Wetten* waar het probleem van vrees en staatsucht besproken wordt en, hierop steunend, aan te tonen, ten eerste dat de lezing *διὰ δέος* bij Thucydides niet veranderd hoeft te worden, en ten tweede dat, wat de staatsburgerlijke tucht betreft, de principiële tegenstelling tussen democraten en autoritaireren niet radicaal was, aangezien beide partijen hierin een rol toekenden zowel aan de zedelijke schroom als aan de schrik voor uitwendige bedreiging.

I

In het III^e boek der *Wetten*, geschreven ca. 355-350, bespreekt Plato de oorsprong van georganiseerde regeringen en de fundamentele typen van staatsbestel. Hij wijst erop, dat onbepaalde macht de gezagdragers bederft³ en zo tot ondergang leidt van het sociale lichaam. De verstandige wetgever, die deze euvels vermijden wil, moet in de maatschappij een driedubbel goed realiseren: eendracht, inzicht en vrijheid⁴. Nu zijn er, volgens Plato, a.h.w. twee oervormen of «moeders» van constituties, de monarchie en de democratie, waartoe al de andere ten slotte herleid kunnen worden. Alleen dan kunnen vrijheid, eendracht en inzicht in een gemeenschap samen tot stand komen en op de duur bewaard blijven, wanneer de constitutie in zich iets verenigt van beide grondtypen. Drijft men echter één van deze principes afzonderlijk op de spits, dan gaat het gezonde evenwicht verloren en is het verval onvermijdelijk. Deze laatste stelling demonstreert Plato aan twee historische voorbeelden, de Perzische monarchie en de Atheense democratie.

Oorspronkelijk, zo betoogt hij⁵, was er in het Perzische rijk onder de koninklijke macht een verstandige vrijheid en vrijmoedigheid in het spreken, zodat het tot grote macht en voorspoed kwam. Maar onder de opvolgers van Cyrus de Oudere onttaarde het regime tot despotisme; de vrijheid werd gekortwiek; hiermee ging de eendracht teloor, en tenslotte verdween ook het juiste inzicht in de fundamentele rangorde der waarden. Kortom, er bleef niets over van de drie fundamentele goederen.

Daarna bespreekt Plato de evolutie van de democratische constitutie te Athene. Met welbehagen weidt hij uit over de tijd toen

(3) *Leges*, III, 691 C-D.

(4) 693C7-8: *φιλίας τε καὶ φρονήσεως καὶ ἐλευθερίας*; cf. D8-E1 en 694B6 (*ἐλευθερία, φιλία, νοῦς*).

(5) 693D-E.

in zijn vaderstad het principe van het gezag nog samenging met dat van de vrijheid. Daar deze passage voor ons van belang is, geven we ze onverkort in vertaling weer.

«Nu moeten we eveneens met betrekking op het Atheense staatsbestel uiteenzetten, hoe een ongebreidelde vrijheid tegenover ieder gezag beslist moet onderdoen voor een gematigde onderdanigheid aan het gezag van een andere. In die tijd dan, toen de Perzische inval neerkwam over Griekenland, ja over zo goed als heel het bewoonde Europa, toen was onze constitutie er een van oudsher overgeleverde, de staatsambten waren verdeeld onder vier klassen naar de inkomst, en er heerste bij ons een zeker *ontzag* (*αἰδώς*), waardoor wij ons gewillig onderwierpen aan onze toenmalige wetten. Daarbij kwam nog dat de omvang zelf van de expeditie, die zowel te land als ter zee geschiedde, ons een radeloze *schrik* (*φόβος*) inboezemde, die onze onderwerping aan de magistraten even goed als aan de wetten nog vergrootte. Al deze omstandigheden verwekten dan ook bij ons een uitzonderlijke eendracht.»

Na een tamelijk uitvoerig verhaal van de eerste Medische oorlog, dat ons hier niet interesseert, beschrijft Plato de omvang van de tweede tocht en de angst die de Atheners beving toen zij haar zagen naderen. «Slechts één kans op behoud bespeurden ze, een zwakke en wanhopige weliswaar, maar het was de enige die ze hadden, als ze nl. keken naar wat er de eerste maal gebeurd was, hoe ze ook dâar van uit een hopeloze situatie tot de zege gekomen waren door te vechten; zo waagden ze zich maar op die hoop en zochten hun toevlucht alleen bij zichzelf en bij de goden. Al deze omstandigheden bezielde hen met eendracht: de *vrees* (*φόβος*), zowel degene die de situatie hun ingaf als degene die hun oude wetten hun inboezenden, die ze zich door onderwerping aan die oude wetten eigen hadden gemaakt, diezelfde die wij hoger meermalen *ontzag* (*αἰδώς*) genoemd hebben, dat ontzag waaraan, naar wij beweerden, al wie flink wezen wil zich onderwerpen moet, terwijl de lafaard er vrij van is, en zulk een *vrees* niet koestert (*ἄφοβος*). Had deze *vrees* (*δέος*) de lafaards toen niet aangegrepen, dan zouden zij zich niet bij de anderen gevoegd hebben om zich te weer te stellen en om tempels, graven, vaderland, familieleden en vrienden te verdedigen, zoals ze dat wèl gedaan hebben, maar we zouden ons toen, zoveel als we waren, in kleine groepen verspreid en verstrooid hebben»⁶.

In deze passage wordt verwezen naar een vroegere uiteenzetting, waar een onderscheid gemaakt was tussen twee soorten van vrees,

(6) 694A-696A en 697C-698A.

een schadelijke, die bestreden moet worden, en een nuttige, die een rol dient te spelen bij de opvoeding van de jeugd. Ziehier de tekst: « Spreek op: kunnen we ons geen twee soorten *vrees* (φόβος) voorstellen, aan elkaar zo goed als tegengesteld? — Welke zijn die? — Deze: enerzijds vrezen we de ongelukken waarvan we verwachten dat ze ons treffen zullen. — Inderdaad. — Anderzijds vrezen we dikwijls de opinie der mensen, wanneer we verwachten dat ze ons voor lafaards houden zullen, omdat we iets doen of zeggen dat niet mooi is; en aan deze soort *vrees* geven wij, en, naar ik meen, alle anderen ook, de naam *beschaming* (αἰσχύνη). — Inderdaad. — Wel, dat waren dan de twee soorten *vrees* (φόβος) die ik bedoelde. De tweede is tegengesteld⁷ aan pijn en andere dingen waar we bang voor zijn en eveneens aan de meeste felle genietingen. — Volkomen juist. — Houdt dan de wetgever, en ieder die ook maar een greintje adiel van gemoed bezit, deze laatste *vrees* niet in hoge eer en, terwijl hij haar de naam *schaamtegevoel* (αἰδώς) geeft, brandmerkt hij niet de durf, die er aan tegengesteld is, als *onbeschaamdheid* (ἀναιδέα) en beschouwt hij die niet als het ergste ongeluk voor allen, zowel in het private als in het openbare leven? — Juist gezegd. — Is het nu niet zo, dat die *vrees* (φόβος) ons niet alleen in vele belangrijke opzichten veilig stelt, maar ons vooral, beter dan wat ook, in de oorlog zege en behoud verschaft? Er zijn immers twee factoren die de overwinning verzekeren: durf tegenover de vijand en, tegenover vrienden, *vrees* met het oog op ontorende beschaming. — Inderdaad »⁸.

Uit deze citaten blijkt dat bij Plato de gewone woorden voor *vrees* en *schrik*, nl. δέος en φόβος, occasioneel kunnen wijzen op die complexe, zedelijk gekleurde, aandoening der ziel, die de Grieken αἰδώς noemden en waarvoor wij in onze taal nu eens *ontzag* of *eerbied*, dan weer *schaamte-* of *eergevoel* gebruiken. Mag dit niet volstaan, om de tekst van Thucydides te bewaren in zijn traditionele vorm? Weliswaar heeft Prof. van Pottelbergh aange- toond, dat δέος en φόβος bij de historicus in alle andere passages de gewone *vrees* aanduiden⁹. Maar bij Plato constateren we het- zelfde fenomeen: het speciaal gunstige gebruik van δέος en φόβος blijft in de dialogen uitsluitend beperkt tot deze twee, onderling

(7) ἐναντίος. Hiermede bedoelt Plato dat *schaamtegevoel* ons doet *strijden* tegen pijn en lust.

(8) *Leges*, I, 646E-647B. De laatste woorden luiden: φίλων δὲ φόβος αἰσχύ- νης περὶ κακῆς.

(9) *Art. laud.*, pp. 494-95.

samenhangende, bladzijden uit de *Wetten*. Elders is bij de filosoof alleen maar de gangbare betekenis te vinden¹⁰. Toch kan niemand eraan denken, de tekst van de *Wetten* te corrigeren, aangezien aldaar de hele kontekst de authenticiteit van de woorden *δέος* en *φόβος* garandeert. Het komt ons voor, dat de correctie bij Thucydides evenmin noodzakelijk is en dat de rem die volgens Pericles de Atheners ervan afhoudt, de wetten te overtreden, wel degelijk door *διὰ δέος* aangeduid wordt.

II

Na deze beschouwingen over het woordgebruik kunnen we overgaan tot de inhoud zelve van de passages bij Thucydides en Plato, om in de mate van het mogelijke te bepalen welke rol ieder van beide auteurs aan de vrees toekent bij het handhaven van de staatsburgerlijke tucht in de Atheense democratie. Principieel is het veiliger, de teksten uit zichzelf te verklaren, of met behulp van parallelplaatsen uit dezelfde schrijver. Anderzijds mogen we niet uit het oog verliezen dat het probleem van de staatsucht in de literatuur der V^e en IV^e e. v. C. veelvuldig ter sprake komt en dat in dit opzicht geen enkel auteur volkomen geïsoleerd staat¹¹. Het is dus niet uitgesloten, dat we bij Plato enig licht kunnen vinden voor het interpreteren van Thucydides en omgekeerd.

Laten we beginnen met de oudste van beide teksten, de rede van Pericles. Er wordt over het algemeen aangenomen dat hoofdstuk II 37 het Atheens staatsbestel *precies als democratisch* verheerlijkt en verdedigt. Nu is dit niet volkomen juist en moeten we, bij een nauwkeurige analyse, vaststellen dat de gedachte veel complexer is. Pericles begint met te zeggen dat het Atheense regime *in naam* wel een democratie is omdat het bestuur niet ten voordele van een beperkte groep, maar van de meerderheid uitgeoefend wordt (of, volgens een andere vertaling, die eveneens mogelijk is : niet bij enkelen, maar bij de massa berust). De lezer verwacht spontaan dat op de woorden *ὄνομα μὲν* een tegenstelling volgen zal, ongeveer van deze aard: « maar *in feite* is het geen echte democratie; veeleer is het een monarchie (of: een aristocratie, of nog iets anders) ». Deze verwachting komt slechts gedeeltelijk uit. Wel volgt er nu een tweede lid, ingeleid door *δέ* en het beschrijft inderdaad de *werkelijkheid*, die niet zonder meer met de *naam*

(10) Interessant is vooral *Resp.*, V, 465A-B, waar *αἰδώς* als « zedelijke schroom » gecontrasteerd wordt met *δέος*, « vrees voor gevaar ».

(11) Zie het overzicht bij Prof. van Pottelbergh, *art. laud.*, pp. 491-94.

overeenkomt. Maar deze werkelijkheid is niet eenvoudig; ze kan alleen beschreven worden door een onderscheid te maken tussen twee domeinen. In de private aangelegenheden heerst er te Athene gelijkheid onder de burgers (*ισονομία*), wat een typisch democratisch kenmerk is; voor wat het publieke leven betreft, wordt een nieuwe distinctie ingevoerd. Op dit gebied is niet iedereen gelijk: de ene wordt nl. boven de andere geplaatst (*προτιμάται*), echter niet, gelijk in de oligarchieën, omdat hij tot een bepaalde gesloten groep (*μέρος*) behoort, maar om persoonlijke bekwaamheid en verdienste (*ἀρετή*). Te Athene wordt niemand om zijn armoede of om de onaanzienlijkheid van zijn maatschappelijke stand ervan uitgesloten, actief tot het welzijn van de staat bij te dragen.

In een recent artikel¹² heeft Prof. J.H. Oliver betoogd dat deze passage het Atheense regime van de tijd van Pericles als een *gemengde constitutie* voorstelt¹³: het verenigt nl. in zich de voordelen van de aristocratie en die van de democratie en vermijdt de nadelen van beide. De oligarchen klagen het aan, dat in de democratie de staatsambten zonder onderscheid, zo maar op goed valle 't uit, aan eender wie toegekend worden, terwijl in hun systeem de verantwoordelijke posities voor de besten voorbehouden blijven. De democraten verwijten aan hun tegenstanders enerzijds de ongelijkheid van de behandeling der burgers door de staat (het gebrek aan *ισονομία*), anderzijds het feit dat het criterium tot aanwijzing van de «besten» eenvoudig ligt in de rijkdom en de afstamming, m.a.w. in het lidmaatschap van een klasse. Welnu zij, democraten, doen in de realiteit, wat bij de oligarchen slechts een bedrieglijke leuze is: ze vertrouwen de leiding aan de werkelijk besten, aan degenen die uitmunten door *ἀρετή*, en tevens huldigen ze in het private leven vrijheid en gelijkheid.

Deze interpretatie van Oliver is niet alleen overtuigend door zichzelf, omdat ze nl. trouw aan de geleidingen van de tekst beantwoordt, ze wordt ook geconfirméerd door de parallelle passage

(12) *Praise of Periclean Athens as a Mixed Constitution*, in: *Rheinisches Museum für Philologie*, 98 (1955), pp. 37-40.

(13) Tot verdediging van Oliver's interpretatie tegen eventuele opwerpingen, moge ik erop wijzen, dat het idee van de «gemengde constitutie» heel wat ouder is dan Polybius. Ze speelt een grote rol in de staatsleer van Aristoteles, en vóór hem in die van Plato, inz. in het III^e boek der *Wetten*, zoals o.m. uit de aangehaalde passage blijkt. Meer nog, ze komt reeds op een andere plaats bij Thucydides voor, nl. in zijn beoordeling van het regime van Theramenes (VIII, 97, 2). Zie hierover J. SOUILHÉ, *La notion platonicienne d'intermédiaire* (Paris, 1919), pp. 157-59; G.J.D. AALDERS, *Het derde boek van Plato's Leges* (Amsterdam, 1943), pp. 126-29; Kurt von FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity: A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas* (New York, 1954), pp. 76-83.

in Plato's *Menexenus*. In deze dialoog, omstreeks 385 opgesteld, hekelt Socrates met de hem eigen subtiële ironie de traditionele praktijk der lofreden op Athene. Zelf zou hij wel in staat zijn, zo meent hij, er een ten beste te geven : want op retorisch gebied is hij door niemand minder dan Aspasia gevormd, die de leermeesteres van Pericles geweest is. En juist op de dag vóór de dialoog plaats grijpt, heeft zij aan Socrates uiteengezet wat er bij zulk een gelegenheid zo al gezegd moet worden. « Een deel improviseerde ze zo maar; de rest berustte op de voorstudie die ze vroeger gedaan had, toen ze, geloof ik, de lijkrede opstelde die Pericles uitgesproken heeft ; daar lijmden ze nu enkele restjes van bij elkaar »¹⁴. Socrates heeft dat alles zorgvuldig uit het hoofd geleerd en, op aandringen van Menexenus, geeft hij de hele rede van Aspasia weer.

Nu komt daarin een passage voor over de Atheense constitutie die, zo heet het, sinds onheuglijke tijden een « regering van de besten » (*ἀριστοκρατία*) geweest is: « Déze geeft haar de naam democratie, géne een andere naam, die hem meer bevalt; in werkelijkheid is het een regering van de besten met het welgevallen van de massa. Koningen hebben we immers altijd; nu eens werden ze aangeduid naar hun afstamming, dan weer werden ze verkozen »¹⁵. De macht over de staat berust in hoofdzaak bij de massa; ambten en bewind geeft ze echter steeds aan hen die zij voor de besten houdt. Door lichamelijke zwakheid, armoede of geringe afkomst wordt niemand uitgesloten, en evenmin staat iemand, zoals in andere staten, om het tegendeel hiervan in aanzien; slechts één criterium is er: wie geacht wordt verstandig of dapper te zijn, hij krijgt macht en gezag »¹⁶.

Het is duidelijk dat deze bladzijde bewust aanleunt bij de rede van Pericles zoals ze door Thucydides overgeleverd is. Alleen is Plato, bij zijn elegante « variaties op een bekend thema », iets uitdrukkelijker geweest. Bij Thucydides werd gezegd dat, in het openbare leven, de ereposten toegekend werden naar gelang van de hoedanigheden waarmee een burger uitblinkt; in de *Menexenus* wordt deze handelwijze expliciet « aristo-cratie » genoemd, maar

(14) *Menexenus*, 236B.

(15) Dit doelt op de erfelijke koningen en op hun vervanging door een archont die in de officiële terminologie zonder meer βασιλεύς genoemd wordt. — Men lette erop, dat dit zinnetje de Atheense constitutie als een monarchie wil kenmerken, het volgende als een democratie, het tweede volgende als een aristocratie. Daar nu deze verschillende elementen samen aanwezig zijn, moet het regime als een « gemengde constitutie » gelden.

(16) *Menexenus*, 238C-D. We geven de eerste regels in het Grieks op :
καλεῖ δὲ ὁ μὲν αὐτὴν δημοκρατίαν, ὁ δὲ ἄλλο, ᾧ ἂν χαίρη, ἔστι δὲ τῇ ἀληθείᾳ μετ' εὐδοξίας πλῆθους ἀριστοκρατία.

dan wordt er dadelijk, zoals bij Thucydides, met nadruk op gewezen, dat met deze term een elite van de verdienste, niet van de pedigree of van het bezit, bedoeld wordt.

Uit beide teksten spreekt, naar het ons voorkomt, eenzelfde bekommernis om de argumenten der oligarchische polemiek te ontzenuwen¹⁷. Dit kan wel verwondering wekken. Uit iedere bladzijde der redenaars blijkt immers dat de democraten te Athene sterk in de meerderheid waren. Waarom voelden dan de intellectuele leiders der volkspartij er nood aan, het goede recht van hun standpunt te verdedigen met slagwoorden aan de tegenpartij ontleend? Omdat het prestige van adel en rijkdom in Attica steeds heel groot gebleven is, zelfs na de tijd van Pericles, en ook in die kringen die in de regel de democratische politiek toegedaan waren¹⁸. De gewone man, vooral op het platteland, is er steeds geneigd geweest aan te nemen dat de leden van de grote families eigenlijk méér recht hadden op politieke invloed dan hijzelf. Daarbij komt nog, dat theoretische discussies hoofdzakelijk door ontwikkelden gevoerd worden, dus door mannen uit de gegoede klasse. Zo hadden de oligarchen, die allen tot deze klasse behoorden, op dit gebied meer invloed dan hun toekwam door hun aantal, wanneer men dit beschouwt in verhouding tot dat van de gehele Atheense burgerschap. Het was dan ook voor de democraten van vitaal belang, aan te tonen dat de critiek van hun tegenstanders ongegrond was en dat zijzelf, veel meer dan de zgn. aristocraten, de leiding in de staat aan de werkelijk besten toevertrouwen.

Wanneer de idealiserende theoretici van de Atheense democratie, Pericles en Aspasia, in die mate rekening houden met het standpunt der conservatieven wat het verdelen der machtsposities in de staat betreft, dan mogen we verwachten dat ze hetzelfde zullen doen met het oog op het principe van de staatsburgerlijke tucht. Welke was nu in dezen de conservatieve leer? Zonder twijfel zag ze in het volk een potentiële opstandeling en achtte dus de beteugeling der vrijheid voor noodzakelijk. Maar hoe moest dit gebeuren? Prof. van Pottelbergh citeert in dit verband een belang-

(17) Hiermee bedoelen we niet, dat Plato er persoonlijk ernstig om bekommerd was, de Atheense democratie tegen de aanvallen der oligarchen te verdedigen. De hele *Menexenus* is een parodie, maar dan ook een meesterlijke, waarbij de auteur zich volkomen al de hebbelikheden der democratische redenaars eigen maakt heeft. Zie hierover de voortreffelijke inleiding van L. MÉRIDIER vóór zijn uitgave van de *Menexenus* in de Budé-collectie, inz. pp. 74-77.

(18) Ook dit kan men uit vele teksten der Attische redenaars opmaken, b.v.: Andocides, *De myst.*, 146-150; Isaeus, V, 41-47; Demosthenes, *De cor.*, 256-262.

wekkende passage uit Sophocles' *Ajax*¹⁹. Menelaus, koning van Sparta, verbiedt op autoritaire toon aan de vrienden van Ajax, het lijk van de overledene te begraven. Zijn optreden motiveert hij als volgt: « Nooit kan het goed gaan met de wetten, waar geen vrees (δέος) bestaat, noch kan tucht heersen in een leger zonder schrik (φόβος) of ontzag (αἰδώς) ... De man die vrees (δέος) kent en eergevoel (αἰσχύνη), die staat veilig; maar waar euvelmoed heerst en het mogelijk is te handelen naar ieders believen, daar gaat vroeg of laat de staat naar de afgrond. Er moet m.i. een gepaste vrees (δέος) bestaan »²⁰. Nu lijdt het weliswaar geen twijfel, dat het optreden van Menelaus trots en tyrannisch aandoet en in vele opzichten herinnert aan dat van Creon tegenover het koor en tegenover Haemon in de *Antigone*. Maar ook voor de Spartaanse vorst is de vrees, die de tucht in de staat verzekert, niet het resultaat van een louter uiterlijke dwang; hij heeft een zedelijke achtergrond en staat practisch gelijk met ontzag (αἰδώς) en eergevoel (αἰσχύνη).

Dat een dergelijke vrees de vrijheid niet uitsluit, blijkt uit een bladzijde van Sophocles' vriend en tijdgenoot Herodotus. Daar legt de verbannen Spartaanse koning Demaratus aan de Oosterse despoot Xerxes uit, waarom zijn stadsgenoten, hoe weinig ook in aantal, het zullen aandurven, tegen zijn ontelbare legers de strijd aan te binden: « Als ze afzonderlijk vechten, dan moeten ze voor niemand onderdoen; zijn ze in groep, dan zijn ze de dappersten die op aarde te vinden zijn. Immers, terwijl ze vrij zijn, zijn ze niet vrij in alles: boven hen staat als heerser de wet, voor wie ze heel wat méér vrees hebben dan uw mannen voor u. » Nu beveelt hen de wet, nooit te wijken in het gevecht, maar stand te houden en te overwinnen of te sneuvelen²¹. Met deze fiere houding der vrije Spartanen staat in schrill contrast de slavenschrik der kudden Oosterlingen die met de zweep het gevecht ingejaagd worden²². De vrees waar Demaratus het over heeft is eergevoel en plichtsbefef.

We willen hier niet bestrijden, dat de bekommernis om een straffe tucht onder het gewone volk te handhaven bij de conservatieven sterk op de voorgrond treedt²³. Maar de teksten laten ons niet toe te zeggen dat te Sparta deze tucht op uitwendige

(19) *Art. laud.*, p. 490.

(20) Sophocles, *Ajax*, 1073-84, vertaling van Pottelbergh.

(21) Herodotus, VII, 104. Mijn beste dank aan Dr. A. Deman (Brussel) die mij op deze tekst attent maakte.

(22) *Ibid.*, 103 (cf. ook 223).

(23) Men denke b.v. aan de elegieën van Theognis, de lievelingsauteur van de Atheense oligarchen.

schrik, in het vrije en democratische Athene op zedelijke motieven steunde. Want ook bij Aeschylus komt een uitlating voor, die zeker de persoonlijke overtuiging van de dichter weergeeft en volkomen dezelfde geest ademt als de passages die we zoëven uit Sophocles en Herodotus aangehaald hebben²⁴. Welnu, de eerste der drie grote tragici wordt door Prof. van Pottelbergh terecht een « democraat van de oude stempel » genoemd. Zouden we dan moeten aannemen dat de Pericleïsche democratie in dit opzicht volkomen nieuwe ideeën is toegedaan?

Laten we de betreffende volzinnen uit de lijkrede van Pericles even herlezen. « Wat ons gedrag als staatsburgers betreft, uit vrees vooral overtreden we de wetten niet, dank zij onze gehoorzaamheid aan de gezaghebbers zowel als aan de wetten, en in de eerste plaats aan die (wetten) welke steun beogen te verlenen aan wie onrecht lijdt, alsmede aan die (wetten) welke, ofschoon ongeschreven, algemeen-erkende schande aanbrengen » (nl. aan de overtreders)²⁵.

Pericles heeft er zopas op gewezen, dat te Athene zowel in publieke als in private aangelegenheden vrijheid heerst. Maar dadelijk beklemtoont hij, dat dit in het staatsleven niet tot bandeloosheid leidt, want zo luidde nu eenmaal het verwijt, dat de reactionairen niet ophielden, hun tegenstanders voor de voeten te werpen. Zo zegt b.v. de pseudo-Xenophontische *Ἀθηναίων Πολιτεία*, een pamflet dat waarschijnlijk van ca. 435 dateert: « Het volk houdt er niet van, in een geregelde staat zélf onderdanig te wezen, maar het wil vrij zijn en gebieden; over de ongeregeldeheid maakt het zich weinig zorgen »²⁶. En in zijn critiek op de verkeerde staatsvormen, laat zich Plato in de *Staat* streng over de democratie uit wanneer hij als haar kenmerken opsomt: vrijheid, de vrijmoedigheid in het spreken, de mogelijkheid voor eenieder om alles te doen wat hem aanstaat zonder zich aan de wet of aan de gemeenschap te storen²⁷.

Pericles wil aantonen dat zulk een individualistische teugeloosheid niets te maken heeft met het regime dat hij ophemelt. In het democratische Athene, zo betoogt hij, heerst een ware staatsucht. De burgers « gehoorzamen aan de gezagdragers zowel als aan de wetten », en dit *uit vrees* (διὰ δέος). Deze woorden herin-

(24) *Eumen.*, 690-699; cf. VAN POTTELBERGH, *art. laud.*, p. 492.

(25) *Thuc.*, II, 37, 3; vertaling van Pottelbergh.

(26) I, 8: ὁ γὰρ δῆμος βούλεται οὐκ εὐνομουμένης τῆς πόλεως αὐτὸς δουλεῦν, ἀλλ' ἐλεύθερος εἶναι καὶ ἄρχειν, τῆς δὲ κακονομίας αὐτῷ ὀλίγον μέλει.

(27) *Resp.*, VIII, 557B-558A; zie ook Xenophon, *Memor.*, III, 5, 16 (cf. VAN POTTELBERGH, *art. laud.*, p. 487).

neren ons aan een formule, die we in het III^e boek van de *Wetten* gelezen hebben. In het milde oordeel dat Plato daar over de oude Atheense democratie velte, roemt hij het, dat ontzag (*αἰδώς*) bij de burgers «onderwerping aan magistraten en wetten bewerkte» en dat deze onderdanigheid wel door de naderende invasie vermeerderd werd, maar reeds vóór de opkomst van het gevaar aanwezig was²⁸.

Nu zijn er volgens Pericles twee categorieën wetten, die te Athene met bijzondere nauwgezetheid nageleefd worden, «die welke steun verlenen aan wie onrecht lijdt en die welke, ofschoon ongeschreven, algemeen erkende schande brengen» over wie ze overtreedt. Deze vermelding van de *schande* (*αἰσχύνη*) is van grote betekenis. Immers bij de auteurs der V^e en IV^e eeuw staan de begrippen *αἰδώς* en *αἰσχύνη* in nauw verband tot elkaar²⁹. De *αἰσχύνη* is óf het subjectieve schaamtegevoel en valt dan zonder mee met de *αἰδώς* samen³⁰; óf ze is de objectieve *schande* en maakt het voorwerp van de *αἰδώς* uit³¹. Deze opmerking kan ons helpen bij de exegese van de tekst van Thucydides. De vrees, zo lezen we daar, is het hoofdmotief dat de burgers van het overtreden der wetten afhoudt. Als nu voor de *ongeschreven* wetten de schande als voorwerp der vrees aangegeven wordt, dan heeft de vrees, die tot onderwerping aan de *overige* wetten aanzet, een verschillend object. Wát dit is, wordt door Pericles niet uitdrukkelijk gezegd. Kijken we naar de hoger vermelde passages van Sophocles en Aeschylus, dan zullen we dit tweede object erkennen in de straf, door de wet tegen de overtreders uitgevaardigd en door de magistraten op hen toegepast. Een confirmatie voor deze verklaring van de al te bondige tekst vinden we in de onmiddellijk voorafgaande regels; daar lezen we, dat in private aangelegenheden de Atheners iedereen laten leven zoals het hem aanstaat en, wanneer iemand wat buiten de schreef loopt, daarover geen ergernis tonen «die wel geen straf insluit (*ἐζημίους*), maar toch onaangenaam is om te zien». In het publieke leven daarentegen wordt geen dergelijk individualisme gehuldigd; dáàr is er tucht aanwezig, wat meebrengt dat er ook plaats is voor *ζημίαι*,

(28) *Leges*, III, 698B-C: τὸ μέγεθος τοῦ στόλου... φόβον ἄπορον ἐμβαλόν, δουλείαν ἔτι μείζονα ἐποίησεν ἡμᾶς τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ τοῖς νόμοις δουλεῦειν.

(29) Cf. Carl Eduard VON ERFFA, *Αἰδώς und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit*. *Philologus*, Suppl. Bd. XXX, 2 (Leipzig, 1937), passim, inz. pp. 202-03 (conclusie).

(30) *Thuc.*, I, 84, 3; voor dit woordgebruik bij Thucydides, zie ERFFA, *op. laud.*, pp. 187-92.

(31) De twee gebruiken naast elkaar in Plato, *Leges*, I, 646E10-647A2 (schaamtegevoel) en 647A8-B7 (schande).

sancties die financieel of lichamelijk op de overtreders wegen. Zo lijkt het dan wel dat voor Pericles het fundament van de staatsburgerlijke tucht in de ideale Atheense democratie de vrees was onder een dubbele vorm, eer- of schaamtegevoel enerzijds en anderzijds schrik voor gebeurlijke sancties.

Er blijft ons nog te onderzoeken welke de houding is die Plato in de hoger aangehaalde passages uit de *Wetten* tegenover ons probleem aanneemt en in welke mate zij overeenkomt met of afwijkt van die van Pericles bij Thucydides. Al dadelijk valt het op, dat in beide teksten de Atheense democratie in haar beste tijd³² gezien wordt als een « gemengd regime », waarin het democratisch element weliswaar overwegend is, maar toch gecompenseerd wordt door de aanwezigheid van een ander, bij Thucydides het aristocratische³³, bij Plato het monarchische element. Enerzijds wordt dus het Atheense staatsleven gekenmerkt door vrijheid, een eigenschap waar zowel Thucydides als Plato de nadruk op leggen. Maar dadelijk wijzen ze beiden de oligarchische critiek van de hand, als zou deze gezonde democratische vrij-

(32) In de lijkrede stelt Thucydides het regime van Pericles' eigen tijd als de gezonde, want tuchtvolle, democratie, in tegenstelling tot wat het later worden zou, door het drijven van mannen als Cleon en Alcibiades. Plato, die geen bijzonder hoge waardering voor Pericles heeft, beschouwt als de ideale periode die van de Medische oorlogen. Als kenmerk voor het toenmalige staatsbestel geeft hij de verdeling der ambten naar de Solonische cijnsklassen aan; en de naam die hij eraan geeft (*παλαιά πολιτεία*) zinspeelt blijkbaar op de politieke leuze van Theramenes: de *πάτριος πολιτεία*. Ongeveer in de tijd dat Plato zijn *Wetten* schreef, hemelde ook Isocrates in zijn *Areopagiticus* (wschl. 355), vooral 15-17, dezelfde « oude democratie » op; cf. W. JAEGER, *Paideia*, III² (Berlijn, 1955), pp. 179-80.

(33) Anders staan de zaken in de beroemde bladzijde (II, 65) waar Thucydides, bij gelegenheid van de dood van Pericles, zijn persoonlijk oordeel geeft over het optreden van de grote staatsman. Daar beschrijft hij, bij wijze van conclusie, het Pericleïsch regime als « in theorie wel een democratie, in werkelijkheid echter de heerschappij van de meest vooraanstaande man » (*λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρός ἀρχή*), m.a.w. een monarchie. Nu mag men deze formule niet verkeerd begrijpen: Thucydides wil de positie van Pericles natuurlijk niet gelijkstellen met die van een Artaxerxes of een Dionysius van Syracuse. Hij noemt hem dan ook niet koning, tyran of dynast, maar eenvoudig *πρῶτος ἀνὴρ*, en zegt dat zijn macht alleen maar berustte op zijn uitzonderlijk prestige (*ἀξίωμα*) en dit weer op zijn superieur verstand en zijn manifeste belangeloosheid. Daar Pericles geen dwangmiddelen te zijner beschikking had, « beheerste hij het volk zonder aan zijn vrijheid te tornen », *κατείχε τον δῆμον ἐλευθέρως*, waarbij het woord *ἐλευθέρως*, juist zoals in de lijkrede en bij Plato, precies op het democratische element in het gemengde regime wijst. Waarom nu Thucydides in hoofdstuk II, 37 als de andere componenten de aristocratische, in II, 65 echter de monarchische aanduidt, is, zoals J. H. Oliver, *art. cit.*, terecht opmerkt, eenvoudig uit de omstandigheden te verklaren. Pericles, die in de lijkrede zélf het woord voert, kon bezwaarlijk op zijn eigen uitzonderlijke positie de aandacht trekken; hij verkiest het dus, zichzelf onder het anonieme aantal der verdienstelijke burgers te rangschikken.

heid bandeloosheid en individualisme betekenen. Er zijn nl. te Athene ook ordenende en bindende principes: de wet en het gezag, en ze oefenen hun invloed uit dank zij de vrees die, bij iedere burger aanwezig, hem tot onderdanigheid tegenover wet en gezag aanzet. Hieraan voegt Plato nog de juiste opmerking toe, die bij Thucydides ontbreekt, dat aldus de centrifugale krachten geremd worden en de eendracht (*φιλία*) in de gemeenschap bewaard blijft. In sommige gevallen heeft de vrees eenvoudig betrekking op uitwendige gevaren. We zagen, dat Pericles waarschijnlijk aan wettelijke sancties van de overtredingen dacht; Plato spreekt uitvoerig van de buitenlandse bedreiging die bij het Atheense volk de onderwerping aan wet en gezag, en daarmee ook de eendracht, deed groeien³⁴.

Maar bij de filosoof, zoals trouwens ook bij Pericles, heeft de vrees als principe van staatsburgerlijke tucht vooral een zedelijke inhoud; ze is vrees voor de schande, ze is schaamtegevoel en eergevoel, ze is *αἰδώς*. Deze gevoeligheid voor de afkeuring van anderen onderstelt enerzijds dat men zich met hen solidair voelt³⁵, anderzijds dat men met hen dezelfde ideale normen erkent, waarnaar ieders gedrag beoordeeld wordt; dit was het in de grond, wat Pericles met zijn « ongeschreven wetten » bedoelde. Plato gaat in zijn analyse nog iets verder. Hij toont aan hoe een dergelijke vrees de vrijheid eerbiedigt: ze onderstelt een spontaan aanvaarden van de principes, waarop het regime berust³⁶. Meer nog: ze is in haar diepste wezen een deugd. Zoals de deugden, door een langdurige beoefening, tot een eigen bezit worden van de ziel, zo hadden de Atheners van de tijd der Medische oorlogen zich deze edele vrees eigen gemaakt door zich langdurig naar die erkende normen te schikken³⁷. Niet een lafaard is hij die zó vreest; wel integendeel: hij strijdt onversaagd tegen de verleiding van het genot en de verschrikking van het lijden³⁸; in oorlogstijd staat hij zijn man en redt het vaderland³⁹. Wie van deze vrees verstoken blijft, kan onmogelijk een flink man wezen; geconfronteerd met het gevaar zwicht hij en richt de gemeenschap te gronde⁴⁰.

(34) Over tucht en uitwendig gevaar, cf. Xenophon, *Memor.*, III, 5, 5-6 en *Anab.*, II, 6, 9-15.

(35) Daarom definieert Plato de *αἰδώς* als een « vrees voor vrienden met het oog op onterende schande » (*Leges*, I, 647B7; zie hoger n. 8).

(36) *Leges*, III, 698B6: δουλεύοντες τοῖς τότε νόμοις ζῆν ἠθέλομεν; 700A4-5: ὁ δῆμος... ἐκ ὧν ἐδούλευε τοῖς νόμοις.

(37) *ibid.*, 699CA-5: ὁ φόβος..., ὃν δουλεύοντες τοῖς πρόσθεν νόμοις ἐπέκτηντο.

(38) *ibid.*, I, 647A4-6.

(39) *ibid.*, B3-7.

(40) *ibid.*, III, 699C3-D2.

*
* *

Wanneer deze beschouwingen juist zijn, dan mogen we besluiten dat de teksten uit Plato's *Wetten* niet alleen de authenticiteit der lezing $\delta\iota\alpha\ \delta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ in Thucydides II 37 garanderen, maar ook kunnen helpen om de draagwijdte van de hele passage over de staatstucht beter te situeren. Weliswaar zijn de geestelijke horizon en de algemene strekking van beide auteurs zeer verschillend. Maar wat zij over dit bepaalde probleem zeggen is niet zonder meer de vrucht van zuiver persoonlijke reflexie. Sinds het midden der V^e eeuw is te Athene heel druk geredetwist over de ideale staatsvorm en over de betrekkingen tussen vrijheid en staatsorde in de democratie. Iedere nieuwe auteur die het onderwerp besprak, was afhankelijk van een reeds rijke traditie en wie één stelling verdedigde moest wel rekening houden met de argumenten der tegenpartij. Het is de onbetwistbare verdienste van Prof. van Pottelbergh dat hij voor het eerst gewezen heeft op de historische samenhang, waarin de uitlating van Pericles bij Thucydides thuishoort. Wel heeft de studie der teksten, die onze voorganger verzameld had, en van enkele andere, die wij er in dit artikel aan toegevoegd hebben, ons tot conclusies geleid, die enigszins van de zijne afwijken. We meenden te mogen affirmeren, dat Pericles wel degelijk de staatstucht in de democratie op « vrees » berusten laat, en dat de opvattingen van de conservatieven en van de democraten over de rol en de aard van die vrees niet lijnrecht aan elkaar tegengesteld zijn. Maar het is ons eerst mogelijk geweest, ons antwoord (het moge nu juist of onjuist zijn) te geven, doordat Prof. van Pottelbergh de vraag zo nauwkeurig heeft gesteld en het kader ontworpen, waarin wij dit belangwekkende stuk ideeëngeschiedenis moeten zien.