

ARTIKELEN

Over de klassieke oorsprong van de rechten van de mens

René Brouwer

1 Inleiding

In het algemeen wordt aangenomen dat de joods-christelijke traditie een belangrijke bijdrage leverde aan het ontstaan van de notie van mensenrechten.¹ Controversiëler is de bijdrage die antieke politieke denkers leverden aan de ontwikkeling van die notie. Het lijkt geen twijfel dat in de klassieke oudheid de term ‘recht’ in objectieve zin werd gebruikt, dat is recht als verwijzend naar een juiste of rechtvaardige toestand. Het is veel minder duidelijk of ‘recht’ ook in subjectieve zin werd gebruikt, als een recht dat aan een persoon toekomt, of – zoals hier centraal staat – als een mensenrecht, dat wil zeggen als een recht dat aan een mens als mens toekomt. Door deze kwestie opnieuw aan de orde te stellen hoop ik een bijdrage te kunnen leveren aan een beter begrip van de oorsprong van de notie van mensenrechten, die vandaag de dag zozeer onderdeel is geworden van het juridische discours.² Meer in het bijzonder zal ik hier verdedigen dat de notie van mensenrechten ook in de traditie van het antieke politieke denken kan worden gereconstrueerd, en dan in het bijzonder bij die auteurs die gebruik maken van elementen uit de Stoïcijnse rechtstheorie, waarin de bijzondere plaats van mensen als redelijke wezens wordt geïntegreerd.

- 1 Deze bijdrage wordt wel teruggevoerd op een bijzondere interpretatie van de zinsnede ‘En God schiep de mens naar Zijn beeld’ (*Genesis* 1.27). Volgens deze interpretatie staat de mens in zijn vermogen om zelf te scheppen centraal (en niet alleen meer in het vermogen om de eigen plaats in de goddelijke schepping te begrijpen). Zie bijvoorbeeld H. Patrick Glenn, *Legal Traditions of the World*, vierde druk (New York: Oxford University Press, 2010), 148–51, die in dit verband spreekt van de ‘centrality of the person’; vgl. Edward Craig, *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford: Clarendon, 1987) (in het bredere kader van de vroegmoderne filosofie), en Marjorie O’Rourke Boyle, *Senses of Touch. Human Dignity and Deformity from Michelangelo to Calvin* (Leiden: Brill, 1998), 1–89, met name 85–9 (in relatie tot Michelangelo’s fresco ‘De schepping van Adam’ in de Sixtijnse kapel).
- 2 Voor het bredere raamwerk zie in het bijzonder Micheline R. Ishay, *The History of Human Rights*, tweede druk (Berkeley: University of California Press, 2008), waarin ook het niet-westers perspectief aan bod komt, en de meer op de continentale traditie gerichte Peter C. Kop, *Mens en burger* (Zutphen: Walburg Pers, 2009) (die overigens niet verwijst naar Ishay). Samuel Moyn, *The Last Empire. Human Rights in History* (Cambridge, Mass.: Belknap, 2010), die de nadruk legt op de jaren zeventig van de twintigste eeuw als keerpunt in de geschiedenis van de mensenrechten, biedt desalniettemin een nuttige discussie van wat hij als de ‘deep past’ (312) aanduidt. Voor een verfrissende blik op de vanzelfsprekendheid waarmee de term mensenrechten vandaag de dag gebruikt wordt, zie Andrew Clapham, *Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 17–20.

Voorafgaand aan de behandeling van de vraag of en, zo ja, hoe bij deze denkers de notie van mensenrechten kan worden gereconstrueerd, is een aantal inleidende opmerkingen op zijn plaats. In de eerste plaats kan een onderzoek naar wat soms wel als de ‘archeologie van de mensenrechten’³ wordt aangeduid niet een onderzoek zijn naar het gebruik van de *term* ‘mensenrechten’, omdat noch het Grieks noch het Latijn daarvoor een specifieke term bezit. Dat betekent nog niet dat de *notie* niet aanwezig zou kunnen zijn in de ons overgeleverde teksten.⁴ Hier past namelijk het onderscheid tussen enerzijds het expliciet gebruik maken van de notie, met andere woorden van het hebben van een expliciete conceptie van mensenrechten (in welke vorm dan ook), en anderzijds het impliciete gebruik ervan, zodanig dat het uit de tekst kan worden gereconstrueerd. Het is duidelijk dat er op een bepaald moment in de geschiedenis over mensenrechten gesproken wordt, alhoewel men het er in het geheel niet over eens is wanneer dat precies is: sommigen menen dat *human rights talk* al te vinden is bij de Stoa,⁵ of in het kanonieke recht,⁶ anderen schrijven het eerste gebruik toe aan de dertiende-eeuwse Augustijner Hendrik van Gent,⁷ de veertiende-eeuwse Franciscan Ockham,⁸ of pas, in de zeventiende eeuw, aan Hobbes.⁹ Maar zelfs in teksten waarin een expliciete conceptie nog niet tot uitdrukking is gebracht, kan de notie al wel in de teksten gelezen worden. Het is dan ook dit type van onderzoek dat we zullen moeten doen wanneer het gaat om het vinden van de oorsprong van de notie van mensenrechten in de traditie van het klassieke politieke denken.

- 3 Zoals door bijvoorbeeld Ada Neschke-Hentschke, ‘Die iustitia naturalis gemäss Platons *Timaeus* in den Deutungen der Dekretisten des 12. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Archäologie der Menschenrechte’, in *Platons Timaios als Grundtext der Kosmologie in Spätantike, Mittelalter und Renaissance*, Hrsg. Thomas Leinkauf und Carlos Steel (Leuven: Leuven University Press, 2005), 281–304.
- 4 Zie bijvoorbeeld het invloedrijke Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Londen: Duckworth, 1981), 67; verdere verwijzingen zijn te vinden in Fred D. Miller, *A History of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics* (Dordrecht: Springer, 2007), 160 n. 37.
- 5 Zie Helmuth Coing, ‘Der Begriff der menschlichen Person und die Theorien der Menschenrechte’, in *Beiträge zur Rechtsforschung*, Hrsg. Ernst Wolff (Berlijn: De Gruyter, 1950), 194; Maurice Cranston, *What Are Human Rights?* (Londen: The Bodley Head, 1973), 10–11; Hubert Cancik, ‘Gleichheit und Freiheit. Die antiken Grundlagen der Menschenrechte,’ [1983] in *Antik – Modern. Beiträge zur römischen und deutschen Kulturgeschichte*, Hrsg. Hubert Cancik (Stuttgart: Metzler, 1998), 292–332, en vooral Philip Mitsis, ‘Natural Law and Natural Rights’, in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.36.7: Philosophie (Systematische Themen; Indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge)*, Hrsg. Wolfgang Haase (Berlijn: De Gruyter, 1994), 4812–50; Philip Mitsis, ‘The Stoic Origin of Natural Rights’, in *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 1999), 153–77.
- 6 Charles J. Reid, ‘The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: an Historical Inquiry’, *Boston College Law Review* 33 (1991–2): 37–92; Francis Oakley, *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights* (New York: Continuum, 2005), 100–6.
- 7 Brian Tierney, ‘Natural Rights in the 13th Century: A *Quaestio* of Henry of Ghent’, *Speculum* 67 (1992): 58–68; enigszins aangepast herhaald in zijn *The Idea of Natural Rights* (Atlanta: Scholars Press, 1997), 78–89.
- 8 Michel Villey, ‘La genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam’, *Archives de philosophie du droit* 9 (1964): 97–127; Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, vijfde druk, éd. Stéphane Rials (Paris: Presses universitaires de France, 2003), 240–68.
- 9 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: Chicago University Press, 1953), 181–2.

René Brouwer

In de tweede plaats moet worden vastgesteld dat ook daar waar expliciete concepties van mensenrechten werden geformuleerd, deze concepties sterk van elkaar blijken te verschillen.¹⁰ Ook heden ten dage is allesbehalve duidelijk wat als de kenmerkende eigenschappen van mensenrechten beschouwd moeten worden of zoals Griffin het in zijn recente boek over mensenrechten formuleerde: “There is practically no agreement about what is at issue.”¹¹ Waar de meeste auteurs het echter wel over eens zijn, is dat een mensenrecht gerelateerd is aan het mens-zijn (‘human standing’ in Griffins woorden¹²). In dit onderzoek naar het ontstaan van de notie in het antieke politieke denken zal ik dan ook deze betrekkelijk oncontroversiële betekenis als heuristisch uitgangspunt gebruiken.

Voor de opzet van dit artikel, dat een ontwikkeling over een periode van meer dan vierhonderd jaar beschrijft, maak ik voor het gemak gebruik van de eenvoudige, neutrale indeling naar eeuwen. In de volgende paragraaf besteed ik kort aandacht aan drie pogingen om een aantal klassieke politieke theorieën uit de vijfde en vierde eeuw v. Chr. in termen van rechten te interpreteren. Het gaat hier om de Atheense democratie, Plato’s theorie van rechtvaardigheid en Aristoteles’ politieke theorie. Wat de waarde van deze herinterpretaties in termen van rechten ook is, het zal blijken dat voor geen van deze herinterpretaties geldt dat ze betrekking hebben op rechten in de zin van mensenrechten. In de derde paragraaf ga ik over naar de derde eeuw v. Chr. en bespreek ik de vroege Stoïcijnen, die zoals gezegd wel als grondleggers van de notie van mensenrechten worden genoemd. Bij de bespreking van het weinige materiaal dat over deze Stoïcijnen is overgeleverd, maak ik gebruik van twee strategieën die al in de oudheid gehanteerd werden.¹³ De eerste top-down strategie is om vanuit de alomvattende Stoïcijnse conceptie van het recht een (ongearticuleerd) concept van mensenrechten af te leiden. De tweede bottom-up strategie is om te onderzoeken of er volgens de Stoa vanuit het perspectief van het individu rekening gehouden dient te worden met de belangen van anderen bij het nemen van beslissingen, of – in de klassieke zin correcter uitgedrukt – bij het leiden van een goed leven. Zoals we zullen zien, is er op basis van beide strategieën geen rol voor mensenrechten weggelegd. Niettemin legde de Stoa de fundering voor een theorie van mensenrechten, in de zin dat zij aan alle volwassen mensen een uniek kenmerk toeschreef dat hen onderscheidt

10 Een centraal thema in Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). Vergelijk de formulering van Virpi Mäkinen en Petter Korkman, ‘Preface’, in *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, ed. Virpi Mäkinen en Petter Korkman (Dordrecht: Springer, 2006), viii: ‘Disagreements over the dating of modern rights are ultimately expressions of an ongoing philosophical debate offering various analyses of what the essential characteristics of modern rights language are.’

11 James Griffin, *On Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 16.

12 Griffin, *On Human Rights*, 16.

13 Zie Malcolm Schofield, ‘Two Stoic Approaches to Justice’, in *Justice and generosity*, ed. André Laks en Malcolm Schofield (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 191–212, waarvan ik veel heb geleerd.

van alle andere levende wezens, namelijk dat zij redelijke wezens zijn.¹⁴ Voor latere Stoïcijnen werd dit unieke en universeel-menselijke kenmerk van nog groter belang, vooral daar waar in de tweede eeuw Panaetius als vertegenwoordiger van wat de historiografie als de Midden-Stoa is gaan noemen een andere draai aan de theorie van de vroege Stoa gaf, zonder overigens de denkbeelden van de vroege Stoa terzijde te schuiven (paragraaf 4). De beslissende stap waarin afstand werd genomen van de (hooggestemde) Stoïcijnse theorie werd gezet in de eerste eeuw v. Chr. Het resultaat is overgeleverd in het vierde en vijfde boek van Cicero's *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad*, en kan vermoedelijk worden toegeschreven aan één van diens leermeesters, de Platonist Antiochus van Ascalon, waardoor de weg vrij werd gemaakt voor een concept van mensenrechten (paragraaf 5).

2 De vijfde en vierde eeuw: Athene, Plato en Aristoteles

De eerste van de drie pogingen om de notie van mensenrechten in de klassieke politieke traditie te reconstrueren is die van Joshiah Ober. Ober schrijft aan de Atheners een pragmatische opvatting over rechten toe en karakteriseerde hen derhalve als 'rights pragmatists'.¹⁵ Hij stelt dat in het democratische Athene van de vijfde eeuw v. Chr. rechten dan wel niet de 'ontologische status hadden van uit hun aard aan mensen toekomende universele mensenrechten', maar dat rechten wél werden erkend als 'performative and contingent', dat wil zeggen 'in zoverre als andere houders van rechten bereid waren deze rechten te erkennen en daar steeds en als collectief naar te handelen'.¹⁶

Ook theorieën waarin kritiek wordt geleverd op het Atheense model van directe democratie, zoals die van Plato en Aristoteles, zijn in termen van rechten gereconstrueerd. Volgens Vlastos zou de theorie van rechtvaardigheid van Plato (429–347) in diens *Politeia* of *De staat van de gemeenschap* in termen van rechten gelezen kunnen worden: die samenleving is rechtvaardig, wanneer iedereen als behorend tot een van de drie groepen in de samenleving, heersers, bewakers en de rest, de rechten heeft die vereist zijn bij het goed vervullen van zijn of haar func-

14 Voor de ontwikkeling in het Griekse denken van de opvatting dat 'logos aan alle mensen gemeenschappelijk is' en de rol van de Stoa daarin, zie het prachtige H.C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1965), in het bijzonder 152.

15 Joshiah Ober, 'Quasi Rights: Participatory Citizenship and Negative Liberties,' [2000] in zijn *Athenian Legacies* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 96.

16 Vergelijk David Cohen, 'Democracy and Individual Rights in Athens', *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung* 114 (1997): 27–44 (herdrukt in *Law and Rights in the Ancient Greek Tradition (Philosophical Inquiry 27)*, ed. Georgios Anagnostopoulos (Thessaloniki: Aristotle University, 2006), 13–26), waarin hij stelt dat in Athene de notie van rechten ontstaan is uit een democratische staatsvorm en het daarmee gepaard gaande idee van de rechtsstaat.

René Brouwer

tie.¹⁷ Volgens Miller kan ook de politieke theorie van Aristoteles (384–322) in termen van rechten worden geformuleerd: dat wil zeggen van rechten die aan burgers toekomen in relatie tot hun betrokkenheid bij het bestuur van de ‘gemeenschap’ (*polis*) en derhalve naar hun aandeel in de ‘staat van de gemeenschap’ (*politeia*).¹⁸

Wat er van deze drie interpretaties in termen van rechten ook zij, de drie genoemde theorieën schieten alle tekort als theorie van mensenrechten. Of het nu gaat om Oubers interpretatie van de Atheense democratie waarin rechten op een pragmatische basis aan haar burgers worden toegekend, of om Vlastos’ interpretatie van Plato’s theorie van rechtvaardigheid als een theorie van functionele rechten binnen een ideale gemeenschap, of om Millers interpretatie van Aristoteles’ politieke theorie als een theorie van rechten van burgers in een stadstaat, in geen van de drie worden rechten in verband gebracht met de positie van mensen als mensen. Wat we hier dus zien, is dat de door de moderne auteurs gearticuleerde concepties van rechten niet alleen aanzienlijk van elkaar verschillen (en respectievelijk gekarakteriseerd kunnen worden als pragmatisch, functioneel en politiek), maar ook en vooral dat zij ver afstaan van een conceptie van mensenrechten, van rechten die toekomen aan mensen als mensen.

3 De derde eeuw: de vroege Stoa

De vraag of de Stoa een concept van mensenrechten hanteerde, heeft ook in de afgelopen jaren de aandacht van de geleerde gemeenschap getrokken, die op dit punt verdeeld bleek.¹⁹ Hier zal ik mij op basis van een bespreking van het bronnenmateriaal aan de zijde van de tegenstanders scharen, waarbij ik zal argumenteren dat vanuit een kosmologisch perspectief de toekenning van mensenrechten inconsistent is met de Stoïcijnse (meta)fysische interpretatie van recht in objectieve zin (paragraaf 3.1), maar ook dat vanuit het perspectief van de individuele

17 Gregory Vlastos, ‘The Rights of Persons in Plato’s Conception of the Foundations of Justice’, in *Morals, Science and Sociality*, ed. Hugo Tristram Engelhardt en Daniel C. Callahan (Hastings-on-Hudson: Hasting Center, 1978), 172–214 (herdrukt in *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy 2*, ed. Daniel W. Graham (Princeton: Princeton University Press, 1995), 104–25).

18 Voor deze interpretatie van Aristoteles zie de bondige samenvatting in Fred. D. Miller, ‘Origins of Rights in Ancient Political Thought’, in *The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought*, ed. Stephen Salkever (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 301–30 (met verdere verwijzingen, speciaal naar zijn hoofdwerk *Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics* (Oxford: Clarendon, 1995)).

19 Voor de voorstanders zie n. 5, onder de tegenstanders kunnen genoemd worden John M. Rist, *Human Value* (Leiden: Brill, 1982), 80–1; Richard Sorabji, *Animal Minds and Human Morals* (Londen: Duckworth, 1993), 151; Myles F. Burnyeat, ‘Did the Greeks Have the Concept of Human Rights?’ *Polis* 13.1–2 (1994): 8; John M. Cooper, ‘Eudaimonism, the Appeal to Nature, and “Moral Duty” in Stoicism’ in *Aristotle, Kant, and the Stoics*, ed. Stephen Engstrom and Jennifer Whiting (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 278 (herdrukt in John M. Cooper, *Reason and Emotion* (Princeton: Princeton University Press, 1999), 427–48); Nicholas Wolterstorff, *Justice. Rights and Wrongs* (Princeton: Princeton University Press, 2008), 176–9. Op hun argumenten kom ik bij mijn bespreking van het bronnenmateriaal terug.

mens, daar waar het gaat om de centrale vraag naar het goede leven, de ander slechts een instrumentele rol speelt, en geen doel op zich zelf is, en dat er daarom derhalve geen plaats is voor het begrip mensenrecht (zie paragraaf 3.2). Desalniettemin maakten de Stoïcijnen de weg vrij voor twee elementen die een belangrijke rol zouden gaan spelen in de ontwikkeling van een theorie van mensenrechten, namelijk dat mensen op grond van hun redelijke vermogens unieke wezens zijn en dat ze over die vermogens alle kunnen beschikken.

3.1 *Top-down: van natuurrecht tot mensenrecht?*

Of de Stoïcijnen nu de uitvinders waren van het natuurrecht of niet,²⁰ in ieder geval neemt bij de Stoa het natuurrecht een centrale plaats in, dat wil zeggen voor zover dat op te maken is uit de karige bronnen die zijn overgeleverd met betrekking tot een van de heersende intellectuele tradities uit de Oudheid.²¹ Van Zeno (334–262), de grondlegger van het systeem, die niet bekend stond om zijn productiviteit, weten we dat hij desalniettemin één boek aan het onderwerp wijdde (zie de lijst in het onder de titel *Leven en opvattingen van de beroemde filosofen* bekend staande werk van de compiler Diogenes Laertius (waarschijnlijk derde eeuw n.Chr.) 7.4, *SVF* 1.41). Zeno's leerling Sphaerus deed dat ook (zie Diogenes Laertius 7.177, *SVF* 1.620). Cleanthes, Zeno's opvolger als hoofd van de school, schreef onder andere over het recht in zijn *Hymne aan Zeus* (*SVF* 1.537, Long/Sed-

- 20 Gisela Striker, 'Origins of the Concept of Natural Law' [1987], herdrukt in haar *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 209–20, maar vergelijk Charles Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979), 15, die pleit voor Heraclitus (die op zijn beurt dan weer een belangrijke bron van inspiratie voor de Stoa vormde).
- 21 Voor het gemak van de lezer geef ik in het vervolg niet alleen de vertalingen van de belangrijkste bronteksten, maar ook (in de voetnoten) de oorspronkelijke tekst waarop deze (eigen) vertalingen zijn gebaseerd. Voor de gebruikte edities van de bronteksten verwijs ik naar de appendix. Overigens wordt het bestuderen van de Stoa vergemakkelijkt door de moderne verzamelingen van het materiaal, al kunnen die vanzelfsprekend niet meer dan een heuristische functie vervullen en zouden zij de gebruiker ervan steeds moeten bewegen tot het raadplegen en evalueren van de onderliggende teksten. Het materiaal van en vooral over de vroege Stoïcijnen is in het begin van de twintigste eeuw verzameld door Hans von Arnim in diens *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig: Teubner, 1903–5), in het vervolg aangeduid met *SVF*. Helaas is de verzameling niet compleet (al was het alleen maar door de gestaag voortschrijdende publicatie van papyrusrollen uit de 'Papyrusvilla' in Herculanum), biedt zij niet de context van de (de Stoïcijnen vaak vijandig gezinde) bronnen waaruit de passages afkomstig zijn, en zijn de gebruikte edities waarop Von Arnim zich baseerde nu over het algemeen verouderd. De passages over de Stoïcijnse logica zijn meer recentelijk opnieuw verzameld en in het Duits vertaald door Karl-Heinz Hülsner in diens *Fragmente der Dialektik der Stoiker* (Stuttgart: frommann-holzboog, 1987–8). Anthony A. Long en David N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), hierna: Long/Sedley, biedt een selectie van de belangrijkste passages met vertaling en filosofisch georiënteerd commentaar. Met betrekking tot latere Stoïcijnen, zoals Panaetius en Posidonius, zijn de overgeleverde brokstukken verzameld in respectievelijk Francesca Alesse, *Panezio di Rodi. Testimonianze (Elenchos 27)*, (Napels: Bibliopolis, 1997) (maar vergelijk ook Modestus van Straaten, *Panaetii Rhodii Fragmenta* [1946], derde druk (Leiden: Brill, 1962); Emmanuele Vimercati, *Panezio. Testimonianze e frammenti* (Milaan: Bompiani, 2002)) en Leo Edelstein en Ian G. Kidd, *Posidonius I. The Fragments*, tweede druk (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Van latere Stoïcijnen uit de Keizertijd, zoals Seneca (4–65) en Marcus Aurelius (121–180), zijn er wel complete geschriften overgeleverd.

René Brouwer

ley 54I). Chrysippus, Cleanthes' opvolger als schoolhoofd, schreef ook een *Over het recht* (waarvan de titel en een passage zijn overgeleverd in het begin van de *Digesten*, 1.3.2, *SVF* 3.314, Long/Sedley 67R, via de Romeinse jurist Marcianus), een onderwerp waarnaar hij regelmatig terugkeerde.²²

Hoewel met uitzondering van Cleanthes' (korte) *Hymne* alle genoemde boeken van de eerste Stoïcijnen verloren gegaan zijn, betekent dit niet dat een reconstructie, hoe voorlopig ook, van hun conceptie van het natuurrecht onmogelijk is. Meer dan tweehonderd jaar later is dit wat Cicero (106–43) in zijn in 45 geschreven werk *Over de natuur van de goden* 1.36 (*SVF* 1.162) over Zeno te berde brengt: 'Zeno is van mening dat het natuurrecht goddelijk is en dat het het vermogen bezit te bevelen wat juist is en het tegendeel te verbieden.'²³ Deze interpretatie van het recht als een goddelijk vermogen is ook terug te vinden in Cleanthes' *Hymne*, geformuleerd in traditioneel-religieuze termen. In regel 2 beschrijft Cleanthes het recht als het instrument van de oppergod Zeus, 'alles met zijn recht sturend'.²⁴ Ook Chrysippus (overgeleverd via de hiervoor reeds genoemde Marcianus) beschrijft het recht in termen van een alomvattende kracht: 'Het recht is de koning van alle goddelijke en menselijke zaken (...) dat van nature sociale wezens beveelt wat zij moeten doen en hun verbiedt wat zij niet moeten doen.'²⁵ Wat deze korte passages reeds duidelijk maken, is dat de Stoa het recht gelijkstelde aan een natuurlijk vermogen (of kracht) dat de wereld ordent. Het idee van een geordende wereld of kosmos is vanzelfsprekend genoeg in het Griekse denken.²⁶ Typisch in ieder geval voor de Stoa is, dat deze kracht immanent is, dat wil zeggen dat deze kracht niet buiten of boven deze wereld staat, maar er onderdeel van uitmaakt, als actief vormgevend beginsel.

Behalve dat de vroege Stoïcijnen het recht als een – of beter nog dé (want enige) – kracht beschreven, identificeerden zij het met de rede, zoals Chrysippus in diens

22 Zoals terug te vinden bij Diogenes Laertius 7.88 (*SVF* 3.4, Long/Sedley 63C).

23 Zeno naturalem legem divinam esse censet eamque vim obtinere recta imperantem prohibentemque contraria. Eenzelfde formulering toegeschreven aan Zeno treffen we ook aan in een geschrift van Aristotelicus Aristocles van Messene (wschl. 2e eeuw n.Chr.), dat gedeeltelijk is overgeleverd in de *Voorbereiding op het Evangelie*, in 15.14.2 (*SVF* 1.98), van de kerkvader Eusebius van Caesarea (rond 400).

24 νόμου μετὰ πάντα κυβερῶν.

25 ὁ νόμος πάντων ἐστὶ βασιλεὺς θεῶν τε καὶ ἀνθρωπίνων πραγμάτων. (...) τῶν φύσει πολιτικῶν ζῴων προστακτικὸν μὲν ὄν ποιητέον, ἀπογορευτικὸν δὲ ὄν οὐ ποιητέον. De formulering komt ook voor in het overzicht van de Stoïcijnse ethiek dat waarschijnlijk toe te schrijven is aan Arius Didymus, leermeester en vriend van keizer Augustus, en overgeleverd in de vijfde-eeuwse bloemlezing van de monnik Stobaeus 2.96.10–12 (*SVF* 3.613), 2.102.4–9 (*SVF* 3.614), en tevens bij de Aristoteles-commentator Alexander van Aphrodisias (rond 200 n.Chr.), *Over het lot* 207.8–9 (niet in *SVF*). Vgl. ook Cicero's *Over de gemeenschap* 3.33 (zoals overgeleverd via de kerkvader Lactantius (rond 300) in zijn *Goddelijke instellingen* 6.8.6–9, *SVF* 3.325, Long/Sedley 67S): 'Het ware recht is de juiste rede die met de natuur in overeenstemming is, over alles verdeeld, standvastig, eeuwig, dat oproept tot wat gedaan moet worden, en afschrikt van verkeerd gedrag door het te verbieden.' (est quidem vera lex recta ratio naturae congruens, diffusa in omnes, constans, sempiterna, quae vocet ad officium iubendo, vetando a fraude deterreat.)

26 Voor de eerste formuleringen bij Empedocles en Heraclitus zie bijvoorbeeld Julia Kerschensteiner, *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern* (München: Beck, 1962).

Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad 'het recht dat gemeenschappelijk aan alles is' gelijkstelde met 'de juiste rede, die door alles heen gaat',²⁷ een term die misschien nog wel het best met 'objectieve rede' kan worden weergegeven.²⁸ Deze kracht of objectieve rede staat volgens de Stoa in een bijzondere relatie tot mensen, die als enige onder de levende wezens ook over redelijke vermogens beschikken. Deze relatie werd door de Stoa als volgt uitgewerkt: daar waar de objectieve rede als goddelijke kracht volmaakt is, is de menselijke rede die zich in een bepaalde levensfase bij mensen ontwikkelt, dat bepaald niet. Mensen zullen zelf hun redelijke vermogens zodanig moeten ontwikkelen dat zij in overeenstemming leven met de rede die de wereld ordent (hierop kom ik in het vervolg, in paragraaf 3.2, nog terug). Zij die daarin slagen en dus in overeenstemming met de rede leven, zodanig dat ze mogelijk zelfs onderdeel uitmaken van die kracht en zo verder actief bijdragen aan de ordening van de wereld,²⁹ zullen vanuit die volmaakte toestand de bevelen en de verboden van het recht zonder uitzondering volgen.³⁰ Dergelijke handelingen in overeenstemming met het recht als de juiste objectieve rede worden met een technische term aangeduid: 'Juiste handelingen (*katorthomata*) zijn handelingen die in overeenstemming zijn met de juiste rede.'³¹

De Stoïcijnen vatten dus (1) het recht op als een fysieke kracht en (2) stelden het gelijk aan de rede, waartoe (3) mensen in een speciale relatie staan. De vraag is nu of uit deze opvatting van wat recht is, een concept van mensenrechten kan worden afgeleid. In een aantal belangrijke artikelen oordeelde Philip Mitsis dat de menselijke rede moet worden geïnterpreteerd in termen van vrijheid, van '*eleutheria, libertas, potestas*', waarmee uitdrukking zou worden gegeven aan het idee dat mensen een '*locus van rechten*' zouden zijn, en van waaruit 'de natuurlijke gelijkheid en waarde van mensen kan worden afgeleid, onafhankelijk van hun sociale positie of sexe'.³² Wat dat laatste betreft, heeft Mitsis het zeker bij het juiste eind (zie *infra*, paragraaf 3.3), maar hij gaat te ver waar hij stelt dat aan deze vrijheid niet kan worden afgedaan. Volgens de Stoa kan dat nu juist wel: wat van belang is voor de Stoa is immers niet het uitgangspunt van de menselijke redelijke vermo-

27 Overgeleverd in Diogenes Laertius 7.88, SVF 3.4, Long/Sedley 63C: ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος.

28 Zoals door Katja Vogt, *Law, Reason, and the Cosmic City* (New York: Oxford University Press, 2008), 163–4.

29 René Brouwer, 'The Early Stoic Doctrine of the Change to Wisdom,' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33 (2007): 285–315.

30 Zie bijvoorbeeld Brad Inwood, 'Rules and Reasoning in Stoic Ethics,' in *Topics in Stoic Philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 1999), 95–127; Paul Vander Waerdt, 'The Original Theory of Natural Law,' *Studia Philonica Annual* 15 (2003): 17–34, anders Gisela Striker, 'Following Nature: a Study in Stoic Ethics,' *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 9 (1991): 1–71 en Philip Mitsis, 'The Stoics and Aquinas on Virtue and Natural Law,' *Studia Philonica Annual* 15 (2003): 35–53, die de Stoïcijnse notie van het recht reeds interpreteren in termen van regels.

31 Arius Didymus bij Stobaeus 2.96.20–2, SVF 3.501, Long/Sedley 59M: κατορθώματα ... πάνθ' ὅσα κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττεται.

32 Mitsis, 'Stoic Origin' (n. 5), 174, cf. Mitsis, 'Natural Rights' (n. 5).

René Brouwer

gens als zodanig, maar wat ermee wordt gedaan.³³ Alleen wanneer de juiste beslissing wordt genomen, in overeenstemming met de objectieve rede, wordt de menselijke vrijheid gerespecteerd – in de gebondenheid aan de objectieve rede.³⁴ Deze afhankelijkheid van de menselijke rede vis-à-vis de objectieve rede wordt in de bronnen geïllustreerd aan de hand van het beeld van het lichaam, waarin mensen slechts een onderdeel zijn van een groter lichaam.³⁵

Dat het leven van een individu niet als zodanig waardevol is, maar slechts als onderdeel van een groter geheel, of dat het grotere geheel steeds voorgaat op het onvolmaakte individu, wordt ook zichtbaar in de positie die de Stoïcijnen innen tegenover slavernij als juridisch instituut. Net als alle andere volwassen mensen beschikken slaven over redelijke vermogens. Echter, als deze juridische status onderdeel is van de ‘harmonieuze’ orde van de wereld, zodanig dat de slaaf niets aan zijn positie kan veranderen, dan zal de slaaf deze status moeten accepteren, maar terwijl hij dat doet en daarbij zijn redelijke vermogens ten volle ontwikkelt, is er kennelijk niets dat hem ervan hoeft te weerhouden om een goed leven te leiden.³⁶

Concluderend kan dus gesteld worden dat er in deze top-down benadering geen plaats is voor het beschermen van rechten of vrijheden van redelijke wezens als zodanig.

3.2 Bottom-up: rechten van anderen?

Zoals ik hiervoor al aangaf, kan de vraag of er in de Stoïcijnse theorie plaats is voor mensenrechten ook vanuit een bottom-up perspectief behandeld worden, dat wil zeggen vanuit het gezichtspunt van het individu. Zoals de meeste andere filosofische stromingen in de oudheid gingen de Stoïcijnen ervan uit dat het hoogste goed voor ieder mens in termen van ‘geluk’ (*eudaimonia* in het Grieks)

33 Charles Brittain, ‘Rationality, Rules and Rights,’ *Apeiron* 34 (2001): 259.

34 Zie ook Rist, *Human Value* (n. 19), 80–1, Cooper, ‘Eudaimonism’ (n. 19), 278.

35 Het beeld komt onder andere voor bij Cicero en Seneca. Voor Cicero zie *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad* 3.63, Long/Sedley 57M: ‘Zoals sommige delen van het lichaam, zoals ogen en oren, meer op zich zelf staan, en andere, zoals armen en handen, aan de rest ten dienste staan (...), zijn mensen in dit opzicht meer verbonden’ (ut enim in membris alia sunt tamquam sibi nata, ut oculi, ut aures, alia etiam ceterorum membrorum usum adiuvant, (...) multo haec coniunctus homines). Vergelijk ook de negatieve formulering in *Over de taken* 3.22: ‘Zoals, wanneer ieder deel van mening zou zijn dat het zelf pas gezond zou zijn, als het de gezondheid van de andere delen voor zichzelf zou claimen, het volgt dat het hele lichaam verzwakt zou worden en kapot gaan, zo volgt ook ... dat de menselijke gemeenschap en samenleving kapot gemaakt wordt.’ (Ut, si unum quodque membrum sensum hunc haberet, ut posse putaret se valere, si proximi membri validitinem ad se traduxisset, debilitari et interire totum corpus necesse esset, sic, (...) societas hominum et communitas evertatur necesse est); voor Seneca zie bijvoorbeeld *Brieven aan Lucilius* 95.52: ‘We zijn delen van een groter lichaam’ (membra sumus corporis magni).

36 Piero A. Milani, *La schiavitù nel pensiero politico* (Milano: Giuffrè, 1972), 179–92; C.E. Manning, ‘Stoicism and Slavery in the Roman Empire,’ in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 2.36.3: *Philosophie (Stoizismus)*, Hrsg. Wolfgang Haase (Berlijn: De Gruyter, 1989), 1529–31; Andrew Erskine, *The Hellenistic Stoa* (London: Duckworth, 1990), 43–63; Peter Garnsey, *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 128–52. Zie par. 3.3.

begrepen dient te worden. Over wat geluk precies inhoudt, daarover werd tussen de scholen heftig gestreden. Anders dan moderne, subjectieve interpretaties van geluk, waren de antieke denkers veelal van mening dat geluk in objectieve termen begrepen moest worden,³⁷ waarbij de Stoa de opvatting verdedigde dat geluk bestaat uit een bepaalde vorm van 'voortreffelijkheid' (*arete*, ook wel vertaald met deugdzaamheid) en niets anders, of zoals het vaak in Kantiaanse termen geformuleerd wordt: volgens de Stoa is voortreffelijkheid niet slechts een noodzakelijke voorwaarde voor geluk, zij is als zodanig al voldoende voor een mens om een gelukkig mens te zijn.

Om deze radicale opvatting beter te begrijpen is het van belang verder in te gaan op wat de Stoa onder menselijke voortreffelijkheid verstond. Daarvoor is een vergelijking met Aristoteles' opvatting verhelderend. Met betrekking tot de voortreffelijkheden die betrekking hebben op het karakter van de mensen (ook wel aangeduid als morele deugden) formuleerde Aristoteles zijn doctrine van de gulden middenweg: de voortreffelijke (of deugdzame) dispositie ligt tussen twee uitersten, tussen te veel en te weinig, zoals in Aristoteles' standaardvoorbeeld dapperheid ligt tussen overmoed en lafheid.³⁸ Zoals Aristoteles (maar om historische redenen waarschijnlijk beïnvloed door noch argumenterend tegen zijn opvatting³⁹) beschouwden de Stoïcijnen de voortreffelijkheid ook als een dispositie, van waaruit voortreffelijk gehandeld kan worden. Afgezien van een enigszins verwarrend terminologisch onderscheid (Aristoteles gebruikt de term *hexis* om naar een ingesleten voortreffelijke dispositie te verwijzen, terwijl de Stoa daarvoor de term *diathesis* reserveert, als een speciale, want vaste en onveranderlijke, variant van *hexis* als algemene term voor dispositie), is deze onveranderlijkheid voor de Stoïcijnen, en hier is hun opvatting radicaal verschillend van die van Aristoteles, niet alleen de onveranderlijkheid van de menselijke *hexis* als zodanig, zoals Aristoteles beweerde, zij is bovenal een onveranderlijkheid ten aanzien van de dynamische ordening van de wereld, zodanig dat 'het goed varen is op de baren van het leven'.⁴⁰

Om deze onveranderlijkheid beter te begrijpen kan een blik op de Stoïcijnse theorie over hoe menselijke voortreffelijkheid bereikt kan worden, behulpzaam zijn. De Stoïcijnen gebruikten hier het neologisme 'het proces van het zich eigen maken' (*oikeiosis*).⁴¹ Volgens de Stoïcijnen vertonen alle levende wezens na hun geboorte een natuurlijke neiging tot zelfbehoud. Anders dan alle andere levende

37 Over het onderscheid tussen subjectieve en objectieve interpretaties van geluk zie het klassieke artikel van Richard Kraut, 'Two Conceptions of Happiness,' *Philosophical Review* 88 (1979): 167–97.

38 Zie daarvoor in het bijzonder de *Nicomachische ethiek*, bk. 2 hfdst. 5 (over de voortreffelijkheid als een dispositie) en hfdst. 6 (over voortreffelijkheid als een dispositie die het midden houdt tussen twee uitersten).

39 Zie Francis H. Sandbach, *Aristotle and the Stoics* (Cambridge: Philological Society, 1985).

40 εὔροια βίου, overgeleverd in Stobaeus 1.77.20, Sextus Empiricus, *Tegen de geleerden* 11.30, allebei door Von Arnim opgenomen in *SVF* onder nummer 1.184, en Diogenes Laertius 7.88, *SVF* 3.4, LS 63C.

41 Zie bijvoorbeeld de passage in Diogenes Laertius 7.85–6 (*SVF* 3.178, Long/Sedley 57A).

René Brouwer

wezens ontwikkelen mensen in een bepaalde fase van hun leven het vermogen tot het gebruik van de rede, waarbij het niet alleen gaat om het vermogen tot redeneren, maar ook om het vermogen om inhoudelijke opvattingen over de wereld te hebben, zodanig dat de oorspronkelijke neigingen nu ook geleid kunnen worden door die redelijke vermogens.⁴² Deze natuurlijke ontwikkeling van de redelijke vermogens biedt geweldige mogelijkheden, zij het tegen een hoge prijs. Allereerst: wat betreft de mogelijkheden kunnen mensen zich gaan realiseren dat de wereld een geordend geheel is. (Hier komt de klassieke notie van de geordende wereld weer naar voren). Omdat mensen op een bepaald moment over redelijke vermogens gaan beschikken, zijn zij op een unieke wijze verwant met de objectieve rede als ordenende kracht in de wereld. Anders dan dieren of kinderen die nog niet over rationele vermogens beschikken en die dus slechts op basis van hun natuurlijke neigingen handelen, biedt deze verwantschap tussen de redelijke vermogens van ieder individu enerzijds en de redelijke kracht die de ordening aanbrengt anderzijds de kans dat het individu zichzelf in 'overeenstemming' brengt met de orde van het geheel. Het individu dat daarin slaagt en aldus zijn redelijke vermogens heeft vervolmaakt, neemt zo actief deel aan de ordenende kracht, of zoals we het in de bronnen aantreffen, kan zijn 'wil' (*boulesis*) uitoefenen als ware het de wil van de orde zelf – in traditioneel-religieuze terminologie, zoals de Stoa die ook hanteerde, ook wel aangeduid met de wil van Zeus –, terwijl het 'aanvaardt' of 'ondergaat' (de Griekse term is hier *eulabein*) wat in het grotere perspectief van het geheel niet veranderd kan worden.⁴³ Deze fantastische kans komt niet vanzelf: wanneer de redelijke vermogens zich eenmaal hebben aangediend, is het aan ieder mens afzonderlijk om deze vermogens verder te vervolmaken, dat wil zeggen zowel het vermogen om te redeneren als het hebben van de juiste opvattingen over de wereld, zodanig dat zijn of haar redelijke vermogens als het ware een actief onderdeel worden van de objectieve ordenende rede. Het is op dit punt dat de hoge prijs betaald moet worden, omdat het geen gemakkelijke opgave is deze redelijke vermogens in een toestand van voortdurende overeenstemming met de objectieve rede te brengen, of met andere woorden gelukkig te zijn.⁴⁴ Het zijn met name twee factoren die deze opgave tot een Herculesarbeid maken: in de eerste plaats is het maar wat gemakkelijk om onze eigen waarnemingen verkeerd te interpreteren en in de tweede plaats kunnen de onjuiste opvattingen van anderen onze eigen opvattingen negatief beïnvloeden. Deze theorie staat ook wel bekend

42 Hier volg ik Michael Frede, 'The Stoic Conception of Reason', in *Hellenistic Philosophy (Studies in Greek Philosophy 12)*, ed. Konstantine Boudouris (Athene: International Center for Greek Philosophy and Culture, 1994), 50–63.

43 Over dit 'willen' en 'aanvaarden' zijn de bronnen Diogenes Laertius 7.116 (SVF 3.431, Long/Sedley 65F), Cicero, *Gesprekken in Tusculum* 4.12-13 (SVF 3.438). Voor de theologische dimensie zie bijvoorbeeld Diogenes Laertius 7.88 (SVF 3.4, Long/Sedley 63C): 'Juist daarin bestaat de voortreffelijkheid van hem die gelukkig is en het goed varen op de baren van het leven, wanneer hij zijn eigen beschermengel in overeenstemming brengt met de wil van hem die het al bestiert.' (εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαιμόνου ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.)

44 Anders dan als 'eudaimonistisch' kan de Stoïcijnse theorie dus beter worden gekarakteriseerd als dat zij een diagnose biedt van de ongelukkige toestand waarin 'de' mens verkeert, als een analyse van de *condition humaine*.

als de theorie van ‘verdraaiing’ of ‘perversie’ (*diastrophè* in het Grieks).⁴⁵ Het werd dan ook een gemeenplaats om te zeggen dat volmaakt redelijke mensen nog niet hebben bestaan, of dat ze zo zeldzaam zijn als de mythische vogel Phoenix, die slechts een keer in de vijfhonderd jaar uit zijn as zou herrijzen.⁴⁶

Ik keer terug naar de onveranderlijkheid, waarmee ik begon. Zoals we nu kunnen begrijpen, bestaat de onveranderlijkheid van de menselijke voortreffelijkheid vooral uit de onveranderlijkheid in relatie tot de redelijke actieve kracht die de wereld vormgeeft, in de vorm van een voortdurende overeenstemming. Het is deze relatie van onveranderlijkheid die met zoveel woorden wordt aangeduid door Cleanthes in regels 25–6 van zijn *Hymne aan Zeus*: ‘Ons gehoorzamen [nl. aan het gemeenschappelijke recht], verbonden door intelligentie, brengt een gelukkig leven.’⁴⁷ Het is overigens ook deze onveranderlijkheid, ook in situaties die op het eerste gezicht als tegenslagen aandoen, die de achtergrond vormt van de alledaagse betekenis van ‘stoïcijns’, een achtergrond die daarin allang vergeten is.

De vraag kan nu gesteld worden of er in deze theorie waarin de mens zich de wereld met behulp van de rede eigen maakt, plaats is voor een notie van mensenrechten. Een goede test hierbij is in hoeverre er in de Stoïcijnse theorie plaats is voor het rekening houden met andere redelijke wezens, of – moderner geformuleerd – met hun rechten als redelijke wezens. Zoals we tot nu toe hebben gezien, gaat het er bij de Stoa om dat ieder individu zichzelf als redelijk wezen ontwikkelt. Het is daarbij moeilijk in te zien hoe anderen daarbij een rol kunnen spelen die niet instrumenteel is aan het ontwikkelen van het eigen geluk.⁴⁸ Zo de ander al aan bod komt, dan is dat alleen in zoverre dat nodig is voor het ontwikkelen van de eigen dispositie van voortreffelijkheid in een onveranderlijke relatie tot de harmonie van het geheel. De Stoïcijnse morele theorie is dan ook terecht gekarakteriseerd als individualistisch, waarin er geen plaats is voor het rekening houden met anderen,⁴⁹ of waarin anderen geen noodzakelijke bijdrage leveren aan het eigen

45 Zie Diogenes Laertius 7.89, uitgebreid besproken in Alberto Grilli, ‘διαστροφή’, *Acme* 16 (1963): 87–101.

46 Zie Seneca, *Brieven aan Lucilius* 42.1: ‘Weet je wie ik nu een voortreffelijk man zou noemen? Die van de tweede orde; want die van de eerste orde wordt misschien slechts één keer in de vijfhonderd jaar geboren, zoals de vogel Phoenix.’ (Scis quem nunc virum bonum dicam? hunc secundae notae; nam ille alter fortasse tamquam phoenix semel anno quingentesimo nascitur.) Voor meer passages en verdere discussie zie René Brouwer, ‘Stoic Sagehood’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 23 (2002): 180–224.

47 ψ [sc. κοινός νόμος] κεν πειθόμενοι σὺν τῷ βίον ἐσθλὸν ἔχοιεν.

48 Over de ander bij de Stoa zie André-Jean Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d’Aristote à Panétius* (Parijs: Vrin, 1961); Nicholas White, *Individual and Conflict in Greek Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 2002); Christopher Gill, *The Structured Self in Hellenistic and Roman Thought* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

49 Sorabji, *Animal Minds* (n. 19), 151.

René Brouwer

geluk,⁵⁰ of – in weer een andere, moderne formulering – waarin de ander niet op de eerste plaats staat in het rechtvaardigen van het eigen handelen.⁵¹

Daar zou tegenin gebracht kunnen worden dat de bronnen suggereren dat de Stoa in twee situaties op deze radicale opvatting een uitzondering lijkt te maken. De eerste situatie is die van de aandacht van ouders voor hun kinderen. Evenwel: deze aandacht wordt in de belangrijkste bron, de Platonist Plutarchus (45–ca. 120 n.Chr.), *Over de tegenstrijdigheden van de Stoïcijnen* 1038b (SVF 3.179, Long/Sedley 57E) geanalyseerd in termen van zorg voor zichzelf: ouders zorgen voor hun kinderen als zorgen zij voor zichzelf. De tweede situatie betreft die van de zeldzame gevallen van volmaakt redelijke mensen. Ook hier lijkt het er op het eerste gezicht op dat er wel aandacht is voor de ander. In ieder geval berichten de bronnen over die relatie in gloedvolle bewoordingen. Alle deugdzame wezens zouden pas een echte gemeenschap vormen, een wereldgemeenschap of een kosmopolis,⁵² zoals de Stoïcijnen haar in navolging van de Cynische filosoof Diogenes van Sinope (4e eeuw v. Chr.) noemden, die de term voor het eerst gebruikte.⁵³ Alle volmaakt redelijke wezens zouden vrienden zijn (zie de passages verzameld in SVF 3.625-36), zodanig dat wanneer een van hen een vinger uitstrekt, alle andere daarvan zouden profiteren, waar zij immers ook actief deel uitmaken van die kosmische orde.⁵⁴ Hoewel deze bronnen duidelijk maken dat de volmaakt redelijke wezens met elkaar rekening houden, kan dit rekening houden ook geïnterpreteerd worden als ware het slechts een bijproduct van het volmaakt zijn. In deze interpretatie is er met andere woorden geen noodzaak om met de belangen, laat staan rechten van de ander in het bijzonder rekening te houden, daar waar het

50 Wolterstorff, *Justice* (n. 19), 176-9.

51 Burnyeat, 'Concept' (n. 19), 8. Brittain, 'Rationality' (n. 33), 258 (cf. Francis H. Sandbach, 'Plutarch on the Stoics,' *Classical Quarterly* 34 (1940): 23) wijst nog op het voorbeeld dat via Plutarchus, *Over de tegenstrijdigheden van de Stoïcijnen* 1055f-6a tot ons gekomen is, waar de volmaakt redelijke persoon de nog niet volmaakte persoon zelfs zou verleiden tot het instemmen met een verkeerde zintuiglijke indruk.

52 Over de interpretatie van de kosmopolis als het samenstel van de volmaakt redelijke wezens, anders dan als het op een bepaalde plek op een bepaald moment 'utopische' samenleven van een aantal volmaakt redelijke wezens zie bijvoorbeeld Hermann Diels, *Philodemus. Über die Götter. Drittes Buch. 2. Erläuterung des Textes (Abhandlungen der königlich preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1916. Philosophisch-historische Klasse. Nr. 6)* (Berlijn: Verlag der königlichen Akademie der Wissenschaften, 1917), 7 ('alle Weisen bilden gleichsam einen unsichtbaren Freimaurerbund'), of meer recentelijk Dirk Obbink and Paul A. Vander Waerdt, 'Diogenes of Babylon: the Stoic Sage in the City of Fools', *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 32 (1991): 355-96; Dirk Obbink, 'The Stoic Sage in the Cosmic City', in *Topics in Stoic philosophy*, ed. Katerina Ierodiakonou (Oxford: Oxford University Press, 1999), 178-195; René Brouwer, 'Zeno's Political Thought: the City of Sages' [2007], *Archelagos Project Zeno*, www.archelagos.com/zeno/phessay.htm (geraadpleegd op 1 maart 2011).

53 Volgens Diogenes Laertius 6.63.

54 Een bewering die in verschillende bronnen terug te vinden is: zie Plutarchus, *Tegen de Stoïcijnen over de gemeenschappelijke noties* 1068f (SVF 3.627); Seneca, *Brieven aan Lucilius* 109.1-16 (waarnaar Von Arnim verwijst in SVF 3.627), en de kerkvader Clemens van Alexandrië (eind tweede eeuw), *De leraar* 2.90.2 (SVF 3.730).

een automatisch gevolg is van het actief deelnemen aan de ordenende kracht van het geheel.⁵⁵

3.3 *Toch een bijdrage?*

De conclusie moet dus luiden dat er bij de vroege Stoa geen plaats is voor een concept van mensenrechten. Noch bij onvolmaakt redelijke wezens, noch bij volmaakt redelijke wezens spelen de belangen van anderen, laat staan hun rechten een belangrijke rol. Op het lagere niveau van de onvolmaakt redelijke wezens past een theorie van mensenrechten niet, in de eerste plaats omdat de Stoïcijnse ethiek uitgaat van het individu dat zijn eigen rationele vermogens en opvattingen over de wereld moet ontwikkelen om uiteindelijk het doel van geluk als hoogste te bereiken, in de tweede plaats omdat ieder mens onderdeel is in de orde van de wereld en zijn positie daarvan afhankelijk is. Op het hoogste niveau van de volmaakt redelijke wezens is er simpelweg geen behoefte aan een notie van mensenrechten.

Niettemin kan gesteld worden dat de eerste Stoïcijnen een bijdrage hebben geleverd aan de ontwikkeling van de notie. De Stoïcijnen stelden in de eerste plaats dat de menselijke soort een unieke positie inneemt, in de zin dat alleen mensen over redelijke vermogens beschikken en opvattingen over de wereld kunnen hebben. Daarnaast schreven de Stoïcijnen deze eigenschappen aan alle mensen toe, in ieder geval vanaf het moment dat zij over redelijke vermogens kunnen gaan beschikken.⁵⁶ Hier kan bijvoorbeeld gewezen worden op het feit dat de Stoa, zoals Socrates in Plato's *Apologie*, of Plato in de beschrijving van zijn ideale gemeenschap in de *Politeia*, of de Cynici als de directe voorlopers van de Stoa, maar voor het overige geheel uit de pas met de contemporaine opvattingen, geen onderscheid maakten tussen mannen en vrouwen. Volgens de vroege Stoa beschikken zowel vrouwen als mannen gelijkkelijk over redelijke vermogens en dus over de mogelijkheid om gelukkig te worden.⁵⁷ Voor slaven geldt dat evenzo: terwijl de Stoïcijnen slavernij als een juridisch gegeven accepteerden, beschouwden zij slaven evenzeer als redelijke wezens, die het hoogste doel van het in overeenstemming leven zouden kunnen bereiken.⁵⁸ Deze beide kenmerken, uniciteit en uni-

55 Zie bijvoorbeeld Julia Annas, 'The Hellenistic Version of Aristotle's Ethics,' *Monist* 73 (1990): 80–96.

56 Voor deze beide kenmerken zie bijvoorbeeld Gerhard Oestreich, *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriß*, tweede druk (Berlijn: Duncker und Humblot, 1978), 16–18. Voor een recente discussie waarin deze kenmerken een centrale plaats innemen zie Georg Kateb, *Human Dignity* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2011), die respectievelijk spreekt van 'stature' en 'status'.

57 Zie bijvoorbeeld de titel van Cleanthes' boek *Dat mannen en vrouwen even voortreffelijk zijn* (bewaard in Diogenes Laertius 7.175); Clemens van Alexandrië, *Gespreide stukken* 4.58.4–9.1 (SVF 3.254); Lactantius, *Goddelijke instellingen* 3.25 (SVF 3.253); vergelijk hierover Malcolm Schofield, *The Stoic Idea of the City* [1991]. *With a New Foreword by M.C. Nussbaum and a New Epilogue by the Author* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), 43; Ted Honoré, *Ulpian. Pioneer of Human Rights*, tweede druk (Oxford: Oxford University Press, 2002), 81.

58 Zie Chrysippus naar Seneca, *Over gunsten* 3.22, SVF 3.351, anders dan bijvoorbeeld Aristoteles, *Over de zaken van de polis* 1254a17–b2, die wel het idee van natuurlijke slavernij accepteert.

René Brouwer

versaliteit, zoals we in het vervolg zullen zien, zijn van groot belang gebleken in de ontwikkeling van het concept mensenrechten.

4 De tweede eeuw: Panaetius' tweede orde interpretatie van perfectie

De hooggestemdheid van de Stoïcijnse theorie van het hoogste goed maakt dat dat doel moeilijk te bereiken, zo niet onbereikbaar is. Een verandering van perspectief, waarin meer rekening werd gehouden met het alledaagse, is te vinden in de filosofische geschriften van Cicero, zoals in diens *Over de eigen taken* 3.15: 'Zulke eigen taken, waarover ik in deze boeken spreek, daarvan zeggen zij dat ze voortreffelijk zijn op een lager niveau, en op die manier niet eigen aan volmaakt redelijke mensen, maar gemeenschappelijk aan de gehele menselijke soort',⁵⁹ of zoals in *Over vriendschap* 18: 'We zouden aandacht moeten besteden aan zaken die behoren bij het alledaagse leven, niet aan zaken die slechts verzonnen zijn of die we wensen.'⁶⁰

Deze praktische aanpak kan in ieder geval voor een gedeelte worden teruggevoerd op Panaetius, een Stoïcijn uit de tweede eeuw v.Chr., wiens (verloren) boek *Over de eigen taak* ten grondslag lag aan Cicero's (bijna) gelijknamige werk. In *Over de eigen taken* 3.12 (fr. 75 Alesse (zie n. 21), fr. 69 Vimercati (ibid.)) karakteriseert Cicero Panaetius weliswaar als een echte Stoïcijn, die dus ook van mening is dat voortreffelijkheid het enige en hoogste goed is, maar stelt hij ook: 'Het hoogste goed dat terecht zo genoemd wordt, is alleen bij volmaakt redelijke wezens aan te treffen, en kan op geen enkele manier van de eigenschap van voortreffelijkheid worden losgemaakt. Aan hen die de volmaaktheid niet bezitten, komt deze voortreffelijkheid op geen enkele manier toe. Echter: een afspiegeling van die voortreffelijkheid is wel mogelijk.'⁶¹ Terwijl Panaetius dus vasthoudt aan de vroeg-Stoïcijnse opvatting van geluk, is hij eveneens bereid om termen als voortreffelijkheid, vriendschap en dergelijke toe te passen op een 'lager' (*Over de eigen taken* 3.15) of 'alledaagser' niveau (*Over vriendschap* 18).⁶²

In tegenstelling tot de vroege Stoa gaat de aandacht van Panaetius niet langer meer alleen uit naar een gemeenschap van volmaakt redelijke wezens die alle door het recht geleid worden, maar naar de meer alledaagse gemeenschap van menselijke wezens die over (nog) onvolmaakte redelijke vermogens beschikken, die zij dienen te ontwikkelen naar een bereikbaarder ideaal van volmaaktheid. Waar de

59 haec igitur officia, de quibus his libris disserimus, quasi secunda quaedam honesta esse dicunt, non sapientium modo propria, sed cum omni hominum genere communia.

60 nos autem ea, quae sunt in usu vitaeque communi, non ea, quae finguntur aut optantur, spectare debemus. Cf. *Over vriendschap* 21: 'Hier dan zullen we voortreffelijkheid in haar alledaagse betekenis gebruiken.' (iam virtutem ex consuetudine vitae sermonisque nostri interpretemur.)

61 atque illud quidem honestum quod proprie vereque dicitur, id in sapientibus est solis neque a virtute divelli umquam potest. in iis autem in quibus sapientia perfecta non est, ipsum illud quidem perfectum honestum nullo modo, similitudines honesti esse possunt.

62 Vergelijk voor de karakterisering van Panaetius' benadering als 'realistisch' Baldry, *Unity* (n. 14), 180-1.

link met het recht losser wordt, verschuift daarmee de aandacht van de ‘volmaakte handelingen’ (*katorthomata* in het Grieks, zie paragraaf 3.1), die altijd in overeenstemming zijn met wat het recht opdraagt, naar de ‘tussengelegen eigen taken’ (*mesa kathékonta* in het Grieks, *media officia* in het Latijn). Deze eigen taken worden tussengelegen genoemd, omdat zij een tussenpositie innemen, tussen slecht enerzijds en volmaakt goed anderzijds, zodat slechts een in letterlijke zin ‘waar-schijnlijke’ reden gegeven kan worden waarom een bepaalde handeling verricht zou behoren te worden (zie *Over de eigen taken* 1.8; vgl. DL 7.108). Zoals Cicero elders, in *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad* 3.58-9, duidelijk maakt, vallen deze tussengelegen eigen taken vanuit het gezichtspunt van de volmaaktheid in de categorie van onvolmaaktheid, omdat ze niet steeds in overeenstemming zullen zijn met het recht of er onderdeel van uitmaken.⁶³ Echter, op Panaetius’ alledaagsere niveau van afspiegeling van voortreffelijkheid zijn deze tussengelegen taken goed genoeg. In Cicero’s *Over de eigen taken*, maar ook in andere bronnen treffen we een uitgebreide beschrijving aan van voorbeelden van wat die eigen taken inhouden. In het eerste boek leidt Cicero (of Panaetius) deze tussengelegen eigen taken af uit de verschillende vormen van menselijke voortreffelijkheid, zoals rechtvaardigheid, en geeft enkele voorbeelden: niemand mag een ander schade toebrengen, en ook: wat aan iemand of aan de gemeenschap toebehoort, dient als zodanig te worden gerespecteerd (*Over de eigen taken* 1.20). In het tweede boek worden de eigen taken afgeleid uit wat voor mensen nuttig is en in het derde boek toont Cicero aan dat het voortreffelijke en het nuttige uiteindelijk steeds samengaan. Een voorbeeld van zo’n taak is dat men voor het eigen gewin een ander geen schade mag toebrengen. Voorbeelden uit andere bronnen zijn te vinden in bijvoorbeeld Diogenes Laertius 7.108, waarin ‘het eerbied hebben voor ouders, familieleden en het eigen land’, maar ook ‘het tijd doorbrengen met vrienden’ genoemd wordt.

Het verplaatsen van het zwaartepunt naar een ‘tweederangs’-volmaaktheid werd door Panaetius ook uitgedrukt in termen die hij ontleende aan het Griekse theater, waarin de acteurs maskers dragen en dezelfde acteur meerdere rollen op zich kan nemen, waarbij hij zich onderscheidt door het dragen van een ander masker. Net zoals een acteur zich op het toneel in verschillende rollen onderscheidt door het dragen van één of verschillende maskers, zo spelen mensen in het gewone leven ook verschillende rollen en dragen daarbij als het ware verschillende maskers. Daarbij onderscheidde Panaetius in ieder geval twee (maar in andere interpretaties ook wel vier) rollen.⁶⁴ De tweede rol is die van het individu, waarin licha-

63 Over deze Stoïcijnse doctrine zie in het bijzonder Otto Luschnat, ‘Das Problem des ethischen Fortschritts in der alten Stoa’, *Philologus* 102 (1958): 178–214.

64 Zie *Over de eigen taken* 1.107 (Long/Sedley 66E, fr. 61 Alesse, fr. B14 Vimercati, niet in Van Straaten); in 1.115 (Long/Sedley 66E, fr. 64 Alesse, fr. B15 Vimercati) voegt Cicero twee rollen toe, de ene gebaseerd op de toevallige omstandigheden in het leven, de andere gebaseerd op levenskeuzes, maar er bestaat twijfel of die ook aan Panaetius kunnen worden toegeschreven. Voor discussie zie Christopher Gill, ‘Personhood and Personality: the Four-Personae Theory in Cicero, De Officiis 1’, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988): 169–99 en Maximilian Forschner, ‘Der Begriff der Person in der Stoa’, in *Person*, Hrsg. Dieter Sturma (Paderborn: Mentis, 2001), 37–57.

René Brouwer

melijke en geestelijke eigenschappen de verschillen tussen mensen verklaren. De eerste rol hebben alle mensen gemeenschappelijk en komt voort uit het feit dat 'we alle deel hebben aan de rede en diens superioriteit, waarmee we uitstijgen boven de andere levende wezens'.⁶⁵ Ook hier weer zien we dat anders dan de vroege Stoïcijnen, die het streven naar het overstijgen van de menselijke onvolmaaktheid vooropstelden, voor Panaetius de onvolmaakte *condition humaine* het gezichtspunt werd van waaruit gestreefd kan worden naar een vorm van het goede dat in een mensenleven wel bereikbaar is.⁶⁶

Dus waar voor de vroege Stoa de aandacht uitgaat naar de volmaakt redelijke mens, die handelt vanuit de voortreffelijke dispositie, en zo doende handelt in overeenstemming met de rede (of de opdrachten van het recht), daar besteedt Panaetius vooral aandacht aan onvolmaakt redelijke wezens, waarbij hun 'tussengelegen' eigen taken centraal staan, als een soort van minimumvoorwaarden die steeds in acht moeten worden genomen of als een soort standaard waaraan voldaan zou moeten worden.

5 De eerste eeuw: Antiochus van Ascalon

Voor Panaetius worden de 'eersterangs'-interpretaties van het hoogste goed, voortreffelijkheid en dergelijke als het ware even terzijde geschoven. Hoewel hij nog steeds blijft vasthouden aan de idealen van de vroege Stoa, ligt zijn aandacht duidelijk bij een praktischer, meer alledaagse interpretatie, waarbij de aandacht verschuift van handelingen gebaseerd op het juiste inzicht in de concrete bevelen van het recht als ordenende kracht in de kosmos naar handelingen die gebaseerd zijn op de taken die uit de eigen menselijke natuur kunnen worden afgeleid. Met het maken van dit onderscheid en het verleggen van het aandachtspunt naar het tweede lagere niveau, is reeds een eerste stap gezet naar het dan maar in het geheel afschaffen van het hoogste, eerste niveau.

Van dit afschaffen, een breuk met de opvattingen van de Stoïcijnen, lijkt het in de eerste eeuw v. Chr. gekomen te zijn. Weer is Cicero onze belangrijkste bron. In het vierde en vijfde boek van *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad*, zoals bijvoorbeeld in 4.15, wordt het geluk eenvoudigweg omschreven als 'het kunnen uitvoeren van alle of dan toch in ieder geval de meeste van de tussen-

65 omnes participes sumus rationis praestantiaeque eius, qua antecellimus bestiis.

66 Dit perspectief kan ook worden verbonden met Panaetius' belangstelling voor de noties van *dignitas*, in de zin van de bijzondere status van de mens, die zich onderscheidt van andere leven wezens vanwege zijn redelijke natuur (zie bijvoorbeeld Cicero, *Over de eigen taken* 1.106, fr. 81 Alesse, fr. B12 Vimercati, niet in Van Straaten; cf. Viktor Pöschl, *Der Begriff der Würde im antiken Rom und später* (Heidelberg: Winter, 1989), 38–41, en Helmut Wegehaupt, 'Die Bedeutung und Anwendung von *dignitas* in den Schriften der republikanischen Zeit' (proefschrift Breslau, 1932, 34–6 voor de vroeg-Stoïcijns interpretatie van *dignitas*), en *humanitas* als ideaal van de welopgevoede persoon (zie bijvoorbeeld Wolfgang Schadewaldt, 'Humanitas romana', in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* 1.4: *Von den Anfängen Roms bis zum Ausgang der Republik*, Hrsg. Hildgard Temporini (Berlin: De Gruyter, 1973), 43–62).

gelegen eigen taken'.⁶⁷ Deze interpretatie gaat waarschijnlijk terug op de Platonist Antiochus van Ascalon (130/120?–68/67), een van Cicero's leermeesters, die er voornamelijk op uit was om de verschillende opvattingen van Plato, Aristoteles en de Stoa over één kam te scheren, waarbij hij suggereerde dat als er al verschillen zouden zijn, dat ze niet van inhoudelijke, maar van terminologische aard zouden zijn.⁶⁸ Of deze interpretatie nu inderdaad aan Antiochus kan worden toegeschreven of niet, wat hier van belang is, is dat niet alleen geluk omschreven wordt als het kunnen vervullen van de eigen taken, maar ook dat het recht niet langer in de eerste plaats wordt opgevat als een kracht die de wereld ordent,⁶⁹ maar als een verzameling van regels waarin de 'tussengelegen' taken eigen aan de menselijke natuur, zijn vastgelegd door de menselijke rede.⁷⁰

Voor onze doeleinden wordt de vraag nu: is er op dit van tweede tot eerste rang opgewaardeerde niveau plaats voor een concept van mensenrechten? Zowel de top-down als bottom-up argumenten die we bij de vroege Stoa hanteerden en op basis waarvan de conclusie was dat er van een interpretatie in termen van mensenrechten geen sprake kan zijn, zijn op 'Antiochus' conceptie van recht en geluk niet van toepassing. Het overkoepelende, 'kosmische' aspect van het recht verdwijnt naar de achtergrond, het recht wordt nu eerder begrepen als een samenstel van regels waarin de aan mensen eigen taken tot uitdrukking worden gebracht. Anders dan het directe gebod in een concrete situatie aan dat uitzonderlijke volmaakt redelijke wezen, zijn deze regels in algemene termen geformuleerd en voorts van algemene toepassing, in de zin dat ze in beginsel gelden voor alle (onvolmaakt) redelijke wezens. Het is op dit punt, in deze radicale herinterpretatie van de vroeg-Stoïcijnse theorie, dat er ruimte is voor een interpretatie in termen van mensenrechten. (Het is ook hier dat de interpretatie van Mitsis (en van Bauman) wel zou passen.⁷¹) Helaas beschikken we niet over een Antiocheaanse lijst van dergelijke regels,⁷² en dus van de eventuele rechten die in termen van die

67 officia media omnia aut pleraque servantem vivere.

68 Zie bijvoorbeeld George E. Karamanolis, *Plato and Aristotle in Agreement?* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 44.

69 Zie Paul Vander Waerdt, 'The Stoic Theory of Natural Law' (proefschrift Princeton, 1989), 248: 'a decisive break with Chrysippean orthodoxy'; Paul Vander Waerdt, 'Philosophical Influence on Roman Jurisprudence?' in *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt 2.36.7: Philosophie (Systematische Themen; Indirekte Überlieferungen; Allgemeines; Nachträge)*, Hrg. Wolfgang Haase (Berlijn: De Gruyter, 1994), 4851–900; René Brouwer, 'On the Ancient Background of Grotius's Notion of Natural law', *Grotiana* 29 (2008): 1–24.

70 Zie Vander Waerdt, 'Stoic Theory' (n. 69), 259.

71 Mitsis, 'Natural Law' (n. 5), Mitsis, 'Stoic Origin' (n. 5), vgl. Richard A. Bauman, *Human Rights in Ancient Rome* (Londen: Routledge, 2000), die ten onrechte 'mildheid' (*clementia*) en *humanitas* (en daarmee het rekening houden met andere redelijke wezens) als centrale noties aan de vroege Stoa toeschrijft (zie nu ook mijn 'On Law and Equity: the Stoic View', *Zeitschrift für Rechtsgeschichte der Savigny-Stiftung. Romanistische Abteilung* 128 (2011): 17–38). Overigens ontwikkelde Kant zijn interpretatie van vrijheid op basis van dergelijke 'Antiocheaanse' ideeën – zie Klaus Reich, *Kant und die Ethik der Griechen* (Tübingen: Mohr, 1935), maar waarbij aangetekend dient te worden dat Reich ze toeschrijft aan Panaetius, als zou deze de vroeg-Stoïcijnse opvattingen al verworpen hebben.

72 Vander Waerdt, 'Stoic Theory' (n. 69), 261.

René Brouwer

taken geformuleerd zouden kunnen worden. Echter, wanneer we Cicero's *Over de eigen taken* zouden lezen op de manier van Antiochus, dat wil zeggen door Panaetius' tweederangs idealen een eersterangs status te geven, dan kunnen sommige van de eigen taken wél in termen van rechten geformuleerd worden, zoals het recht op leven in 1.11 (vgl. *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad* 4.25), het recht om geen schade door anderen te worden toegebracht (3.20), of zelfs het recht op privé-eigendom (id.).⁷³ Het is dan ook deze interpretatie van Cicero's teksten die in de vroegmoderne periode kon worden opgepikt onder de noemer van het neo-Stoïcisme, dat is de herleving van de Stoïcijnse theorie in overeenstemming gebracht met een joods-christelijke interpretatie van het goddelijke als transcendent, en die dus – samen met de herinterpretatie van *Genesis* 1.27, zie n. 1 – een belangrijke impuls kon geven aan de ontwikkeling van de moderne doctrine van mensenrechten.⁷⁴

Appendix: gebruikte tekstedities

Alexander van Aphrodisias, *Over het lot*: Alexander of Aphrodisias, *On Fate*, red. Robert W. Sharples (London: Duckworth, 1983).

Aristoteles, *Nicomachische ethiek*: Aristoteles, *Ethica nicomachea*, red. Franz Susemihl en Otto Apelt, derde druk (Leipzig: Teubner, 1912).

Aristoteles, *Over de zaken van de polis*: Aristoteles, *Politik*, red. Alois Dreizehnter (München: Fink, 1970).

Cicero, *Over de eigen taken*: Marcus Tullius Cicero, *De officiis*, red. Michael Winterbottom, tweede druk (Oxford: Oxford University Press, 1996).

Cicero, *Over de gemeenschap*: in Marcus Tullius Cicero, *De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, red. Jonathan G.F. Powell (Oxford: Oxford University Press, 2006), 1–154.

Cicero, *Gesprekken in Tusculum*: Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes*, red. Max Pohlenz (Leipzig: Teubner, 1918).

Cicero, *Over de natuur van de goden*: Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum*, red. Arthur Stanley Pease (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955–8).

Cicero, *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad*: Marcus Tullius Cicero, *De finibus bonorum et malorum*, red. Theodor Schiche (Leipzig: Teubner, 1915).

Cicero, *Over vriendschap*: in Marcus Tullius Cicero, *De re publica, De legibus, Cato maior de senectute, Laelius de amicitia*, red. Jonathan G.F. Powell (Oxford: Oxford University Press, 2006), 317–365.

Clemens van Alexandrië, *Gespreide stukken*: Clemens Alexandrinus, *Stromata*, red. Otto Stählin en Leo Früchtel (Berlijn: Akademie-Verlag, 1960–1970).

73 Vaak wordt gesteld dat het waarschijnlijk vroeg-Stoïcijnse beeld van het innemen van een zitplaats in het theater (in Cicero, *Over de verschillende interpretaties van het hoogste goed en kwaad* 3.67, SVF 3.371) al opgevat kan worden als een rechtvaardiging van het recht op eigendom (zie bij voorbeeld Julia Annas, 'Cicero on Stoics and Private Property', in *Philosophia togata* 1 [1989], ed. Miriam Griffin and Jonathan Barnes (Oxford: Clarendon, 1997), 151–73, maar dit beeld zou ook opgevat kunnen worden als het aanvaarden van de plaats die iemand inneemt in de orde der dingen (vgl. Philip Mitsis, 'The Stoics on Property and Politics', *Southern Journal of Philosophy*. Suppl. 43 (2005): 23–49).

74 Bijvoorbeeld door Hugo de Groot, in begin van de zeventiende eeuw; zie mijn 'Ancient Background' (n. 69).

- Clemens van Alexandrië, *De leraar*: in Clemens Alexandrinus, *Protrepticus und Paedagogus*, red. Otto Stählin en Ursula Treu, derde druk (Berlijn: Akademie-Verlag, 1972), 153–292.
- Diogenes Laertius: Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum libri 1-10*, red. Miroslav Marcovich (Stuttgart: Teubner, 1999).
- Eusebius van Caesarea, *Vorbereitung op het Evangelie*: Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, red. Édouard des Places (Paris: Cerf, 1974–1987).
- Lactantius, *Goddelijke instellingen*: Lucius Caelius Firmianus Lactantius, *Divinae institutiones et Epitome divinatorum institutionum*, red. Samuel Brandt (Wenen: Tempsky, 1890).
- Plutarchus, *Tegen de Stoïcijnen over de gemeenschappelijke noties*: in Plutarch, *Moralia* 13.2: 1033a-1086b, red. Harold Cherniss (Cambridge, Mass.: Loeb, 1976), 621–873.
- Plutarchus, *Over de tegenstrijdigheden van de Stoïcijnen*: in Plutarch, *Moralia* 13.2: 1033a–1086b, red. Harold Cherniss (Cambridge, Mass.: Loeb, 1976), 367–603.
- Seneca, *Brieven aan Lucilius*: Lucius Annaeus Seneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, red. L.D. Reynolds (Oxford: Oxford University Press, 1965).
- Seneca, *Over gunsten*: in Lucius Annaeus Seneca, *De beneficiis libri VII, De clementia libri II*, red. Carl Hosius (Leipzig: Teubner, 1914), 1–209.
- Sextus Empiricus, *Tegen de geleerden*: Sextus Empiricus, *Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. Mathem. 7–11)*, red. Hermann Mutschmann (Leipzig: Teubner, 1914).
- Stobaeus: Johannes Stobaeus, *Anthologium*, red. Curt Wachsmuth en Otto Hense (Berlijn: Weidmann, 1884–1923).