

ADAMANTIOS KORAÏS EN DE VRIJHEID

EEN HUMANISTISCHE EXPLORATIE VAN ZIJN IDEEËN IN WAARNEMING, THEORIE EN PRAKTIJK

De vrijheid – in al zijn extensies – wordt door zowat iedereen en door elke politieke strekking in het westen als het hoogste goed beschouwd. Het onderscheidt ons bovendien ook van andere delen van de wereld, waar burgers niet kunnen genieten van dezelfde burgerlijke vrijheden en waar voor ons evidente zaken als de gelijkheid van man en vrouw of de scheiding van kerk en staat niet gelden, of dode letter zijn. Dat dergelijke rechten onlosmakelijk verbonden zijn aan onze maatschappij, mag blijken uit het pleidooi dat kardinaal Danneels onlangs hield, waarin hij pleitte voor een Franse revolutie voor de islam. Of hij nu bang was voor een sterker wordende islam of gewoon bekommerd was om de gelovigen van de andere godsdienst, deze uitspraak van de hoogste kerkelijke gezagsdrager van ons land blijft opmerkelijk te noemen.

Met vrijheid kun je dan ook alle kanten op. In naam van de vrijheid wordt mensen (uitgerekend door liberalen) verboden een hoofddoek te dragen, en onder het voorwendsel onze westerse vrijheid te bewaren wordt de vrijheid van reizen aan anderen ontzegd.

Op dezelfde manier wordt ook het startsein van de westerse vrijheid, de Franse revolutie, op verschillende manieren geïnterpreteerd. Het klassieke verhaal, onder meer verteld door Jules Michelet in zijn magnum opus *Histoire de la Révolution française* gaat als volgt. Het gewone volk zag zich geen uitweg meer uit zijn hopeloze toestand en werd bovendien geconfronteerd met een steeds groter wordende decadentie en corruptie aan het Franse Hof. Aangestoken door een aantal demagogogen die op hun beurt aangestoken waren door de verlichte ideeën, die sinds tientallen jaren borrelden in de salons, kookte alles uiteindelijk over op 14 juli 1789, met de bestorming van de Bastille. Het volk eiste meer vrijheid en verkreeg die gewapenderhand.

Er zijn echter ook tegenstemmen. Mensen als (de extreem linkse) Henri Guillemin zien er niets anders in dan een *coup d'état* door de kleine burgerij. Door haar succes in de handel zag die zich steeds rijker worden, grotendeels ten nadele van de adel. Die veranderde krachtsverhouding op financieel gebied weerspiegelde zich echter niet op het politieke vlak, en het zag er niet naar uit dat dit op een geruisloze manier mogelijk was. Wat nodig was, was een plotse omwenteling, en daarvoor werd het volk ingeschakeld. Op belangrijke momenten wisten mensen als Marat en Mirabeau het volk op te ruien, zoals dat gebeurde bij de bestorming van de Bastille. Eens de situatie afgekoeld was, werd het

volk met een kluitje in het riet gestuurd, en was het enkel de burgerij die nieuwe macht kreeg en haar situatie werkelijk zag verbeteren.

Het onderzoeken van het begrip vrijheid, en wat daarvan de consequenties zijn, kan een interessant uitgangspunt betekenen bij het onderzoek naar de politieke ideologie van individuen en groepen, en bovendien een aantal anomalieën wegwerken. Hoe is het immers mogelijk dat een historische gebeurtenis als de Franse Revolutie, en, algemener, de vrijheid, op zoveel verschillende manieren geïnterpreteerd wordt, naargelang de politieke overtuiging, de sociale achtergrond,... Hoe is het mogelijk dat heden ten dage, ter bescherming van de nationale vrijheid en veiligheid in de Verenigde Staten, uitgerekend door de fractie die voor de grootste vrijheid staat, de burgerlijke vrijheden aan banden gelegd worden?

Het raamwerk: Tzvetan Todorov

Een antwoord op deze vraag komt uit misschien onverwachte hoek, van Tzvetan Todorov, die vooral bekend is door zijn literatuurtheoretisch werk. Hij werd geboren in 1939, in Sofia, groeide dus op onder een streng communistisch regime, en moest studeren met alle beperkingen die de censuur toen oplegde. *Le seul moyen d'y échapper était l' étude des figures de rhétorique*.¹ Hij wijdt zich dan ook vooral aan tekststructuralisme, met als basisprincipe: *if the author could not quite understand what he was writing, the tale itself knew it all along*.² De studie van het structuralisme bracht hem in 1963 naar Parijs, oorspronkelijk voor een jaar, maar hij is er nooit meer weggegaan.

Het is pas in 1978, met een reis naar Mexico, dat zijn interesse voor antropologie en geschiedenis gewekt wordt. Het betekent het begin van een reeks boeken met verschillende onderwerpen, zoals de verovering van Amerika, het gedrag van gevangenen in de concentratiekampen, of de omgang met de diversiteit in de wereld bij Franse filosofen, wat ons bij dit onderwerp brengt. Centraal in zijn denken daarover staat het wezen van het humanisme, wat die maatschappijvisie inhoudt, of ze de juiste is, en waar het humanisme zijn wortels vindt.

Die laatste kwestie is het onderwerp van zijn boek *Le jardin imparfait*, uit 1998.³ Daarin legt Todorov uit dat hij doorheen de menselijke geschiedenis een aantal echte of vermeende pacten met de duivel ontwaart. Jezus werd door hem

¹ CREPU, Michel, *La littérature est toujours impure*, Paris, 13 avril 2004: 4.

² JONES, Daniel – JORGENSEN, John D. (ed.) *Contemporary authors – A bio-bibliographical guide to current writers in Fiction, General Nonfiction, Poetry, Journalism, Drama, Motion Pictures, Television, and other Fields. New Revision Series, Vol. 64*. Detroit / New York / London, 1998: 393.

³ TODOROV, Tzvetan, *Le jardin imparfait*, Paris, 1998. Alle verdere verwijzingen naar de verschillende strekkingen in de omgang met de vrijheid komen, tenzij anders vermeld, uit dit boek.

gelokt met de macht, maar gaf niet toe. Alle (christelijke) koningen na hem deden dat volgens Todorov wel. Faust sloot dan weer een pact om de absolute kennis, al bleek de prijs hem later wat te zwaar. Todorov ziet in de geschiedenis echter nog een derde pact, een pact met de hele mensheid, zonder dat de individuele mens daar vat op heeft, wat het het gevaarlijkste van allemaal maakt. Ditmaal was het de absolute vrijheid die ons aangeboden werd. Door de Renaissance en de Verlichting werd de mens meer en meer de maatstaf op het vlak van moraal en staatsbestuur. Geleerden en filosofen onderzochten de vrije wil, en gingen in hun exploratie en hun ideeën steeds verder, zodat hun zoektocht uiteindelijk resulteerde, moest resulteren, in de Franse Revolutie. Het is het verhaal van een steeds groter wordende autonomie op alle vlakken, waarin de duivel weliswaar niet zelf werkzaam is, maar een aantal ‘sombres prophètes’ inspireert om de mens aan te sporen in zijn daden. Pacten met de duivel hebben echter de vervelende eigenschap vrij vernietigend te zijn voor de andere partij, en dat effect wordt in dit geval nog versterkt omdat de hele mensheid betrokken werd. Eens de mens immers zijn vrijheid in handen kreeg, zag hij zich geconfronteerd met een drievoudige losmaking: de traditionele gerichtheid op een godswezen verdwijnt, de mens voelt zich meer en meer losgemaakt van zijn vertrouwde omgeving, om tot slot te merken dat hij ook geen houvast meer vindt in zichzelf en ook als individu versplinterd is.

Het is normaal dat hierop reactie moest komen, en Todorov weet de verschillende groepen in te delen in vier categorieën. De **conservatieven** (nog steeds in zijn terminologie) wilden zo snel mogelijk terug naar de toestand voor het sluiten van het pact, en zij konden ook gedeeltelijk hun slag thuis halen, met de restauratie. Een volledige terugkeer naar het Ancien Régime was onmogelijk, dat beseften ze, maar ze wilden toch de *vestiges* bewaren: er werden bepaalde vrijheden toegestaan, maar van een echte democratie was geen sprake.

Andere groepen omhelsden de nieuwverworven vrijheid, maar gingen er toch op verschillende manieren mee om. De **individualisten** zien geen probleem in de totale versplintering van het individu, en moedigen de mens aan steeds verder te gaan in het verkennen van zijn vrijheid. De gebondenheid aan de medemens is enkel een last te noemen, en de mens is fundamenteel egoïstisch, aldus La Rochefoucauld. Pascal ging nog verder wanneer hij stelde dat de menselijke omgangsvormen in se gebaseerd waren op bedrog, en de Sade trok de vrijheid van bewustzijn door naar het lichamelijke domein, om tot een uitsluitend hedonistische moraal te komen.

Ook de zogenaamde **sciëntisten** zien geen probleem: de vrijheid die de mens verkregen heeft, is enkel een vrijheid van weten, we krijgen het inzicht in de wereld rond ons, en zullen enkel tot de conclusie komen dat er geen vrijheid is. Mensen zijn met handen en voeten gebonden aan omgevingsfactoren, en kunnen onmogelijk uit die geconditioneerde toestand raken. Het ontdekken van die wetmatigheden heeft het grote voordeel dat we aan de hand van de kennis van de mechanismen die de wereld regeren de gang van zaken kunnen versnel-

len. Als de ‘survival of the fittest’ in de natuur het heersende principe is, dan kunnen we inferieure rassen gerust uitroeien, omdat dat op lange termijn toch vanzelf zal gebeuren. Als Marx er zeker van is dat het klassenverschil ooit moet wegvallen, dan is het beter nu meteen de revolutie te plegen – die op die manier gerechtvaardigd wordt – om de tussenliggende periode van ellende te overbruggen.

Een laatste groep, de **humanisten**, past om onder het contract uit te komen een principe toe dat we nu juridische spitstechnologie zouden noemen. Ze verwelkomen de vrijheid en onderkennen de drievoudig versplinterende individualisering. Ze ontkennen echter dat er ooit een pact gesloten is, en zullen deze drie facetten opnieuw valoriseren. Het humanisme stelt immers de mens centraal: hij is het begin- en eindpunt. Concreet erkennen zij dus de autonomie van het individu, maar stellen dat de vrijheid van mijn vuist eindigt waar de wang van mijn medemens begint. Elke mens moet zijn egoïsme dus begrenzen door zijn handelen te richten op zijn naaste. Bovendien moet de omgang met de medemens een universeel karakter dragen, moeten deze waarden overal geldig zijn. Deze principes (voor Todorov ‘l’autonomie du je, la finalité du tu et l’universalité des ils’) komen overeen met de leuze van de Franse Revolutie: Liberté, Egalité et Fraternité. Deze waarden staan in deze mate buiten kijf dat elke hedendaagse politieke partij, van links tot rechts, ze onderschrijft. Extreem links durft nog wel eens het individuele recht op bezit in twijfel te trekken, maar extreem rechts is er als de dood voor om als racistisch bestempeld te worden.

Het politieke systeem dat aansluit bij het humanisme is inderdaad de liberale, constitutionele democratie. De tolerantie van dit systeem draagt echter tegelijk de kiemen voor zijn eigen ondergang in zich. In tegenstelling tot andere systemen laat het wel groeperingen van andere strekkingen toe, zodat fascistische of communistische (binnen Todorovs systeem sciëntistische) of anarchistische (individualistische) groeperingen de macht kunnen grijpen, eventueel middels democratische verkiezingen.

Wat ons nu vooral interesseert is hoe en of de Franse Revolutie en de Verlichting de Grieken beïnvloed hebben, en tot welk kamp de Griekse protagonisten gerekend mogen worden.

De Griekse Link: Adamantios Korais

De Franse Revolutie, de nieuwe vrijheden, de daaropvolgende oorlogen die Europa herverkavelden en nieuwe heersers brachten, het ging allemaal voorbij aan Griekenland, dat sinds eeuwen gebukt ging onder de Ottomaanse bezetting. Op de plaatsen waar de eerste filosofen, die het Westerse denken zouden bepalen, ooit ter wereld kwamen, sijpelden de nieuwe ideeën van de achttiende eeuw niet

of nauwelijks door. Het intellectuele klimaat werd er grotendeels gedomineerd door de Orthodoxe Kerk. Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat iedereen die ook maar enigszins blijk geeft van een pientere geest maar naar één ding streeft: weg te raken uit Griekenland, bij voorkeur naar het westen.

Eén van die mensen brengt ons wel heel dicht bij de Franse Revolutie: Adamantios Koraïs⁴. Hij werd geboren in 1748 in Smyrna, in een niet onbemiddeld gezin met acht kinderen. Als oudste zoon van een koopman lijkt zijn loopbaan al vast te liggen, maar via zijn grootvader aan moederszijde, die hem een niet onaardige bibliotheek naliet, kwam hij in contact met de Griekse, en later ook met de Latijnse literatuur. Wie in die tijd echter Latijn wou studeren in Smyrna, kwam automatisch terecht bij de Jezuïeten, wat voor hem geen optie was. Via via ontmoette hij echter Bernard Keun, een Nederlandse dominee, die hem niet alleen Latijn leerde, maar ook voor logies zorgde toen Koraïs in 1772 naar Amsterdam werd gestuurd om daar de West-Europese tak van zijn vaders bedrijf te leiden.

Het leven in een stad als Amsterdam opent zijn ogen, en het is dan ook met lood in de schoenen dat hij zes jaar later terugkeert naar Smyrna. Geen haar op zijn hoofd denkt eraan in Griekenland te blijven, en hij krijgt na vier jaar aandringen uiteindelijk de toestemming van zijn vader naar Frankrijk te reizen, om er geneeskunde te gaan studeren in Montpellier. Wanneer hij er na zes jaar afstudeert geeft zijn proefschrift, over Hippocrates, al aan welke richting hij ingeslagen is. Verschillende tekscritici deden nog tijdens zijn studies een beroep op zijn uitstekende kennis van het Oudgrieks om hun conjecturen te controleren, en hij verhuist daarom naar Parijs. We schrijven dan mei 1788.

Αὐτόπτης φοβερῶν πραγμάτων

Ooggetuige van verschrikkelijke gebeurtenissen

In zijn brieven naar huis vertelt hij met het grootste enthousiasme over ‘het Athene van het Westen’, en over alles wat hij meemaakt. Hij komt er in contact met een aantal intellectuelen, en laat uiteraard niet na te vermelden hoeveel belangrijke vrienden hij al gemaakt heeft. Meteen ontpopt hij zich tot ambassadeur en vurig verdediger van de Grieken wanneer hij geconfronteerd wordt met westerse uitspraken tegen zijn landgenoten. De filosofen Bartholdy en de Pauw krijgen een veeg uit de pan omdat ze hun landgenoten aansporen de Ottomanen te blijven steunen in hun onderdrukkende rol. Het ontbreken van wetten en de strenge religiositeit zat volgens hen zo diep in het Griekse volk geworteld dat het onmogelijk was om op die basis een onafhankelijke staat te bouwen.

⁴ Over Koraïs, de invloed van de Franse revolutie op het ontstaan van de Griekse natie en de verderop nog vermelde Rigas, zie in *Tetradio* reeds het artikel van Katja DE HERDT, *Hellas of Byzantium? De Griekse zoektocht naar een nationale identiteit ten tijde van Verlichting en Romantiek*, in *Tetradio* 7 (1998) 9-48.

Een jaar later lopen de spanningen zodanig op dat het volk de Bastille bestormt. Koraïs volgde al met meer dan gewone belangstelling de Franse politiek, maar maakt er van dan af een gewoonte van over alle gebeurtenissen te berichten aan zijn familie en vrienden in Smyrna. Daarmee bieden zijn brieven een schitterende blik op het dagelijkse leven aan het eind van de achttiende eeuw: ἐν ὄσῳ βράζει ὁ καφές μου, λαμβάνω τὸν κάλαμον νὰ σὲ καλημερήσω,⁵... (*terwijl mijn koffie kookt, neem ik de pen op om je te groeten*). Tegelijk echter laten ze ons ook zien hoe de Revolutie beleefd werd door het gewone volk. Koraïs mag dan wel een man van aanzien geweest zijn, het weinige geld dat hij als tekstuitgever en vertaler verdiende stuurde hij naar Griekenland, of investeerde hij meteen in nieuwe uitgaven. Hij moest dus letterlijk tussen het volk wonen, en zo gebeurde het dat hij op 12 juli 1789, een zondag, toevallig aanwezig was in de Tuilerieën (τὸ Κεραμεικόν) op het moment dat het leger daar op de menigte in galoppeert. Twee dagen later gaat hij net zijn dagelijkse koffie halen wanneer hij een massa volk op zich ziet afstormen, dat het hoofd van Delaunay, de bevelhebber van de Bastille, voor zich uitdraagt. De situatie wordt zo gevaarlijk dat de zachtmoedige Koraïs besluit zich een zwaard te kopen, dat drie dagen later bij een huiszoeking in het kader van een ontwapening prompt in beslag wordt genomen.

Het verslag dat Koraïs op die manier maakte is meteen, hoewel het de meeste Fransen onbekend is, zowat het belangrijkste en objectiefste ooggetuigenverslag van de Franse Revolutie, precies omdat hij, de intellectueel, als een man van het volk de gebeurtenissen meemaakt.

Ὁ χρόνος τῶν 1789 θέλει μείνει εἰς τὴν ἱστορίαν ἀείμνηστος
Het jaar 1789 zal voor de geschiedenis onvergetelijk blijven

Zijn privé-problemen (onveiligheid, voedselschaarste, onzekerheid,...) ten spijt is Koraïs de eerste maanden laaiend enthousiast over de Revolutie. Hij steunt de Fransen in hun strijd tegen de absolutistische heersers, tegen de corruptie, en tegen de Kerk. Vooral de paus moet het in zijn brieven ontgelden, al heeft dat vooral te maken met zijn (Griekse) afkeer van het katholicisme. Op een bepaald moment schrijft hij zelfs dat de Fransen zich ongetwijfeld zullen afscheuren van Rome, al bleef dat bij *wishful thinking* van zijn kant. De Parijse sfeer van die dagen werkt trouwens zo aanstekelijk dat hij zich in verregaande mate met de Fransen gaat identificeren, al steigert hij wel telkens men hem verkeerdelijk voor een Fransman neemt. Hoe verschillend deze ‘Greek in Paris’ wel blijft mag blijken uit het verhaal dat hij vertelt over zijn bezoek aan de Assemblée, met het verzoek een pasje te krijgen om naar het platteland te mogen om er te herstellen

⁵ Koraïs bij Valetas, 1965, B1: 490 (brief 325). Ook de Griekse tussentitels in dit artikel zijn citaten van Koraïs.

van een ziekte. *Les yeux (...) étoient fixés sur moi. On me regardoit avec la même curiosité que si j'étois une de ces bêtes féroces qu'on montre aux foires.*⁶

Ondanks zijn enthousiasme vinden we ook, naarmate de Revolutie vordert en de leiding ervan radicaliseert, een groter wordende terughoudendheid. Hij mag dan al tegen de macht van de kloosters zijn, de beeldenstorm van het volk wanneer de nieuwe kloosteroversten er niet aanvaard worden, noemt hij overdreven. Hij is tegen de absolute macht voor de koning, maar als één van de eerste objectieve toeschouwers geeft hij te kennen dat er weinig fraais te lezen was in de notulen van het proces tegen Lodewijk XVI. Zijn gevoel van onbehagen wordt nog groter als Frankrijk daarna in de handen van Robespierre en de Jacobijnen terechtkomt. De vrijheidsstrijd is daarmee een tirannie van de vrijheid geworden, die op zich opnieuw beklemmend werkt. In het algemeen blijkt Koraïs een voorstander te zijn van het compromis: als de slinger te veel in de andere richting doorslaat, zoals bij de terechtstelling van de koning, drukt hij zijn reserves uit.

Over Napoleon vinden we bij hem echter geen kwaad woord, hoewel die niet verdacht kan worden van enige genegenheid voor begrippen als democratie en inspraak. Al te gauw zouden we de oorzaak daarvan kunnen zoeken bij zijn professionele relatie met Napoleon. De consul / keizer, die niet de minste interesse toonde voor literatuur of kunst, was wel geboeid door aardrijkskunde, en had bij een team filologen, waarvan Koraïs deel uitmaakte, een vertaling van Strabo besteld. Hij zou die later trouwens uitdelen als relatiegeschenken. Koraïs heeft Napoleon echter slechts een paar keer ontmoet, en dat gebeurde altijd met de grootste zorg voor het protocol in de hofhouding die Napoleon rond zich gecreëerd had. Pas op het einde van zijn leven, als Kapodistrias in beeld komt in Griekenland en Napoleon al overleden is, vaart hij tegen hem uit en verwijt hij hem zijn tirannieke bewind. De reden voor deze laattijdige uitval is ongetwijfeld dubbel: het had vooral met Kapodistrias te maken, maar daar komen we verder op terug, maar ook met het eenvoudige feit dat hij een groot vertrouwen had gesteld in Napoleon. Toen Napoleon de macht greep lag de Revolutie tien jaar achter hem, en was Koraïs het abstracte idee van de vrijheid meer en meer beginnen zien in de Griekse context. Hij zag hoe Napoleon het vizier richtte op de grote Europese mogendheden, en ging ervan uit dat hij ook Griekenland zou bevrijden. Dit idee vormt de rode draad doorheen al zijn publicaties over de Griekse zaak tijdens het eerste decennium van de negentiende eeuw.

Γάλλοι καὶ Γραικοὶ δεμένοι - με φιλίαν ἐνωμένοι
δὲν εἶναι Γραικοὶ ἢ Γάλλοι, ἀλλ' ἓν ἔθνος Γραικογάλλοι.

*Fransen en Grieken verbonden – door vriendschap verenigd
zijn geen Grieken of Fransen meer, maar één volk: Grecofransen.*

⁶ Koraïs, bij Valetas, 1965, B1:255 (brief 99).

Koraïs' eerste belangrijke politiek-theoretisch geschrift over de vrijheid doet meteen veel stof opwaaien en kan als één van de fundamenteën gezien worden waarop de rest van zijn ideeëngoed gebouwd zou worden. De Ἀδελφική Διδασκαλία (*Broederlijke Lering*), want daar gaat het om, werd gepubliceerd in 1798 als antwoord op de Πατρική Διδασκαλία (*Vaderlijke Lering*) van de toenmalige patriarch van Constantinopel, Anthimos. Koraïs deed dit anoniem, maar het was een publiek geheim dat hij de auteur was, en in zijn brieven 'verschrijft' hij zich een aantal keren. Anthimos stelde in zijn werk dat de nieuwlichterij uit het Westen gevaarlijk was voor het geloof van de Grieken. Kort samengevat was de teneur van de Πατρική Διδασκαλία de volgende: we worden van alle kanten in ons geloof bedreigd, maar God gaf ons het Ottomaanse Rijk om ons te beschermen. Koraïs wist met enkele rake evangeliecitaten net het omgekeerde te bewijzen, en verslaat Anthimos dus met eigen middelen. Bovendien doet hij zijn relaas vanuit het standpunt van een Griek die zich in het zog van Napoleon in Italië bevindt, en klaar staat om Griekenland binnen te trekken.

Die illusie werd levendig gehouden met het Ἄισμα Πολεμιστήριον (*Oorlogslied*), dat sterk doet denken aan de *Epithourios* van Rigas, en misschien daarom vaak aan hem werd toegeschreven.⁷ Net als in latere werken, waaronder dialogen en voorwoorden bij tekstuitgaves, spoort Koraïs de Grieken aan te volharden in hun pogingen om hun vrijheid terug te krijgen. Hij raadt hen sterk aan de Fransen financieel en materieel te steunen in hun veroveringstocht door Europa, en voorbereidingen te treffen om een Franse landing in Griekenland mogelijk te maken.

Maar Koraïs werd pas echt de ambassadeur van de Grieken met de lezing die hij in 1803 gaf voor de *Société des Observateurs de l'Homme*. Dit genootschap, waarvan Koraïs lid was, verenigde filologen, artsen, filosofen,... en was van groot belang voor de beginselen van de etnologie, een wetenschap die in die dagen het licht zag. De eerste bekommernis van Koraïs was aan te tonen dat de Grieken geen achtergesteld volk waren, maar een natie die op eigen kracht τὰ φῶτα, de Verlichting, binnen wist te brengen in haar land. De verhalen die de eerste reizigers meebrachten waren niet fraai: *no people on earth ever equalled these peasants of Greece, (...) who will do nothing without the stick (and who) have the annoying habit of giving false information about the length of a journey*.⁸ Koraïs wil aantonen dat de Grieken op eigen kracht al een heel eind weggeraakt zijn uit de onwetendheid van voor de Verlichting, wat velen doet besluiten dat hij hier loskomt van zijn hoop op Franse hulp. Toch zal hij in latere wer-

⁷ Ook Rigas Velistinlis ijverde voor een vrij Griekenland, dat hij eerder zag samenvallen met het hele Ottomaanse Rijk. Van hem is vooral de *Thourios* bekend, die gekaderd was in een groter geheel dat ook een voorstel tot grondwet en een onafhankelijkheidsverklaring bevatte. Over Rigas, zie de akten van het Groningse Rigas Velestinlis-colloquium, gepubliceerd in *Tetradio* 8 (1999), met onder meer een presentatie en vertaling van de *Thourios* door W.J. Aerts (pp. 125-135).

⁸ WOODHOUSE, C.M., *The Philhellenes*. London/Athens, 1977: 29-30.

ken blijven volhouden: μόνης τῆς Γαλλίας ἡ φιλία συμφέρει εἰς τοὺς Γραικοὺς⁹ (*slechts de vriendschap van Frankrijk is nuttig voor de Grieken*).

Koraïs' antropologie: de theorie

De verbeterheid waarmee Koraïs begin negentiende eeuw ijverde voor steun aan Frankrijk en bleef geloven dat de Grieken hun bevrijding van die kant moesten verwachten, stond zijn realisme echter niet in de weg. Hij beseftte dat de Grieken hun eigen onafhankelijkheid zouden moeten bevechten, al kiest hij eerder voor de langzame weg, en hij heeft daar zo zijn redenen voor.

Ὁ ἄνθρωπος ἔχει τὴν ἐλευθεριότητα ἔμφυτον
De vrijheid zit de mens in de genen

Het lijkt vrij evident te stellen dat alle mensen gelijk zijn, maar wat als dat geconcretiseerd wordt? In het algemeen zijn de ideeën uit de Verlichting, hoe revolutionair ze ook waren, naar onze normen vrij bekrompen en blijven ze steken in een sterk westers gericht wereldbeeld. Ze plaatsten de westerse maatschappij boven alle andere, wat er voor zorgde dat enige appreciatie van bij voorbeeld inheemse Afrikaanse culturen onmogelijk was. Bovendien waren de filosofen niet altijd even consequent in hun opvattingen. Als de vraag gesteld werd welke volkeren hun onafhankelijkheid moesten krijgen, doorkruisten persoonlijke belangen of een nationalistische reflex (die we ook bij Koraïs terugvinden) vaak hun opvatting. Als Koraïs dus stelt:

Τοὺς Ἀφρικάνους, τοὺς ὁποίους, ὡς διαφόρου καὶ θρησκείας καὶ χρώματος, ἔκριναν (κακῶς, ἀλλ' ἔκριναν ὅμως) διαφόρους τῶν λογικῶν ζώων...
De Afrikanen, die [sommigen] beoordeelden (verkeerdelijk, maar ze beoordeelden ze toch) als verschillend van de verstandige wezens omdat ze verschillend zijn van religie en kleur...

dan doet hij dat niet uit een appreciatie voor hun eigen cultuur. Aan tegenstanders van de Verlichting vraagt hij immers:

στρέψον τοὺς ὀφθαλμοὺς πρὸς τὰ ἄγρια ἔθνη τῆς Ἀμερικῆς καὶ Ἀφρικῆς.¹⁰
Wend de ogen naar de wilde volkeren van Amerika en Afrika.

Zelfs de meest rabiate tegenstander van de Verlichting zou wel moeten toegeven dat zij grote vooruitgang geboekt hebben sinds de westerse cultuur naar daar geëxporteerd is.

Mutatis mutandis kan over de verlichtingsfilosofen hetzelfde gezegd worden met betrekking tot hun houding tegenover de vrouw. Mensen als Montesquieu

⁹ Uit de dialoog: Τί πρέπει να κάμνωσιν οἱ Γραικοὶ εἰς τὰς παρούσας περιστάσεις; (wat moeten de Grieken doen in de huidige omstandigheden?) in Valetas, 1964, A1: 447.

¹⁰ Koraïs resp. in Valetas, 1964, A2: 758 en 1346.

en Condorcet gingen er prat op feministen te zijn, maar bleven daar vrij vaag over. Voor Montesquieu kon een vrouw wel het land besturen, maar dat kon enkel gebeuren na een sublimatie van haar vrouwelijke natuur. Rousseau maakte het nog bonter. De persoonlijke afhankelijkheid, die koste wat het kost vermeden moest worden, beschouwde hij als de ideale ingesteldheid voor de vrouw. Koraïs maakt ook een bocht, maar doet dat eerder in de omgekeerde richting. Hij vindt net als de meeste filosofen dat de deugd van vrouwen er vooral in bestaat in dienst te staan van hun man, en hij vindt daarvoor bewijzen in het Nieuwe Testament. Toch stond hij vrouwen toe een eigen intellectueel leven te leiden: hij steunde onder meer Evanthia Kaïri in haar literaire ambities¹¹. Zijn leven als Parijzenaar zat daar ongetwijfeld voor iets tussen, waar vrouwen in de salons al enkele decennia bewezen dat ze konden deelnemen aan het intellectuele leven. Bovendien benadrukt hij, en dat vinden we elders niet terug, dat het feminisme niet beperkt mocht blijven tot een bovenlaag, tot *προφασσόρων Ἀδελφαι, ἀλλὰ καὶ μεταξὺ τῆς ἐσχάτης τάξεως τῶν πολιτῶν*.¹² (zussen van professoren, maar (zich) ook (moesten bevinden) tussen de laagste klasse van de burgers) Anders dan zijn Franse tegenhangers blijkt Koraïs dus in de praktijk feministischer dan in zijn theoretische bespiegelingen.

Ἡ χρησιμότητι καὶ ἀναγκαιοτάτη εἶναι ἡ Ἐπιστήμη τῆς Ἐλευθερίας
De nuttigste en noodzakelijkste van alle is de Wetenschap van de Vrijheid

De mens was door God geschapen, maar was daarom niet helemaal gepredestineerd. God had de mens immers een zekere autonomie gegeven, en in die mens *σπέρματα τοῦ δικαίου* en *ζώπυρα τῆς σοφίας* (zaadjes van het recht en kiemen van de wijsheid) ingebouwd. In navolging van bijvoorbeeld Montaigne, Montesquieu en Rousseau hechtte hij dus een enorm belang aan onderwijs. In de *Mémoire sur...* komt al verscheidene keren de zinsnede *L'ignorance, fille de la tyrannie* als zijn credo naar voor, en hij wijt het verlies van de Griekse onafhankelijkheid onder andere aan een te lage opleidingsgraad bij de bevolking. Van de ene kant moest zijn werk dus van praktische aard zijn: hij gebruikte zijn bekendheid bij Grieken in Europa om hen te overtuigen een aantal onderwijskundige projecten te ondersteunen, om drukpersen te financieren, enz. Zelf stuurde hij zoveel hij kon dozen vol boeken naar Griekse steden en dorpen om er bibliotheken op te richten, omdat hij uit eigen ervaring wist hoe inspirerend dit kon werken.

Aan leraars in Griekenland stuurde hij een aantal aanbevelingen in verband met mogelijke onderwijssystemen. Koraïs was beïnvloed door Pestalozzi, die zich bekommerde om het onderwijs voor kansarmen, maar in het bijzonder

¹¹ Over Evanthia Kaïri en haar tijdgenoten, zie in het vorige volume van dit tijdschrift Mariëtta IOANNIDOU, *De letterendames in Griekenland voor de revolutie van 1821*, in *Tetradio* 12 (2003) 29-47.

¹² Koraïs in Valetas, 1965, B2: 7 (brief 581).

door Lancaster. De naar hem genoemde methode, door Koraïs de ἀλληλοδιδασκτικὴ μέθοδος (*de onderling-didactische methode*) genoemd, was uitermate geschikt voor een land als Griekenland, waar weinig leerkrachten waren. Lancaster liet de leraar in een bepaald vakgebied les geven aan de beste leerlingen, die op hun beurt de leerstof aan andere leerlingen onderwezen. Dit piramidale systeem stond garant voor een snelle verspreiding van nieuwe ideeën.

Koraïs had echter ook zijn eigen onderwijsfilosofische inzichten. Naast de zuivere kennisoverdracht moest het onderwijs immers ook die eerder vernoemde ζώπυρα (kiemen) wakker maken, door een onderwijs van de ἀρετή (de deugd, het goede, de *virtus*). Koraïs voorzag een tweeledige opleiding: *de τελεία en de ἀτελής* (*de volmaakte en de onvolledige*). De exacte, wetenschappelijke opleiding was op zich onvolledig: enkel de morele opleiding, die moest starten van de prilste leeftijd, kon volmaakt genoemd worden. De vraag is nu echter hoe Koraïs dat verschil zag. Ging het om een louter temporeel verschil, het één voor het ander? In dat geval dringt een vergelijking met Rousseau zich op. Rousseau zette onder ander in *Emile* zijn dubbele opleiding uiteen. Tot de leeftijd van vijftien jaar kende Rousseau de *éducation négative* (Tzvetan Todorov heeft het liever over *individuelle*), waarin het kind ontdaan moest worden van elke invloed van buitenaf, om volledig zijn eigen ik te kunnen exploreren. Pas daarna kon het kind ook een *éducation positive* krijgen, dat wil zeggen, een opleiding in de kennis, die voortdurende vorming is. Koraïs was over dit plan zeer kort: Rousseau kon nooit de illusie gekoesterd hebben dat zijn visie werkelijkheid zou worden:

Οὐδ' ὁ Ρουσσώζ, ὅταν ἔγραφε τὸ Περὶ παιδῶν ἀγωγῆς σύνταγμα (τὸν Αἰμίλιον), ἐπίστευε δυνατὴν τὴν ὁποῖαν παραγγέλλει παιδῶν ἀγωγήν.¹³

Toen Rousseau zijn werk over de opleiding van kinderen schreef (Emile), achtte hij de opleiding van kinderen die hij aanraade niet mogelijk.

Twee zaken kunnen we daaruit afleiden. Ten eerste ontkrachtte Koraïs al in 1824 de mythe die de visie van Rousseau werd, en waarover vaak hevige polemieken gevoerd werden. Todorov probeerde daar komaf mee te maken door te stellen dat het hier duidelijk om twee *versants* moet gaan, twee zijden van de opvoeding die tegelijkertijd plaats vonden. Ten tweede zal de kritiek die Koraïs had op Rousseau naar alle waarschijnlijkheid dus ook van toepassing zijn op zijn eigen onderwijsfilosofie: het is immers onmogelijk te veronderstellen dat men een kind eerst alle ethische principes moet bijbrengen, en het dan pas kan leren lezen en schrijven.

'De taal is gansch het volk'

Adamantios Koraïs is tegenwoordig vooral bekend omwille van zijn taaltheoretisch werk, dat echter vaak verkeerd of te eng geïnterpreteerd wordt. In het westen allereerst werd een discussie over de taal van wetenschappelijke werken niet

¹³ Zie Koraïs bij Valetas, 1964, A1: 580.

gevoerd omdat daar op een natuurlijke manier algemene ('beschaafde') talen ontstaan waren, los van het Latijn.¹⁴ In Griekenland moest die discussie wel gevoerd worden, en die oversteeg vaak de normale animositeit die een dergelijk onderwerp zou oproepen. Koraïs' belangrijkste tegenstander was Kodrikas, die ook in Parijs woonde, en elk van beiden had een tijdschrift waarvan ze de redactionele lijn konden bepalen en dat ze inzetten in hun strijd voor hun variant. Kodrikas had zo Καλλιόπη, Koraïs publiceerde in Λόγιος ὁ Ἑρμῆς. De taalkeuze is in Griekenland altijd een heikel punt geweest, en de linguïstische meningsverschillen werden vaak uitgebreid tot ideologische tegenstellingen over de hele lijn.

Vaak wordt de taalstrijd voorgesteld als een gevecht tussen twee strekkingen: de richting die resoluut voor de *Dimotiki* koos, de volkstaal, en, aan de andere kant, de mensen die ervoor gewonnen waren alle literatuur in het Oudgrieks te publiceren, zoals Kodrikas. Koraïs, die de grondlegger was van de *Katharevousa* (de 'zuivere', geleerde taal), wordt vaak verweten ook die laatste oplossing genegen te zijn, maar zo eenvoudig is het niet.

Koraïs wist op een handige manier het probleem te omzeilen: *the way to square this circle* (nl. kiezen tussen Oud- en Nieuwgrieks) *is to take the modern (spoken) language as the basis, and so far as practicable to correct it in order to minimize those elements which differentiate it most obviously from its ancient predecessor.*¹⁵ De precieze norm werd aangegeven door Koraïs, zolang hij leefde. Na zijn dood bouwden zijn adepten daarop verder, elk met zijn eigen interpretatie, allen met dezelfde inspiratie. Op die manier werd de officiële taal meer en meer archaisch.

Maar waarom moest er nu een band bestaan met de gesproken taal? Voor Koraïs, die hoger opgeleid was en perfect Oudgrieks kende, zou de moeilijker schrijftaal geen probleem gevormd hebben. Zijn opmerkingen over het onderwijs indachtig kunnen we echter een belangrijker reden veronderstellen. Naast de praktische haalbaarheid (nooit zou iedereen de geleerde taal kunnen begrijpen), was er ook een ideologische reden. Een geleerde schrijftaal vergrootte de sociale ongelijkheid, of hield ze minstens in stand. Bovendien bepaalt een taal niet alleen een volk (een romantische visie, die ook aanwezig is bij Koraïs), maar een volk ook zijn taal. Alle leden van een volk hebben op democratische wijze deel aan de taal, en niemand, hij mag nog zo machtig of verstandig zijn, kan of mag het volk een taal of taalverandering opleggen. Zo mag het ontbreken van het *aparemfato* (de infinitiefvorm) dan wel een teken zijn van χυδαιότης (vulgariteit) in vergelijking met het Oudgrieks, maar Τίς εἶναι τόσον τολμηρός, ὥστε νὰ βιάσῃ τὸ ἔθνος νὰ τὸ δεχθῆ;¹⁶ (wie is zo vermetel het volk te dwingen het aan te nemen?)

¹⁴ BEATON, Roderick, *An Introduction to Modern Greek Literature*. New York, 1994: 299.

¹⁵ Beaton: 301-302, naar Koraïs zelf in Valetas, 1964, A2: 832-856.

¹⁶ Koraïs bij Valetas, 1964, A2: 853.

Het gebruik van vreemde en polysyllabische woorden wekte alleen maar ontzag op bij het volk, maar beknotte tegelijkertijd zijn vrijheid door het kansen om aansluiting te vinden bij de bovenlaag om linguïstische redenen te hypothekeer¹⁷.

Naast de veelbesproken technische kant van Koraï's taaltheorie, over de specifieke keuze voor woorden en wendingen, blijkt dus dat hij zijn motivatie voor de uitwerking ervan opnieuw haalde uit een oprechte bekommernis om de soevereiniteit en de eenheid van het volk. Deze taal moest voor Koraï's, zo dacht hij er op het einde van zijn leven over, de taal van het nieuwe, vrije Griekse volk worden.

Koraï's' Politeia: geconfronteerd met de realiteit

De taal die Koraï's 'ontworpen' had was dus de taal van een nieuw volk, maar hoe was dat volk dan opgebouwd? Om die vraag te beantwoorden moeten we in gedachten houden dat humanisten altijd een ideaal voor ogen hadden, een utopie die ze zelf waarschijnlijk niet realiseerbaar achtten (vergelijk het onderwijs van Rousseau). Ze konden met gemak de voor die tijd meest revolutionaire ideeën uitdragen, en zich in de praktijk toch voegen naar de maatschappij waarin ze leefden. Evenzeer werkte Koraï's jarenlang aan de verbetering van het onderwijs in Griekenland, dat in zijn visie pas een onafhankelijk land kon worden eens er een brede opgeleide middenklasse ontstond.

ᾠ μέση τάξις τῶν πολιτῶν, ὧ φρόνιμοι καὶ χρηστοὶ πολῖται!

O middenklasse van de burgers, o verstandige en nuttige burgers!

De keuze voor deze klasse is helemaal niet vreemd. Ook in Frankrijk kwam de nieuwe wind aanwaaien vanuit de burgerij, die zich tussen de adel en het lage volk bevond, en bovendien was die het meest geïnteresseerd in de nieuwe filosofie.

Net als in Frankrijk vinden we bij Koraï's trouwens het voornemen om alle adellijke titels af te schaffen: dit vergrootte de gelijkheid onder het volk. Gewapenderhand kon dit echter niet, en ook een herverdeling van de rijkdom zat er niet in. Koraï's vroeg begrip van zowel de arme als de rijke klasse, en respect voor elkaar, maar een herverdeling van de rijkdom paste gewoon niet in zijn humanistisch kader: het tastte de autonomie aan van het 'ik', dat recht heeft op bezit. Bovendien had een herverdeling andere nare gevolgen. Het tastte de ijver

¹⁷ Ironisch genoeg leidde het putten van woordenschat uit het Oudgrieks net tot het ontstaan van dergelijke polysyllabische woorden, zoals ελαδιοξειδιολατολαχανοκαρύκευμα, dat het net iets vlottere λαχανοσαλάτα moest vervangen. Het voorbeeld komt uit het toneelstuk Κορακιστικά van Neroulos, dat de spot dreef met Koraï's opvattingen (Beaton, 1994: 306-307)

en de zin voor persoonlijk initiatief aan, en het was net daaraan dat Griekenland nood had. Samen met zijn andere economische maatregelen, waaronder extreem lage belastingen en geen enkele vorm van werkloosheidssteun maakt dit Koraïs dus tot economisch zeer liberaal. Het algemene politieke klimaat in die dagen ging trouwens van dit principe uit, omdat het theoretisch zo goed lijkt te werken. Pas later bleek dat het economische liberalisme het proletariaat enkel vergrootte, en werden corrigerende maatregelen getroffen.

Al deze maatregelen waren dus theoretisch bedoeld, en Koraïs voorzag een periode van 150 jaar waarin de Griekse samenleving langzaam kon evolueren, waarschijnlijk omdat hij ook zag hoe fout het kon lopen als er halsoverkop veranderingen doorgevoerd werden. Zoals bekend haalden de feiten hem echter in. In 1821 brak in Griekenland de opstand uit, zodat ook Koraïs het geweer van schouder moest veranderen. Zijn voorkeur voor de middenklasse blijft weliswaar behouden, maar hij legt tevens meer en meer de nadruk op het belang van de landbouw, waarschijnlijk omdat hij van die kant meer stabiliteit verwachtte.

Wat wel onveranderd blijft, en door de feiten nog versterkt wordt, is zijn oproep tot eenheid. De Griekse onafhankelijkheidsstrijders waren immers uiteengevallen in een aantal fracties die elk gesteund werden door één van de mogendheden.

Ἡ ἱστορία εἶναι μέγα σχολεῖον εἰς τοὺς δυνατοὺς νὰ ὠφελήθωσιν ἀπ αὐτῆν
De geschiedenis is een goede leerschool voor mensen die er hun voordeel uit weten te halen.

Voor zijn oproep tot eenheid en zijn voorkeur voor een sterke middenklasse vindt Koraïs trouwens historische bewijzen, en hij hangt er zijn hele visie op de geschiedenis aan op. Cultuurpessimisme leidt vaak tot een interpretatie van de geschiedenis in cycli van bloei – hoogtepunt – verval, cultuuroptimisme tot de overtuiging van een voortdurende vooruitgang voor de mensheid. Beide opvattingen zijn sciëntistisch te noemen, omdat ze geen mogelijkheid toelaten om uit het schema te ontsnappen. Koraïs schrijft zich daar deels in in wanneer hij stelt dat de Verlichting er moest komen, ook al omdat die beweging reeds ingezet was door de Oude Grieken.

Naast die rechte lijn bestaat er voor Koraïs echter ook een cyclische beweging. Die verloopt echter niet gedetermineerd, maar laat menselijke tussenkomst toe. De variabele is de graad van vrijheid van het volk, die recht evenredig is met de gelijkheid onder en de eenheid van dat volk. Typisch voor Koraïs is natuurlijk dat hij de Griekse geschiedenis als voorbeeld neemt.¹⁸ Op die manier houdt hij de leiders van de onafhankelijkheidsbeweging een spiegel voor: het hoogtepunt was de gouden eeuw van Pericles, die door de twisten tussen Sparta en Athene ten einde kwam. De Grieken verloren vervolgens door onder-

¹⁸ Hij beschrijft zijn visie aan het begin van het Σάλπισμα Πολεμιστήριον, uit 1801.

linge onenigheid en het wegvallen van de middenklasse hun onafhankelijkheid aan Macedonië, dat later zelf ten onder ging door onenigheid tussen de diadochen, enzovoort, tot aan de Byzantijnse periode, die geen verbetering inhield, omdat de absolute macht van de keizers zo groot was, en bovendien veel 'buitenlanders' de macht wisten te grijpen. Het Ottomaanse Rijk was natuurlijk het ergste van allemaal.

Deze tendens in de geschiedenis is echter niet onbuigbaar, maar kan beïnvloed worden door de menselijke wil. Als de Grieken nu weten samen te werken, dan is de kans groot dat ze de ketting kunnen verbreken en eindelijk hun vrijheid terug kunnen krijgen. Λάβετε μαθήματα τὰ περασμένα τοῦ γένους παθήματα¹⁹ (trek lessen uit de doorstane perikelen van ons volk).

De staatsinrichting: Μόνη ἡ δικαιοσύνη εἶν' ἡ κραταιὰ προστάτης τῶν ἔθνῶν
Enkel de rechtvaardigheid is de sterke beschermster van de volkeren

Eens de vrijheid verkregen is, start eigenlijk het moeilijkste werk: de inrichting van de staat. De meeste humanistische filosofen hadden het gemakkelijk: zij konden blijven steken in hun eerder besproken utopie. Maar Koraïis werd dus geconfronteerd met het ontstaan van het onafhankelijke Griekenland, en kon niet anders dan zijn utopisch beeld bijschaven, of anders: in tegenspraak zijn met zichzelf. Dit onderkennen is van fundamenteel belang om bepaalde van zijn uitspraken te begrijpen. In elk geval moest de basis voor de staat de wet zijn. Voor Koraïis hielden wetten geen beperking in, integendeel: eens de wetten ingesteld zijn οἱ ἄνθρωποι δὲν ἔχουν πλέον ἄλλον αὐθέντην παρὰ τὸν νόμον²⁰ (hebben de mensen geen andere meester meer, behalve de wet).

Voorwaarde voor humanisten was dan wel dat de wetten gebaseerd waren op de algemene wens van het volk: voor Descartes was het onmogelijk dat één persoon de wetten opstelde. Koraïis zag het anders, waarschijnlijk om twee redenen. Ten eerste was de opgang van Griekenland in de zesde eeuw voor Christus begonnen met de komst van enkele tirannen die wetten opgesteld hadden ten nadele van de oligarchen. Op die manier had het volk zijn vrijheid kunnen krijgen (als die tirannen ook hun macht neerlegden uiteraard). De andere reden ligt opnieuw in de realisering van zijn utopie. Het volk zou wel in staat zijn zijn eigen wetten te stellen als het volledig opgeleid was, maar dat was pas over 150 jaar. Koraïis smeekte dus om het opstaan van een moderne Solon die, eens zijn taak erop zat, zich als een gelijke tussen het volk kon bewegen, evenzeer onderworpen aan de wetten die hij zelf ontworpen had.

De wetten waren dus gebaseerd op de algemene wens van het volk, en liefst op een zo universeel mogelijk principe. De discussie over waar nu precies het fundament lag voor de menselijke waarden was al begonnen in de Oudheid:

¹⁹ Koraïis bij Valetas, A1, 1964: 121.

²⁰ Koraïis bij Valetas, A1, 1964: 122.

Socrates voorzag de basis in de natuur, terwijl de sofisten eerder de relativiteit van de waarden inzagen. Koraïs, net zoals anderen, maakt geen keuze. De twee visies worden vertegenwoordigd door het onderscheid tussen de grondwet en gewone wetten: de eerste heet universeel te zijn, de tweede zijn aangepast aan de natuurlijke en / of specifieke omstandigheden.

Daardoor kon Koraïs zich ook volop tot Amerika wenden als voorbeeld, wat hij vooral deed vanaf de tweede helft van de jaren 1820. De geografische toestand was er wel anders en het land had nog geen voorgeschiedenis, zodat men er volledig opnieuw kon beginnen. In Griekenland was dat niet zo (het land had de langste geschiedenis van heel Europa), maar omdat de grondwet universeel was, kon Koraïs de hulp inroepen van Jefferson (met wie hij correspondeerde) om de hulp te vragen van enkele grondwetspecialisten.

Τῆς ψήφου τὸ εἰρηνικὸν ὄπλον εἶναι τὸ μόνον μέσον νὰ πολεμηῆτε τοὺς ἐχθροὺς τῆς ἰσονομίας

Het vreedzame wapen van de verkiezing is het enige middel om de vijanden van de gelijkheid te bekampen.

Waar Koraïs voor de grondwet en het instellen van de eerste wetten met de tirannen nog inspiratie kon putten in de Griekse geschiedenis, lukt dat voor het dagelijkse bestuur niet meer. Na de Franse Revolutie was voor de humanisten een modern Sparta, met totale onderwerping van het individu aan de staat, onmogelijk geworden, en voor Koraïs gold hetzelfde voor Sparta's antipode, Athene. De rechtstreekse deelname van de burgers aan het staatsbestuur was op grote schaal onmogelijk, want op die manier werd de democratie een ὀχλοκρατία, een *massacratie*.

Het volk moest dus parlamentsleden verkiezen, en daarna terug gaan naar zijn dagdagelijkse bezigheid. Voor kandidaten effectief konden zetelen werden ze gescreend, om na te gaan of ze altijd wel hun plichten nagekomen waren tegenover hun ouders en familie. Verdere controle werd voorzien door de parlamentsleden zo weinig mogelijk te betalen (!) omdat het ambt op die manier geen mensen zou aantrekken die zich enkel wilden verrijken. Bovendien moest er absolute persvrijheid zijn, en moesten de parlamentszittingen openbaar plaatsvinden. Op die manier werd de kans verkleind dat de zetelende parlamentsleden hun macht misbruikten. Dit laatste gevaar kon ook beperkt worden door naar westers model de macht niet in de handen van één instantie te leggen, maar hem te scheiden.

Koning of geen Kapodistriás?

Een heikel probleem voor filosofen die zich met de vrijheid bezighielden en tot de humanistische strekking gerekend kunnen worden, was de keuze voor het staatshoofd. In principe is de meest humanistische staatsvorm de constitutionele,

liberale democratie, waarbij het volk de basis van de macht vormde. Dat volk moest dus zijn leiders kunnen kiezen, zodat de staatsleider logischerwijze een president was.

Montesquieu zag het echter anders, pragmatischer: het was niet het beginsel dat de macht legitiem maakte, maar *son mode de fonctionnement*. Als de macht niet gebonden is aan wetten, is hij illegitiem te noemen. In het andere geval valt er best mee te leven...

Koraïs heeft veel (tegenstrijdige) uitspraken gedaan over koningen, in verschillende teksten en op verscheidene momenten van zijn leven. In een systematischer en humanistisch kader, waarbij we rekening houden met het spanningsveld tussen utopie en werkelijkheid, kunnen zijn uitspraken verhelderd worden.

Ten eerste legde Koraïs zich in de praktijk bij de feiten neer: wie leefde in een land dat geregeerd werd door een absolutistische koning, moest zich daar naar schikken. Hij had de macht, en meestal was het volk onvoldoende opgeleid om een deel van die macht over te nemen. Koningenmoord was geen oplossing, zo leerde hem de Franse Revolutie, want dan brak er anarchie uit, of verstrengde het regime nog.

Weg van de werkelijkheid ziet het er voor Koraïs alweer anders uit. Zijn ideaal valt uiteen in twee opties. Ten eerste is er geen enkel bezwaar tegen een koning, als het een verlicht vorst is die de principes van de nieuwe filosofie genegen is. Koraïs was zelf een vurige verdediger van vorsten als Peter en Katarina de Grote, en vooral van Marcus Aurelius. Het probleem dat zich hier meteen echter stelt is dat een opeenvolging van goede koningen moeilijk te garanderen is, en dat het werk op die manier snel kan teloor gaan. Daarnaast was er helemaal geen nood aan een vorst die opgevolgd werd door erfelijkheid als het volk goed opgeleid was. In dat geval was het best in staat een verstandige keuze te maken voor of tegen iemand die bovendien uit eigen rangen gerekruteerd werd. Toch liet hij in dat geval nog steeds de keuze: sprak het volk zich uit voor een monarchie, dan zou het land een monarchie zijn: *κανὲν εἶδος πολιτείας κατηγορῶ, ὅταν τὸ πολιτευόμενον ἔθνος εὐχαριστῆται εἰς αὐτό*²¹ (ik veroordeel geen enkel staatsbestel, wanneer het volk erbij gebaat is).

Laten we nu eens nagaan hoe Koraïs zich opstelde bij een nieuw te vormen land, dat geen koning had, en dat moest kiezen voor een staatsvorm. In dat geval is de redenering zoals in de voorgaande paragraaf beschreven is, van toepassing. En laat dat land nu Griekenland zijn. Dan moeten we zeker pleiten voor een ‘scenario type 1’, aangezien het volk nog niet voldoende opgeleid was. Koraïs had zelf, zoals we eerder zagen, zijn ideeën al in die richting bijgestuurd. Een tiran dus.

²¹ Koraïs in Valetas, 1964, A2: 789.

Τύραννον ὅμως, ὡς τὸν ἐφαντάζετο ὁ Πλάτων, μεγαλοπρεπῆ καὶ φιλότιμον νὰ ἐνεργῇ ὅσα συμβουλεύει ὁ νομοθέτης.²²

Een tiran echter, zoals Plato hem zich voorstelde, voornaam en ijverig om alles uit te voeren wat de wetgever aanraadt.

De Grieken hadden zo iemand, of hij werd in elk geval toch zo voorgesteld: Ioannis Kapodistrias. Deze Griek van de Ionische Eilanden nam in 1815 deel aan het Congres van Wenen in Russische loondienst, en zou de regent van Griekenland worden, met ruime bevoegdheden, tot er een definitieve keuze gemaakt was over het staatshoofd. En dan gebeurt er iets eigenaardigs in Koraïs' denken, wat we kunnen afleiden uit wat hij schrijft in dialogen en in zijn brieven. Elke positieve uitspraak over welke koning dan ook, verdwijnt en zelfs Marcus Aurelius wordt een slechte vorst voor Griekenland. Het arme land zou zich geen koning kunnen veroorloven (een argument dat nog gebruikt wordt, bijvoorbeeld over de lage verloning voor parlementsleden), de vreemde nationaliteit van de koning zou zeker tot inmenging leiden van het land waaruit hij afkomstig was, etc. Daskalakis²³ stelt dat Koraïs altijd al anti-monarchistisch was, maar dit wat verbloemde, uit vrees voor de Heilige Alliantie. Maar waarom zou die vrees enkele jaren later weggeëbd zijn?

Ook over Kapodistrias in het bijzonder wordt hij zeer scherp. In 1818 noemt hij hem nog τὸ καύχημα τῆς Ἑλλάδος (de trots van Griekenland), wat verandert eens Kapodistrias overhelt naar de zijde van Kodrikas. Niet zo zeer diens taaltheorie interesseerde Kapodistrias echter, maar wel zijn banden met het Franse ministerie van buitenlandse zaken. Toch geeft Koraïs Kapodistrias in het begin van zijn regeerperiode als regent nog het voordeel van de twijfel: in 1828 noemt hij hem nog 'waardig'. Dat optimisme slaat al gauw om, en Koraïs begint een reeks dialogen die tegen Kapodistrias gericht zijn.

Maakte Kapodistrias te zeer gebruik van zijn bevoegdheden om de macht te centraliseren? Wou Koraïs als inspirator van de Griekse opstand meer betrokken worden? Was het de relatie Kodrikas-Kapodistrias die hem parten speelde, hoewel Kodrikas in 1827 gestorven was?

Het ligt hier geenszins in onze bedoeling om het bewind van Kapodistrias goed te praten, dat zeker en vast absolutistische trekken vertoonde, waarschijnlijk een erfenis uit zijn verleden als Russisch diplomaat. Wel is het eigenaardig dat Koraïs zijn morele invloed niet aangewend heeft om Kapodistrias' regering te doen lijken op die van een 'tussendespoet' naar Platonisch model. Het lijkt er op dat Koraïs, hoewel hij zich meestal goed documenteerde, op het einde van zijn leven niet realistisch (genoeg) meer tegen de zaken aankeek. In zijn gedachtegang blijft hij steken in de utopie, en zelfs dan nog weigert hij ook maar te overwegen dat een koning ook zijn macht ten goede kan gebruiken, zoals hij eerder wel deed.

²² Koraïs in Valetas Valetas, 1964, A1: 293.

²³ ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ, Γ.Δ., τὸ πολιτικό σύστημα τῶν Ἠνωμένων Πολιτειῶν γιὰ τὸ ὀριστικὸ πολίτευμα τῆς Ἑλλάδος, 1983: 143-144.

Het feit dat hij enkele maanden voor zijn dood nog aan een nieuwe dialoog tegen Kapodistrias begon, hoewel die al vermoord was, lijkt enkel te bevestigen wat ook Chamoudopoulos-Konstandinidos stelde over Koraïs op late leeftijd: ἔγινε ἔτσι δέσμιος τῶν ἰδεῶν τοῦ ²⁴ (hij werd op die manier de gevangene van zijn eigen ideeën).

Ἡ Φιλοσοφία καὶ ἡ Θρησκεία μὲ διδάσκουν

De Filosofie en de Godsdienst onderwijzen mij

Zoals eerder gezegd resulteerde de vrijheid in een scheiding tussen de mens en God. Het humanisme verving die band met een opperwezen door de band met de mensen, maar liet tegelijk ook een zekere mate van religiositeit toe. Vele humanisten, van Montaigne tot Constant, waren bovendien diep religieuze mensen. Anderzijds waren er onder de humanisten ook veel atheïsten, maar Koraïs keurde deze optie resoluut af. Hij volgt daarin Rousseau, die echter pragmatischer was dan de oprecht gelovige Koraïs. Voor Rousseau was het atheïsme te vermijden, omdat het over het algemeen leidde tot een ethische vervlakking. Koraïs blijkt niet alleen een voorstander te zijn van religieuze tolerantie, maar ook een scherpe tegenstander van religieuze intolerantie. Het was één van zijn kritieken op de Engelsen, die katholieken nog steeds discrimineerden. Zijn tolerantie hoeft echter nog geen gelijkwaardigheid te betekenen... Joden en moslims behoorden voor Koraïs tot een lagere religie, maar dat hoeft niet te betekenen dat zij uitgezeten dienden te worden uit het onafhankelijke Griekenland. Niet alleen achtte Koraïs dit niet passend voor een welopgevoed volk, hij zag ook historische precedentes: Βλέπεις πόσον εὐτύχησεν ἡ Ἰσπανία, ἀφοῦ ἐδίωξε τοὺς Τούρκους καὶ τοὺς Ἰουδαίους.²⁵ (Je ziet hoe goed [ironisch op te vatten] het Spanje verging, nadat het de Turken [sc.: moslims] en de joden verjoeg.) Het was dus vooral de mogelijke maatschappelijke ontwrichting die hij vreesde. Bovendien mochten de joden en moslims dan al vrij gelaten worden, het staatsburgerschap kregen ze niet. Dat kon pas na een heuse ‘heropvoeding’ in Grieks-orthodoxe scholen en na een drietal generaties. Deze geleidelijke gelijkschakeling kwam *de facto* dus neer op een bekering. Om de invloed van de ‘allochtone’ religies bovendien te temperen, wou hij het aantal buitenlandse missionarissen, ook de christelijke, beperken tot een absoluut minimum.

Er treedt immers een tweede verenging op. Niet alleen is het christendom superieur aan de andere godsdiensten, binnen het christendom is het ook de orthodoxie die de voorkeur verdient op het katholicisme of het protestantisme. De westerse kerk was immers veel te bijgelovig, en bovendien betekende het begrip ‘orthodox’ dat de andere kerken ‘kakodox’ moesten zijn. Koraïs wou de orthodoxe kerk dan ook uitroepen tot staatskerk en een nationale kathedraal oprichten

²⁴ΧΑΜΟΥΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΣ, Β., *Ὁ Κοραῖς καὶ ὁ Καποδίστριας στον Ἀγώνα τῶν Ἑλλήνων γιὰ τὴν ἐλευθερία*, 1983:109-118.

²⁵ Koraïs bij Valetas, 1964, A1: 599.

in de stad waar het parlement vergaderde. Daar zouden alle rechters en politici met een mandaat de eed moeten afleggen, en elk jaar zou er een mis worden opgedragen waarbij hun aanwezigheid vereist zou zijn.

Stond Koraïs dan een theocratische staat voor, die geen ruimte liet voor persoonlijke vrijheid, en die met andere woorden niet past binnen een humanistische opvatting? Vanuit ons perspectief lijkt het daarop, maar voor hem was er in elk geval geen vuiltje aan de lucht.

Ten eerste voorzag hij wel degelijk een scheiding tussen Kerk en staat, en hij zag daarvoor ook een bevestiging in de Griekse kerk. Die heeft zich steeds in veel geringere mate ingelaten met de politiek dan bij voorbeeld de pausen dat gedaan hebben. Ἡμῶν τὸ πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς ὑπάρχει, ons rijk ligt in de hemel. Belangrijker voor hem was echter dat hij, mede door dergelijke bijbelcitatien, de Grieks-orthodoxe kerk als de evenknie van de Verlichting kon beschouwen. Εἰς τὴν αὐτὴν πέτραν, ὅπου στέκει ἡ θρησκεία τῆς σοφίας τοῦ θεοῦ, ἔχει βάσιν τῆς καὶ ἡ φιλοσοφία.²⁶ (Op dezelfde rots als waar het geloof in de wijsheid van god rust, heeft ook de filosofie haar basis.)

Tegelijkertijd vroeg hij dus om de eed van alle publieke mandatarissen in de staatskerk, maar ontzegde hij de kerk het recht om tussen te komen in politieke kwesties. Clerici werden uit politieke ambten geweerd, en hij pleitte voor een geloof dat niet alleen 'heidense' tekenen van geloof als keppels en minaretten verbood, maar ook processies en kerkklokken. Zonder dat we daarom zijn oprechte devotie in twijfel moeten trekken, zag Koraïs het geloof dus waarschijnlijk als een middel om de verlichtingsidealen ingang te doen vinden bij het gewone volk, omdat iedereen de basisprincipes van naastenliefde, broederlijk delen etc. kende. De religie moest een constante en door iedereen gekende bron van inspiratie zijn die het handelen van elke mens stuurde tot een humanistische levenswijze.

Die gelijkstelling bracht nog een ander voordeel met zich mee. Elkeen die zich tegen de Verlichting kante, kon Koraïs met gerust geweten ook een tegenstander van de kerk noemen, en dus een ketter, zelfs als die van binnen de kerk kwamen, zoals patriarch Anthimos. Op die manier keerde hij terug naar het pure geloof dat Jezus predikte, die voor hem een referentiefiguur was omdat hij ook tegen de kettters binnen zijn godsdienst preekte. Omgekeerd kon hij eveneens heidense personen binnen het christendom plaatsen: wie immers leefde volgens de filosofie, was ook een christen. Zo was Marcus Aurelius door zijn levenswijze een christen, net als Socrates en Plato, hoewel die nog voor Jezus leefden.

Met deze inspiratie als achtergrond wist Koraïs steeds, in alles wat hij schreef, op een briljante manier de eenheid te bewaren. Hij baseerde alles wat hij schreef, in alle vakgebieden, op zijn liefde voor de vrijheid en de gelijkheid, zijn

²⁶ Koraïs bij Valetas, 1964, A1: 533.

geloof in de rechte rede ook, met als basis de historische ontwikkelingen uit zijn tijd en vroeger, en vanuit zijn Griekse achtergrond waar hij zo trots op was. Dit alles was voor hem in één woord samen te vatten: ἡ φιλοσοφία, de filosofie. Op die manier wist hij de filosofie gelijk te stellen met het orthodoxe christendom, niet omdat hem dat goed uitkwam, maar omdat hij er oprecht in geloofde. Elk idee dat hij uitwerkte, van taal over onderwijs tot jurisprudentie, alle moesten ze dezelfde toetssteen doorstaan, die van de δικαιοσύνη, de rechtvaardigheid, tegenover het individu, de medemens en de maatschappij.

Dieter WILDEMAUWE

Bibliografie

- ΒΑΛΕΤΑΣ, Γ, *ΚΟΡΑΗΣ, ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΕΡΓΑ, Έθνεγεργτικά και πατριωτικά δοκίμια, πολιτικοκοινωνικοί διάλογοι, αυτοσχέδιοι στοχασμοί για την παιδεία και γλώσσα, ανθρωπιστικά προλεγόμενα, αντιρρητικά και απολογητικά κατά Κοδρικά φυλλάδια, μύθοι, στιχουργήματα, τόμοι Α1 και Α2. Άναστύλωσε και έκρινε Γ. Βαλέτας*
 Άθήνα, 1964
- IDEM, *ΚΟΡΑΗΣ, ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΕΡΓΑ, Έπιστολές (1774-1814), τόμος Β1. Άναστύλωσε και έκρινε Γ. Βαλέτας.*
 Άθήνα, 1965
- IDEM, *ΚΟΡΑΗΣ, ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΠΡΩΤΟΤΥΠΑ ΕΡΓΑ, Έπιστολές (1815-1833), τόμος Β2. Άναστύλωσε και έκρινε Γ. Βαλέτας.*
 Άθήνα, 1965
- BEATON, Roderick, *An Introduction to Modern Greek Literature*
 New York, 1994
- CREPU, Michel, *La littérature est toujours impure*
 Paris, 13 avril 2000
- ΔΑΣΚΑΛΑΚΗΣ, Γ.Δ., *τò πολιτικό σύστημα τών Ήνωμένων Πολιτειών για τò óριστικό πολίτευμα τής Ελλάδος.*
 In: ΧΑΡΙΣ, Πέτρος, *Άδαμάντιος Κοραής (1748-1833)*, p. 136-151
- GUILLEMIN, Henri, *Napoléon tel quel.*
 Paris, 1969
- JONES, Daniel – JORGENSON, John D. (ed.) *Contemporary authors – A bio-bibliographical guide to current writers in Fiction, General Nonfiction, Poetry, Journalism, Drama, Motion Pictures, Television, and other Fields. New Revision Series, Vol. 64.*
 Detroit / New York / London, 1998: 393
- MICHELET, Jules, *Histoire de la Révolution française. Edition établie et commentée par Gérard Walter.*
 Paris, 1952
- TODOROV, Tzvetan, *Le Jardin Imparfait. La pensée humaniste en France.*
 Paris, 1998
- WOODHOUSE, C.M., *The Philhellenes.*
 London / Athens, 1977
- ΧΑΜΟΥΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΟΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΟΣ, Β., *Ό Κοραής και ó Καποδίστριας στον Άγώνα τών Έλλήνων για τήν έλευθερία*
 In: ΧΑΡΙΣ, Πέτρος, *Άδαμάντιος Κοραής (1748-1833)*, p. 109-118
- ΧΑΡΙΣ, Πέτρος, *Άδαμάντιος Κοραής (1748-1833)*
 Νέα Εστία, Άθήνα, 1983