

# De oorsprong van de kennis en de waarheid

Het goede in de *Politeia* van Plato



# De oorsprong van de kennis en de waarheid

## Het goede in de *Politeia* van Plato

Datum: 25 juni 2009

Universiteit Utrecht

Bachelor scriptie

Begeleider: Drs. S. P. van Bommel

13050 woorden

De afbeelding op de voorpagina is de afbeelding van Plato op de Atheense school, een fresco van Rafaël in de Stanza della Segnatura in het Vaticaan.

## Inhoudsopgave

Inleiding .....	4
1. Het goede als zelfvervolmaking.....	7
2. Het goede leven als een rechtvaardig leven .....	13
3. Interpretatie problemen in de <i>Politeia</i> .....	15
Wereldstaat .....	15
Geen praktisch advies .....	16
Leiden de deugden vanzelf tot het goede leven? .....	16
Het leiderschap van de ratio .....	17
Gedwongen leiderschap.....	19
4. De dialoogvorm .....	21
Conclusie .....	25
Bibliografie .....	27

## Inleiding

“Wat aan wat gekend wordt waarheid geeft en degene die kent daartoe in staat stelt, dat moet je nu de grondgedachte van het goede noemen. Onthoud dat hier de oorsprong ligt van kennis en van waarheid, voor zover die kenbaar is.”<sup>1</sup> Plato legt uit dat het goede mensen in staat stelt kennis te krijgen over de waarheid. In deze scriptie zal ik het goede zoals Plato het beschrijft in de *Politeia* onderzoeken. Plato heeft een opmerkelijke theorie over het goede. Deze theorie over het goede sluit niet aan bij ideeën over het goede die in onze tijd gangbaar zijn. Plato baseert deze theorie over het goede op vervolmaking van datgene wat in iemands natuurlijke aanleg zit. Het rechtvaardige is het natuurlijke. Deze opvatting valt in de huidige filosofie onder het natuurrecht. Dit natuurrecht is een beginsel van het goede leven gebaseerd op de natuurlijke aanleg. Om duidelijk te maken wat het natuurrecht inhoudt zal ik in deze inleiding het natuurrecht vergelijken met het conventionalisme en het hedonisme. Het natuurrecht is namelijk het beginsel waarop Plato zijn theorie baseert, terwijl het controversieel is. Het sluit niet aan bij andere, meer gangbare, theorieën over het goede leven.

Als je het goede probeert te baseren op de heersende conventies, baseer je het goede op meningen. Plato meent echter dat men verder kan komen dan meningen. “Conventionalism disregards the understanding embodied in opinion and appeals from opinion to nature. (...) The basic premise of conventionalism appeared to be the identification of the good with the pleasant.”<sup>2</sup> Leo Strauss legt uit dat volgens Plato de dialoog wel moest leiden tot het vinden van het goede. Maar Plato meent dat alle ideeën die mensen hebben over het goede afspiegelingen zijn van het echte goede. Plato baseert zijn theorie over het goede niet op de meningen van alle mensen. Hij baseert zijn theorie op de discussie tussen die mensen. Als mensen hun afspiegelingen van het goede tegen elkaar afwegen kan het goede gevonden worden. Strauss legt in zijn tekst niet uit waarom een theorie die volgt uit een dialoog eigenlijk niet ook een conventie is. Strauss beschouwt een conventie kennelijk als iets wat onbesproken blijft en stilzwijgend wordt geaccepteerd. Het fundamentele verschil tussen het natuurrecht en het baseren van het goede op conventies is dat bij die conventies het bestaan van een menselijke natuur wordt ontkend. Plato neemt aan dat er bij mensen een natuurlijke aanleg te vinden is; hierop is zijn theorie gebaseerd.

Het hedonisme gaat uit van het goede als het verkrijgen van genot. Het hedonisme zou in overeenstemming kunnen zijn met heersende conventies, als de conventie is dat men het beste kan kiezen voor het genot. Uit conventies kan echter ook iets heel anders voortkomen dan hedonisme, men kan bijvoorbeeld als samenleving de conventie hebben dat het individu zich moet opofferen voor de samenleving als geheel. Plato meent dat het goede dieper gezocht moet worden dan bij het hedonistische genot. “The thesis of the classics is that the good is essentially different from the pleasant, that the good is more fundamental than the pleasant. The most common pleasures are connected with the satisfactions of wants; the wants precede the pleasures; (...) they determine what can possibly be pleasant.”<sup>3</sup> Strauss legt uit dat het genot volgt uit het bevredigen van behoeften. Deze behoeften komen voort uit de natuur van de mens. Daarom moet volgens Plato het goede gebaseerd worden op het natuurlijke. Hieruit volgt dan het genot. Ook Plato neemt als uitgangspunt dat een mens gelukkig wil worden. Hij meent echter dat men voor het vinden van geluk verder moet

---

<sup>1</sup> Plato. *Politeia*. 508 E.

<sup>2</sup> Strauss. 1976 *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press. [1953]. 126.

<sup>3</sup> Ibid. 126.

zoeken dan naar het genot. Men moet de natuurlijke aanleg ontwikkelen. Het onderscheid tussen het natuurrecht van Plato en het hedonisme is dat men bij het hedonisme uitgaat van het verkrijgen van direct genot, terwijl men bij natuurrecht het goede leven baseert op de natuur. Het goede leven als ontwikkeling van je natuurlijke aanleg kan betekenen dat je juist niet voor het genot moet kiezen. Je natuurlijke aanleg ontwikkelen kan bijvoorbeeld heel goed inhouden dat je heel hard moet werken. Net als bij de conventies zien we bij het hedonisme dat de natuurlijke aanleg die voor Plato het beginpunt van zijn theorie is, wordt ontkend. Het bestaan van de natuurlijke aanleg van de mens staat voor Plato vast en is de basis van zijn theorie. Dit is echter een omstreden aanname.

Ik beperk mij bij het bespreken van het goede bij Plato tot het bespreken van de *Politeia*. Dit is een groot en belangrijk werk van Plato met de goede manier van leven als onderwerp. Het werk sluit daarmee aan bij mijn onderzoeksvraag. De filosoof Plato schreef ongeveer 380 voor Christus het werk de *Politeia*. Het woord 'politeia' is op verschillende manieren vertaald. 'politeia' is afgeleid van het woord 'polis'. Een 'polis' was bij de oude Grieken een zelfstandige stad. De meest gebruikte vertaling voor 'politeia' is de 'staat'. Deze vertaling heeft echter niet dezelfde betekenis als 'politeia'. Bij een 'staat' denkt men al gauw aan de wetten die bij een bepaalde staatsvorm passen. Het woord 'politeia' heeft echter niet een betekenis als 'wet', het gaat bij 'politeia' om wat er aan de wet vooraf gaat: "The *Politeia* is rather the factual distribution of power within the community than what constitutional law stipulates in regard to political power."<sup>4</sup> In de *Politeia* beschrijft Plato hoe de macht verdeeld moet worden en hoe een samenleving opgezet moet worden. Dit is een beginsel waaruit wetten kunnen voortvloeien. Het is zelf geen wet. Ook heeft 'staat' in het hedendaags gebruik een associatie met het totalitaire regiem, terwijl dit absoluut niet is wat Plato voor ogen heeft in de *Politeia*. Een passende vertaling van 'politeia' zou daarom 'regiem' of 'bestel' zijn.

Plato heeft de *Politeia* geschreven als een dialoog. Zijn leermeester Sokrates gaat in het werk in gesprek met Glaukon en Adeimantos. Zij waren broers van Plato. Verder gaat hij in gesprek met Thrasymachos, hij was een sofist. Ook zijn er Polemarchos en zijn vader Kefalos, een koopman. Doordat in de *Politeia* een gesprek wordt weergegeven leest men in dit werk veel korte zinnestukjes. Heel vaak vraagt Sokrates aan zijn gesprekspartners, of ze het nog met hem eens zijn. Dan geven ze kort antwoord met 'ja' of 'natuurlijk'. De filosoof Sokrates heeft zelf nooit iets opgeschreven. Zijn ideeën kennen we enkel via de werken van Plato en anderen. Plato komt echter zelf niet aan het woord in zijn *Politeia*. Van dit werk wordt aangenomen dat Plato hier Sokrates gebruikt om zijn eigen denkbeelden weer te geven. Het is namelijk een van Plato's latere werken. Men neemt aan dat hij naar mate hij ouder werd, steeds meer een eigen theorie ontwikkelde en minder die van Sokrates overnam. Over het algemeen wordt zijn keuze voor Sokrates als personage gezien als een eerbetoon aan zijn leermeester.

Ik zal in het eerste hoofdstuk uitleggen hoe Plato het goede omschrijft en wat zijn argumentatie hiervoor is. Ik zal uitleggen dat het goede bij Plato direct verband heeft met het goede leven en ik zal uitwerken wat het goede leven precies inhoudt. Hierbij zal ik ingaan op het goede als zelfvervolmaking van de natuurlijke aanleg van drie verschillende zielendelen. Vervolgens zal ik in het tweede hoofdstuk de rechtvaardigheid bij Plato behandelen. Ook de rechtvaardigheid baseert Plato op de vervolmaking van de menselijke natuur. De rechtvaardigheid sluit volgens Plato namelijk aan bij het sociale karakter van de mens. In de eerste twee hoofdstukken behandel ik voornamelijk de tekst van Plato zelf. Ik

---

<sup>4</sup> Ibid. 136.

wil in deze hoofdstukken de argumentatie over het goede van Plato zelf weergeven. Vervolgens zal ik in het derde hoofdstuk enkele problemen die opspelen bij het interpreteren van Plato's tekst bespreken. Op enkele punten in Plato's tekst is het moeilijk de tekst te interpreteren. Er komen bijvoorbeeld contradicties voor in zijn tekst. Ten slotte onderzoek ik de invloed die de dialogvorm heeft op de inhoud van de tekst. De vorm die Plato zijn tekst heeft gegeven was namelijk niet gangbaar in zijn tijd. In hoofdstuk drie en vier zal ik mij meer baseren op secundaire literatuur. In mijn conclusie zal ik de volgende onderzoeksvraag beantwoorden:

Wat is in *Politeia* van Plato de inhoud van het goede, hoe stelt hij dit vast en hoe probeert hij zijn publiek hiervan te overtuigen?

# 1. Het goede als zelfvervolmaking

In de *Politeia* legt Plato uit hoe men gelukkig kan worden. Ieder mens wil volgens hem gelukkig worden, maar heel veel mensen begrijpen niet hoe ze dat aan moeten pakken. Plato meent dat men om gelukkig te worden goed moet leven: “Wie goed leeft, is vrolijk en gelukkig. Voor wie slecht leeft, geldt het omgekeerde.”<sup>5</sup> De meeste mensen snappen niet dat geluk direct voortkomt uit het goede leven: “Gewone mensen zullen er anders over denken”<sup>6</sup> De meeste mensen menen volgens Plato dat men een goed leven moet pretenderen zodat men er eer voor kan opstrijken. Goede dingen zijn volgens hen “dingen die je vanwege het geld en de goede naam wel moet nastreven maar die je omdat ze moeilijk zijn op zichzelf moet vermijden.”<sup>7</sup> Goed leven heeft volgens hen op zichzelf geen positieve gevolgen. Het is enkel lastig. Dit staat haaks op de ideeën van Plato.

Volgens Plato bestaat het goede in objectieve zin en is het mogelijk erachter te komen wat goed is. Zijn werk draait er om het goede te vinden en het goede toe te passen om goed te kunnen leven. In dit hoofdstuk zal ik beschrijven hoe Plato uitlegt dat het goede leven voortkomt uit zelfvervolmaking. Ik zal uitleggen hoe hij dit beargumenteert met behulp van de natuurlijke aanleg en de drie zielendelen van de mens.

Volgens Plato staat goed leven gelijk aan zelfvervolmaking: ‘ἀρετή’<sup>8</sup>. Dit is het resultaat van het tot het uiterste benutten en ontwikkelen van de aangeboren aanleg “dat ook wij allemaal (...) onze taak zullen vervullen wanneer de in ons allen aanwezige elementen hun werk doen.”<sup>9</sup> Zelfvervolmaking is voor Plato het beginpunt van zijn theorie over het goede leven. Het is voor hem niet herleidbaar. Plato legt niet uit wat de reden ervan is dat zelfvervolmaking goed is, het is volgens hem goed in zichzelf. Plato’s theorie is gebaseerd op vervolmaking van de aanleg. De aanleg komt volgens Plato voort uit de natuur van de mens.

A being is good, it is “in order,” if it does its proper work well. Hence man will be good if he does well the proper work of man, the work corresponding to the nature of man and required by it. To determine what is by nature good for man or the natural human good, one must determine what the nature of man, or man’s natural constitution, is.<sup>10</sup>

De natuurlijke aanleg van een mens ligt volgens Plato in de ziel ‘ψυχή’. De ziel bestaat uit drie delen. De drie elementen noemt hij het rationele, het felle en het begerige deel van de ziel.<sup>11</sup> Het bestaan van de driedeling van de ziel blijkt op een moment dat men van binnen in conflict is. Het kan voorkomen dat men iets graag wil, maar zich ervan weerhoudt. Men kan zichzelf er bijvoorbeeld van weerhouden te eten als men honger heeft. In de gedachtegang van een mens speelt zich dan een conflict tussen verschillende zielendelen af. Er is kennelijk een zielendeel dat verlangt naar eten en een zielendeel dat een ander doel voor ogen heeft dan het bevredigen van de honger. Dat zielendeel zal bijvoorbeeld te trots zijn om eten te stelen als men honger heeft, maar geen geld om voor eten te betalen.

Plato bewijst het bestaan van de verschillende zielendelen als volgt:

---

<sup>5</sup> *Pol.* 354 A.

<sup>6</sup> *Ibid.* 358 A.

<sup>7</sup> *Ibid.* 358 A.

<sup>8</sup> *Ibid.* 443 D.

<sup>9</sup> *Ibid.* 441 D – E.

<sup>10</sup> Strauss. 127.

<sup>11</sup> *Pol.* 439 A – 441 A.

‘Het is duidelijk dat één en hetzelfde ding in hetzelfde opzicht en in dezelfde omstandigheid nooit tegelijk iets tegengestelds kan doen of ondergaan. Zouden we ergens in onze ziel toch zoiets ontdekken, dan wisten we dat we niet meer met één bron maar met verschillende bronnen te maken hadden.’<sup>12</sup>

Plato meent dat hetzelfde ding nooit tegelijkertijd tegengestelde dingen kan doen. Je kunt bijvoorbeeld je arm niet tegelijk naar voren en naar achteren bewegen. Je kunt wel je ene arm naar voren bewegen en je andere naar achteren. Dan zijn er verschillende bronnen aan het werk. Als er in de ziel tegengestelde krachten zijn, zijn er in de ziel meerdere bronnen. Welke verschillende zielendelen er zijn legt Plato uit door te kijken naar de verschillende bronnen die in de ziel aanwezig zijn:

‘Dan wil ook de ziel van wie dorst heeft, voor zover die dorstig is, alleen maar drinken. Dáár snakt ze naar, daar is ze op gericht.’ (...) ‘Als iets de ziel van het drinken afhoudt, dan moet dat wat anders in haar zijn dan het dorst hebben op zichzelf. Want dat zet haar juist als een dier tot drinken aan. En het is nu eenmaal onmogelijk, nemen we aan, dat hetzelfde ding met hetzelfde deel in hetzelfde opzicht zich gelijktijdig tegengesteld gedraagt.’ (...)

‘Er is dus reden om te veronderstellen,’ zei ik, ‘dat we het hier met twee, van elkaar verschillende krachten te maken hebben. In het ene geval met het zogeheten rationele deel van de ziel, dan gebruikt ze haar gezond verstand. In het andere geval met het irrationele, begerige deel: het is de vriend van bepaalde lusten en de bevrediging daarvan. Door dit deel wordt de ziel verliefd, hongerig, dorstig en krijgt ze andere verlangens.’

‘Natuurlijk moeten we daarvan uitgaan,’ zei hij.

‘Die twee in de ziel aanwezige elementen moeten we dus onderscheiden,’ zei ik. ‘Is nu woede en dat waardoor we fel worden een derde element of hebben ze dezelfde aard als een van de andere elementen?’ (...)

‘Is zo ook in de ziel felheid een derde element, een natuurlijke beschermer van het rationele, wanneer dat niet door een slechte opvoeding is aangetast?’

‘Felheid moet een derde element zijn,’ zei hij.<sup>13</sup>

Plato maakt dus onderscheid tussen verschillende zielendelen, het rationele deel, het felle en het begerige deel.

Het onderscheid dat hij maakt tussen deze delen baseert hij blijkens het voorgaande citaat op hun verschil in verlangens. Bij het rationele deel is het verlangen het verlangen naar waarheid. Dit omschrijft Plato als het gezond verstand. Het felle deel verlangt naar roem. En het begerige deel verlangt naar profijt, het is uit op de bevrediging van lusten:

Het lijkt mij dat er vanwege die drie delen in de ziel ook drie soorten genot bestaan, voor elk deel één. (...) We zeiden dat een mens met het eerste deel leert. Met het tweede deel wordt hij fel. En het derde deel heeft zo veel vormen dat we er niet één bepaalde term voor konden vinden. Maar we vernoemden het naar het belangrijkste en krachtigste kenmerk. We hebben het dus het verlangende deel genoemd, vanwege het hevige verlangen naar spijs, drank, seks en alles wat daarmee samenhangt (...) Wanneer we nu eens beweerden dat het genot en de liefde hier op profijt zijn gericht, dan is dat toch de beste manier om tot een overkoepelende term te komen, zodat we weten waarover we het hebben als we over dit deel van de ziel spreken? (...) Wat het felle deel betreft: zeiden we niet dat dit altijd helemaal op macht, op overwinnen en op

---

<sup>12</sup> Ibid. 436 B – C.

<sup>13</sup> Ibid. 439 A – 441 A.



roem is gericht? (...) En iedereen begrijpt dat het andere deel, waarmee we leren, altijd helemaal op de kennis van de zuivere waarheid is gericht.<sup>14</sup>

Het onderscheid tussen de zielendelen heeft Plato vastgesteld door te kijken naar de verschillende vormen van verlangens en genot die er in de ziel voorkomen. De drie zielendelen hebben echter ook elk hun eigen deugd: voor het rationele deel is dat de wijsheid, voor het felle deel is dat de moed en voor het begerige deel is dat de gematigdheid. Het verschil tussen de deugd van een zielendeel en het verlangen van een zielendeel is dat de deugd de vervolmaking van het zielendeel is, terwijl het verlangen daar niet altijd toe leidt. De deugd is de beste toestand waar het zielendeel in kan verkeren. Een verlangen kan ontsporen en leiden tot heel andere dingen dan de beste toestand. Enkel bij het rationele deel komt de deugd voort uit het verlangen. Als men verlangt naar waarheid kan men dat enkel bereiken met wijsheid. Bij het felle deel is het ook mogelijk dat er iets anders dan moed uit het verlangen naar roem voortkomt. Zo zou uit het verlangen naar roem ook kunnen voortkomen dat je egoïstisch wordt en alleen maar aan jezelf denkt. Voor het begerige deel geldt zelfs dat het zo veel mogelijk vervullen van een verlangen naar profijt tegenover de deugd gematigdheid staat.

Plato legt de deugd moed als volgt uit:

‘Ik versta onder moed,’ zei ik, ‘dat je ergens aan vasthoudt.’ (...) Dat vermogen, het onder alle omstandigheden vasthouden aan de juiste en wettige opvatting over dingen waarvoor je al dan niet bang moet zijn, dat noem ik nu moed.’<sup>15</sup>

Moed, de deugd van het felle deel van de ziel, definieert Plato als het vasthouden aan de juiste en wettige opvattingen zonder bang te zijn. Zijn uitleg over de beheersing is als volgt:

‘Op het eerste gezicht doet beheersing, sterker dan de eigenschappen waarover we het eerder hadden, aan regelmaat en harmonie denken.’ (...) ‘Maar voor mijn gevoel,’ zei ik, ‘lijkt die uitdrukking te betekenen dat de mens zelf, in zijn ziel, een goed en een slecht deel heeft. Wanneer het van nature goede deel het slechte in de hand houdt, dan spreken we van “meester over jezelf zijn”. En dat is hoe dan ook lovend bedoeld. Maar wanneer door een verkeerde opvoeding of door verkeerde contacten het goede deel kleiner wordt en door de overmacht van het slechte wordt gedomineerd, dan spreekt men daar vol afkeuring over. De term is dan “slaaf van jezelf zijn” en het heet dat zo iemand geen discipline heeft.’<sup>16</sup>

De deugd van het begerige deel van de ziel, de beheersing, beschrijft Plato als regelmaat en harmonie. Bij dit deel van de ziel is het van belang dat men het niet volledig de vrije hand geeft. Dan wordt men slaaf van zichzelf, terwijl men meester over zichzelf moet blijven. Als men bijvoorbeeld het verlangen naar eten en drinken voortdurend bevredigt, raakt men de controle over zichzelf kwijt. Je zou dan veel te dik worden waardoor je ziek wordt, of je raakt verslaafd aan alcohol.

De beheersing moet komen vanuit het rationele deel van de ziel. Zonder die beheersing kan het begerige deel van de ziel niet tot zijn deugd komen. Dit is voor Plato van groot belang. Om het begerige deel en het felle deel deugdelijk te laten zijn is het nodig dat het rationele deel goed functioneert. Het functioneren van de ziel als geheel is afhankelijk van

---

<sup>14</sup> Ibid. 580 D – 581 B.

<sup>15</sup> Ibid. 429 C – 430 B.

<sup>16</sup> Ibid. 430 E – 431 B.

het rationele deel. De ratio kan er namelijk voor zorgen dat de ziel in balans blijft. De deugd van het rationele deel, de wijsheid, is van belang voor de gehele ziel. Plato bespreekt deze deugd dan ook in verband met de gehele ziel. Hij bespreekt deze deugd niet als een deugd van een apart zielendeel zoals de andere twee deugden, de moed en de beheersing. Plato gebruikt verschillende argumenten om uit te leggen dat het rationele deel moet regeren in de ziel. Het eerste argument geeft Plato als volgt:

‘We zullen een beeld schetsen van de ziel, zodat die man ziet wat hij eigenlijk zegt.’

‘Wat voor een beeld?’ vroeg hij.

‘Iets met van die figuren zoals ze in oude mythen voorkomen,’ zei ik. ‘Chimaira, Skylla, Kerberos en vele andere figuren over wie wordt verteld dat ze bestaan uit allerlei wezens die tot één wezen zijn samengegroeid.’

‘Ja, dat wordt ons verteld,’ zei hij.

‘Maak dan eens één monster met allerlei verschillende onderdelen en veel verschillende koppen -een ring van koppen van tamme en wilde dieren- die dit allemaal zelf kan veranderen en aan kan laten groeien.’

‘Dan moet je wel voortreffelijk kunnen boetseren,’ zei hij. ‘maar met woorden kun je makkelijker kneden dan met was en dergelijke. Dus laten we aannemen dat ik klaar ben.’

‘Boetseer zo ook nog eens een leeuw en een mens. Het monster moet verreweg het grootste zijn, de leeuw is de op een na grootste.’

‘Dat is nog makkelijker,’ zei hij. ‘Ik ben klaar.’

‘Voeg de drie nu tot één figuur samen, zodat ze op een of andere manier aan elkaar zijn vastgegroeid.’

‘Is gebeurd,’ zei hij.

‘Bedenk deze figuur nu eens met de uiterlijke trekken van één wezen, van een mens, zodat wanneer je niet in het binnenste kunt kijken maar alleen het omhulsel ziet je de indruk krijgt dat je met één wezen, met een mens te maken hebt.’

‘Het zit eromheen,’ zei hij.

‘Tegen iemand die beweert dat zo’n mens er beter van wordt onrecht te plegen en het geen nut heeft om rechtvaardig te handelen, kunnen we nu zeggen dat dit erop neer komt, dat het voor zo’n wezen nuttig zou zijn het veelvormige monster, de leeuw en het gevolg van de leeuw flink te laten eten en sterk te maken, maar de mens zo te laten verhongeren en verzwakken dat de andere twee hem alle kanten op kunnen laten slepen. In plaats van hen aan elkaar te laten wennen en vriendschap te laten sluiten, maakt hij dat ze elkaar bijten, bestrijden en opeten.’

‘Daarop komt het prijzen van onrechtvaardigheid absoluut neer,’ zei hij.<sup>17</sup>

Met deze metafoer legt Plato ons uit dat de ratio de baas moet zijn in de ziel. Het deel van de ziel dat verlangt naar wijsheid is in zijn voorbeeld het menselijke deel. Het gedeelte dat op roem belust is, is in zijn voorbeeld de leeuw. En het gedeelte dat op profijt belust is, is in zijn voorbeeld het monster. Als men de ziel goed ordent, regeert het menselijke deel van de ziel de andere twee. Als men niet goed leeft, regeert de mens niet langer, maar bijvoorbeeld de leeuw of het monster. Als de mens regeert blijven alle drie zielendelen in staat de eigen deugd te bereiken. Maar als de leeuw of het monster leidt zullen die de andere delen laten verslappen. Het monster en de leeuw zijn namelijk zo ingesteld dat ze hun eigen genot proberen te bereiken zonder op zoek te gaan naar de waarheid. Om het genot van profijt of roem te vinden heb je de waarheid niet nodig. De mens in de ziel zal echter altijd ook het monster en de leeuw blijven voeden. Als je streeft naar waarheid heb je nog steeds bevrediging van je begerige deel nodig. Je moet eten en drinken, anders sterf je en kun je de

---

<sup>17</sup> Ibid. 588 B – 589 A.

waarheid niet vinden. Ook heeft het rationele deel moed nodig, want als je altijd angstig bent kun je de waarheid ook niet vinden. Met deze metafoer maakt Plato duidelijk dat binnen de ziel van het individu het rationele deel de baas moet zijn. Het rationele deel brengt het begerige en het felle deel tot het goede. Als het rationele deel de andere delen leidt, brengt het ze tot zelfvervolmaking.

Een andere manier om uit te leggen dat de ratio de baas moet zijn is Plato's uitleg over de verschillende vormen van genot. Ieder deel van de ziel heeft een eigen vorm van genot. Binnen de samenleving moet volgens Plato het rationele deel de baas zijn, net als binnen het individu. Bij ieder mens is er een deel van de ziel dominant. Er zijn mensen die verlangen naar wijsheid bij wie het rationele deel dominant is. En er zijn mensen die naar roem verlangen bij wie het felle deel dominant is. Tenslotte zijn er mensen bij wie het verlangen naar profijt, dus het begerige deel van de ziel, dominant is.

Wie van deze drie figuren heeft de meeste ervaring met alle soorten genot die we hebben genoemd? Denk je dat iemand die op profijt is belust, wanneer hij de zuivere waarheid gaat bestuderen, méér ervaring met het genot van de kennis heeft dan de wijsgeer met het genot van profijt?

'Nee, er is een groot verschil,' zei hij. 'De wijsgeer was namelijk gedwongen van jongs af van de andere soorten genot te proeven, terwijl het niet vaststaat dat iemand die op profijt is belust, ook al probeert hij het wezenlijke van de dingen te bestuderen, het genot dat dit oplevert te proeven krijgt of er ervaring mee opdoet. Sterker nog, zelfs als hij dit graag zou willen, lag het moeilijk.'

'De wijsgeer heeft dus,' zei ik, 'wat de ervaring met beide soorten genot betreft een grote voorsprong op iemand die op profijt is belust.'

'Inderdaad.'

'En heeft hij minder ervaring met het genot dat eer brengt dan een eierzuchtig iemand met het genot van het denken?'

'Nee hoor,' zei hij. 'Ze zullen toch alle drie worden geëerd wanneer ze hun doel bereiken. Het is toch zo dat zowel rijke als dappere als wijze mensen door velen worden geprezen? Daarom hebben ze allemaal ervaring met het genot dat ermee samenhangt. Maar alleen de wijsgeer heeft de mogelijkheid het genot te proeven dat aan het zien van het bestaande is verbonden.'

'Dus wat ervaring betreft,' vroeg ik, 'kan het oordeel het best aan de wijsgeer worden overgelaten?'

'Absoluut.' (...)

'Dus beleven we van de drie soorten genot het meeste plezier aan het genot dat afkomstig is van het deel van de ziel waarmee wij leren. En het prettigste leven heeft degene van ons bij wie dat deel het voor het zeggen heeft.'<sup>18</sup>

Volgens Plato is degene die de rede laat leiden degene die het beste bekend is met alle drie vormen van genot. Dit beargumenteert hij door uit te leggen dat enkel de persoon bij wie de rede van nature het dominante deel van de ziel is, kennis heeft gemaakt met alle vormen van genot. Een werkman kent geen wijsheid, want hij heeft enkel het genot van bijvoorbeeld eten en drinken leren kennen. Een soldaat heeft zowel het genot van dit profijt als het genot van de eer kunnen ervaren. Maar enkel de wijze kan kennis maken met het genot van de rede. Toch heeft de wijze ook het genot van de andere twee leren kennen, want iedereen moet eten en drinken en een wijs man krijgt al gauw een eervolle positie in de samenleving. De persoon die alle drie vormen van genot kent kiest voor het genot van de rede. Het genot van de rede is daarmee de beste vorm van genot volgens Plato, aangezien zij die met alle

---

<sup>18</sup> Ibid. 582 A – 583 A.

drie bekend zijn deze vorm kiezen. Volgens Plato betekent dit dat bij ieder mens de rede moet regeren.

Naast de argumentatie dat de wijsheid de beste vorm van genot is, heeft Plato nog een andere reden om de rede te laten regeren. Hij geeft een argument aan de hand van een vergelijking tussen een individu en de samenleving. In zijn werk *Politeia* bespreekt Plato de zielendelen door zich eerst op de samenleving te concentreren. Hij meent namelijk dat een samenleving een individu weerspiegelt, doordat een samenleving uit een grote groep individuen bestaat.<sup>19</sup>

Plato's theorie over een ideale staat houdt in dat deze bestaat uit drie groepen mensen. Dit is geheel analoog met de driedeling van de ziel. Bij elk van deze groepen mensen is een ander zielendeel dominant. Er zijn de werklui, bij wie de drang naar profijt dominant is. Dan zijn er soldaten, bij wie de drang naar eer dominant is. Als derde zijn er de leiders, bij wie de rede dominant is.

Omdat de leiders als dominant deel van de ziel de rede hebben, zullen ze de gehele staat gezond houden. De filosofen moeten de baas zijn in de samenleving:

If reason is going to have to rule – as it must, for the philosopher is a human being – it is going to rule right. Why? Because when it comes to this problem, as with any problem, it wants to know the best answer; because it desires to understand. (...) Precisely because what the rational part of the soul naturally desires is to understand rather than to rule, it will not rule the other parts merely for its own benefit (...) And it is because those other parts lack this distinctive desire of reason that, should they come to power, they will treat the rational part as a mere tool of their private desires<sup>20</sup>

De rede moet regeren omdat zij in tegenstelling tot de andere twee delen van de ziel niet enkel voor zichzelf zal willen zorgen. Het rationele deel is namelijk het deel van de ziel dat doorziet dat de ziel alleen goed kan functioneren als de delen alle drie tot ontwikkeling komen. Het snapt dat het niet tot wijsheid kan komen zonder de andere drie delen te blijven voeden. Plato legt dit zelf als volgt uit:

‘Wanneer de hele ziel zonder verdeeld te zijn zich door de wijsbegeerte laat leiden, zal elk deel dus in alle opzichten z'n taak verrichten, het juiste doen en het erbij passende genot ervaren, het beste en het meest waarachtige genot dat ervoor haalbaar is.’

‘Zonder meer.’

‘Maar wanneer een van de andere twee beginselen het voor het zeggen heeft, zal zo'n deel het erbij passende genot niet vinden en zal het de andere delen dwingen naar een wezensvreemd en onwaarachtig genot te streven.’<sup>21</sup>

---

<sup>19</sup> Ibid. 368 C – 369 A.

<sup>20</sup> Ferrari. 2008 “The Three-Part Soul” In: Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 198.

<sup>21</sup> *Pol.* 586 E – 587 A.

## 2. Het goede leven als een rechtvaardig leven

In het voorgaande hoofdstuk heb ik uiteen gezet dat gelukkig worden volgens Plato voortkomt uit goed leven. Goed leven houdt wat hem betreft in dat je je natuurlijke aanleg ontwikkelt. Om dit te bestuderen kijkt hij naar de drie zielendelen, het begerige deel, het felle deel en het rationele deel. Deze moeten alle drie tot hun eigen deugd gebracht worden, de beheersing, de moed en de wijsheid. Volgens hem moet bij de mens het rationele deel de baas zijn over de gehele ziel. Hij maakt ook een analogie met de samenleving waarin hij uitlegt dat er drie verschillende soorten mensen zijn. Er is maar één kleine groep mensen in zijn staat bij wie het rationele deel daadwerkelijk dominant is. Het grootste gedeelte van de mensen moet daarom begeleid worden. In dit hoofdstuk ga ik in op een deugd die ik nog niet heb besproken: de rechtvaardigheid. Plato is er van overtuigd dat zijn staat het meest rechtvaardig is.

Van nature is de mens volgens Plato een sociaal wezen. Een mens verhoudt zich van nature tot andere mensen. Mensen hebben namelijk andere mensen nodig: “Goed,’ zei ik, ‘een staat ontstaat naar mijn mening doordat we geen van allen alles zelf af kunnen, we missen juist allerlei dingen. Of denk jij dat er een andere reden kan zijn om een staat te stichten?’”<sup>22</sup> Daarom is de rechtvaardigheid een deugd die past bij de natuurlijke aanleg van de mens. Rechtvaardigheid is de sociale deugd bij uitstek. Rechtvaardig leven betekent leven in een goede verhouding tot andere mensen. Men mag enkel datgene doen wat past bij zijn natuurlijke taak en men mag zich niet bemoeien met dingen die de taak zijn van een ander. Plato probeert in de *Politeia* een definitie te geven van rechtvaardigheid:

‘Luister dan eens of ik iets zinnigs beweer,’ zei ik. ‘Het principe waarover we, toen we onze staat oprichtten, van begin af aan zeiden dat je er altijd aan vast moet houden, ofwel een afgeleide daarvan, dat is volgens mij in feite de rechtvaardigheid. We zeiden toch en zijn er regelmatig op teruggekomen, als je je het herinnert, dat iedereen een van de taken in de staat op zich moet nemen? En wel de taak waarvoor hij van nature het meest geschikt is.’

‘Zeker.’

‘We zeiden toch ook dat het rechtvaardig is om je eigen taak te doen en geen bemoeiel te zijn? Dat hebben we anderen vaak horen vertellen en we hebben het ook zelf dikwijls verkondigd.’

‘Inderdaad.’

‘Nu is het waarschijnlijk, m’n beste,’ zei ik, ‘dat dit doen van je eigen taak, wanneer het op een bepaalde manier gebeurt, op rechtvaardigheid neerkomt. (...)

‘Dus ook zo bezien kun je onderschrijven dat rechtvaardigheid inhoudt: je bij je eigen reilen en zeilen houden?’<sup>23</sup>

Plato legt hier uit dat ieder mens zijn eigen taak moet uitvoeren. Ieder mens moet zijn eigen rol binnen de samenleving zo goed mogelijk vervullen om een rechtvaardig leven te leiden. Daarom moet ook elke persoon datgene krijgen dat van nature goed is voor hem of haar om te hebben. Van nature verschillen mensen en de rol binnen een samenleving verschilt ook per mens. Mensen verschillen onderling van natuurlijke aanleg en dus verschilt het ook per persoon wat het juiste leven voor je is, meent Plato:

---

<sup>22</sup> Ibid. 369 B.

<sup>23</sup> Ibid. 432 E – 434 A.

‘Maar hoe zit het? Moet ieder van hen zijn werk aan allen samen ten goede laten komen? Neem de boer. Moet die in zijn eentje voorzien in het graan voor vier personen en vier keer zoveel tijd en moeite aan graanteelt besteden om met de anderen te delen? Of maakt hij zich niet druk om hen en teelt hij alleen voor eigen gebruik een kwart van het graan, in een kwart van de tijd, om driekwart te kunnen besteden aan het bouwen van een huis, aan het maken van kleren en schoenen? Met de anderen heeft hij dan niets te maken, hij regelt helemaal zelf zijn eigen zaken.’

Adeimantos zei toen: ‘Misschien gaat het toch eenvoudiger op de eerste manier, Sokrates.’

‘Dat is ook geen wonder, bij Zeus,’ zei ik. ‘Want nu jij het zegt begrijp ik zelf ook dat we in de eerste plaats niet allemaal precies eender zijn aangelegd, maar juist van aanleg verschillen. De een is beter in dit werk, de ander in dat.’<sup>24</sup>

Plato legt hier uit dat mensen goed kunnen leven als ze datgene doen waar ze goed in zijn en daarmee een bijdrage leveren aan de samenleving waarvan ze deel zijn. Het goede leven voor een mens als individu is onlosmakelijk verbonden met de samenleving. Een mens kan enkel goed leven in een samenleving. Het goede leven van een mens is dan ook gebaseerd op zijn rol tegenover anderen en of hij deze rol goed vervult. Een mens heeft een taak, die voortkomt uit zijn natuurlijke aanleg. En met het uitvoeren van die taak levert men een bijdrage aan de samenleving waaraan men deelneemt. Hieruit komt voort dat de mens één taak toekomt, terwijl wij in onze huidige samenleving menen dat een mens meerdere kleinere talenten kan hebben. Plato behandelt het bestaan van mensen met meerdere talenten niet. Voor hem is enkel van belang dat het voor de samenleving het beste is als een persoon één talent ontwikkelt en niet meerdere. Met dat ene talent kan hij of zij beter een bijdrage leveren aan de gemeenschap:

‘Het is anders wel zo dat we schoenmakers hebben verboden tegelijk voor boer, wever of metselaar te spelen. Nee, ze moeten bij hun leest blijven zodat de schoenmakers hun werk voor ons goed doen. Zo hebben we aan iedereen één vak opgedragen, het vak waarvoor je aanleg hebt. Al het andere moet je laten schieten en je moet je je leven lang aan dat ene wijden, zodat het goede moment niet voorbijgaat en je onberispelijk werk levert.’<sup>25</sup>

Dit betekent dat mensen ongelijk zijn. Sommige mensen komt van nature meer toe dan anderen. Mensen die heel slim zijn komt het toe om veel langer opgeleid te worden. Zij kunnen dan hun aanleg volledig ontwikkelen. Een minder slim persoon komt zo’n lange opleiding niet toe. Die persoon kan er toch geen aanleg mee ontwikkelen. In een rechtvaardig leven krijgt een mens dus restricties. Je krijgt niet alles wat je zou bevallen omdat dat in botsing zou komen met de ontwikkeling van de natuurlijke aanleg van een ander. In een wereld waar men niet van alles een onbeperkte hoeveelheid heeft, kan niet iedereen alles hebben wat zijn of haar hartje begeert.

Omdat de wijzen degenen zijn bij wie het zielendeel van de rede regeert zijn zij degenen die kunnen schatten wat goed aansluit bij de natuur van een persoon. Daarom moeten zij beslissen wie welke rol krijgt en wie welke spullen krijgt die de samenleving tot zijn beschikking heeft. Zij bepalen wat er voor een individu rechtvaardig is. Er bestaat in een ideale samenleving daarom geen privé-eigendom.<sup>26</sup> Als je iets in je bezit zou hebben wat eigenlijk beter bij de natuur van een ander aansluit moet dat bezit naar een ander gaan.

---

<sup>24</sup> Ibid. 369 E - 370 B.

<sup>25</sup> Ibid. 374 B - C.

<sup>26</sup> Ibid. 416 D - 417 B, 457 C - D.

### 3. Interpretatie problemen in de *Politeia*

In de voorgaande hoofdstukken heb ik besproken wat volgens Plato het goede en het goede leven zijn. Er zijn binnen de *Politeia* echter een aantal dingen die opvallen aan Plato's redenatie. Een aantal passages leveren problemen op bij het interpreteren van de tekst. Zo zijn er een aantal aannames die hij doet zonder ze verder te beargumenteren. In de inleiding heb ik al uiteen gezet dat Plato aanneemt dat de ontwikkeling van het natuurlijke voor Plato gelijk staat aan het goede. Ook valt op dat Plato in zijn werk de indeling van de samenleving in drie groepen heel veel gebruikt, maar nooit uitgebreid toelicht. In zijn werk mist een omschrijving van de precieze taken en kenmerken van de drie verschillende groepen mensen. In dit hoofdstuk zal ik verder ingaan op de contradictie tussen het idee van een verbod op privé eigendom en de polis. Vervolgens zal ik uitleggen hoe Plato zelf op enkele verwijten reageert door uit te leggen dat hij zijn tekst niet al te praktisch bedoelt. Dan zal ik ingaan op samenhang tussen de deugden en het goede leven. Vervolgens zal ik een gebrek van de analogie tussen de ziel en de stad, op het gebied van het leiderschap van het rationele deel, beschrijven. Tenslotte behandel ik het gedwongen leiderschap van mensen bij wie het rationele deel dominant is.

#### Wereldstaat

Bij het ideaalbeeld van de samenleving als geheel is er een opvallend compromis te vinden bij Plato. Plato schetst een ideaalbeeld waarin iedereen krijgt wat hem of haar toe komt. Als we deze redenatie van Plato verder uitwerken, komen we bij de ontwikkeling van een wereldstaat. Plato gebruikt dit begrip zelf niet, maar dit is de ultieme uitwerking van het maken van ieder bezit tot een algemeen goed dat door wijzen aan mensen wordt toegekend. In een wereldstaat zouden alle goederen die de mensheid als geheel tot zijn beschikking heeft, ideaal verdeeld worden onder de mensen. Van nature is een wereldstaat goed.

Toch stelt Plato dat het belangrijk is dat men een gesloten samenleving heeft, een polis. Hij stelt een compromis voor. Voor het functioneren van een staat zoals Plato hem schetst is het namelijk van belang dat men elkaar allemaal kent. Hiermee kan een staat nog wel efficiënt voor iedere taak een ander persoon aanstellen, maar behoudt je ondertussen de sociale controle:

'Zou dit voor onze leiders dan ook niet de beste maatstaf zijn,' vroeg ik, 'om te bepalen hoe groot de staat moet zijn en welk gebied eromheen moet worden afgebakend zodat geen verdere uitbreiding nodig is?'

'En wat is die maatstaf?'

'Ik denk: groeien zolang die groei de eenheid niet bedreigt. Dan moet je stoppen,'<sup>27</sup>

Plato meent dat het ideale formaat voor een staat een polis is. Dit is een compromis omdat hij in zijn theorie uiteen heeft gezet dat het belangrijk is dat iedereen datgene krijgt wat hem of haar van nature toekomt. Het is niet met die theorie in overeenstemming dat men vervolgens mensen van buiten de polis dingen weigert. Toch is dit beter, terwijl het strikt genomen onrechtvaardig is. Een samenleving functioneert alleen goed als men direct contact met elkaar heeft.

---

<sup>27</sup> Ibid. 423 B.

## Geen praktisch advies

Volgens Plato is zijn schets van het goede leven een theoretische schets. Hij heeft zelf niet het idee dat zijn theorie waarschijnlijk in de praktijk zou kunnen worden gebracht. Maar de uitwerking die Plato geeft van deze natuurlijke aanleg en waar deze op gebaseerd is, is niet verder uitgewerkt. Hij werkt in zijn verhaal een ideaal uit op een abstract niveau. Daarbij gaat hij niet in op praktische problemen, terwijl men zich bij het lezen van zijn tekst toch vrij snel afvraagt hoe hij de natuurlijke aanleg van een mens vast wil stellen. De plaats van een mens in de samenleving is afhankelijk van de natuurlijke aanleg van die persoon, want de natuurlijke aanleg moet aanduiden welke taak iemand het beste kan vervullen. Om een taak goed te kunnen vervullen moet een persoon een goede opvoeding krijgen die verschilt per taak die je hebt in de samenleving. Maar Plato legt nergens uit hoe hij de aanleg van mensen denkt vast te stellen voordat ze opgevoed worden. Aan een baby is toch redelijk lastig te merken of hij aanleg heeft om filosoof te worden. Maar Plato bedoelt zijn betoog ook niet praktisch:

‘Ik begrijp het,’ zei hij. ‘Je bedoelt de staat die wij in dit gesprek hebben ontworpen. En die bestaat alleen in theorie, want ik neem niet aan dat die ergens op aarde te vinden is.’

‘Maar vermoedelijk,’ zei ik, ‘bestaat er in de hemel wel een model van voor wie het zien wil en zichzelf van zoiets wil voorzien. Het maakt trouwens niet uit of zo’n staat bestaat of ooit zal bestaan.’<sup>28</sup>

Uit dit citaat komt duidelijk naar voren dat Plato zijn betoog over een ideale staat en daarmee een goed leven, ziet als iets wat los staat van de praktijk. Het doet er niet toe of een theorie van hem praktisch toepasbaar is. Hij gebruikt zijn verhaal over het ideale leven namelijk om naar een definitie van het goede leven te zoeken. Bij het maken van een dergelijke definitie is het niet nodig dat het ooit praktisch te verwerkelijken zou zijn. Als men een ideaalbeeld voor ogen heeft kan men het als voorbeeld beschouwen zonder het ooit te kunnen bereiken.

## Leiden de deugden vanzelf tot het goede leven?

Het is voor Plato evident dat wijsheid, moed en gematigdheid deugden zijn. Hij gaat in de *Politeia* niet in op de argumentatie dat deze deugden goed zijn. Julia Annas schrijft dat deze deugden volgens Plato centraal staan voor het goede leven: “it is only by being virtuous that we can hope to be happy.”<sup>29</sup> Verderop in haar tekst gaat ze dieper in op het verband tussen de deugden en gelukkig zijn: “Plato does not have a single determinate answer to the question whether virtue will make us happy; for he does not distinguish between the claim that being virtuous is sufficient for living a happy life and the claim that it also needs favorable circumstances”.<sup>30</sup> Annas beargumenteert hier dat Plato nergens in zijn tekst daadwerkelijk aantoont dat de deugden tot het goede leven leiden. Hij laat namelijk volgens Annas de optie open dat de deugden eventueel enkel bijdragen aan een goed leven, zonder er automatisch toe te leiden. Het zou kunnen dat men voor het goede leven ook nog andere goede omstandigheden nodig heeft. In de *Politeia* legt Plato echter uit waarom de deugd

---

<sup>28</sup> Ibid. 592 A – B.

<sup>29</sup> Annas. 2008 “Plato’s Ethics” In: Fine (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press. 269.

<sup>30</sup> Ibid. 273



rechtvaardigheid goed is op zichzelf. Van deze deugd probeert hij aan te tonen dat deze deugd op zichzelf bijdraagt aan het goede leven, zonder dat er goede omstandigheden voor nodig zijn. In dit hoofdstuk heb ik uitgelegd hoe Plato beargumenteert dat rechtvaardig leven goed is onder welke omstandigheden dan ook. Maar dit behandelt Annas ook: “being virtuous (...) even in the worst circumstances, (...) will render you happier than the most prospering wicked person.”<sup>31</sup> Plato beargumenteert wel dat deugdelijk leven onder alle omstandigheden beter is dan niet deugdelijk leven. Hij toont echter volgens Annas niet aan dat rechtvaardig leven op zichzelf al genoeg is om gelukkig te leven.

De betekenis van het begrip geluk is bij Plato echter heel anders dan in het moderne gangbare gebruik.

Since “being happy” in these passages is treated as interchangeable with “doing or acting well,” it obviously does not fit closely onto the predominant modern notion of happiness. What the ancients took us uncontroversially to be seeking in everything we do is something achieved over life as a whole, not a feeling or episode, as happiness is often now construed.<sup>32</sup>

Goed leven heet in de tekst van Plato ‘εὐδαιμονία’. Annas schrijft dat gelukkig zijn bij Plato hetzelfde is als goed leven. Geluk heeft daarom bij Plato niet zozeer te maken met een kortstondig gevoel. Het slaat op wat je bereikt hebt met je leven als geheel. Als Annas meent dat Plato niet heeft aangetoond dat rechtvaardig leven een mens gelukkig maakt, spreekt zij haar eigen definitie van gelukkig leven tegen. Plato heeft wel degelijk aangetoond dat rechtvaardig leven op zich een goed leven betekent. Hij definieert ‘goed leven’ namelijk als deugdelijk leven. Het goede leven is een leven waarin de zielendelen zich op de juiste manier tot elkaar verhouden. Annas gebruikt in haar bewering dat Plato niet aantoonde dat de deugden gelukkig maken een anachronistische betekenis van geluk. Plato maakt geen onderscheid tussen een goed leven en een gelukkig leven. Dit heeft Annas zelf ook uitgelegd in het voorgaande citaat.

## Het leiderschap van de ratio

Opvallend aan de analogie tussen het individu en de samenleving in de *Politeia* is dat Plato meent dat bij het individu de rede dominant moet zijn in de ziel, maar dat er in de samenleving toch veel mensen zijn bij wie de rede niet dominant is. Plato stelt dat bij de mens het rationele deel moet leiden omdat dit het deel is dat van nature toe komt. Maar er zijn veel mensen bij wie van nature een ander deel dominant is. Deze mensen moeten door anderen geregeerd worden volgens Plato. Plato meent dat doordat de wijzen regeren de gehele staat wijs is:

‘Maar hoe zit het?’ vroeg ik. ‘Bestaat er in de zojuist door ons gestichte staat bij bepaalde burgers geen vorm van kennis die gericht is op de staat in z’n geheel in plaats van op een of ander deelbelang? Het gaat er dan om hoe de staat het beste met zichzelf en met andere staten kan omgaan.’

‘Zo’n vorm van kennis bestaat er zeker.’

‘Wat voor kennis?’ vroeg ik. ‘En bij wie vinden we die?’

‘Het gaat om de kennis van de wachters,’ zei hij. ‘We vinden die bij de leiders, bij de mensen die we zojuist volmaakte wachters noemden.’

---

<sup>31</sup> Ibid. 273

<sup>32</sup> Ibid. 269.

‘En hoe zou je die staat vanwege die kennis dan noemen?’  
 ‘Een staat van deskundigen, een écht wijze staat,’ zei hij.  
 ‘Denk jij,’ vroeg ik, ‘dat er in onze staat meer bronsgieters zullen zijn dan zulke ware wachters?’  
 ‘Er zijn veel meer bronsgieters,’ zei hij.  
 ‘Vormen die wachters dan niet de kleinste groep van alle groepen die naar een bepaalde kennis zijn vernoemd?’ vroeg ik.  
 ‘Ja, het is de allerkleinste groep.’  
 ‘Door die zeer beperkte groepering, dat heel beperkte deel van de inwoners en de kennis die je dáár, bij de heersers en de leiders vindt, is dus de héle staat wijs, als die volgens natuurlijke beginselen is gesticht. En het is blijkbaar een natuurlijke zaak dat de kleinste klasse over de kennis beschikt die als enige soort kennis wijsheid mag heten.’<sup>33</sup>

Als het rationele deel van de ziel de andere twee delen leidt, leidt het de andere twee delen tot de vervolmaking van hun eigen deugd. Volgens Plato is de gehele staat of de gehele ziel wijs als het rationele deel vervolmaakt wordt. Norbert Blössner legt dit als volgt uit: “Knowledge (...) is a good that can be shared. Not only can knowledge (unlike rank, wealth, freedom, and power) be shared without being lessened, but under normal circumstances it will actually be increased by sharing.”<sup>34</sup> Blössner licht deze toename van kennis door het te delen toe door te verwijzen naar de ervaring van het lesgeven, waarbij volgens hem ook veel wordt geleerd. Maar in Plato’s ontwerp van een samenleving is het helemaal niet de bedoeling dat de wijzen hun wijsheid met iedereen delen. De speciale opleiding die zij krijgen blijft aan hen voorbehouden. Er blijft een contradictie bestaan in de analogie tussen de ziel en de samenleving. Volgens Plato moet bij het individu het rationele deel van de ziel leiden. Vervolgens zijn er in de samenleving die hij schetst heel veel mensen bij wie dat niet het geval is. Zij worden wel geleid door de ratio, maar door de ratio van iemand anders. Er is dus een duidelijk verschil tussen de situatie in de ziel en de situatie in de samenleving.

ruling in the city, whatever, the identity of terminology might suggest, is naturally a quite different matter from “ruling in the soul” (...). Rule of men is achieved by means other than the “mastery” of forces in the soul; and it naturally requires also a different kind of legitimation.<sup>35</sup>

We kunnen het leiden van het rationele deel binnen de ziel niet gelijk stellen aan het leiden van het rationele deel binnen de samenleving. Bij de drie zielendelen zien we een individu dat boven de drie delen het geheel coördineert. Bij de drie delen van de samenleving zien we geen vergelijkbaar concept dat boven de drie delen staat.

the behavior of the city, if we can put it that way, is identical with the behavior of its members; but the behavior of an individual is not identical with that of his soul parts. For alongside the soul parts the individual himself stands as a distinct figure. (...) It is precisely the fact that the individual is responsible for the forces in his soul that gives sense in the first place to Socrates’ argument urging the establishment of correct order among them. The city offers no analogue for that.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> *Pol.* 428 C – E.

<sup>34</sup> Blössner. 2007 “The City-Soul Analogy” In: Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato’s Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 365.

<sup>35</sup> *Ibid.* 359 – 360.

<sup>36</sup> *Ibid.* 359 – 360.

Bij een samenleving kan men het gedrag van de samenleving als geheel gelijkstellen aan dat van de individuen in die samenleving. Bij een individu staat het gedrag niet gelijk aan dat van de delen van zijn ziel. Als het begerige zielendeel verlangt naar drank, verlangt het individu zelf er misschien helemaal niet naar. Dit betekent dat als je binnen het individu bepaalt dat het rationele deel zou moeten leiden, het individu zelf dat besluit neemt. Het individu bepaalt de machtsverhouding binnen zijn ziel en bepaalt daarmee dat het rationele deel moet leiden. Bij het individu kunnen we daardoor wijsheid vinden. De zielendelen op zichzelf hebben niet alle drie wijsheid, maar een ziel komt wel als geheel tot vervolmaking. Als men binnen de samenleving het rationele deel laat leiden is er geen element meer dat boven die keuze staat. Nu zullen de wijzen wel altijd een keuze maken die goed is voor het geheel van de samenleving, toch betekent dit dat een aantal individuen niet daadwerkelijk zelf tot wijsheid komen. Zij profiteren van de wijsheid van anderen, maar komen uiteindelijk niet tot de ultieme vervolmaking van hun ziel. Voor de vervolmaking van de zielendelen heeft een mens namelijk nodig dat bij hemzelf het rationele zielendeel de andere delen leidt. Zonder dat het rationele deel van de ziel dominant is binnen de ziel, kunnen ook de andere twee zielendelen niet tot vervolmaking komen.

## **Gedwongen leiderschap**

Een belangrijk aspect van de samenleving die Plato schetst is dat de leiders eigenlijk niet willen regeren. De leiders hebben als dominant deel van hun ziel de rede. Ze zijn op zoek naar wijsheid en wijsheid kun je niet krijgen door te regeren. Om te regeren moet een wijze namelijk in contact staan met mensen bij wie de andere zielendelen dominant zijn. Dat contact leidt ertoe dat de wijze zich met iets anders dan de waarheid moet bezighouden. De wijze moet zich dan bijvoorbeeld bekommeren om de begeertes van een boer. De andere twee delen kunnen hun macht wel misbruiken om hun doel te bereiken. Eer en profijt kun je makkelijker bereiken als je aan de macht bent. Eigenlijk zijn de mensen bij wie de rede leidt dus de mensen die juist niet willen regeren. Toch moeten ze deelnemen aan de samenleving, omdat ze mensen zijn. Ze zullen regeren tegen hun zin in, omdat dat de rol in de samenleving is die van nature bij hen past. Dit verwijt behandelt Plato ook:

‘Wat zou je verweer zijn, Sokrates,’ vroeg hij, ‘wanneer iemand je zei dat je die mannen bepaald niet gelukkig maakt en dat het nog hun eigen schuld is ook? Want in feite is de staat van hen, maar ze profiteren daar helemaal niet van. Terwijl anderen grond hebben, mooie en grote huizen laten bouwen en die in stijl inrichten. Ze brengen persoonlijke offers aan de goden en ontvangen gasten. Ze hebben – wat jij net noemde – goud en zilver, eigenlijk alles waarvan de mensen geloven dat het je gelukkig maakt. Nee hoor, zal hij zeggen, dit zijn gewoon beschermers die een loon krijgen en kennelijk is hun enige functie in de staat de wacht te houden.’

‘Het is nog erger!’ zei ik. ‘Ze krijgen geen loon zoals de anderen, maar alleen kost en inwoning. Zo hebben ze niet eens de kans om wanneer ze dat zelf willen zichzelf op een reisje te trakteren, of vriendinnen cadeaus te geven, of naar believen geld te spenderen aan dingen waaraan de meeste mensen die voor gelukkig doorgaan dat doen. In je aanklacht ben je daaraan voorbijgegaan, en zo is er nog veel meer!’

‘Dan zullen we dit ook onder de aanklacht laten vallen,’ zei hij.

‘En je wilt dus weten hoe ik mij zou verweren?’

‘Ja.’

‘We hoeven, volgens mij, maar dezelfde weg te blijven volgen om het antwoord te vinden,’ zei ik. ‘We zullen namelijk zeggen dat het volkomen normaal was wanneer zij ook zó erg gelukkig

waren. Maar bij het ontwerpen van onze staat was het niet onze bedoeling één groep mensen buitengewoon gelukkig te maken. Nee, we wilden het beste voor héél de staat.<sup>37</sup>

Op het niveau van de staat meent Plato dat groepen hun taak moeten uitvoeren, ook als dat tegen hun zin in is. Hij stelt het belang van de staat als hoogste belang. Ook Dominic Scott heeft deze tegenstelling behandeld. Hij legt uit dat er in de *Politeia* duidelijk naar voren komt dat Plato het goede voor het individu soms ondergeschikt vindt. De leiders moeten daarom leiden terwijl dit niet bijdraagt aan hun eigen vervolmaking. Hij legt uit dat er twee verschillende theorieën zijn over welk goed er dan boven het goede voor het individu wordt gesteld door Plato. Dit zijn de 'organic theory' en het utilitarisme (dit noemt Scott 'aggregative approach'). Volgens de 'organic theory' leidt de samenleving net als het individu een zelfstandig metafysisch bestaan. Het goede voor de samenleving wordt volgens deze theorie bij Plato boven het goede voor het individu gesteld. In de tekst van Plato lezen we echter nergens dat de samenleving meer is dan een samenraapsel van een aantal individuen. Er is geen aanleiding in de tekst te vinden dat dit Plato's idee is. Dit kwam in het voorgaande stuk over de analogie tussen de ziel en de samenleving ook al naar voren. Bij het utilitarisme gaat men uit van het goede als het meeste goede voor het grootste aantal mensen. Scott meent echter dat er bij Plato een combinatie van de twee theorieën te vinden is:

In between the full-blown organic theory and aggregative approach, there is a third option, which I think is the correct interpretation of the *Republic*. Whether or not Plato conceived of the state as an entity in its own right, he does seem to subordinate the interests of individual citizens to a good that is distinct from the aggregate happiness. There can be no doubt that the founders of the state must aim at unity in the state. (...) He does not say here that unity is a good as a means to increase aggregate happiness; it is the state's greatest good-period.<sup>38</sup>

De wijzen moeten volgens Plato leiden terwijl dit tegen hun persoonlijke ontwikkeling ingaat. Voor hun eigen zelfvervolmaking zou het beter zijn om zich volledig op het vinden van de waarheid te richten. Plato meent echter dat het behouden van de eenheid van de samenleving boven de zelfvervolmaking van het individu geplaatst moet worden.

---

<sup>37</sup> *Pol.* 419 A – 420 B.

<sup>38</sup> Scott. 2008 "The *Republic*" In: Fine (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press. 371.

## 4. De dialoogvorm

In de afgelopen drie hoofdstukken heb ik uitgelegd dat Plato meent dat het goede bestaat en kenbaar is. Hij meent dat goed leven betekent dat men zelfvervolmaking bereikt. Men moet zijn natuurlijke aanleg ontwikkelen. Deze zelfvervolmaking is gebaseerd op de drie delen van de ziel die elk hun eigen verlangens en deugd hebben. Het rationele deel verlangt naar de waarheid en heeft als deugd de wijsheid. Het felle deel verlangt naar de roem en heeft als deugd de moed. Het begerige deel verlangt naar profijt en heeft als deugd de beheersing. Het rationele deel moet leiden. De mens is volgens Plato een sociaal wezen en moet daarom samenleven. Het goede leven is een rechtvaardig leven. Binnen de samenleving moeten de filosofen de werkers en de soldaten leiden. Er zijn een aantal opvallende aspecten, maar Plato bedoelt zijn tekst ook als theorie en niet als praktisch advies. Plato heeft deze inhoud van zijn tekst op een opmerkelijke manier weergegeven. De vorm van zijn tekst is mede bepalend voor de inhoud. Daarom behandel ik in dit hoofdstuk de vorm van de *Politeia*.

Plato heeft de *Politeia* in dialoogvorm geschreven. De tekst is geschreven in de vorm van een weergave van een gesprek tussen Sokrates en onder andere Glaukon en Adeimantus. Sokrates wordt telkens door de anderen uitgedaagd zijn standpunten te verdedigen tegen hun argumenten. Glaukon en Adeimantus laten zich langzaam overtuigen door Sokrates, ondanks hun slimme tegenwerpingen. De dialoogvorm was niet gebruikelijk in geschreven teksten in het tijdperk waarin Plato leefde. In zijn tijd vonden wel veel ontwikkelingen plaats op het gebied van de literatuur, maar Plato is uniek in de manier waarop hij zijn theorieën weergeeft in zijn tekst. “To take the most fundamental example: before Plato, philosophers treated arcane subjects in technical treatises that had no appeal outside small circles of experts.”<sup>39</sup> Plato heeft zijn tekst een vorm gegeven die toegankelijker is dan de gebruikelijke tekstvormen uit zijn tijd. Er is een mogelijkheid dat Plato zelf geen bijzondere bedoeling had met de dialoogvorm. Het kan zijn dat hij enkel de gesprekken die hij op straat hoorde wilde weergeven. Maar omdat de vorm van zijn tekst opvalt tussen andere teksten uit zijn tijd zal ik in dit hoofdstuk interpreteren wat voor invloed de vorm van tekst heeft.

Plato's werk is namelijk niet enkel een analyse van het goede. Het is de vraag of hij mensen wilde overhalen daadwerkelijk zijn theorie over het goede leven in de praktijk te brengen. Dit lijkt in tegenspraak te zijn met de opmerking van Plato dat we zijn theorieën niet praktisch maar theoretisch moeten opvatten. Deze opmerking maakt hij echter omdat hij niet wilde dat men zijn theorieën zou verwerpen omdat zijn ideaalbeeld van de samenleving waarschijnlijk nooit in de praktijk zal kunnen worden gebracht. Zijn theorieën over de juiste manier van leven voor het individu kun je wel degelijk opvatten als theorieën die men in het eigen leven zou kunnen gebruiken. Voorbeelden hiervan zijn het laten leiden van het rationele deel van de ziel en het leiden van een rechtvaardig leven. Het zou wel degelijk zo kunnen zijn dat Plato hoopte dat men dat gedeelte van zijn tekst zou opvatten als een aanmoediging tot een verandering van iemands leven.

Volgens Harvey Yunis wil Plato niet enkel de argumenten over hoe men moet leven weergeven. Hij wil ze op een manier weergeven dat hij mensen kan overhalen het goede leven te gaan leiden. Dit is volgens Plato de plicht van de filosoof. Een filosoof heeft de wijsheid en moet deze gebruiken om de rest van het volk te helpen. Om dit te bereiken past hij de retorica toe:

---

<sup>39</sup> Yunis. 2007 “The Protreptic Rhetoric of the Republic” In: Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 13.

The situation Plato faced as author is a rhetorical situation: addressing an audience that is considering a particular issue, he wants to change the way the audience thinks about that issue, but the only means at his disposal to do so are the resources of language. Given the (inevitable) limitations of those resources, the basic principle of rhetorical art is to focus on what lies within the author's control – the artistic manipulation of literary resources – and to relinquish the contingent – the actual response of actual readers.<sup>40</sup>

Plato wil volgens Yunis zijn lezer overhalen het goede toe te passen in het leven. Hiervoor heeft hij enkel literaire middelen tot zijn beschikking. Hij legt zelf in zijn werk uit dat men met retorica mensen kan overhalen: "Het is duidelijk dat in onze ziel alle mogelijke verwarringen van dit soort heersen. En die zwakke plek in onze aard wordt door de schaduwtekenaars uitgebuit om effecten te bereiken"<sup>41</sup>. De literaire kenmerken van de tekst missen weliswaar de helderheid van de ratio, ze compenseren hiervoor door meer overtuigend en begrijpelijk te zijn.

Harvey Yunis schrijft dat Plato zijn tekst in de vorm van een gesprek met Sokrates weergeeft, zodat de lezer zich kan identificeren met de personages die worden overtuigd door Plato. Plato laat Glaukon en Adeimantus bewust langdurig een uitgebreide tegenargumentatie opzetten zodat elke weerlegging die er in de lezer op kan komen door Sokrates wordt behandeld. Volgens Yunis is het Plato's bedoeling de lezer dezelfde verandering van waarden te laten doormaken als Glaukon en Adeimantus. De levendigheid van de tekst draagt er aan bij dat men zich identificeert met de personages. Dit heeft tot gevolg dat men als lezer sneller de theorie van Plato in de praktijk zal willen brengen.

Mary Margaret McCabe meent echter dat de literaire aspecten van de *Politeia* invloed hebben op de filosofische inhoud van de tekst: "How Plato writes (...) is indissoluble from what he is trying to say."<sup>42</sup> Zij meent dat de inhoud van Plato's tekst niet zou kunnen worden weergegeven in een andere vorm.

In haar artikel behandelt McCabe het idee van Yunis dat het de bedoeling is dat men zich identificeert met de personages. Zij meent dat deze theorie problematisch is omdat Plato namelijk zelf in de *Politeia* weergeeft dat hij een probleem heeft met de imitatie van personages in teksten:

Als je bedenkt dat het deel in onze ziel waarover we het zojuist hadden vervuld is van wat de dichters schrijven en daarvan geniet. Ik bedoel het deel wat we, wanneer we zelf worden getroffen, met geweld in toom houden, terwijl het zo graag in snikken uit zou barsten en helemaal uithuilen, omdat het van nature tot zulke dingen is geneigd. Het beste deel van onze aard laat intussen, omdat het onvoldoende door verstand of zelfs door gewenning is opgevoed, de waakzaamheid over dat jammerende deel verslappen onder het mom dat het maar om andermans ellende gaat en je jezelf niet te schande zou maken als je een ander prijst en beklaat die naar eigen zeggen een fatsoenlijk iemand is, al houdt hij geen maat met zijn verdriet. (...) Volgens mij is het nou eenmaal voor de meeste mensen te hoog gegrepen om in te zien dat genieten van andermans gevoelens onvermijdelijk je eigen gevoelens beïnvloedt. Want als je op deze manier je neiging tot medelijden hebt aangewakkerd, is het moeilijk om die te onderdrukken wanneer je zelf in de ellende raakt.<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> Ibid. 7.

<sup>41</sup> *Pol.* 602 D.

<sup>42</sup> McCabe. 2008 "Plato's ways of writing" In: Fine (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press. 89.

<sup>43</sup> *Pol.* 606 A – B.

McCabe meent dat het niet de bedoeling van Plato kan zijn dat hij een imitatie weergeeft waarvan hij wil dat men zich ermee identificeert: "If we read, in the dialogues, representations of philosophy being done, that tells us nothing about how we should do philosophy with the dialogues."<sup>44</sup> Volgens McCabe meent Plato namelijk dat filosofie is als een moeilijk af te leggen weg. Deze weg kan men enkel op eigen kracht ondernemen. Als men zich met andere mensen identificeert om tot wijsheid te komen is dat geen echte wijsheid. "For wisdom (...) is not something that is transmitted by our passive absorption of what we learn. (...) Instead, the search for wisdom is a hard road, whose travelling we cannot delegate to anyone else."<sup>45</sup> McCabe is het niet eens met Yunis dat het de bedoeling van Plato is dat men zich identificeert met de personages uit zijn werk.

McCabe meent dat Plato de dialoogvorm gebruikt om duidelijk te maken dat alle standpunten weerlegd kunnen worden, zelfs die van Sokrates. Volgens haar is er sprake van een paradox, Plato schrijft zelf een stuk met personages terwijl hij ook schrijft dat hij niet wil dat men zo schrijft. Dit zien we in het voorgaande citaat uit de *Politeia*. De paradox van het schrijven van een tekst tegen het schrijven brengt een lezer in verwarring. Men zal de gehele tekst erdoor betwijfelen. "For in challenging its own mode of presentation, it asks how the search for wisdom should proceed, and this question, itself a philosophical one, is provoked by, and so reflective on, the written dialogue itself."<sup>46</sup> Volgens McCabe veroorzaakt de vorm van de tekst dat men afstand neemt tot de tekst. Men zal juist niet, zoals Yunis meent, door zich in te leven het standpunt van een personage overnemen. Maar in de *Politeia* is sprake van een abstract gesprek waarin bijna geen emoties voorkomen. Het bovenstaande citaat van Plato is er niet op van toepassing. Zijn redenering gaat immers over het nabootsen van gevoelens.

McCabe en Yunis spreken elkaar tegen bij hun weergave van de bedoeling die Plato had met het schrijven van zijn tekst in de vorm van een dialoog. Waar Yunis meent dat het het doel van Plato is dat de lezer de denkwijze van Plato over zal nemen en deze zal toepassen in de praktijk, meent McCabe dat het het doel van Plato is mensen over zijn onderwerp aan het denken te zetten en daarbij zelfs Sokrates te betwijfelen. Toch kunnen deze theorieën gecombineerd worden. Het moet wel de bedoeling van Plato zijn dat men zich identificeert met zijn personages. De verwarring die ontstaat bij het lezen van een tekst kan namelijk alleen maar ontstaan als men zich eerst heeft ingeleefd in die tekst. Bij het lezen van de *Politeia* is een samenspel van de theorieën van Yunis en McCabe van kracht.

De dialoogvorm die Plato zijn tekst gegeven heeft kunnen we verbinden met Plato's ideeën over de filosofie. Hij meent dat ieder mens een klein stukje van de waarheid bezit. Daarom moet iedereen samen praten. Men kan dan tot de waarheid komen. Volgens Plato kan de waarheid enkel gevonden worden in samenspraak.

"Voor het goede zal dan toch precies hetzelfde gelden? Wie het wezenlijke van het goede niet kan vaststellen door het met argumenten van al het andere te onderscheiden, wie zich er niet als in een gevecht een weg heen kan banen door al zijn eigen kritiek heen (kritiek die uitgaat van hoe de dingen zijn en niet hoe ze lijken), wie er niet in slaagt zijn redenering te voltooien zonder dat hij in dit alles verstrikt raakt, van zo iemand zul je toch zeggen dat hij geen kennis heeft van het goede zelf of van iets wat goed is? Heeft hij er op een andere manier wel een glimp van opgevangen, dan is dat geen kwestie van wetenschap maar van veronderstelling. (...) Maar

---

<sup>44</sup> McCabe. 94.

<sup>45</sup> Ibid. 94.

<sup>46</sup> Ibid. 98.

wanneer jij je kinderen, die we nu in theorie opvoeden en opleiden, daadwerkelijk moest opvoeden, zou je, neem ik aan, bij hen die later als heersers in de staat over de belangrijkste aangelegenheden beslissen toch niet het gedrag dulden dat je bij irrationele lijnen ziet. (...) Je zult je kinderen dus wettelijk verplichten tot een opleiding die er vooral op is gericht dat ze vragen kunnen stellen en antwoorden geven op de wetenschappelijk meest verantwoorde wijze?”<sup>47</sup>

Plato meent dat de dialoog zal leiden tot kennis van het goede. Hij laat dit zien in zijn tekst, waarin men door de dialoog tot inzicht komt. In zijn tekst komt men door de dialoogvorm tot het inzicht wat het goede is en wat rechtvaardigheid inhoudt.

Philosophy consists, therefore, in the ascent from opinions to knowledge or to the truth, in an ascent that may be said to be guided by opinions. It is this ascent which Socrates had primarily in mind when he called philosophy “dialectics”. Dialectics is the art of conversation or of friendly dispute. The friendly dispute which leads toward the truth is made possible or necessary by the fact that opinions about what things are, or what some very important group of things are, contradict one another. Recognizing the contradiction, one is forced to go beyond opinions toward the consistent view of the nature of the thing concerned. That consistent view makes visible the relative truth of the contradictory opinions; the consistent view proves to be the comprehensive or total view. The opinions are thus seen to be fragments of the truth, soiled fragments of the pure truth.<sup>48</sup>

De vorm van de tekst de *Politeia* maakt dat zijn lezer beter de mogelijkheid heeft om zich te identificeren met de personages en de argumenten te volgen. Tegelijk geeft de vorm van zijn tekst aanleiding tot het in twijfel trekken van alle argumentatie. De lezer neemt afstand tot de tekst en relativeert alle beweringen. Ook meent Plato dat de dialoog de manier is waarop men bij de waarheid kan komen. Iedereen heeft namelijk een stukje van de waarheid in zich en men kan alleen de gehele waarheid vinden door de dialoog.

---

<sup>47</sup> *Pol.* 534 B – D.

<sup>48</sup> Strauss. 124.



## Conclusie

In de voorgaande hoofdstukken heb ik uitgelegd dat Plato meent dat het goede bestaat en dat het goede kenbaar is. Hij schrijft in de *Politeia* dat het goede leven gelijk staat aan zelfvervolmaking. Men moet zijn of haar natuurlijk aanleg ontwikkelen. Hij baseert zijn theorie op de natuur van de mens. Deze moet vervolmaakt worden, dit leidt tot 'ἀρετή'. Om dit te doen moet men de drie zielendelen goed ontwikkelen. Het rationele deel van de ziel moet de andere twee leiden. Dit deel verlangt naar de waarheid en bereikt als het vervolmaakt is de wijsheid. De andere twee zijn het felle deel en het begerige deel. Het felle deel verlangt naar roem en als het tot vervolmaking komt heeft het als deugd de moed. Het begerige deel verlangt naar profijt en heeft als deugd de beheersing. In de samenleving zien we deze driedeling terug. Er zijn leiders bij wie het rationele deel van de ziel dominant is. Er zijn soldaten bij wie het felle deel van de ziel dominant is. En er zijn werklui bij wie het begerige deel van de ziel dominant is.

Het goede leven staat voor Plato gelijk aan een rechtvaardig leven. Hij meent namelijk dat de mens zijn natuur moet ontwikkelen en de mens is van nature een sociaal wezen. Rechtvaardigheid betekent volgens Plato dat ieder mens zijn of haar eigen taak uitvoert en krijgt wat hem of haar toekomt. Ieder mens verschilt qua natuurlijke aanleg. Hieruit volgt dat mensen ongelijk zijn en daarom niet hetzelfde toegewezen krijgen. Eigenlijk zou dit moeten leiden tot een wereldstaat, want dan zou je de regel dat iedereen precies bijdraagt en krijgt in verhouding tot zijn natuurlijke aanleg pas echt rigoureuus doorvoeren. Maar Plato kiest toch voor een polis. Hij meent dat het voor de rechtvaardigheid van belang is dat men sociale controle heeft. Daarom moet een samenleving klein blijven.

In Plato's tekst zijn een aantal passages problematisch bij het interpreteren. Als we zijn theorie over het krijgen wat je toekomt rigoureuus doorvoeren zouden we uitkomen op een wereldstaat. Toch kiest Plato voor een polis. Plato schrijft zelf in zijn tekst dat we zijn tekst niet praktisch maar theoretisch moeten opvatten. Annas meent dat Plato niet aantoont dat de deugden die hij behandelt op zich tot een goed leven leiden, zij meent dat Plato niet duidelijk maakt of er gunstige omstandigheden nodig zijn om deugd tot een goed leven te laten leiden. Ook valt het op dat Plato meent dat bij het individu het rationele deel van de ziel moet leiden, terwijl hij in zijn behandeling van de samenleving ervan uitgaat dat het merendeel van de mensen geen dominant rationeel deel van de ziel heeft. Tenslotte is er in de *Politeia* sprake van gedwongen leiderschap. De wijzen moeten de andere mensen leiden, terwijl dat niet bijdraagt aan hun zelfvervolmaking.

De *Politeia* is in dialoogvorm geschreven. Dit is bijzonder, want in Plato's tijd was het ongebruikelijk dat men teksten in die vorm schreef. Het gebruik van personages bij het weergeven van een filosofische theorie maakt dat de lezer zich kan identificeren met de personages. De lezer kan dan de denkstappen van de theorie makkelijker volgen en overnemen. Door het identificeren met de personages zal een lezer sneller de theorie gaan toepassen in het dagelijks leven. Tegelijkertijd leidt het gebruik van de dialoog ertoe dat de lezer zich extra goed bewust wordt van alle tegenargumenten die in te brengen zijn. Men ziet des te meer in dat elke theorie in twijfel kan worden getrokken. De lezer moet voor zichzelf nadenken en kritisch blijven tegenover de tekst. Het gebruiken van de dialoogvorm voor zijn tekst kan bij Plato in verband worden gebracht met zijn ideeën over filosofie. Hij meent dat men via de dialoog tot de waarheid kan komen. Dit is volgens hem het doel van filosofie.

Naar aanleiding van de voorgaande vier hoofdstukken wil ik nu een conclusie trekken over de vraag: Wat is in *Politeia* van Plato de inhoud van het goede, hoe stelt hij dit vast en hoe probeert hij zijn publiek hiervan te overtuigen?

De inhoud van het goede is bij Plato verbonden aan het goede leven. Goed leven betekent voor hem dat men de aanleg die men van nature heeft vervolmaakt. Dit stelt Plato vast door de ziel te bestuderen. De ziel bestaat volgens hem uit drie delen. Deze drie delen moeten elk apart tot vervolmaking worden gebracht. Voor het goede leven is het verder van belang dat men rechtvaardig leeft. De mens is van nature sociaal en het goede voor een mens houdt daarom in dat men een goede rol moet spelen in de samenleving. Omdat mensen verschillen in hun aanleg, zijn zij niet gelijk aan elkaar. Het goede is daarom ook niet hetzelfde voor iedereen. De inhoud van het goede verschilt per persoon. Wel geldt voor iedereen dat het goede wordt bepaald door je natuurlijke aanleg.

Plato heeft zijn tekst in een bijzondere vorm geschreven. Deze vorm geeft zijn theorie enerzijds meer overtuigingskracht. Men kan zijn theorie makkelijker volgen doordat Plato ons de mogelijkheid geeft ons te identificeren met personages, die een gedachtegang vergelijkbaar met de onze maken. Anderzijds is het opvallend dat Plato zelf tegenargumenten aan zijn lezers aanreikt. De vorm van zijn tekst kan aanzetten tot het betwijfelen van zijn theorie. Ook de contradicties in de tekst dragen bij aan een kritische houding van de lezer tegenover de tekst. De dialoogvorm zorgt er eerst voor dat de lezer zich identificeert met de personages en zo betrokken raakt bij de tekst, vervolgens zorgt het ervoor dat men gaat reflecteren op de tekst.

Dit oproepen van een kritische lezershouding door de vorm van de tekst sluit aan bij de inhoud. Plato meent dat men om een goed leven te leiden de natuurlijke aanleg moet vervolmaken. Maar deze aanleg verschilt per persoon. Daarom is het nodig dat mensen zelf blijven nadenken. Ze moeten immers nog steeds voor zichzelf bepalen wat voor hen het goede precies inhoudt. Volgens de theorie van Plato is het nodig dat men dit doet. De theorie van Plato houdt immers in dat het rationele deel van de ziel moet leiden. De tekst roept dit zelf bij mensen op, door met zijn vorm aan te moedigen dat mensen zelfstandig gaan nadenken. De *Politeia* van Plato is een tekst waarin de inhoud en de vorm samenwerken.

# Bibliografie

## Primaire literatuur

- Plato. 2009 *Het Bestel*. Hans Warren en Mario Molegraaf (vert.). Amsterdam: Bert Bakker.

## Secundaire literatuur

- Annas. 2008 "Plato's Ethics" In: Fine (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press. 267 – 285.
- Blössner. 2007 "The City-Soul Analogy" In: Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 345 – 385.
- McCabe. 2008 "Plato's ways of writing" In: Fine (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press. 88 – 113.
- Ferrari. 2008 "The Three-Part Soul" In: Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 165 – 201.
- Scott. 2008 "The Republic" In: Fine (ed.). *The Oxford handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press. 360 – 382.
- Strauss. 1976 *Natural right and history*. Chicago: University of Chicago Press. [1953]
- Yunis. 2007 "The Protreptic Rhetoric of the Republic" In: Ferrari (ed.). *The Cambridge Companion to Plato's Republic*. Cambridge: Cambridge University Press. 1 – 26.