

De open samenleving en haar vijanden

Hij zal onze oorspronkelijke natuur herstellen en ons door een genezing
zalig en gelukkig maken.
Plato

201

Er ontbreekt nog iets aan onze analyse. De bewering dat Plato's politieke programma zuiver totalitair is, en de in hoofdstuk 6 tegen die bewering aangevoerde bezwaren, hebben ons ertoe aangezet een onderzoek in te stellen naar de rol die morele Ideeën als rechtvaardigheid, wijsheid, waarheid en schoonheid in dat programma spelen. Het resultaat was altijd hetzelfde. We ontdekten dat de rol van deze Ideeën belangrijk is, maar dat zij niets afdoen aan Plato's totalitarisme en racisme. Maar een van die Ideeën moeten we nog behandelen: de Idee geluk. Eerder hebben wij Crossman al geciteerd in verband met de opvatting dat Plato's politieke programma in wezen 'een plan is om een volmaakte staat tot stand te brengen, waarin iedere burger werkelijk gelukkig is' en ik heb die visie toen afgedaan als een overblifsel van de tendens om Plato te idealiseren. Als ik mijn oordeel zou moeten rechtvaardigen, zou het mij niet veel moeite kosten om aan te tonen dat Plato het geluk op precies dezelfde wijze behandelt als de rechtvaardigheid, en dat het gebaseerd is op dezelfde overtuiging, namelijk dat de samenleving 'van nature' is onderverdeeld in klassen of kasten.

Het ware geluk, aldus Plato, wordt alleen bereikt door rechtvaardigheid, dat wil zeggen door het feit dat ieder zijn plaats kent en daar ook blijft. De heerster moet zijn geluk vinden in het heersen, de strijder in het strijden, en, zo mogen we concluderen, de slaaf in het slaven. Afgezien daarvan zegt Plato regelmatig dat hij niet streeft naar het geluk van individuen of van een bepaalde klasse in de staat, maar alleen naar het geluk van het gehele, en dat, zo zegt hij, is niets anders dan het resultaat van het heersen van de rechtvaardigheid waarvan ik heb aangevoerd dat zij een totalitair karakter heeft. Dat alleen die rechtvaardigheid kan leiden tot het ware geluk, is een van de hoofdstellen van *De staat*.

Gezien dit alles lijkt het een consistente en vrijwel onweerlegbare interpretatie van het materiaal als men Plato voorstelt als een totalitaire partijpoliticus, die op korte termijn in de praktijk geen succes had, maar

op langere termijn maar al te veel succes² boekte met zijn propaganda voor de omverwerping van een beschaving die hij haatte. Maar als men de zaak zo cru aan de orde stelt, voelt men meteen dat er iets in deze interpretatie volstrekt niet klopt. Zo voelde ik het althans, toen ik mijn opvatting zo had geformuleerd. Ik had misschien niet zozeer het gevoel dat mijn interpretatie fout was, als wel dat er iets aan ontbrak. Daarom begon ik naar bewijsmateriaal te zoeken dat die interpretatie zou kunnen weerleggen.³ Die poging om mijn interpretatie te weerleggen was, op één punt van mijn interpretatie succes had gehad, was Plato's afkeer van de tirannie. Er was natuurlijk altijd een mogelijkheid om die 'weg te redeneren'. Ik had gemakkelijk kunnen stellen dat zijn weerzin tegen de tirannie niets anders dan propaganda was. Het totalitarisme predikt vaak een voorliefde voor 'ware' vrijheid, en Plato's lofpreizingen van de vrijheid en verzet tegen de tirannie klinken net als die voorgewende voorliefde. Desondanks had ik het gevoel dat enkele opmerkingen van Plato over de tirannie,⁴ die later in dit hoofdstuk aan de orde zullen komen, oproech waren. Natuurlijk maakte het feit dat 'tirannie' in Plato's tijd gewoonlijk een regeringsvorm inhield die was gebaseerd op de instemming van de massa's, de stelling mogelijk dat Plato's afkeer van de tirannie zeer goed te rijmen viel met mijn aanvankelijke interpretatie. Maar ik voelde dat die interpretatie nog altijd wijziging behoeft. Ik voelde ook dat alleen het benadrukken van Plato's fundamentele oproechtheid zeker niet voldoende was als wijziging. Hoe sterk die nadruk ook zou zijn, zij kon de algemene indruk van het beeld niet wijzigen. Er was behoeftte aan een nieuw beeld waarin plaats moet zijn voor Plato's oprechte geloof in zijn missie als heiler van het zieke sociale lichaam en voor het feit dat hij, meer dan wie ook voor en na hem, had ingezien wat er met de Griekse samenleving aan de hand was. Aangezien de poging om de gelijkstelling van platonisme en totalitarisme te weerleggen, het beeld niet had verbeterd, was ik uiteindelijk verplicht mijn interpretatie van het totalitarisme zelf te wijzigen. Met andere woorden: mijn poging om Plato te begrijpen via een analogie met het moderne totalitarisme, bracht mij er tot mijn eigen verbazing toe mijn mening over het totalitarisme te herzien. Mijn vijandigheid tegenover het verschijnsel bleef overeind, maar uiteindelijk besepte ik dat de kracht van zowel de oude als de nieuwe totalitaire bewegingen was gelegen in het feit dat beide poogden te voldoen aan een zeer reële behoeftte, hoe onjuist de achterliggende gedachte ook was.

In het licht van mijn nieuwe interpretatie komt het mij voor dat Plato's uitspraak dat hij de staat en zijn burgers gelukkig wil maken, niet alleen

leen propaganda is. Ik ben bereid toe te geven dat hij het in wezen goed bedoelt.⁵ Ik geef ook toe dat hij in zekere mate gelijk had met de sociologische analyse waarop hij zijn belofte van geluk baseerde. Preciezer gezegd: ik geloof dat Plato, met zijn diepe sociologische inzicht, had ontdekt dat zijn tijdsnoten onder grote druk stonden en dat die druk het gevolg was van de sociale revolutie die was ingezet met de opkomst van de democratie en het individualisme. Hij ontdekte de hoofdoorzaken van hun diepgewortelde ongeluk – sociale verandering en sociale tweedracht – en deed alles wat hij kon om die te bestrijden. Er is geen reden om eraan te twijfelen dat hij vooral werd geleid door zijn streven zijn medeburgers weer gelukkig te maken. Om later in dit hoofdstuk te bespreken redenen geloof ik dat de medisch-politieke behandeling die hij aanbeveelt – het tot staan brengen van de verandering en de terugkeer naar het tribalisme – hopeloos verkeerd was. Maar hoewel die aanbeveling als therapie niet haalbaar was, blijkt daaruit wel het vermogen van Plato om de juiste diagnose te stellen. Daaruit blijkt dat hij besepte wat er mis was, en dat hij oog had voor de druk, het ongeluk waaronder de mensen gebukt gingen, ook al had hij het bij het verkeerde eind met zijn voornaamste stelling dat hij, door zijn medeburgers terug te voeren naar het tribalisme, de druk kon verminderen en hun het geluk kon teruggeven.

Het is mijn bedoeling in dit hoofdstuk een zeer kort overzicht te geven van het historische materiaal dat mij tot deze opvatting bracht. In het laatste hoofdstuk van het boek treft de lezer een aantal kritische kanttekeningen aan over de gevolgde methode, die van de historische interpretatie. Daarom kan ik hier volstaan met de mededeling dat ik niet beweer dat deze methode wetenschappelijk is, want een historische interpretatie kan nooit zo stringent worden getoetst als een gewone hypothese. De interpretatie is hoofdzakelijk een standpunt, waarvan de waarde ligt in zijn vruchtbaarheid, in zijn vermogen licht te werpen op het historische materiaal, ons te helpen nieuw materiaal te vinden en dat te rationaliseren en tot een geheel uit te werken. Wat ik hier nu ga zeggen, is dus niet bedoeld als een dogmatische stellingname, hoe vermetel mijn uitspraken soms ook mogen zijn..

¹ Onze westerse beschaving vond haar oorsprong bij de Grieken. Zij waren vermoedelijk de eersten die de stap van tribale naar humaan opvattingen gezet hebben. Laten we nagaan wat dat betekent.

De vroege Griekse tribale samenleving lijkt in heel wat opzichten op die van volken zoals de Polynesiërs, bijvoorbeeld de Maori's. Kleine groepjes krijgers, gewoonlijk levend in versterkte nederzettingen, geregeerd door stamhoofden, koningen of aristocratische families, bevochten elkaar

te land en op zee. Er waren natuurlijk heel wat verschillen tussen de Griekse en de Polynesische manier van leven, want tribalisme is nu eenmaal niet eenvormig. Er bestaat niet zo iets als een gestandaardiseerde 'tribale levenswijze'. Niettemin denk ik dat er verscheidene kenmerken zijn die, zo niet in alle, dan toch in de meeste van deze tribale samenlevingen kunnen worden aangetroffen. Ik bedoel hun **magische of irrationele** houding tegenover de gebruiken van het sociale leven en de daarmee gepaard gaande **starheid van die gebruiken**.

De magische houding tegenover sociale gebruiken werd al eerder besproken. Het belangrijkste kenmerk is het gebrek aan onderscheid tussen de gebruikelijke of conventionele regelmatigheden van het sociale leven en de regelmatigheden die in de 'natuur' worden aangetroffen; dit gaat vaak gepaard met de overtuiging dat beide onder het gezag van een bovennatuurlijke wil staan. De starheid van de sociale gebruiken is waarschijnlijk in de meeste gevallen slechts een ander aspect van dezelfde houding. (Er zijn een aantal redenen om aan te nemen dat dit aspect nog primitiever is en dat het bovennatuurlijke geloof een soort rationalisering is van de angst voor het veranderen van een routine – een angst die we ook bij heel jonge kinderen kunnen aantreffen.) Als ik het over de starheid van het tribalisme heb, bedoel ik niet dat de tribale levenswijzen nooit kunnen veranderen. Ik bedoel wel dat de betrekkelijk weinig voorkomende veranderingen het karakter hebben van een religieuze bekering of ommelkeer, of zich voordoen in de vorm van nieuwe magische taboes. Zij zijn niet gebaseerd op een rationele poging om de sociale omstandigheden te verbeteren. Afgezien van dergelijke veranderingen – die zeldzaam zijn – worden alle aspecten van het leven rigoureus gereguleerd en gedomineerd door **taboes**. Ontsnapningsmogelijkheden zijn er nauwelijks. In deze levensvorm bestaan er maar weinig problemen, en er is niets wat werkelijk op morele problemen lijkt. Ik wil niet beweren dat een lid van de stam niet af en toe veel heldemoed en uithoudingsvermogen aan de dag moet leggen om volgens de taboes te handelen. Wat ik bedoel, is dat hij maar zelden in een situatie zal terechtkomen waarin hij twijfelt over de vraag hoe hij behoort te handelen. De juiste handelwijze staat altijd vast, hoewel soms grote moeilijkheden moeten worden overwonnen om die te volgen. **Die handelwijze wordt bepaald door taboes, door magische tribale instellingen die nooit het voorwerp van een kritische beschouwing kunnen worden.** Zelfs iemand als Heraclitus maakt geen duidelijk onderscheid tussen de institutionele wetten van het tribale leven en de natuurwetten; beide hebben bij hem hetzelfde magische karakter. Uitgaande van de collectieve tribale traditie laten de instellingen geen ruimte voor persoonlijke verantwoordelijkheid. De taboes die een zekere vorm van groepsverantwoordelijkheid in het leven roepen, zijn wellicht de voorlopers van wat wij eigen verantwoorde-

lijkheden noemen, maar zij verschillen daar fundamenteel van. Zij zijn niet gebaseerd op het beginsel van redelijke toerekenbaarheid, maar op magische denkbeelden, zoals het idee dat het noodlot bezworen kan worden.

Het is welbekend hoeveel er van dit alles nog altijd bestaat. Onze eigen levenswijze zit nog altijd vol taboes – voedseltaboes, beleefdheidstaboes, en vele andere. En toch zijn er een aantal belangrijke verschillen. Bij ons ligt er tussen de wetten van de staat enerzijds en de taboes die wij normaaliter in acht nemen anderzijds, een steeds groter wordend gebied van persoonlijke beslissingen, met alle problemen en verantwoordelijkheden van dien; en we weten hoe belangrijk dat gebied is. Persoonlijke beslissingen kunnen leiden tot het veranderen van taboes, en zelfs van politieke wetten die niet langer meer taboes zijn. Het grote verschil is de mogelijkheid van rationele reflectie over deze zaken. Die rationele reflectie begint in zekere zin met Heraclitus. Met Alcmaeon, Phaleas en Hippodamus, met Herodotus en de sofisten krijgt de zoektocht naar de 'beste staatsregeling' geleidelijk het karakter van een probleem dat rationeel kan worden besproken. En in onze eigen tijd nemen vele van ons rationele beslissingen over de wenselijkheid of onwenselijkheid van nieuwe wettgeving en van andere institutionele veranderingen. Daarbij gaat het om beslissingen die gebaseerd zijn op een inschatting van mogelijke gevolgen en op een bewuste voorkeur voor sommige van die gevolgen. Wij erkennen de rationele persoonlijke verantwoordelijkheid.

In het vervolg zal de magische of tribale of collectivistische samenleving, ook de 'gesloten samenleving' worden genoemd, en de samenleving waarin individuen met persoonlijke beslissingen worden geconfronteerd, de 'open samenleving'.

Een gesloten samenleving in haar beste vorm kan met recht worden vergeleken met een organisme. De zogenaamde organische of biologische staatstheorie is op die samenleving in ruime mate van toepassing. Een gesloten samenleving lijkt op een kudde of een stam omdat zij een semi-organische eenheid vormt waarvan de leden door semi-biologische banden bijeen worden gehouden – familiebanden, samenwoners, gezamenlijke spanningen, gemeenschappelijke gevaren, gemeenschappelijke vreugden en gemeenschappelijke ellende. Het is nog altijd een concrete groep van concrete individuen, die niet door abstracte sociale relaties zoals arbeidsliding en de uitwisseling van goederen met elkaar verbonden zijn, maar door concrete fysieke relaties zoals aanraken, ruiken of zien. En hoewel zo'n samenleving op slavernij gebaseerd kan zijn, hoeft de aanwezigheid van slaven geen probleem te veroorzaken dat fundamenteel anders is dan het probleem van huisdieren. Wat ontbreekt, zijn dus juist die aspecten die het onmogelijk maken de organische theorie met succes toe passen op een open samenleving.

De aspecten die mij voor ogen staan, houden verband met het feit dat veel leden van een open samenleving sociaal vooruit willen komen en de plaats van andere leden willen innemen. Dat kan bijvoorbeeld leiden tot een belangrijk sociaal verschijnsel als de klassenstrijd. In een organisme is er van zo'n strijd geen sprake. De cellen of weefsels van een organisme, waarmee de leden van een staat soms worden vergeleken, beconcurren elkaar wellicht om voedsel te krijgen, maar er is geen inherente tendens in de benen om hersenen te worden, noch van andere lichaamsdelen om de buik te worden. Aangezien er in het organisme niets is wat overeenkomt met een van de belangrijkste kenmerken van de open samenleving, te weten de concurrentie tussen haar leden om status te verwerven, is de zogenaamde organische staatstheorie op een verkeerde analogie gebaseerd. In de gesloten samenleving bestaat dit soort tendensen echter nauwelijks. Haar instellingen, met inbegrip van haar kasten, zijn sacrosanct – taboe. De organische theorie past hier niet zo slecht. Daarom hoeft het geen verbazing te wekken dat de meeste pogingen om de organische theorie op onze samenleving toe te passen, verkapte vormen van propaganda voor een terugkeer naar het tribalisme zijn.⁷

Omdat zij dit organische karakter verloren heeft, kan een open samenleving geldelijk worden wat ik een 'abstracte samenleving' zou willen noemen. Zij kan het karakter van een concrete of reële groep mensen of van een systeem van dergelijke reële groepen grotendeels kwijtraken. Dit punt, dat nauwelijks wordt ingezien, kan worden uitgelegd met behulp van een overdripping. We zouden ons een samenleving kunnen voorstellen waarin mensen vrijwel nooit oog in oog met elkaar komen te staan – waarin alles wordt afgehondeld door geïsoleerde individuen die per getypte brief of per telegram communiceren, en die zich verplaatsen in gesloten motorvoertuigen. (Kunstmatige inseminatie zou zelfs voortplanting zonder persoonlijk element mogelijk maken.) Zo'n denkbeeldige samenleving zou een 'volledig abstracte of gedepersonaliseerde samenleving' genoemd kunnen worden. Interessant is nu dat onze moderne samenleving in veel opzichten op zo'n volledig abstracte samenleving lijkt. Hoewel we niet altijd alleen en in gesloten motorvoertuigen rijden (maar oog in oog komen te staan met duizenden mensen die ons op straat voorbijlopen), is het resultaat vrijwel hetzelfde – we leggen in de regel geen persoonlijke contacten met onze medevoertangers. Zo betekent het lidmaatschap van een vakbond niets meer dan het bezit van een lidmaatschapskaart en de betaling van de contributie aan een onbekende secretaresse. In een moderne samenleving zijn er heel wat mensen die geen of uiterst weinig intieme persoonlijke contacten onderhouden, die in anomie en isolatie leven en dus ongelukkig zijn. Want, hoewel de samenleving abstract is geworden, is de biologische aard van de mens nauwelijks veranderd; mensen

hebben sociale behoeften waaraan in een abstracte samenleving niet kan worden voldaan.

Natuurlijk is het beeld zelfs in deze vorm sterk overdreven. Er zal of kan nooit een volledig abstracte of zelfs maar voornamelijk abstracte samenleving ontstaan – evenmin als een volledig rationele of voornamelijk rationele samenleving. Mensen vormen nog altijd reële groepen, onderhouden diverse soorten reële contacten en proberen hun emotionele sociale behoeften zo goed mogelijk te bevredigen. Maar de meeste van die sociale groepen in een open samenleving (met uitzondering van enkele gelukkige families) zijn gebrekrijke surrogaten, omdat zij niet leiden tot een leven in gemeenschap. En veel van die groepen hebben geen functie in het leven van de samenleving in haar geheel.

Dit beeld is ook om een andere reden overdreven; tot nu toe zijn alleen de nadelen en niet de voordelen aan bod gekomen. Maar er zijn wel degelijk voordelen. Zo kunnen er persoonlijke relaties van een nieuw soort ontstaan als die relaties in vrijheid kunnen worden aangegaan en niet door toevallige gebeurtenissen als geboorte. Daardoor ontstaat een nieuw individualisme. Zo kunnen ook geestelijke banden een belangrijke rol gaan spelen wanneer de biologische of fysieke banden zijn verzwakt, enzovoort. Wat daar ook van zit, ik hoop dat ons voorbeeld duidelijk heeft gemaakt wat er wordt bedoeld met een abstracte samenleving ter onderscheiding van een concrete of reële sociale groep. Het zal ook duidelijk zijn geworden dat onze moderne open samenlevingen grotendeels functioneren via abstracte relaties, zoals uitwisseling of samenwerking. (De analyse van deze abstracte relaties is het hoofdthema van de moderne sociale theorie, zoals de economische theorie. Dit is door veel sociologen, onder wie Durkheim, nooit begrepen; zij zijn nooit afgestapt van het dogmatische geloof dat de samenleving moet worden geanalyseerd in termen van reële sociale groepen.)

In het licht van het voorgaande moge het duidelijk zijn dat de overgang van de gesloten naar de open samenleving kan worden beschreven als een van de meest verstrekkende revoluties die de mensheid heeft gekend. Ten gevolge van wat wij het biologische karakter van de gesloten samenleving hebben genoemd, moet die overgang inderdaad diepe sporen hebben achtergelaten. Als we dus zeggen dat onze westerse beschaving bij de Grieken is begonnen, moeten we goed beseffen wat dat betekent. Het betekent dat de Grieken voor ons een aanvang hebben gemaakt met die grote revolutie, die, zoals het eraar uitziet, nog altijd in haar kinderschoenen staat – de overgang van de gesloten naar de open samenleving.

Die revolutie werd natuurlijk niet bewust ontketend. De ineenstorting van het tribalisme, van de Griekse gesloten samenleving, kan worden teruggevoerd tot de tijd dat de bevolkingsgroei zich ging doen voelen onder de leden van de heersende klasse der landeigenaren. Dat betekende het einde van het 'organische' tribalisme, want er ontstonden sociale spanningen in de gesloten samenleving van de heersende klasse. Aller eerst leek er zojuist te zijn als een 'organische' oplossing van dit probleem, te weten de stichting van dochtersteden. (Het 'organische' karakter van die oplossing bleek het duidelijkst uit de magische procedures die werden gevolgd bij het uitzenden van kolonisten.) Maar dit kolonisatietueel stelde de ineenstorting alleen maar uit. Het leidde zelfs tot nieuwe gevaren zones overal waar culturele contacten tot stand kwamen. Die contacten leidden op hun beurt tot wat wellicht het grootste gevaar voor de gesloten samenleving vormde – handelen en de opkomst van een nieuwe klasse die zich aan handel en zeevaart wijdde. Rond de zesde eeuw v.C. had deze ontwikkeling geleid tot de gedeeltelijke ineenstorting van de oude levensvormen, en zelfs tot een reeks politieke revoluties en reacties. Er was niet alleen sprake van pogingen om het tribalisme met geweld in stand te houden en tot staan te brengen, zoals in Sparta, maar ook van een grote geestelijke revolutie, de ontdekking van de kritische discussie, en in het verlengde daarvan van een denken dat vrij was van magische obsessies. Tegelijkertijd vinden we de eerste symptomen van een nieuw onbehagen. De druk van de beschaving begon zich te doen voelen.

Deze druk, dit onbehagen, is een gevolg van de ineenstorting van de gesloten samenleving. Die wordt ook tegenwoordig nog gevoeld, vooral in tijden van sociale verandering. Het is de druk die wordt veroorzaakt door de inspanningen die het leven in een open en deels abstracte samenleving van ons vergt – door ons streven ons rationeel te gedragen, althans enkele van onze emotionele sociale behoeften niet te bevredigen, voor onszelf te zorgen en verantwoordelijkheden op ons te nemen. We moeten, zo geloof ik, deze druk aanvaarden als de prijs die we betalen voor elke toename van kennis, van redelijkheid, van samenwerking en van wederzijdse steun, en dienstengevalg van onze overlevingskansen, en ten slotte van de bevolkingsgroei. Het is de prijs die we moeten betalen voor ons mens-zijn.

De druk houdt zeer nauw verband met het probleem van de spanning tussen de klassen die voor het eerst voelbaar wordt door de ineenstorting van de gesloten samenleving. De gesloten samenleving zelf kent dat probleem niet. Althans voor de heersers zijn slavernij, klassen- en kastenvoorschriften 'natuurlijk' in de zin dat zij onbetwistbaar zijn. Maar met het ineenstorten van de gesloten samenleving verdwijnt deze zekerheid en daarmee elk gevoel van veiligheid. De tribale gemeenschap (en later de

stadstaat) is de plaats waar de leden van de stam zich veilig voelen. Omringd door vijanden en gevarenlijke of zelfs vijandige magische krachten,ervaart het stamlid de tribale gemeenschap zoals een kind het gezin en zijn huis ervaart: als de plaats waar het zijn specifieke rol speelt, een rol die het goed kent en ook goed speelt. De ineenstorting van de gesloten samenleving, met de daaruit voortvloeiende problemen van klassen en andere problemen in verband met sociale status, moeten op de burgers hetzelfde effect hebben gehad dat een ernstige familiaruzie en het uiteenvalLEN van het gezinsleven op kinderen kunnen hebben.⁸ Die druk werd door de bevoorrachte klassen, die bedreigd werden, natuurlijk sterker gevoeld dan door hen die voorheen onderdrukt werden, maar ook zij voelden zich niet op hun gemak. Ook zij voelden angst vanwege de ineenstorting van hun 'natuurlijke' wereld. En hoewel zij doorgingen met hun strijd, deinsden zij er vaak voor terug hun overwinning op hun klassenvijanden, die konden terugvallen op tradities, de status quo, een hoger opleidingsniveau en een gevoel van natuurlijk gezag, uit te buiten.

In dit licht moeten we de geschiedenis van Sparta, dat deze ontwikkelingen wist tegen te houden, en van Athene, de leidende democratie, proberen te begrijpen.

De belangrijkste oorzaak van de ineenstorting van de gesloten samenleving was wellicht de ontwikkeling van de zeevaart en de handel. Nauw contact met andere stammen leidt gemakkelijk tot ondermijning van het gevoel van noodzaak waarmee tribale instellingen worden bekeken, en handel – commercieel initiatief – lijkt een van de weinige vormen te zijn waarin individueel initiatief⁹ en onafhankelijkheid zich kunnen ontwikkelen, zelfs in een samenleving waarin het tribalisme nog heerst. Deze twee, zeevaart en handel, werden de hoofdkennmerken van het Athense imperialisme, zoals dat zich in de vijfde eeuw v.C. ontwikkeld. En zij werden dan ook door de oligarchen, de leden van de bevoorrechte of voorheen bevoorrechte klassen van Athene, als zeer gevuld beschouwd. Zij begrepen algaauw dat de handel van Athene, zijn monetaire en zeevaartpolitiek, alsook zijn democratische tendensen deel uitmaakten van één beweging, en dat het onmogelijk was de democratie te verslaan zonder de muren waarmee Athene versterkt was, en later op de 'lange muur', de verbinding tussen Athene aan de ene kant en de havens van Piraeus en Phaleron aan de andere kant. We zien dan ook dat de oligarchische partijen van Athene meer dan een eeuw lang een grondige haat koesterden tegen het imperium, de vloot, de haven en de stadsmuren, die zij beschouw-

den als de symbolen van de democratie en de bronnen van haar macht die zij eens hoopten te vernietigen.

Over die ontwikkelingen kan heel wat worden gevonden in Thucydides' *De Peloponnesische Oorlog*, een boek dat eigenlijk handelt over de twee grote oorlogen (431-421 en 419-403 v.C.) tussen de Athense democratie en het tot staan gebrachte oligarchische tribalisme van Sparta. Bij het lezen van Thucydides mag men nooit uit het oog verliezen dat zijn hart niet bij Athene, zijn geboortestad, lag. Hoewel hij kennelijk niet behoorde tot de extreme vleugel van de Athense oligarchische groeperingen, die de hele oorlog lang met de vijand samenzwoeren, was hij ongetwijfeld lid van de oligarchische partij, en geen vriend van het Athense volk, de *demos*, dat hem had verbannen, noch van de imperialistische Atheneense politiek. [Ik wil Thucydides, wellicht de grootste historicus aller tijden, niet tekortdoen, maar hoe goed hij de door hem vertelde feiten ook natrok, en hoezeer hij ook probeerde onpartijdig te zijn, toch vormen zijn commentaar en zijn morele opvattingen niet meer dan een interpretatie, een standpunt, waarmee we het niet eens hoeven te zijn.] Ik citeer eerst uit een passage waarin een beschrijving wordt gegeven van de politiek van Themistocles in 482 v.C., een halve eeuw vóór de Peloponnesische Oorlog: Themistocles overreedde hen [de Atheners] ervan Piraeus te voltooiën. [...] Hij meende dat [...] nu ze zeevaarders geworden waren, (de havens) hun van groot nut waren voor het verwerven van macht. Want hij was de eerste die gewaagd had te zeggen dat hun toekomst op zee lag.¹⁰ Vijfentwintig jaar later begonnen de Atheners ook met de bouw van de lange muren naar zee, naar Phaleron en naar Piraeus.¹¹ Maar dit keer, zesentwintig jaar voor het uitbreken van de Peloponnesische Oorlog, was de oligarchische partij zich ten volle bewust van de betekenis van deze ontwikkelingen. Van Thucydides vernemen we dat zijzelfs niet voor het meest schandalige verraad terugdeinsden. Zoals dat soms gebeurt met oligarchen, won het klas- senbelang het van hun vaderlandsliede. Er deed zich daartoe een gelegenheid voor in de vorm van een vijandige Spartaanse legermacht die in het noorden van Athene gelegen was, en zij besloten met Sparta samen te zweren tegen hun eigen staat. Thucydides schrijft: '[E]nige burgers van Athene [onderhandelden] heimelijk met hen' (dat wil zeggen de Spartanen) *in de hoop met hun hulp een eind te maken aan de democratie* en de bouw van de lange muren. [De andere Atheners [...] hadden argwaan, omdat zij de democratie ten val wilden brengen.] De loyale Athense burgers trokken daarom op tegen de Spartanen, maar werden verslagen. Zij hadden, zo schijnt het, de vijand evenwel voldoende verzwakt om hem ervan te weerhouden gemene zaak te maken met de vijfde colonne in de eigen stad. Enige maanden later werden de lange muren voltooid, wat betekende dat de democratie veilig was zolang zij haar overwicht op zee wist te handhaven.

Deze gebeurtenis werpt licht op de gespannen verhouding tussen de klassen in Athene zesentwintig jaar vóór het uitbreken van de Peloponnesische Oorlog, waarin de situatie nog veel slechter werd. Het voorval werpt ook licht op de methoden die de subversieve en pro-Spartaanse oligarchische partij gebruikte. Thucydides, zo moet opgemerkt worden, vermeldt hun verraad slechts terloops, en veroordeelt het niet, hoewel hij zich in andere gevallen in niet mis te verstane bewoordingen uitsprekt tegen de *klassenstrijd en de partijgeest*. De volgende citaten, die als een algemene beschouwing over de revolutie op Corcyra in 427 v.C. werden geschreven, zijn interessant, in de eerste plaats als een voortreffelijk beeld van de klassensituatie, en in de tweede plaats als een illustratie van de duidelijk taal die Thucydides kon spreken als hij soortgelijke tendensen aan de kant van de democraten van Corcyra wilde beschrijven. (Om een beeld te krijgen van zijn gebrek aan onpartijdigheid, moeten we ons realiseren dat Corcyra aan het begin van de oorlog een van Athenes democratische bondgenoten was geweest, en dat de opstand door de oligarchen was ontzetend.) Bovendien is de passage een voortreffelijke verwoording van het gevoel van algemene sociale ineenstorting: 'Bloedverwantenchap was een minder hechte band dan partijgenootschap. [...] De leiders van beide partijen in de steden schermden met fraai klinkende woorden – politieke gelijkheid voor het volk of wijs aristocratisch beleid – maar in naam het staatsbelang dienend buitenzij dat uit ten eigen bate. In hun wediiver elkaar de baas te worden veroorloofden zij zich de verschrikkelijkste dingen. Een geesteshouding van wantrouwende verdeeldheid kreeg overal de overhand. Geen woord was krachtig genoeg, geen eed boezemde voldoende vrees in om hieraan een einde te maken en [...] allen [kwamen] tot de conclusie [...] dat op zekerheid niet te hopen viel.'¹²

De volledige betekenis van de poging van de Athense oligarchen om de hulp van Sparta te aanvaarden en de bouw van de lange muren stop te zetten, wordt pas duidelijk als we beseffen dat die verraderlijke houding nog altijd bestond toen Aristoteles meer dan een eeuw later zijn *Politica* schreef. Daar lezen we over een oligarchische eed die, aldus Aristoteles, 'nu in de mode is'. De eed luidde als volgt: 'Ik beloof een vijand van het volk te zijn, en mijn best te doen het volk slechte raad te geven!'¹³ Het is duidelijk dat we de periode niet kunnen begrijpen zonder ons deze houding voor de geest te halen.

Hierboven vermelde ik dat Thucydides zelf een antidemocraat was. Dit wordt duidelijk als we zijn beschrijving van het Athense imperium lezen, en zien hoezeer het door de verschillende Griekse staten werd gehaat. De manier waarop Athene zijn imperium bestuurde, zo vertelt hij, werd niet beter geacht dan een tirannie, en alle Griekse stammen waren bang voor Athene. In zijn beschrijving van de publieke opinie aan de voor-

avond van de Peloponnesische Oorlog is hij genatigd kritisch over Sparta en zeer kritisch over het Atheense imperialisme. 'De sympathie van de mensen ging veel meer uit naar de Spartanen, vooral omdat zij verkondigen Hellas te zullen bevrijden. Allen, burgers en steden, waren vol geestdrift om hen zo mogelijk met woord en daad te steunen.'¹⁴ Het is zeer interessant dat dit oordeel over het Atheense imperium min of meer het officiële oordeel van de 'geschiedenis', dat wil zeggen van de meeste historici is geworden. Net zoals de filosofen het moeilijk vinden Plato af te val- len, zijn de historici geneigd de visie van Thucydides over te nemen. Als voorbeeld wil ik graag Meyer [de Duitse autoriteit bij uitstek op dit gebied] citeren, die niet anders doet dan Thucydides herhalen als hij zegt: 'De ontwikkeld Griekse wereld [...] wendde zich af van Athene.'¹⁵

Maar dit soort uitspraken zijn slechts uitingen van het antidemocratische standpunt. Heel wat door Thucydides gememoreerde feiten – bijvoorbeeld de geuiteerde passage waarin de houding van de democratische en oligarchische partijleiders wordt beschreven – tonen aan dat Sparta niet bij de Griekse volken, maar alleen bij de oligarchen 'populair' was, bij de 'ontwikkeld Grieken', zoals Meyer het zo aardig verwoordt. Zelfs Meyer erkent dat 'de democratisch gezinde massa's op heel wat plaatsen op zijn overwinning hoopten',¹⁶ dat wil zeggen op een overwinning van Athene. En het verhaal van Thucydides bevat heel wat voorbeelden waaruit blijkt hoe populair Athene was bij de democraten en de onderdrukten. Maar wie kan het oordeel van de onontwikkeld mass'a's wat schelen? Als Thucydides en de 'ontwikkeld Grieken' beweren dat Athene een tiran was, dan was het een tiran.

Het is zeer interessant dat dezelfde historici die Rome prijzen om wat die stad bereikt heeft – de stichting van een universeel imperium – Athene veroordelen vanwege zijn poging om iets beters te bereiken. Het feit dat Rome slaagde daar waar Athene faalde, volstaat niet om die houding te verklaren. Zij verwijten Athene niet dat het gefaald heeft, want ze kunnen al bij de gedachte dat de poging wellicht had kunnen slagen. Athene, zo denken zij, was een meedogenloze democratie, die werd geregeerd door de onontwikkeld Grieken, die de ontwikkelden haatten en onderdrukten en die op hun beurt door hen werden gehaat. Maar deze visie – de mythe van de culturele intolerantie van het democratische Athene – is een parodie van de feiten en vooral van de verbazingwekkende geestelijke productiviteit van Athene in die periode. Zelfs Meyer moet die productiviteit erkennen. 'Wat Athene in die tien jaar produceerde', zegt hij met de hem kenmerkende bescheidenheid, 'staat op gelijke voet met de prestaties van een van de machtigste decennia in de Duitse literatuur.'¹⁷ Pericles, de toenmalige democratische leider van Athene, had volkomene gelijk toen hij zijn stad 'de leerschool van Hellas' noemde.

Ik verdedig zeker niet alles wat Athene deed bij de opbouw van zijn imperium, en zeker niet buitensporige aanvallen (als die zich al voordeenden) of wrechteden; ik vergeet evenmin dat de Atheense democratie nog altijd berustte op slavernij.¹⁸ Maar we moeten volgens mij wel beseffen dat de tribalistische exclusiviteit en onafhankelijkheid alleen door een of andere vorm van imperialisme uit de weg kon worden geruimd. Verscheidene door Athene ingevoerde imperialistische maatregelen waren overigens tamelijk liberaal. Een zeer interessant voorbeeld is het feit dat Athene in 405 v.C. aan zijn bondgenoot, het Ionische eiland Samos, het aanbod deed 'dat de inwoners van Samos voortaan Atheners zouden zijn, dat beiden één staat zouden vormen en dat Samos zijn interne aangelegenheden naar eigen wens zou mogen regelen en zijn wetten zou mogen behouwen'.¹⁹ Een ander voorbeeld is de manier waarop Athene belasting hief in het imperium. Er is heel wat geschreven over deze belastingen of schattingen, die – geheel ten onrechte, naar het mij voorkomt – zijn beschreven als een schaamteloze en tirannische manier om de kleinere steden uit te buiten. Als we die belastingen op hun juiste waarde willen schatten, moeten we die natuurlijk vergelijken met de handelsstromen die in ruil daarvoor door de Atheense vloot werden beschermd. De noodzakelijke gegevens vinden we bij Thucydides, die ons vertelt dat de Atheners in 413 v.C. hun bondgenoten 'een schatting van vijf percent [oplegden] op de in- en uitvoer over zee, omdat zij meenden dat dit meer geld zou inbrengen'.²⁰ Deze maatregel, die onder druk van de oorlogsomstandigheden werd genomen, streekt mijns inziens gunstig af bij de methoden die de Romeinen toepasten om hun rijk te centraliseren. Dankzij deze belastingheffing kregen de Atheners belang bij de ontwikkeling van de handel van hun bondgenoten, en dus bij de initiatieven en de onafhankelijkheid van de verschillende onderdelen van hun imperium. Aanvankelijk was het Atheense imperium ontstaan uit een bondgenootschap van gelijken. Ondanks de tijdelijke overheersing door Athene, die openlijk werd bekritisemd door een aantal Athense burgers [zie Aristophanes' *Lysistrata*], lijkt het waarschijnlijk dat zijn belang bij de ontwikkeling van de handel op den duur tot een of andere vorm van federaal staatsverband zou hebben geleid. Wat Athene betreft is ons in ieder geval niets bekend wat lijkt op de Romeinse methode van 'overdracht' van cultuurgoederen uit het rijk naar de hoofdstad, dat wil zeggen van plundering. En wat er ook tegen de plutocratische kan worden ingebracht, ze is altijd te verkiezen boven de heerschappij van een bende plunderraars.²¹

Dit oordeel over het Atheense imperialisme wordt nog gunstiger als het vergeleken wordt met de manier waarop Sparta zijn buitenlandse bestrekkingen regelde. Die werden bepaald door het ultieme doel van de Spartaanse politiek, namelijk de poging om elke vorm van verandering tot

staan te brengen en terug te keren naar het tribalisme. (Dat is onmogelijk,

zo zal ik hierna proberen aan te tonen. Verloren onschuld komt nooit meer terug en een kunstmatig tot staan gebrachte, gesloten samenleving of een gecultiveerd tribalisme haalt het niet bij het origineel.) De politiek van Sparta berustte op de volgende principes. (1) Bescherming van het totale stand gebrechte tribalisme: weg met alle invloed van buitenaf waardoor de starheid van tribale taboes in gevaar zou kunnen komen. – (2) Een anti-humanitair principe: weg met alle egalitaristische, democratische en individualistische ideologieën. – (3) Autarkie: wees niet afhankelijk van de handel. – (4) Anti-universalisme of particularisme: benadruk steeds het verschil tussen jouw stam en alle andere en vermijd vermenging met minderwaardigen. – (5) Meesterschap: overheers je buren en voer hen in slavernij. – (6) Maar word niet te groot: 'uitbreiden zolang de uitbreiding de eenheid niet in de weg staat'²², en vooral zolang er geen gevaar voor invoering van universalistische tendensen bestaat. Als we deze zes hoofdtendenzen vergelijken met die van het moderne totalitarisme, dan zien we dat ze – met uitzondering van de laatste – wezenlijk op elkaar lijken.

Het verschil is dat het moderne totalitarisme imperialistische tendensen lijk te hebben. Maar elke vorm van tolerant universalisme is dit imperialisme vreemd en de wereldwijde ambities van de moderne totalitaristen worden hun als het ware tegen hun zin opgedrongen. Daar zijn twee redenen voor. De eerste is de algemene tendens van alle tirannieën om hun bestaan te rechtvaardigen door de staat (of het volk) te reden van zijn vijanden – een tendens die, zodra de oude vijanden zijn verslagen, moet leiden tot het creëren of uitvinden van nieuwe vijanden. De tweede factor is de poging om de nauw met elkaar verwante punten (2) en (5) van het totalitaire programma uit te voeren. Humanitaire denkbeelden die volgens punt (2) buiten de deur moeten worden gehouden, zijn zo universeel gevorden dat ze, wil men ze thuis bestrijden, overal ter wereld moeten worden uitgerooid. Maar onze wereld is zo klein geworden dat iedereen nu een huurman is geworden, zodat uitvoering van punt (5) vereist dat iedereen moet worden overheerst en in slavernij moet worden gevoerd. Maar in de Oudheid was er voor aanhangers van het Spartaanse particularisme niets wat gevaarlijker was dan het Atheense imperialisme, met zijn inherente tendens uit te groeien tot een gemenebest van Griekse steden en wellicht zelfs tot een universeel rijk der mensen.

Onze analyse tot dusver samenvattend, kunnen we zeggen dat de politieke en geestelijke revolutie die met de ineenstorting van het Griekse tribalisme was begonnen, haar hoogtepunt in de vijfde eeuw bereikte met het uitbreken van de Peloponnesische Oorlog. Zij mondde uit in een geweldadige klassenoorlog en tegelijkertijd in een oorlog tussen de twee leidende steden van Griekenland.

Hoe verklaren we echter het feit dat vooraanstaande Atheners, zoals Thucydides, aan de kant van de reactie tegen deze nieuwe ontwikkelingen stonden? Klassenbelang is volgens mij niet toereikend als verklaring, want wat we moeten verklaren is het feit dat, terwijl veel ambitieuze jonge edellieden actieve, zij het niet altijd betrouwbare leden van de democatische partij werden, sommigen, onder wie de meest bedachtzame en begaafde Atheners, niet voor haar aantrek kingskracht bezweken. Het belangrijkste punt is in mijn ogen dat de open samenleving wel al bestond en in de praktijk al was begonnen met het ontwikkelen van nieuwe waarden en nieuwe egalitaire normen, maar dat er nog altijd iets ontbrak, vooral voor de 'ontwikkelden'. Het nieuwe geloof van de open samenleving, haar enige mogelijke geloof, het humanitaristische gedachtegoed, was al begonnen zich te laten gelden, maar was nog niet onder woorden gebracht. Voorlopig was er niet veel meer te bespeuren dan een klassensoorlog, de angst van de democraten voor de reactie van de oligarchie en de dreiging van verdere revolutionaire ontwikkelingen. De reactie tegen deze ontwikkelingen had daarom veel om op terug te vallen – de traditie, de roep om oude waarden te verdedigen en de oude godsdienst. Die tendiffers appelleerden aan de gevoelens van de meeste mensen en hun populariteit leidde tot een beweging waartoe, hoewel deze door de Spartani en hun oligarchische vrienden werd geleid en voor hun eigen doeleinden werd gebruikt, heel wat oprechte leden moesten hebben behoord, zelfs in Athene. Hun devies, 'Terug naar de staat van onze voorvaderen' of 'Terug naar de oude vaderlijke staat', ligt aan de basis van het woord 'vaderlandsliedend', of 'patriottisch'. Het hoeft nauwelijks betoog dat de opvattingen van de leden van deze 'patriottische' beweging op grote wijze werden misbruikt door die oligarchen die er zelfs niet voor terugdeindenden hun eigen stad aan de vijand te verraden, in de hoop zo steun tegen de democratie te verwerven. Thucydides was een van de representatieve leiders van deze beweging voor de 'vaderlijke staat',²³ en hoewel hij waarschijnlijk het verraad van de extreme antidemocraten niet steunde, kon hij niet verbergen dat hij veel sympathie koesterde voor hun wezenlijke doel – het tot staan brengen van sociale verandering en de strijd tegen het universalistische imperialisme van de Atheense democratie en tegen de instrumenten en symbolen van haar macht: de vloot, de muren en de handel. (Gezien Plato's opvattingen over de handel, is het wellicht van belang erop te wijzen hoe groot de angst voor die handel was. Toen de Spartaanse koning Lysander, na zijn overwinning op Athene in 404 v.C., met een enorme oorlogsboot terugkeerde, probeerden de Spartaanse 'patriotten', dat wil zeggen de leden van de beweging voor de 'vaderlijke staat', de invoer van goud te verhinderen, en hoewel die invoer uiteindelijk werd toe-

gelaten, mocht alleen de staat goudbezitten en werden burgers die in het bezit van edele metalen werden aangetroffen, met de doodstraf bedreigd.

In *De wetten* wordt gepleit voor procedures die daar sterk op lijken.²⁴⁾

Hoewel de 'patriottische' beweging deels de uiting was van een verlangen tot terugkeer naar stabiele levensvormen, godsdienst, fatsoen, wet en orde, was zijzelf moreel verdorven. Het oude geloof was verdwenen en grotendeels vervangen door een hypocriet en zelfs cynisch misbruik van religieuze gevoelens.²⁵⁾ Nihilisme, zoals dat door Plato werd afgebeeld in de portretten van Callicles en Thrasymachus, was vooral te vinden onder de jonge 'patriottische' aristocraten, die, als hun daartoe de kans geboden werd, leiders van de democratische partij werden. De duidelijkste exponent van dit nihilisme was misschien wel de oligarchische leider die meest hielp Athene de genadeslag toe te brengen, Plato's oom Critias, de leider van de Dertig Tirannen.²⁶⁾

Maar in diezelfde periode, tijdens dezelfde generatie waar toe Thucydides behoorde, ontstond er een nieuw geloof in de rede, de vrijheid en de broederschap van alle mensen – het nieuwe en naar mijn mening enige mogelijke geloof in de open samenleving.

IV

Deze generatie, die een keerpunt in de geschiedenis van de mensheid markeert, zou ik de Grote Generatie willen noemen; het is de generatie die juist vóór en tijdens de Peloponnesische Oorlog in Athene leefde.²⁷⁾ Daaronder bevonden zich beroemde conservatieven als Sophocles en Thucydides, maar ook mannen die de overgangsperiode vertegenwoordigen, die aanzelden, zoals Euripides, of zich sceptisch toonden, zoals Aristophanes. Maar er was ook de grote voorman van de democratie, Pericles, die het principe van gelijkheid voor de wet en van het politieke individualisme formuleerde, en er was Herodotus, die in de stad van Pericles werd ingehaald en geprezen als de schrijver van een werk waarin de lof van deze principes werd gezongen. Ook Protagoras van Abdera, die veel invloed kreeg in Athene, en zijn landsman Democritus moeten tot de Grote Generatie worden gerekend. Zij leerden dat menselijke instellingen zoals taal, gewoonten en wetten geen magisch karakter hebben, zoals taboës, maar mensenwerk zijn, niet natuurlijk maar conventioneel, en tegelijkertijd benadruktten zij dat wij er verantwoordelijk voor zijn. Dan was er ook nog de school van Gorgias – Alcidamas, Lycophron en Antisthenes, die de grondslagen legden voor een theorie tegen de slavernij en voor een rational protectionisme en een antinationalisme, dat wil zeggen het geloof in een universeel rijk van de mens. En dan was er natuurlijk Socrates, wellicht de grootste van allen, die ons leerde dat we vertrouwen moeten hebben in de menselijke rede, maar ons tegelijkertijd moeten hoeden voor

dogmatisme; dat we ons verre moeten houden van misologie,²⁸⁾ van wantrouwen voor theorievorming en de rede, en van de magische houding van hen die van de wijsheid een idool maken; die met andere woorden leerde dat de ware wetenschappelijke geest bestaat in kritiek.

Omdat ik tot nu toe nog niet veel gezegd heb over Pericles, en helemaal niets over Democritus, zal ik een aantal van hun eigen uitspraken citeren om het nieuwe geloof te illustreren. Eerst Democritus: 'Niet uit angst, maar vanuit een gevoel van wat juist is, moeten wij ons onthouden van slechte daden. [...] Deugd is het meest van al een zaak van respect voor de ander. [...] Elke mens is een kleine wereld op zich. [...] We moeten ons uiterste best doen om hen wie onrecht is geschied, te helpen. [...] Goed zijn betekent geen kwaad doen, en ook geen kwaad willen doen. [...] Goede daden tellen, woorden niet. [...] De armoede van de democratie is beter dan de welvaart die zogenaamd gepaard gaat met aristocratie en monarchie, zoals vrijheid beter is dan slavernij. [...] De wijze is overal thuis, want het tehuis van een grote ziel is de hele wereld.' Aan hem hebben we ook die opmerking van een ware wetenschapper te danken: 'Ik zou liever één causale wet ontdekken dan koning van Perzië zijn!'²⁹⁾

Met hun humanitaire en universalistische inslag lijken sommige van deze fragmenten van Democritus, hoewel ze van eerdere datum zijn, rechtstreeks tegen Plato te zijn gericht. Die indruk krijg je ook, maar dan nog veel sterker, bij het lezen van de beroemde lijkrede van Pericles, die minstens een halve eeuw vóór *De staat* werd uitgesproken. Ik heb in hoofdstuk 6 bij de besprekking van het egalitarisme twee zinnen uit zijn rede geciteerd,³⁰⁾ maar ik zal hier wat uitvoeriger citeren om een duidelijker indruk te geven van zijn ideeën:

'Wij hebben een staatsvorm die geen kopie is van de instellingen van onze naburen. In plaats van anderen na te bootsen zijn wij juist een voorbeeld voor hen. Onze staatsvorm heet een democratie, omdat ze in handen is van velen en niet van enkelen. In persoonlijke geschillen verzekeren onze wetten gelijk recht aan allen en de publieke opinie eert eenieder die zich door iets onderscheidt in het openbare leven boven anderen, niet om de klasse waartoe hij behoort, maar om zijn waarde alleen. Armoede is voor niemand die de staat van nut kan zijn een beletsel. [...] Wij leven als vrije staatsburgers en in onze dagelijkse omgang zijn wij zonder argwaan tegenover elkaar en wij ergeren ons niet aan onze buurman als hij zijn eigen genoegen zoekt. [...] Verdraagzaam in onze persoonlijke omgang, houden wij ons in het openbare leven aan de wet, die wij erbieden. Wij gehoorzamen aan hen die telkens over ons gesteld zijn en aan de wetten, vooral aan die wetten die bescherming bieden aan de verdrukten en aan die ongeschreven wetten, waarvan de overtreding in aller ogen schande brengt. [...]

[Wij] stellen onze stad open voor iedereen, wij verdrijven nooit een vreemdeling. [...] Wij zijn vrij om te leven precies zoals we dat willen, en toch zijn we er altijd klaar voor om enig gevaar onder ogen te zien. [...] Wij hebben de schoonheid lief zonder verkwisting; wij hebben de wijsheid lief zonder weekheid. [...] Voor armoede uit te komen achten wij geen schande, maar een blaam niet te trachten door arbeid aan armoede te ontkommen. Wij wijden ons zowel aan onze persoonlijke belangen als aan het belang van de staat. [...] Wij verschillen van anderen door de man die zich aan het openbare leven onttrekt niet te beschouwen als een rustig burger, maar als een nutteloos mens. *Wij zelf* beslissen en overwegen nauwgezet de staatszaken, van mening niet dat woorden de daden schaden, maar dat het schade toebrengt niet eerst door het woord te zijn onderricht, voordat men tot de vereiste daad overgaat. [...] Terecht wordt de grootste geestkracht toegekend aan hen die de gevaren en de vreugden van het leven het duidelijkst voor ogen hebben en toch voor gevaren niet terugdeinzen. [...] Samenvattend verklaar ik dat onze gehele stad een leerschool is van Hellas en ik meen dat iedere Athener zich kan aanpassen aan de meest uitgevlopende levensvormen en zich met gratie en soepelheid tot een zelfstandige persoonlijkheid kan ontwikkelen.³¹

Deze woorden zijn niet louter een lofrede op Athene; zij zijn de expressie van de ware geest van de Grote Generatie. Zij verwoorden het politieke programma van een groot egalitair individualist, van een democrat die heel goed begrijpt dat democratie heel wat meer is dan het nietszeggende principe 'het volk moet regeren', maar gebaseerd moet zijn op vertrouwen in de rede en op humanitaire principes. Tegelijkertijd zijn zij een uitdrukking van waarachtig patriottisme, van terechte trots op een stad die zich tot taak had gesteld het voorbeeld te geven, en die de leerschool werd, niet alleen van Hellas, maar, zoals we inmiddels weten, van de mensheid, zoals die al duizenden jaren vóór ons leefde en nog duizenden jaren na ons zal leven.

De rede van Pericles is niet alleen een programma. Het is ook een verdediging en misschien zelfs wel een aanval. Zoals ik al eerder heb gesuggereerd, laat de tekst zich lezen als een aanval op Plato. Ik twijfel er niet aan dat de rede niet alleen tegen het tot staan gebrachte tribalisme van Sparta, maar ook tegen de totalitaire clique thuis was gericht, tegen de beweging voor de vaderlijke staat, het Athense 'Genootschap van de Vrienden van Laconia' (zoals Gomperz hem in 1902 noemde³²). De rede is de eerste³³ en tevens wellicht de scherpste aanval op dit soort bewegingen. Plato zag in hoe belangrijk de rede van Pericles was, want een halve eeuw later maakte hij haar belachelijk in de passages in *De staat*³⁴ waarin hij de democratie aanvalt, en in die onverbloemde parodie, de dialoog getiteld *Menexenus of de graafede*.³⁵ Maar de vrienden die door Peri-

cles werden aangevallen, sloegen lang voor Plato terug. Slechts vijf of zes jaar na de rede van Pericles werd onder de titel *Over de staatsregeling van Athene*³⁶ een pamflet gepubliceerd door een onbekend auteur (wellicht Critias), nu gemeenlijk de 'Oude Oligarch' genaamd. Dit ingenieuze pamflet, de oudste bewaard gebleven verhandeling over politieke theorie, is tegelijkertijd misschien wel het oudste bewijs van het verrad van de mensheid door haar intellectuele leiders. Het is een meedogenloze aanval op Athene, zonder twijfel door een van zijn knapste koppen geschreven. De kerngedachte, die bij Thucydides en Plato een geloofsartikel werd, is het nauwe verband tussen scheepvaartimperialisme en democratie. Er wordt ook een poging gedaan aan te tonen dat er geen enkel compromis mogelijk is in het conflict tussen twee werelden,³⁷ de wereld van de democratie en de wereld van de oligarchie, en dat alleen het gebruik van meedogenloos geweld en het toepassen van totalitaire maatregelen, met inbegrip van de interventie van bondgenoten van buitenaf (de Spartani), een einde kunnen maken aan de onzalige heerschappij van de vrijheid. Dit opmerkelijke geschrift zou een van de eerste worden in een schier eindeloze rij van werken over politieke filosofie, die tot op de dag van vandaag min of meer *hetzelfde* thema, openlijk of in bedekte termen, zouden behandelen. Niet bereid en niet in staat de mensheid langs haar moeilijke weg te leiden naar een onbekende toekomst die zij voor zichzelf moet creëren, trachten enkele 'ontwikkelden' haar naar het verleden te doen terugkeren. Niet in staat om nieuwe paden in te slaan, konden zij niets anders doen dan zich opwerpen als leiders van de *eeuwige revolte tegen de vrijheid*. Het werd voor hen nog noodzakelijker hun superioriteit te benadrukken door de strijd met de gelijkheid aan te binden, omdat zij (volgens socratisch taalgebruik) misantropen en misologen waren – niet in staat tot die eenvoudige en gewone generositeit die vertrouwen stelt in de mens en in de menselijke rede en vrijheid. Hoe hard dit oordeel ook moge lijken, ik vrees dat het voldelig kan worden toegepast op die intellectuele leiders van de revolutie tegen de vrijheid die na de Grote Generatie, en vooral na Socrates, kwamen. We kunnen nu proberen een beeld van hen te krijgen tegen de achtergrond van onze historische interpretatie.

De opkomst van de wijsbegeerde zelf kan volgens mij worden gezien als een antwoord op de ineenstorting van de gesloten samenleving en haar magische overtuigingen. Zij is een poging om het verloren gegane magische geloof te vervangen door een rationeel geloof. De traditie van het doorgeven van theorieën of mythes wordt vervangen door een nieuwe traditie – de traditie volgens welke theorieën en mythes steeds weer in twijfel moeten worden getrokken en kritisch moeten worden besproken.³⁸ (Opvallend is dat deze poging samenvalt met de verspreiding van de zogenaamde orfische sekten, waarvan de leden het teloorgegane gevoel van

eenheid trachten te vervangen door een nieuw mystiek geloof.) De eerste grote filosofen, de drie grote Ioniërs en Pythagoras, waren zich vermoedelijk nauwelijks bewust van de prikkel waarop zij reageerden. Zij waren de vertegenwoordigers en de onbewuste antagonisten van een sociale revolutie. Alleen het feit al dat zij scholen, sekten of ordes stichtten, dat wil zeggen nieuwe sociale instellingen of relatief concrete groepen met een gemeenschapsleven en gemeenschappelijke functies die in ruime mate waren ontworpen naar het voorbeeld van de ideale stam, bewijst dat zij sociale hervormers waren en dat zij dus reageerden op bepaalde sociale hoeften. Dat zij reageerden op die sociale behoeften en op hun eigen gevoel dat ze op drift waren geraakt, niet door Hesiodus te imiteren en een historicistische mythe van lotsbestemming en verval te bedenken,³⁹ maar door de traditie van kritiek en discussie, en daarmee de kunst van het rationeel denken uit te vinden, is een van die onverklaarbare factoren die aan de wieg van onze beschaving staan. Maar ook deze rationalisten reageerden hoofdzakelijk emotioneel op het verlies van de tribale eenheid. Hun wijze van redeneren geeft uiting aan hun gevoel op drift geraakt te zijn en onder druk te staan van een ontwikkeling die zou leiden tot onse individualistische beschaving. Een van de oudste uitingen van die druk gaat terug op Anaximander,⁴⁰ de tweede van de Ionische filosofen. Het individuele bestaan kwam hem voor als hybris, als een goddeloze daad van onrechtaardigheid, als een zondige daad van usurpatie, waarvoor individuen moeten lijden en boete dienen te doen. De eerste die zich bewust werd van de sociale revolutie en de klassenstrijd, was Heraclitus. Hoe hij het gevoel dat hij op drift was geraakt rationaliseerde door de eerste antidemocratische ideologie en de eerste historicistische filosofie van verandering en lotsbestemming te ontwikkelen, is in hoofdstuk 2 al beschreven. Heraclitus was de eerste bewuste vijand van de open samenleving.

Vrijwel al deze vroege denkers gingen gebukt onder een tragische en wanhopige druk.⁴¹ De enige uitzondering is misschien de monotheïst Xenophanes,⁴² die zijn last moedig droeg. We kunnen hun niet verwijten dat hij hun opvolgers tegenwoerdig tot op zekere hoogte wel kunnen verwittten. Het nieuwe geloof in de open samenleving, het geloof in de mens, in rechtaardigheid voor allen en in de menselijke rede begon toen misschien vorm te krijgen, maar was nog niet onder woorden gebracht.

De grootste bijdrage aan dit geloof zou worden geleverd door Socrates, die zijn leven voor liet. Socrates was geen leider van de Atheense democratie, zoals Pericles, noch een theoreticus van de open samenleving, zoals Protagoras. Hij was meer een criticus van Athene en van zijn democrati-

sche instellingen, en in die hoedanigheid leek hij wellicht oppervlakkig gezien op sommige van de leiders van de reactie tegen de open samenleving. Maar een man die de democratie en de democratische instellingen bekritiseert, hoeft daarom daar nog geen vijand van te zijn, hoewel zowel de democraten die hij onder vuur neemt, als de totalitaristen die hopen te profiteren van tweespalt in het democratische kamp, geneigd zijn hem als zodanig te brandmerken. Er is een fundamenteel verschil tussen een democratische en een totalitaire kritiek op de democratie. **D**e kritiek van Socrates was democratisch en van het soort waarvan de democratie juist leeft. (Democraten die het verschil niet zien tussen een vriendschappelijke en een vijandige kritiek op de democratie, zijn zelf met de totalitaire geest besmet. Totalitarisme kan natuurlijk geen enkele kritiek als vriendschappelijk beschouwen, omdat elke kritiek op het gezag het principe van dat gezag zelf aantast.)

Ik heb al een aantal aspecten van Socrates' leer vermeld: zijn intellectualisme, dat wil zeggen zijn egalitaristische theorie van de menselijke rede als universeel communicatiemedium; de nadruk die hij legt op intellectuele eerlijkheid en zelfkritiek; zijn egalitaristische rechtaardigheidstheorie en zijn doctrine dat het beter is onrechtaardigheid te ondergaan dan te begaan. Die laatste doctrine kan ons, denk ik, het beste helpen om een goed begrip te krijgen van de kern van zijn leer, zijn geloof in het individualisme en zijn geloof in het menselijk individu als een doel op zich.

De gesloten samenleving, en daarmee het geloof dat de stam alles en het individu niets is, was ineen gestort. Individueel initiatief en zelfbewustzijn waren een feit geworden. De belangstelling voor het menselijk individu, als individu en niet alleen als tribale held en heiland, was gewekt.⁴³ Maar een filosofie die de mens in het centrum plaatst, begon pas met Protagoras. En het geloof dat er niets belangrijkers in ons leven is dan andere individuen, het beroep dat op de mens wordt gedaan om elkaar en zichzelf te respecteren, lijkt afkomstig te zijn van Socrates.

Burnet heeft erop gewezen⁴⁴ dat Socrates de uitvinder is van het concept 'ziel', een concept dat zo'n immense invloed op onze beschaving heeft gehad. Ik geloof dat zijn interpretatie op dat punt heel waardevol is, ook al is de formulering enigszins misleidend, vooral wat het gebruik van het woord 'ziel' betreft; Socrates lijkt zich namelijk zoveel mogelijk afzijdig te hebben gehouden van metafysische theorieën. Het appèl dat van hem uitging, was van morele aard, en zijn theorie over de individualiteit (of over de 'ziel', als men dat woord verkiest) is volgens mij een morele en geen metafysische doctrine. Met behulp van die doctrine bestreed hij, zoals altijd, eigendunk en zelfgenoegzaamheid. Voor hem moest het individu niet alleen het einde van het tribalisme incluïden, het individu moet zich ook zijn bevrijding waardig tonen. Daarom bekleedoende hij

dat de mens niet alleen een stuk vlees is – een lichaam. Er is meer in de mens, een goddelijke vlonk, rede, een voorliefde voor waarheid en vriendelijkheid, menselijkheid, en een voorliefde voor schoonheid en het goede. Die dingen maken een mensenleven de moeite waard. Maar als ik niet alleen een ‘lichaam’ ben, wat ben ik dan wel? Je bent allereerst intelligentie, luidde Socrates’ antwoord. Dankzij de rede ben je menselijk, die rede stelt je in staat meer te zijn dan een bundel verlangens en wensen, die rede maakt van jou een individu dat onafhankelijk is en geeft je het recht te stellen dat je een doel op jezelf bent.

Socrates’ uitspraak ‘geef om je ziel’ is vooral een oproep tot *intellectuele eerlijkheid*, net zoals de uitspraak ‘ken u zelve’ door hem wordt gebruikt om ons aan onze intellectuele beperkingen te herinneren.

Dat, aldus Socrates, zijn de dingen die ertoe doen. En wat hij in de democratie en in de democratische staatslieden bekritiseerde, was het feit dat zij die dingen onvoldoende verwzenlijktten. Hij bekritiseerde hen tegenover hun gebrek aan intellectuele eerlijkheid en hun obsessie met machtspolitiek.⁴⁵ Omdat hij zozeer de nadruk legde op de menselijke kant van de politiek, had hij weinig belangstelling voor institutionele hervermindering. Hem ging het om het onmiddellijke, het persoonlijke aspect van de open samenleving. Hij hield zichzelf ten onrechte voor een politicus; hij was een leraar.

Maar als Socrates eigenlijk de voorvechter van de open samenleving en een vriend van de democratie was, waarom, zo zou men kunnen vragen, liet hij zich dan in met antidemocraten? We weten immers dat niet alleen Alcibiades, die een tijd lang de zijde van Sparta koos, tot zijn kompanen behoorde, maar ook twee ooms van Plato: Critias, die later de genadeloze leider van de Dertig Tirannen werd, en Charmides, diens rechterhand.

Op die vraag zijn meerdere antwoorden mogelijk. Allereerst vertelt Plato ons dat Socrates’ aanval op de democratische politici van zijn tijd deels werd gelanceerd met de bedoeling om de zelfzuchtigheid en de machtsonger van de hypocriete vleiers van het volk aan de kaak te stellen, dat gold dan vooral voor de jonge aristocraten die zich voordeden als democraten, maar het volk alleen beschouwden als een instrument om hun machtshonger te stillen.⁴⁶ Dat maakte hem enerzijds aantrekkelijk bij sommige vijanden van de democratie; anderzijds bracht het hem juist in contact met dat soort ambitieuze aristocraten. En daar komt nog iets bij. Socrates, de moralist en individualist, zou zich er nooit toe beperken die mannen alleen maar aan te yallen. Hij zou wezenlijke belangstelling voor hen gaan koesteren en hen niet zomaar opgeven zonder echt te proberen hen te bekeren. In Plato’s dialogen wordt vaak op dat soort pogingen gezinspeeld. We hebben redenen, en dat is de derde overweging, om aan te nemen dat Socrates, de leraar-politicus, alles in het werk stelde om jonge-

lui aan te trekken en invloed op hen te krijgen, vooral wanneer hij dacht dat zij rijp waren voor bekering en wellicht ooit een verantwoordelijke functie in hun stad zouden kunnen bekleden. Het voorbeeld bij uitstek is natuurlijk Alcibiades, die als kind al werd aangeduid om de toekomstige grote leider van het Athense imperium te worden. En Critias werd, dankzij zijn genialiteit, zijn ambitie en zijn moed, een van de weinige potentiële concurrenten van Alcibiades. (Hij werkte een tijdje met Alcibiades samen, maar keerde zich later tegen hem. Het is bepaald niet onwaarschijnlijk dat die tijdelijke samenwerking aan de invloed van Socrates te danken was.) Gezien alles wat we weten over Plato’s eigen politieke aspiraties op jeugdige en ook op latere leeftijd, is het meer dan waarschijnlijk dat hij een soortgelijke relatie met Socrates had.⁴⁷ Hoewel Socrates een van de vooraanstaande verdedigers van de open samenleving was, was hij geen partijman. Hij zou in elke kring gewerkt hebben, als hij maar het belang van de stad kon dienen. Als hij belangstelling oopvatte voor een veelbelovende jongeman, dan liet hij zich niet afschrikken door het feit dat die tot een oligarchische familie behoorde.

Die relaties hadden echter wel zijn dood tot gevolg. Toen de grote oorlog was verloren, werd Socrates ervan beschuldigd de oproeder te zijn geweest van de mannen die de democratie hadden verraden en met de vijand hadden samengezworen om de val van Athene te bewerkstelligen.

De geschiedenis van de Peloponnesische Oorlog en de val van Athene wordt, op gezag van Thucydides, nog vaak zo verteld dat de nederlaag van Athene als het ultieme bewijs van de morele zwakte van het democratische systeem naar voren komt. Maar die versie is niets anders dan een tendentieuze verdraaiing; en de overbekende feiten vertellen een heel ander verhaal. De hoofdverantwoordelijkheid voor de nederlaag ligt bij de verraaderlijke oligarchen die voortdurend samenzwoeren met Sparta. De belangrijkste leden van die groep waren drie leerlingen van Socrates: Alcibiades, Critias en Charmides. Na de val van Athene in 404 v.C. werden de twee laatstgenoemden de leiders van de Dertig Tirannen, die niets anders waren dan een marionettenregering onder de bescherming van Sparta. De val van Athene en de vernietiging van de muren worden vaak gepresenteerd als het eindresultaat van de grote oorlog die in 431 v.C. was begonnen. Maar ook dat is een verdraaiing van de feiten, want de democrazen bleven doorvechten. Aanvankelijk slechts zeventig man sterk, bereidden zij onder aanvoering van Thrasybulus en Anytus de bevrijding van Athene voor, terwijl Critias talloze burgers liet ombrengen. Gedurende de acht maanden van zijn terreurbewind bevatte de dodenlijst ‘meer namen van Atheners dan er in de laatste tien jaar van de Peloponnesische Oorlog waren omgekomen’.⁴⁸ Maar na acht maanden (in 403 v.C.) werden Critias en het Spartaanse garnizoen aangevallen door de democraten, die zich in Pi-

raeus vestigden, en de twee ooms van Plato werden op het slagveld gedood. Hun oligarchische opvolgers bleven nog enige tijd terreur zaaien in de stad Athene zelf, maar hun troepen verkeerden in een staat van verwarring en ontbinding. Toen zij zich eenmaal onbekwaam hadden bestood om de stad te besturen, werden zij uiteindelijk aan de kant geschooten door hun Spartaanse beschermers, die een verdrag met de democraten sloten. Dankzij de vrede keerde de democratie terug in Athene. Aldus had de democratische regeringsvorm zijn superieure kracht getoond in de ergst denkbare omstandigheden, en begonnen zelfs de tegenstanders ervan hem voor onoverwinnelijk te houden.) Negen jaar later, na de slag bij Knidos, konden de Atheners hun muren herbouwen. De nederlaag van de democratie was uitgedraaid op een overwinning.)

Zodra de herstelde democratie haar gewone rechtsnormen weer had ingevoerd,⁴⁹ werd er een aanklacht tegen Socrates ingediend; hij werd ervan beschuldigd de hand te hebben gehad in de opvoeding van de meest verderfelijke vijanden van de stad, Alcibiades, Critias en Charmides. De vervolging had het niet gemakkelijk omdat er, voor het herstel van de democratie, amnestie was afgekondigd voor alle politieke misdrijven. De aanklacht kon daarom niet gaan over deze overbekende gevallen. Bovendien was het helemaal niet de bedoeling van zijn aanklagers om Socrates te straffen voor de ongelukkige politieke gebeurtenissen uit het verleden, omdat ze ook wel wisten dat die zijns ondanks hadden plaatsgevonden.

Hun doel was hem te verhinderen verder te gaan met het verspreiden van zijn leer, die, gezien de gevolgen ervan, nauwelijks anders kon worden beschouwd als gevaarlijk voor de staat. Om al die redenen kwam er een vage en nogal nietszeggende aanklacht, die inhield dat Socrates de jeugd had bedorven en had gepoogd nieuwe godsdienstige riten in te voeren in de staat. (Die twee beschuldigingen waren, hoe onhandig zij ook waren geformuleerd, ongetwijfeld een uiting van het terechte gevoel dat hij op ethisch-religieus gebied een revolutionair was.) Vanwege de amnestie kon de 'bedorven jeugd' niet bij naam worden genoemd, maar iedereen wist natuurlijk om wie het ging.⁵⁰ In zijn verdedigingsrede zei Socrates dat hij geen sympathie voor de Dertig koesterde en dat hij de facto zijn leven op het spel had gezet door niet in te gaan op hun poging om hem bij een van hun misdaden te betrekken. Hij herinnerde de jury er verder aan dat er zich onder zijn nauwste medewerkers en meest gedreven discipelen ten minste één fanatieke democraat bevond, Chaerephon genaamd, die tegen de Dertig had gestreden (en die, maar verluidt, in de strijd was omgekomen).⁵¹

Tegenwoordig wordt algemeen erkend dat Anytus, de democratische leider die de aanklagers steunde, geen martelaar van Socrates wilde maken. Het doel was hem te verbannen. Maar dat plan werd doorkruipt door Socrates' weigering om zijn principes geweld aan te doen. Dat hij wilde

sterven, of dat hij de rol van martelaar ambieerde, geloof ik niet.⁵² Hij vocht gewoon voor datgene waarin hij geloofde en voor zijn levenswerk. Hij had nooit de bedoeling gehad de democratie te ondermijnen. Hij had juist het vertrouwen in die democratie uitgesproken dat zij zo nodig had. Dat was zijn levenswerk geweest, en dat werd, zo vond hij, ernstig bedreigd. Door het verraad van zijn voormalige makkers komt zijn werk (en ook hijzelf) in een licht te staan waardoor hij diep geschokt moet zijn geweest. Het is niet uitgesloten dat hij het proces zelfs heeft aangegrepen als een gelegenheid om te bewijzen dat zijn loyaliteit aan de stad onbegrensd was.

Socrates gaf een zeer duidelijke verklaring voor dit gedrag toen hem de mogelijkheid werd geboden te ontsnappen. Als hij die mogelijkheid had aangegrepen en in ballingschap was gegaan, zou iedereen hem als een tegenstander van de democratie hebben beschouwd. Dus bleef hij en legde hij ook uit waarom. Die uitleg, zijn laatste wil, is te vinden in Plato's *Crito*.⁵³ Hij is zeer eenvoudig. Als ik ga, aldus Socrates, overtreed ik de wetten van de staat. Daardoor zou ik in strijd met die wetten handelen en mijn trouw aantonen. Dat zou schadelijk zijn voor de staat. Alleen als ik blijf, kan ik mijn trouw aan de staat en zijn democratische wetten bewijzen, en ook aantonen dat ik nooit een vijand van die staat ben geweest. Er is geen beter bewijs voor mijn trouw aan de staat dan mijn bereidheid ervoor te sterven.

Socrates' dood is het ultieme bewijs van zijn oorechtheid. Zijn onbevreesdheid, zijn eenvoud, zijn bescheidenheid, zijn gevoel voor verhoudingen en zijn humor lieten hem nooit in de steek. 'Zo [als horzel] heeft de godheid mij aan de stad toegewezen', zegt hij in de *Apologie*, 'om u, stuk voor stuk, van de ochtend tot de avond wakker te houden, door u lastig te vallen en u aan te spreken en te berispen. Zo iemand zult u niet snel een tweede keer vinden, mannen! Dus als u naar mij luistert, spaart u mij. Nu kunt u mij natuurlijk [...] met één klap doden. En ja, dan kunt u de rest van uw leven rustig doorslapen – als de god in zijn zorg om u tenminste niet weer iemand naar u toe zou sturen.'⁵⁴ Hij bewees dat een mens kon sterven, niet alleen ter wille van roem, glorie en andere schitterende dingen van dien aard, maar ook voor de vrijheid van kritisch denken en zelfrespect, wat iets heel anders is dan jezelf belangrijk vinden of je sentimenteel tonen.

den, maar hadden ook geprobeerd hem bij hun terroristische daden te betrekken, waarin zij niet slaagden, omdat hij zich daar tegen verzette. Plato probeerde Socrates te betrekken bij zijn grandioze poging om de theorie van de tot staan gebrachte samenleving te ontwikkelen, en hij slaagde daar moeiteeloos in, want Socrates was dood.

Ik besef heel goed dat dit oordeel buitenspoeg hard zal klinken, zelfs in de oren van hen die Plato kritisch benaderen.⁵⁵ Maar als we de *Apologie* en de *Crito* als Socrates' laatste wil beschouwen, en we die naast Plato's testament, *De wetten*, leggen dan is het moeilijk anders te oordelen. Socrates was veroordeeld, maar zijn dood was nooit de intentie geweest van degenen die het proces hadden georganiseerd. In *De wetten* van Plato is zo'n intentie wel degelijk aanwezig. Daar ontwikkelt hij ijskoud en zorgvuldig de theorie van de inquisitie. Vrij denken, kritiek op de politieke instellingen, nieuwe ideeën onderwijzen aan de jeugd, pogingen om nieuwe religieuze gebruiken in te voeren of zelfs meningen kenbaar te maken: in *De wetten* zijn het even zowele halsmisdrijven. In Plato's staat zou Socrates wellicht nooit de gelegenheid hebben gekregen zichzelf in het openbaar te verdedigen, hij zou stellig zijn overgeleverd aan de geheime nachtelijke rad die zijn zieke ziel zou 'verzorgen' en uiteindelijk zou straffen. Voor mij bestaat er geen twijfel over Plato's verraad, noch over het feit dat het gebruik dat hij van Socrates maakt als de hoofdpersoon van *De staat*, de succesvolste poging was om hem bij zijn onderneming te betrekken. Maar een andere vraag is of die poging bewust werd gedaan.

Om Plato te begrijpen, moeten we ons de situatie in zijn tijd duidelijk voor ogen stellen. Na de Peloponnesische Oorlog werd de druk van de beschaving meer dan ooit als een last gevoeld. De verwachtingen van de Oude Oligarchen waren nog springelend en de nederlaag van Athene had hun zelfs nieuwe moed gegeven. De klassenstrijd ging door. Niettemin was Critias' poging om de democratie te vernietigen door het programma van de Oude Oligarch uit te voeren, mislukt. Die mislukking vond haar oorsprong niet in een gebrek aan vastberadenheid; het meedogenloze gebruik van geweld had niets uitgehaald, ondanks de gunstige omstandigheden in de vorm van de enorme steun van het zegevierende Sparta. Plato voelde dat een volledige reconstructie van het programma nodig was. De Dertig waren op machtspolitic gebied vooral verslagen omdat zij het gevoel voor rechtvaardigheid van de burger geweld hadden aangedaan. De nederlaag was met name een morele nederlaag geweest. Het geloof van de Grote Generatie had zijn kracht bewezen. De Dertig hadden niets van dien aard te bieden; het waren morele nihilisten. Het programma van de Oude Oligarch, zo meende Plato, kon niet tot leven worden gebracht zonder dat een volledige reconstructie van het programma nodig was. De Dertig waren op machtspolitic gebied vooral verslagen omdat zij het gevoel voor rechtvaardigheid van de burger geweld hadden aangedaan. De

geloof in de open samenleving. *De mensen moet geleerd worden dat rechtvaardigheid ongelijkheid is*, en dat de stad, het collectief, hoger staat dan het individu.⁵⁶ Maar omdat het geloof van Socrates veel te sterk was om openlijk te kunnen worden bestreden, moest Plato het herinterpretieren als een geloof in de gesloten samenleving. Dat was moeilijk, maar niet onmogelijk. Was Socrates immers niet door de democratie ter dood gebracht? Had de democratie niet elk recht verspeeld hem tot de hare te rekenen? En had Socrates niet altijd kritiek gehad op de anonieme massa en haar leiders vanwege hun gebrek aan wijsheid? Bovendien was het niet erg moeilijk Socrates zo te interpreteren als zou hij de heerschappij van de 'ontwikkelden', de geleerde filosofen, hebben aanbevolen. In die interpretatie werd Plato gesterkt toen hij ontdekte dat ook het oude pythagorese geloof in die richting ging, en vooral toen hij in de persoon van Archytas van Tarentum een pythagorese wijze en tegelijk een groot en succesvol staatsman ontdekte. Hier lag, zo voelde hij, de oplossing van het radsel. Had Socrates zelf zijn leerlingen niet aangespoord in de politiek te gaan? Betekende dat niet dat hij wilde dat de verlichte, de wijze, moet regeren? Wat een verschil: het grauw dat in Athene heerste en de waardigheid van een Archytas! Socrates, die nooit zijn oplossing voor het probleem van de staatsregeling had gegeven, moest vast en zeker aan het pythagorisme gedacht hebben.

Aldus is Plato wellicht tot de conclusie gekomen dat het mogelijk was de leer van de invloedrijkste man van de Grote Generatie stap voor stap een nieuwe betekenis te geven en zichzelf ervan te overtuigen dat deze tegenstander, die zo machtig was dat hij hem nooit rechtstreeks zou hebben durven aanvallen, eigenlijk een bondgenoot was. Dit is volgens mij de eenvoudigste verklaring voor het feit dat Plato Socrates behield als de hoofdpersoon van zijn diallogen, ook nadat hij zo ver van diens leer was afgeweken dat hij zichzelf niet meer voor de gek kon houden.⁵⁷ Maar dat is niet het hele verhaal. Diep vanbinnen beseft hij volgens mij wel degelijk dat de leer van Socrates heel anders was dan wat hij ervan maakte, en dat hij Socrates had verraden. Ik denk ook dat Plato's voortdurende pogingen om Socrates zichzelf te laten herinterpretieren, tegelijkertijd Plato's pogingen zijn om zijn eigen slechte geweten te sussen. Door steeds opnieuw te willen bewijzen dat zijn leer niets anders was dan het logische gevolg van de ware socratische doctrine, trachtte hij zichzelf ervan te overtuigen dat hij geen verrader was.

Als we Plato lezen, zijn we naar mijn mening getuige van een innerlijk conflict, een ware titanenstrijd in Plato's geest. Zelfs zijn beroemde 'voornam terughoudendheid, het wegciijferen van zijn eigen persoonlijkheid';⁵⁸ of beter gezegd, de poging daartoe – want het is bepaald niet moeilijk tussen de regels te lezen – is een uiting van deze strijd. En ik geloof

dat Plato's invloed gedeeltelijk kan worden verklaard vanuit de fascinatie van de lezer voor dit conflict tussen twee werelden in één ziel, een strijd waarvan de enorme weerslag op Plato voelbaar is onder de oppervlakte van die voorname terughoudendheid. Die strijd raakt ons, want die gaat in ons binnенste nog altijd verder. Plato was het kind van een tijd die nog altijd de onze is. (We mogen niet vergeten dat het pas een eeuw geleden is dat de slavernij in de Verenigde Staten werd afgeschaft, en aan de horrigheid in Midden-Europa zelfs nog later een einde kwam.) Nergens komt deze innerlijke strijd duidelijker tot uiting dan in Plato's theorie over de ziel. Dat Plato, met zijn verlangen naar eenheid en harmonie, de structuur van de menselijke ziel afbeeldde als die van een in klassen uiteenvallende samenleving,⁵⁹ toont aan hoe diep hij moet hebben geleden.

Plato's grootste conflict is het gevolg van de diepe indruk die het voorbeeld van Socrates op hem heeft gemaakt, maar zijn eigen oligarchische neigingen strijden daar al te succesvol tegen. Rationeel wordt de strijd gevorderd door Socrates' humanitaire principes juist tegen die principes te gebruiken. Het vroegste voorbeeld van die werkwijze is volgens mij te vinden in de *Euthyphro*.⁶⁰ Ik zal niet zijn zoals Euthyphro, stelt Plato zichzelf gerust; ik zal nooit zo ver gaan dat ik mijn eigen vader en mijn eigen vereerde voorouders ervan zal beschuldigen te hebben gehandeld in strijd met een wet en een humanitaire moraal die niet meer is dan een soort ordinair medelijden. Ook al hebben zij anderen van het leven berroofd, het was maar het leven van hun eigen horigen, die niet beter zijn dan misdadigers; het is niet aan mij hen te veroordelen. Toonde Socrates niet reeds aan hoe moeilijk het is goed en kwaad of vroom en goddeloos van elkaar te onderscheiden? En werd hij niet zelf door die zogenaamde humanitaire lieden aangeklaagd wegens goddeloosheid? Andere sporen van Plato's strijd kunnen naar mijn mening bijna overal worden gevonden waar Plato zich keert tegen humanitaire denkbeelden, en vooral in *De staat*. Zijn omtrekende bewegingen, zijn honende toon als hij de egalitaristische rechtvaardigheidstheorie bestrijdt, zijn aarzelende voorwoord op zijn verdediging van het liegen, zijn inleiding op de rassenleer en zijn definitie van rechtvaardigheid werden in de voorgaande hoofdstukken al vermeld. Maar het conflict komt wellicht het duidelijkst tot uiting in de *Menexenus*, die spottende repliek op de lijkkrede van Pericles. Ik heb het gevoel dat Plato zich hier duidelijk blootgeeft. Ondanks zijn poging om zijn gevoelens achter ironie en minachting te verbergen, kan hij niet anders dan laten blijken hoezeer hij onder de indruk was van de gevoelens van Pericles. Dit zijn de woorden die Plato zijn 'Socrates' in de mond legt om de indruk die de rede van Pericles op hem heeft gemaakt, op vileine wijze te beschrijven: 'Met zo'n sterke naklank dringen het woord en de toon van de spreker in mijn oren, dat ik me pas de vierde of de vijfde dag

kan herinneren wie ik ben, en dat ik dan pas begin te beseffen waar ter wereld ik mij bevind.'⁶¹ Wie kan er nog aan twijfelen dat Plato hier onthult hoe diep hij onder de indruk was van het open samenleving, en welk verschrikkelijk gevecht hij met zichzelf moest leveren om tot het best te komen waar hij zich bevond – in het kamp van haar vijanden.

VII

Plato's sterkste argument in die strijd was volgens mij oprocht. Volgens de humanitaire opvattingen, zo redeneerde hij, moeten we bereid zijn onze naaste te helpen. De mensen hebben dringend hulp nodig, ze zijn ongelukkig en staan onder zware druk, voelen zich op drift geraakt. Er is zekerheid noch veiligheid⁶² in het leven; alles is in beweging. Ik ben bereid hen te helpen. Maar ik kan hen niet gelukkig maken zonder het kwaad met wortel en tak uit te roepen.

En die wortel van het kwaad vond hij. In de 'zondeval van de mens', de ineenstorting van de gesloten samenleving. Die ontdekking overtuigde hem ervan dat de Oude Oligarch en zijn volgelingen fundamenteel gelijk hadden toen zij de voorkeur aan Sparta boven Athene gaven en het Spartanse programma om verandering tot staan te brengen na-aapten. Maar zij waren niet ver genoeg gegaan; hun analyse was niet diepgaand genoeg geweest. Zij hadden zich geen rekenschap gegeven of zich niets aantrokken van het feit dat zelfs Sparta tekenen van verval had getoond, ondanks haar heroïsche inspanning om elke vorm van verandering tot staan te brengen, en dat zelfs Sparta halfhartig was geweest in zijn pogingen om de voortplanting te controleren teneinde aldus de oorzaken van de zondval, het 'tekort aan gelijkheid en regelmatigheid' in het aantal en de kwaliteit van het heersende ras, weg te nemen.⁶³ (Plato besette dat bevolkingstoename één van de oorzaken van de zondeval was.) De Oude Oligarch en zijn volgelingen hadden in hun lichtzinnigheid ook gedacht dat zij, met behulp van een tirannie zoals die van de Dertig, de goede oude tijd konden doen terugkeren. Plato wist wel beter. De grote sociooloog zag duidelijk dat die tirannieën gesteund werden door de moderne revolutionaire geest en die geest op hun heurt aanwakkerden, dat zij gedwongen waren concessies te doen aan de egalitaire verlangens van het volk en dat zij een belangrijke rol hadden gespeeld bij de ineenstorting van het tribalisme. Plato haatte de tirannie. Alleen als men haat, ziet men de zaken zo scherp als hij in zijn befaamde beschrijving van de tiran. Alleen een echte vijand van de tirannie kan zeggen dat tirannen 'telkens hier of daar oorlogen (moeten) veroorzaken, opdat het volk de aanvoerder' – een redder in nood – 'onnmisbaar zou achten.' Tirannie, zo beklemtoonde Plato, was niet de oplossing, en de toen heersende oligarchieën waren dat evenmin. Hoewel het van het hoogste belang is het volk op zijn plaats te houden, is onder-

drukking van dat volk geen doel op zich. Het doel moet zijn de volledige terugkeer naar de natuur, een volledige schoonmaak van het paneel.

Het verschil tussen Plato's theorie enerzijds en die van de Oude Oligarch anderzijds, is het gevolg van de invloed van de Grote Generatie. Individualisme, egalitarisme, geloof in de rede en vrijheidsliefde waren nieuwe, machtige en in de ogen van de vijanden van de open samenleving gevaarlijke gevoelens die bestreden moesten worden. Plato had die invloed zelf ook gevoeld, en had er zijn innerlijke strijd mee gevoerd. Zijn antwoord aan de Grote Generatie was een kunststuk. Het was een poging om de deur die open was gezet, weer dicht te doen en de samenleving tot staan te brengen door haar te betoveren met een meeslepende filosofie, zonder weerga qua diepzinnigheid en rijkdom. Op politiek gebied voegde hij maar weinig toe aan het oude oligarchische programma dat ooit door Pericles werd bestreden.⁶⁴ Maar hij ontdekte, misschien wel onbewust, het grote geheim van de revolte tegen de vrijheid, zoals dat in onze tijd door Pareto is verwoord:⁶⁵ *Proftier van sentimenten en verspil geen energie aan nutteloze pogingen die de kop in te drukken.* In plaats van zich vijandig op te stellen tegenover de rede, bekoorde hij met zijn genie alle intellectuelen die zich gevleid en gestreeld voelden door zijn eis dat de geleerden aan het bewind moesten komen. Hoewel hij tegen de rechtvaardigheid pleitte, overtuigde hij alle rechtschapen mensen ervan dat hij een voorvechter van de rechtvaardigheid was. Zelfs tegenover zichzelf erkende hij niet ten volle dat hij streed tegen de vrijheid van denken waarvoor Socrates was gestorven. En door Socrates tot zijn held te maken, overtuigde hij alle anderen dat hij vóór die vrijheid stred. Zo werd Plato onbewust de pionier van heel wat propagandisten die, dikwijls te goed trouw, de techniek ontwikkelden die erin bestaat een beroep te doen op morele en humanitaire gevoelens ter wille van antihumanitaire en immorele doeleinden. En hij slaagde er engelszins verrassend in zelfs grote humanitaire denkers te overtuigen van de immoraliteit en zelfzuchtigheid van hun overtuigingen.⁶⁶ Ik twijfel er niet aan dat hij er ook in slaagde zichzelf te overtuigen. Hij zette zijn afkeer van individueel initiatief en zijn verlangen naar stilstand om in een voorliefde voor rechtvaardigheid, matigheid en een hemelse staat waar iedereen tevreden en gelukkig is en waar zakkenvulleri⁶⁷ is vervangen door wetten van vrijgevigheid en vriendschap. Deze droom van eenheid, schoonheid en volmaaktheid, deze esthetiek en dit holisme en collectivisme zijn zowel het product als het symptoom van de verloren gegane geestesgeest van het tribalisme.⁶⁸ Het is de uiting van en een dringend beroep op de sentimenten van hen die lijden onder de druk van de beschaving. [Een deel van die druk wordt veroorzaakt door het feit dat wij ons steeds pijnlijker bewust worden van de enorme onvolmaakthesen in ons leven, zowel van persoonlijke als van

institutionele onvolmaaktheid, van vermijdbaar lijden, van verspilling en van onnodige lelijkheid, en tegelijkertijd van het feit dat wij aan al die dingen iets kunnen doen, maar dat zulke verbeteringen even moeilijk als belangrijk zijn. Dit besef verhoogt de druk die uitgaat van de persoonlijke verantwoordelijkheid, het dragen van het kruis van ons mens-zijn.]

VIII

Socrates had geweigerd zijn persoonlijke integriteit geweld aan te doen. Plato volgde, met zijn meedogenloze schoonmaak van het paneel, een weg waarop hij, met elke stap die hij zette, zijn integriteit geweld aan-deed. Hij was verplicht het vrije denken en de waarheidsliefde te bestrijden. Hij moest leugens, politieke wonderen, bijgeloof in taboes, onderdrukking van de waarheid en in laatste instantie brut geweld verdedigen. Ondanks Socrates' waarschuwing tegen misantropie en misologie, kwam hij ertoe de mens en het gebruik van de rede te wantrouwen. On-danks zijn affeet van de tirannie, kwam het zo ver dat hij een tiran om hulp vroeg en de meest tirannische maatregelen zou verdedigen. Door de interne logica van zijn antihumanitaire doel, de interne logica van de macht, was hij zonder het-te-beseffen op hetzelfde punt beland waar de Dertig eens waren uitgekomen, en waar later zijn vriend Dion en nog enkele van zijn talrijke leerling-tirannen uitkwamen.⁶⁹ Hij slaagde er niet in de sociale verandering tot staan te brengen. (Pas veel later, in de duistere Middleeeuwen, werd die tot staan gebracht door de magische betovering van het platonisch-aristotelische essentialisme.) Waar hij wel in slaagde, was dat hij zichzelf wist-te-betoveren en zich liet meevoeren door krach-ten die hij eens had gehaatt.

De les die wij dus van Plato moeten leren, is precies het tegenoverge-stelde van wat hij ons tracht bij te brengen. Het is een les die we niet mo-gen vergeten. Hoe schitterend Plato's sociologische diagnose ook was, zijn eigen ontwikkeling bewijst dat de therapie die hij ons aanbeveelt, erger is dan het kwaad dat hij trachtte te bestrijden. Het tot staan brengen van politieke veranderingen is niet de remedie; het kan geen geluk brengen. We kunnen nooit terugkeren tot die vermeende onschuld en schoonheid van de gesloten samenleving.⁷⁰ Onze droom van de hemel kan niet op aarde in vervulling gaan. Zodra wij beginnen op onze rede te vertrouwen, en gebruik te maken van onze kritische vermogens, zodra we gehoor geven aan de roepstem van de persoonlijke verantwoordelijkheid, en daarmee van de verantwoordelijkheid om bij te dragen tot de vooruitgang van de kennis, is er geen terugkeer meer mogelijk naar een staat van impliciete onder-werping aan tribale magie. Voor hen die van de boom der wijsheid hebben geproefd, is het paradijs verloren. Hoe meer we proberen terug te keren naar het heroïsche tijdcirkel van het tribalisme, des te meer...

inquisitie, de geheime politie en een geromantiseerd gangsterdom beginnen met het onderdrukken van rede-en-waarheid, eindigen gedwongen met de brutaalste en meest gewelddadige vernietiging wat menselijk is.⁷¹ Er is geen weg terug naar een harmonische staat. Als we omkeren, dan moeten we de hele weg gaan – dan we terugkeren tot de beesten.

moeten we eerlijk onder ogen durven te zien, hoe moeilijk het ook zijn. Als we dromen van de terugkeer naar onze kindertijd, als we zijn ons op anderen te verlaten en zo gelukkig te zijn, als we tezen voor de taak die erin bestaat ons kruis, het kruis van ons zijn, van de rede en van verantwoordelijkheid, te dragen, als we de verliezen en onder de druk bezwijken, dan moeten we proberen te sterken door ons duidelijk de volgende eenvoudige beslissing gen te stellen. We kunnen terugkeren tot de beesten. Maar als we díjk willen blijven, dan ligt er slechts één weg open, de weg die leidt te open samenleving. We moeten de confrontatie aangaan met het ende, het onzekere en het onveilige, en wat wij aan rede bezitten mogelijk gebruiken om zo goed als we kunnen plannen te maken vrijheid én vrijheid.

DEEL II

Hegel en Marx

Karl Popper

De open samenleving en haar vijanden

Tweede druk, 2007
© Nederlandse vertaling: Hessel Daalder en Steven Van Luchene
© Inleiding bij de Nederlandse editie: Arjen Fortuin

Vormgeving: Marc Suvaal
Nederlandse rechten Lemniscaat b.v., Rotterdam 2007

ISBN 978 90 5637 917 9
© 1962, 1966 Karl Raimund Popper

Oorspronkelijke titel: *The Open Society and Its Enemies*.
Volume One: The Spell of Plato. Volume Two: Hegel and Marx

Published by arrangement with Routledge, an imprint of the
Taylor & Francis Group

First published in two volumes 1945 by Routledge & Kegan Paul Ltd.
One-volume edition published 1995. First published in Routledge Classics
2003 by Routledge

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt
door middel van druk, fotokopie, microfilm, geluidsband of op welke andere
wijze ook, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Druk: Drukkerij Wilco, Amersfoort

Bindwerk: Jansenbinders, Leiden

Dit boek is gedrukt op milieuvriendelijk, choorvrij gebleekt en

verouderingsbestendig papier en geproduceerd in de Benelux, waardoor

L E M N I S C A A T

DEEL I *De betovering van Plato*

DEEL II *Hegel en Marx*

Vertaald door Hessel Daalder
en Steven Van Luchene

Met een inleiding van Arjen Fortuin