

Leven als vriend

Het revolutionaire humanisme van de Stoa

Verschenen in *Perspectieven op Vriendschap* onder redactie van Frans Vosman en Brecht Molenaar. SWP – Amsterdam 2005

Henk Manschot

Niet over de naaste leer ik jullie maar over de vriend. Laat de vriend voor jullie het feest op aarde zijn en een voorproef van de 'nieuwe mens'.

Nietzsche (AsZ.)

De Stoïcijnse filosofen hebben als eersten in de geschiedenis verdedigd dat ieder mens van unieke waarde is en elke moraal dus daarvan uit dient te gaan. Zij zijn zo niet de vaders dan toch de grootvaders van het moderne individualisme. Dit op zich zou voldoende reden zijn om in onze tijd die getekend is door vele vormen van individualistisch denken hun filosofie weer eens te bestuderen. Maar er komt een extra reden bij. Recente studies hebben ontdekt dat voor de stoïcijnen de morele intuïtie omtrent de unieke waardigheid van het individu niet op zichzelf staat. Vanaf het allereerste begin lijkt deze idee ingebed te liggen in een praktijk van vriendschap. Hun revolutionaire inzicht over menselijke waardigheid, zo blijkt nu, is geboren uit vriendschapservaringen en zet zelf weer tot vriendschap aan. Losgesneden van de vriendschap kan leven als individu heel gemakkelijk passies van geweld, woede en machtswellust voeden, zowel in politieke als in erotische en seksuele relaties, of gevoelens van angst oproepen die leiden tot het zoeken van veiligheid en onderwerping. Kortom, menselijke waardigheid is in de stoïcijnse filosofie intrinsiek verweven met vriendschap, dat is het verrassende gegeven dat recente studies laten oplichten.

Deze ontdekking introduceert een serie nieuwe vragen. Hoe legt de Stoa de relatie tussen individualiteit en vriendschap? Is de een voorwaarde voor de ander of kunnen ze los van elkaar bestaan? Heeft vriendschap ook betrekking op relaties in de publieke sfeer? Wordt met de term hetzelfde aangeduid als wat wij daaronder verstaan? Dat zijn vragen die onmiddellijk opkomen, vragen die belangrijk zijn, omdat de moderne moraal immers wel het individualisme lijkt overgenomen te hebben, maar niet de vriendschap.

In dit artikel wil ik enkele hoofdlijnen schetsen van de stoïcijnse filosofie van de vriendschap en daarbij ook aandacht besteden aan het perspectief van de publieke moraal. Ik laat me vooral leiden door twee nieuwe studies. De eerste is van Malcolm Schofield. In zijn boek *The Stoic Idea of the City* (1) probeert deze filosoof uit Cambridge de opvattingen te reconstrueren van de grondlegger van de Stoa, Zeno uit Citium. Een minutieuze bezigheid, omdat van Zeno's geschriften eigenlijk zo goed als niets bewaard is gebleven. Schofield heeft gedaan wat niemand voor hem deed, hij reconstrueert aan de hand van allerlei citaten bij latere auteurs wat de inhoud geweest moet zijn van Zeno's verhandeling die als titel had *Over de politieke gemeenschap*. Het is deze uiterst zorgvuldige reconstructie van de grondtekst die tot nieuwe inzichten heeft geleid. Nu blijkt duidelijk dat er belangrijke verschillen bestaan tussen de Griekse Stoa uit de vierde eeuw voor onze jaartelling aan de ene kant waartoe Zeno behoort en ook zijn Griekse volgeling Chrysippus van wie eveneens weinig geschriften bewaard zijn gebleven en, aan de andere kant, de Romeinse stoïcijnen als Seneca, Marcus Aurelius, Epictetus en Cicero die een paar eeuwen later leven. Van de laatsten is veel meer bewaard gebleven. Ons idee van de Stoa is voornamelijk op hun geschriften gebaseerd. Daardoor zijn verschillen met de vroege Stoa onzichtbaar geworden. Welnu, juist die verschillen blijken een nieuw licht te werpen op het belang van vriendschap. Voor een goed begrip van Zeno dient men te weten dat hij in Athene zijn filosofische school stichtte, nog tijdens het leven van Aristoteles. In zijn filosofie reageert hij op Aristoteles' filosofie van de vriendschap die in de loop van de geschiedenis tot in onze tijd veel meer bekendheid kreeg.

De tweede auteur waardoor ik me laat leiden heet Anne Banateanu. Zij schreef onlangs een proefschrift over de theorie van de vriendschap in de stoïcijnse filosofie. (2) Haar onderzoek bestrijkt de hele periode van de Stoa. Uit haar studie komt duidelijk naar voren dat vriendschap er een centrale plaats inneemt.

Omdat de Stoïcijnse opvattingen over vriendschap niet goed te begrijpen zijn zonder enige kennis van Aristoteles, begin ik met een schets van diens denkkader over vriendschap. Tegen deze achtergrond komen de stoïcijnse opvattingen eerst goed tot hun recht. Ik sluit af met de vraag naar de betekenis van de Stoïcijnse vriendschapsopvatting voor onze tijd.

De tegenspeler: Aristoteles over vriendschap

Vrienden zijn mensen die voor elkaar het goede willen en, voor zover dat kan, daaraan in hun onderlinge contacten ook daadwerkelijk willen bijdragen. Zo zou men kort de Aristotelische visie op vriendschap kunnen samenvatten. (3) Vriendschap is meer dan een sentiment of emotie, het is een wederkerige actieve relatie, een manier van samen zijn en samen delen, soms zelfs een levenswijze waarin mensen hun hele levensloop met elkaar delen en daarin het beste van zichzelf tot bloei zien komen. Aristoteles is gefascineerd geraakt door het verschijnsel vriendschap, maar hij constateert dat de filosofie in zijn tijd daar nauwelijks aandacht aan besteedt. De gangbare opvatting luidt dat het hoogste ideaal van mens-zijn en de meest gelukkige en geslaagde wijze van goed leven erin bestaat zelfstandig te kunnen zijn, niet afhankelijk van wie dan ook. Iedere vorm van binding die afbreuk doet aan het op zich zelf kunnen staan, heet een uiting van zwakte te zijn. Dit filosofische ideaal van zelfstandigheid laat strikt genomen geen plaats voor vriendschap. Aristoteles verwerpt het ideaal niet, maar hij zal tegelijkertijd gaan verdedigen dat een leven zonder vrienden een arm leven is. In zijn ethiek tracht hij deze paradox inzichtelijk te maken. Daartoe analyseert hij de motieven die mensen ertoe brengen om vriendschapsbanden aan te gaan. Deze blijken tot een drietal herleid te kunnen worden. Het eerste motief is plezier: samen plezier beleven is een herkenbaar motief voor vriendschap. Het tweede motief is voordeel of nut. Mensen gaan vriendschapsbanden aan, omdat dit voor alle betrokkenen voordeel oplevert. Een welwillende vriendschappelijke houding bevordert, meer dan competitie, rivaliteit of onverschilligheid, de samenwerking. Maar het meest intrigeert het derde motief. Mensen gaan vriendschapsbanden aan uit een bijzonder soort van genegenheid voor de ander als persoon, voor wie hij of zij is. In deze derde vorm van vriendschap zijn mensen met elkaar verbonden, omdat men elkaar als persoon graag mag. Als de ander opbloeit, voel ook ik me rijker; dat het de ander goed gaat, is een bron van geluk voor mij. Anders gezegd: in het gedeelde 'goed gaan' bereikt mijn eigen geluksbeleving zijn hoogste intensiteit. Dat is de paradox die de doorleefde vriendschap voorhoudt aan de ethiek die zelfstandig zijn, autarkeia, de hoogste vorm van mens-zijn noemt.

Aristoteles is consequent, als hij verdedigt dat vriendschap niet beperkt kan blijven tot de privé-sfeer van persoonlijke relaties. De voorwaarde voor vriendschap in de persoonlijke leefwereld is dat ook de omgangsvormen tussen burgers in de publieke sfeer wordt gevoed door een actieve houding van vriendschappelijkheid. Een samenleving waarin burgers geen andere band en geen ander ideaal hebben dan opportunisme of onverschilligheid, ondermijnt ook de vriendschap in de persoonlijke sfeer. In de Aristotelische

visie is het daarom uitgesloten dat burgers in de polis zich kunnen gedragen als verlichte egoïsten die niets met elkaar van doen willen hebben en tegelijkertijd in de persoonlijke sfeer vriendschap nastreven als hoogste goed. Een dergelijke schizofrenie is ethisch onverdedigbaar en politiek ongeloofwaardig. Een goede samenleving is een gemeenschap waarin beide vormen van vriendschap, de politieke en de persoonlijke, elkaar versterken.

De Stoa over vriendschap

De stoïcijnse filosofie over vriendschap verschilt niet in alle opzichten van die van Aristoteles. Ook de stoïcijnen omschrijven vriendschap als een bijzondere band tussen mensen die een zelfstandig leven als ideaal hebben. Ook voor hen kan vriendschap globaal worden omschreven als het goede willen voor elkaar en, voor zover dat past, daaraan in de manier van leven concreet gestalte geven. Ook hier geldt dat mensen vriendschap ervaren als een bron van bloei en van geluk. Tot zover is er geen fundamenteel verschil met de visie van Aristoteles. Zelfs de drie motieven keren in sommige teksten terug. Waar ligt dan het verschil?

Het radicale verschil met Aristoteles ligt hierin dat vriendschap niet beperkt blijft tot mensen van de eigen groep of de eigen soort. Zeno doorbreekt de hiërarchische barrières die de polis kenmerken, barrières tussen mannen en vrouwen, tussen heren en slaven en tussen 'mensen van binnen' en 'mensen van buiten'. Van vriendschap is pas sprake, verdedigt hij, als deze zich in principe kan uitstrekken tot alle mensen. Vriendschap is de houding die mensen tot gelijken maakt. Het praktiseren van een dergelijke houding voedt de morele intuïtie dat ieder mens van waarde is en dat zonder deze erkenning ook de waarde van het eigen mens-zijn niet wordt ontdekt. Dit is de basisidee, of liever de basis-intuïtie die het begin vormt van de stoïcijnse school. Het is een even eenvoudige als radicale idee, een revolutionaire idee ook, als we de maatschappelijke context voor ogen halen waarin ze werd gelanceerd.

Wanneer we deze idee leggen naast de vriendschapsopvatting van Aristoteles, dan komen een aantal fundamentele verschillen aan het licht. Aristoteles definieert vriendschap als een relatie tussen gelijken, maar hij maakt onmiddellijk duidelijk dat vriendschap in feite alleen bereikbaar is voor de vrije mannelijke burgers. Vrouwen, kinderen, slaven en vreemdelingen kunnen geen partner zijn in de vriendschap. Dat houdt geen rechtvaardiging in om hen slechter te behandelen, maar de relatie met hen is een andere dan een vriendschapsrelatie. Het is deze hiërarchische structuur die Zeno aanvalt en onverenigbaar acht met het mens-zijn.

Een tweede verschil hangt hiermee samen. Aristoteles kent aan de politieke

structuur van de polis waarvan de hiërarchische verhoudingen deel uitmaken een bijna absoluut gezag toe. Ze wordt gelegitimeerd met een beroep op het feit dat mensen 'politieke dieren' zijn en hun identiteit ontlenen aan de plaats die zij binnen het maatschappelijke geheel innemen. Aristoteles laat na om de politieke ordening zelf kritisch te ondervragen. Daarom kan bij hem 'civil friendship' tussen de 'vrije burgers' naadloos samen gaan met praktijken van onderwerping en slavernij. Zo verdedigt hij bijvoorbeeld het hardhandig optreden tegen allen die in opstand zouden willen komen tegen de politieke orde en haar gezag. Vanuit het stoïcijnse gezichtspunt valt niet in te zien op grond waarvan een politieke ordening die mensen ongelijk houdt, gezag kan claimen.

Het derde verschil betreft de relatie met vreemdelingen, de mensen buiten de eigen samenleving. De relatie tot hen kan volgens Aristoteles evenmin een relatie van vriendschap zijn. De vooronderstelde eis van gelijkheid en wederkerigheid sluit dit uiteraard uit. Vreemdelingen, barbaroi, vallen principieel buiten het bereik van de vriendschap. De consequentie is dat vriendschap impliciet een etnische component heeft. Vriendschap kan zich slechts voor doen binnen de eigen gemeenschap.

Samengevat, vanuit stoïcijns gezichtspunt gezien ligt de onjuistheid van de aristotelische visie in het feit dat ze een opvatting introduceert die vriendschap weliswaar als hoogste vorm van goed en gelukt leven omschrijft, maar in de praktijk deze tegelijkertijd beperkt tot een relatie binnen de eigen gemeenschap, tussen gelijken die machtsposities bekleden en (daarom?) de heersende politieke structuur als gezaghebbend erkennen en handhaven. Wanneer we bovendien weten dat de tegenpool van de vriend 'vijand' wordt genoemd, dan is er niet veel fantasie voor nodig om te bedenken dat deze vriendschapsfilosofie weinig weerstand kan bieden tegen allerlei vormen van vijanddenken. (4)

Vriendschap als 'filosofische praktijk'

Er is nog een ander belangrijk verschil tussen de aristotelische en de stoïcijnse benadering van vriendschap. Deze betreft de vraag wat 'filosofie' inhoudt en onder 'filosoferen' moet worden verstaan. Voor de Stoa duidt filosoferen namelijk niet in de eerste plaats een bepaalde manier van denken aan, maar een bepaalde manier van leven, een levenswijze. Filosoferen is je leven op een welbepaalde manier inrichten. Uit zo'n manier van leven komen ook inzichten voort, maar deze zijn secundair in de letterlijke zin: ze komen erna en volgen eruit. Filosoferen als stoïcijn betekent dus beginnen bij de levenskeuze en die in praktijk brengen. De levenservaring die zo wordt opgedaan, opent de

filosoof pas voor inzichten op het gebied van de mens, de wereld, de natuur en de kosmos.

Wanneer we van deze visie op filosofie uitgaan, dan wordt de vraag: 'welke nieuwe levenswijze introduceerde Zeno in zijn stoïcijnse school?' een belangrijke vraag, want de 'filosofische ideeën' komen immers eerst binnen deze praktijk tot leven. Helaas kunnen we op deze vraag geen precies antwoord geven, omdat, zoals gezegd, zo goed als al zijn geschriften verloren zijn gegaan. Maar op basis van latere getuigenissen kan gereconstrueerd worden dat zijn 'school' in de eerste plaats een leefgemeenschap was waarin de relaties tussen mensen niet hiërarchisch werden ingevuld. Zijn verhandeling Over de politieke gemeenschap pleit niet alleen voor andere betrekkingen tussen mensen in de publieke sfeer, maar ook voor verandering in de erotische en de seksuele relaties. De eerste stoïcijnen lijken een levenswijze te hebben willen ontwikkelen waarin het gelijktijdig vernieuwen van politieke en van affectieve relaties het centrale onderwerp moet zijn geweest.

Laten we eens aannemen dat de morele intuïtie 'ieder mens is van waarde' de kern is geweest van de levenswijze die zij wilden ontwerpen. Welke gedragsregel zouden zij dan hebben opgesteld? In mijn woorden zou deze zo hebben kunnen luiden: 'gedraag je zo dat je ieder mens benadert alsof zijn of haar welbevinden deel uitmaakt van je eigen geluk. Zo wek je het beste tot leven zowel in jezelf als in ieder ander'. (5) De formulering zelf is er uiteraard niet expliciet te vinden. Maar bij mijn speuren naar wat de stoïcijnen onder vriendschap hebben kunnen verstaan, valt me op dat de idee om ieder mens 'als een vriend' tegemoet te treden, steeds nadrukkelijker terugkeert naarmate de stoïcijnse levenswijze zich verder uitkristalliseert. Cicero schrijft bijvoorbeeld: 'vriendschap is de wil om het goede te doen voor iemand omwille van hemzelf die men graag mag'. (6) De stoïcijnse levenswijze moedigt aan om zelf te ervaren en in praktijk te brengen dat vriendschap niet alleen tussen mannen het beste tot leven kan brengen, maar dat dit evenzeer geldt jegens vrouwen, slaven en vreemdelingen. De kern van de stoïcijnse levenspraktijk kan worden samengevat in de oproep om ieder mens als een vriend tegemoet te treden. Een goede filosoof is voor hen iemand die deze vriendschap in praktijk brengt en vanuit die ervaring het hele leven beziet.

Dat filosoferen in de eerste plaats een manier van leven is volgens een leefregel, blijkt ook uit het feit dat in de Stoa onderscheid wordt gemaakt tussen de 'wijzen', de ware philosophoi, en de anderen. Wijs zijn zij die de leefregel radicaal in praktijk brengen en de deugd beoefenen. Zij zijn het die de diepste inzichten over het leven opdoen en deze verwoorden. Maar tegelijkertijd zijn zij bescheiden over hun eigen inzichten. Niemand heeft de wijsheid in pacht, zullen ze bij herhaling stellen. Socrates is daarbij hun grote

voorbeeld. Socrates zei immers dat zijn wijsheid bestond in feit dat hij niets wist. Slechts op één terrein noemde hij zich deskundig, op dat van de Eros. Dat is precies ook de positie die de wijze stoïcijn inneemt. Tot hun wijsheid behoort om de eigen kennis te relativiseren en vooral aandacht te besteden aan de Eros, de houding tegenover de ander. (7)

Samengevat: de stoïcijnse levenspraktijk maakt vriendschap voor mensen tot de grondregel van haar leefwijze. Mensen worden opgeroepen om vanuit die levenshouding de anderen tegemoet te treden en kritisch te staan tegenover alle samenlevingseisen die daarmee in strijd zijn. Het is veelzeggend dat Zeno voor zijn nieuwe leefgemeenschap Eros als God kiest en bovendien dat hij aanhanger wordt van de idee van het kosmopolitisme dat door de cynische filosoof Diogenes van Sinope was gelanceerd, al zal hij aan die idee, zoals zal blijken, een nieuwe invulling geven.

De ‘filosofische Ideeën’: kosmische individualiteit en vriendschap

Kennis die uit vriendschap voortkomt is allereerst existentiële kennis, opgedaan in wat Kunneman ‘praktische leerprocessen’ noemt. (8) In ervaringskennis ligt de basis van de stoïcijnse filosofie. Op die basis komen vragen op die naar inzicht streven, vragen als: kunnen we begrijpen waarom mensen vriendschap als geluk beleven en niet vijandschap? Hoe kunnen we weten dat mensen gelijk zijn in waarde? Hoe zitten mensen eigenlijk in elkaar, wat is hun aard en welke plaats nemen zij in tussen de andere wezens in de kosmos? Is vriendschap een kenmerk van de kosmos als geheel? Enzovoort. De antwoorden die in de stoïcijnse school op dergelijke vragen ontstaan, hebben op het eerste gezicht iets cryptisch, ja zelfs iets mysterieus. Ze roepen, wat de inhoud betreft, eerder associaties op met sommige mystici uit de christelijke traditie of met ideeën uit de Himalaya-spiritualiteit die door het boeddhisme en het taoïsme is geïnspireerd, dan met Plato of Aristoteles. Toch is er ook een belangrijke overeenkomst met de laatsten. De stoïcijnse ideeën ontstaan in de context van rationeel, op kennis gericht, denken en in discussie met andere filosofische scholen. Ze uiten zich daarom in formuleringen die aanknopen bij het discours over rede en redelijkheid dat in deze kringen wordt verstaan, en streeft naar inzichten die zich binnen de arena van de filosofische kennis laten verdedigen.

Op de zojuist genoemde vragen geven zij, in grote lijnen geschetst, het volgende antwoord. Dat vriendschap de aangepaste houding is voor mensen onderling en wordt ervaren als geluk, vindt zijn verklaring in het feit dat binnen de kosmos alle leven met elkaar verbonden is, doordrongen van een zelfde Logos. Daarom is er orde en ordening in de natuur. Binnen de

kosmische ordening nemen mensen een eigen plaats in. In tegenstelling tot alle andere aardse wezens kunnen zij namelijk de redelijke ordening waarvan zij onderdeel zijn, zelf bewust mee voltrekken. Maar mensen kunnen zich ook afsnijden van de Rede en zo tegen hun diepste aard ingaan. Omdat ieder mens deze bijzondere redelijkheid in zich draagt, daarom zijn mensen met elkaar verbonden en is ieder van waarde. De vitale betekenis van vriendschap wortelt in deze kosmische verbondenheid. Hier ligt de verklaring, waarom vriendschap 'van nature' mensen goed doet en het beste in hen tot leven brengt.

Wat is dit nu voor een soort kennis? Duidelijk is dat het geen objectieve, wetenschappelijke kennis is in de moderne zin van het woord. Maar evenmin is de levensbeschouwelijke of filosofische kennis in de moderne zin van het woord. Het lijkt van een soort te zijn waar wij geen naam meer voor hebben, omdat we haar niet meer kennen en geen levenswijze praktiseren die ze kan herkennen als juist. Laten we, in navolging van Hadot die liet zien dat voor de klassieke filosofie in de eerste plaats een manier van leven is (9), dergelijke kennis voorlopig aanduiden als 'spirituele kennis' of wijsheidskennis.

Vriendschap en relaties

De kosmische visie wordt wellicht wat meer toegankelijk, als we nagaan hoe ze met het leven van alle dag verweven is. Dat facet heeft met name Anna Banateanu onderzocht. Ze heeft uitgezocht, hoe deze visie in de verschillende relaties die mensen aangaan tot leven komt en 'doorwerkt'. Daarbij maakt ze onderscheid tussen de familie- en verwantschapsrelaties, de relaties met medeburgers van de eigen gemeenschap en de relaties met vreemdelingen. Ik volg haar daarin, al zal ik extra aandacht besteden aan het verschil tussen de vroege en de late Stoa.

Familie- en verwantschapsrelaties (onderkop)

Een kernidee, toegeschreven aan Zeno:

(Seksuele) liefde is het streven om vrienden te maken (...); haar object is niet de seksuele relatie zelf maar vriendschap. Hoewel Thrasonides de vrouw die hij liefhad, in zijn macht had, zag hij onder alle omstandigheden af van seksuele omgang met haar want zij haatte hem. Liefde heeft dus vriendschap als doel zoals ook Chrysippus stelt in Over liefde. (10)

De seksuele relaties zijn tevens de testcase van de politieke relaties zoals het volgende citaat van Zeno illustreert:

Stel de seksuele omgang met een jongere tot wie je je meer aangetrokken voelt niet boven die met anderen (en vice versa), of met een vrouw niet boven die met een man (of andersom). Want het is niet juist dat het ene passend is voor de een en iets anders voor de andere, of het ene voor mannen en het andere voor vrouwen. Voor beiden geldt hetzelfde. (11)

Om te onderstrepen dat mannen en vrouwen gelijk zijn, voerde Zeno de praktijk in dat beiden dezelfde kleren zouden dragen. Ook slaven konden deelnemen aan de leefgemeenschap. De leefregel van de vriendschap leidt in de sfeer van de persoonlijke omgangsvormen zo tot radicaal andere gedragswijzen dan die van de heersende normen en codes. Dat maakt deze liefdesmoraal tegelijkertijd tot een maatschappijkritiek. Juist in de meest affectieve en intieme betrekkingen pleit Zeno voor een andere samenleving, voor een 'City of love' waarin de persoonlijke en de politieke levenssfeer ondeelbaar samengaan. In die zin was zijn Republiek revolutionair.

Twee eeuwen later keren de Romeinse stoïcijnen zich niet in de eerste plaats tegen de familiemoraal van hun tijd, maar tegen het tirannieke regime van het keizerrijk. Hun tegenspeler is niet de inrichting van de polis, maar het gedrag van politieke leiders die zich laten leiden door machtswellust, jaloezie en bezitsdrang. Marcus Aurelius heeft van zijn leermeester Fronto geleerd, 'hoe tirannie leidt tot jaloerse kwaadaardigheid, tot wispelturig gedrag, tot huichelachtigheid en, hoe in het algemeen, degenen die men bij ons patriciërs noemt, zonder gevoel en affectie zijn.' (12) Voor Seneca leidt dergelijk gedrag ertoe dat men zichzelf tot slaaf maakt, 'want de enige slavernij die bestaat is die van de passies die ons afwenden van het enige goede'. Ze raden de mens die als stoïcijn wil leven aan om in zaken van liefde en erotiek juist een zo gewoon mogelijk leven te leiden. Ook Epictetus doet dat aan de hand van een voorbeeld dat karakteristiek is voor het denken in die tijd:

Een timmerman komt je niet zeggen: 'Hoor mij eens mooi over de kunst van het timmeren oreren' maar hij voert zijn contract uit voor een huis, bouwt het en toont daarin aan dat hij een timmerman is. Doe hetzelfde als hij: eet als een mens, drink als een mens, was jezelf, ga trouwen, heb kinderen, leidt het leven van de burger... (13)

Een aantal kenmerken van de stoïcijnse filosofie komt in dit citaat bij elkaar: filosoferen is een wijze van leven, een levenskunst; tot de kunst van het leven hoort dat je relaties aangaat met mensen zowel in de persoonlijke als in de politieke leefwereld. De goede stoïcijn is tiran noch kluizenaar. Hij zoekt in alle

opzichten de omgang met mensen op, maar onderscheidt zich van de heersende moraal door de juiste houding tegenover vrouwen en kinderen, ouders en andere familie, tegenover de medeburgers en de slaven. In tegenstelling tot de revolutionaire inspiratie die bij Zeno de boventoon voerde, blijft hier open of uit dat gedrag ook veranderingen van de instituties zelf voortvloeiën. Dergelijke veranderingen willen zij in elk geval niet afdwingen. De tijd moet er als de ware rijp voor zijn en of dat het geval is, hangt niet van de individuele handelende persoon alleen af. Ook andere factoren die buiten diens invloedssfeer liggen, spelen daarbij een rol. Een goede filosoof stelt zich voor dergelijke veranderingen open, is er alert op, maar het is niet zijn eerste zorg. Deze houding verwoordt keizer Marcus Aurelius als volgt:

Wat mij vreugde geeft is dit: het leidende principe in mijzelf zuiver houden zonder dat er afkeer is voor welke mens dan ook of voor wat mensen kan overkomen. Alles beschouwen met welwillende ogen, wetend hoe ieder ding op zijn juiste waarde te ontvangen en te benutten. (14)

Hij verbindt deze houding telkens met aandacht voor affectie en emotie, met tact en fijngevoeligheid:

Ga met de ander om zonder te ironiseren, zonder te vernederen, maar met affectie, met een hart zonder bitterheid, niet zoals men op school doet, noch om zich te laten bewonderen door iemand die bij het onderhoud aanwezig is, maar werkelijk van persoon tot persoon, ook al zijn er anderen bij. (...) Als je oprecht bent is dat van je gezicht af te lezen, klinkt dat door in je stem, licht het op in je ogen zoals een geliefde onmiddellijk de gevoelens leest in de ogen van zijn minnaars. De mens die goed is, zonder dubbelheid, die zacht is heeft deze kwaliteiten in zijn ogen en dat ontgaat niemand. (15)

Relaties met medeburgers van de eigen gemeenschap (onderkop)

Bij de beschrijving van de persoonlijke verhoudingen zijn we eigenlijk al terechtgekomen bij de houding tegenover de medeburgers. Beide vloeien in elkaar over. Maar het is belangrijk om het onderscheid tussen de Griekse en de Romeinse Stoa ook hier naar voren te halen.

Over de polis van Athene bleek Zeno buitengewoon kritisch. Gevormd door de cynicus Crates, is hij al vroeg vertrouwd geraakt met de idee van het kosmopolitisme. Hij volgt Diogenes van Sinope die als eerste de polis de rug toekeerde en zichzelf wereldburger noemde. Ook Zeno bruuskeert het gezag van politieke leiders. De enige polis die gezag heeft, is, stelt hij, de kosmo-polis waarin alle mensen gelijken zijn. Maar Zeno geeft een nieuwe invulling aan

deze idee. Diogenes en zijn cynische volgelingen stonden onverschillig tegenover welke gemeenschap dan ook. Ze zijn niet geïnteresseerd in lokale politiek. De cynici wilden aangeven dat ze zich nergens als burgers beschouwen. Hun kosmopolitisme wordt daarom wel een 'negatief kosmopolitisme' genoemd. Bij Zeno - en in zijn voetspoor de Stoa - is kosmopolitisme een positieve waarde. De idee van de gelijkheid van alle mensen drukt zich uit in verbondenheid. Het creëren en onderhouden van gemeenschappen is hier juist belangrijk. De kosmos zelf wordt immers geleid door een logos die tot gemeenschappelijkheid aanzet.

De 'Romeinen' vallen later deze idee bij, maar hier geldt dat ze haar niet verbinden met een radicale kritiek op de heersende politieke instituties. De nadruk komt te liggen op samenwerking tussen burgers vanuit de juiste houding. Ook tegenover slaven nemen ze deze houding aan. Seneca duidt hen aan als compagnon en tentgenoot (*contubemales*), als nederige vrienden (*humiles amici*).

'Noch in fysiek noch in psychisch opzicht zijn zij anders, geboren uit hetzelfde zaad, dezelfde lucht inademend, onderhevig aan dezelfde wet van leven en dood. Daarom moeten we met hen eten, met hen spreken, hen tegemoet treden vanuit een houding van welwillende vriendschap', aldus Seneca die vervolgt: 'ik beoordeel hen niet op hun functie maar op hun morele houding'.

(16)

Slaven worden formeel in staat geacht tot een stoïcijns filosofisch leven. De slaaf Epictetus wordt zelfs als leermeester en deskundige erkend en zijn handboek is een bestseller geworden. Toch gaat de late Stoa nog niet zover dat ze de slavernij als institutie werkelijk afschaft. Daarvoor zijn er te veel tegenkrachten en is de tijd 'dus' nog niet rijp. Geen politiek voluntarisme hier, niet de revolutionaire onstuimigheid van het begin, maar revolutionair geduld en *amor fati*: leren inzien en omarmen dat de kosmische veranderingen met betrekking tot het samenleven van mensen in de polis aan een logica onderhevig zijn die niet alleen van mijn gedragingen als individu afhangt. Het is een kunst om, telkens opnieuw, te onderkennen, wat van mij afhangt en binnen mijn invloedssfeer ligt en wat niet van mij afhankelijk is. Alleen de goede houding en de goede intentie liggen binnen mijn bereik, daar moet dan ook mijn inzet liggen en mijn medewerking met de logos. Al het andere, ook de politieke veranderingen ten goede, vallen buiten mijn macht.

Samengevat: de relaties binnen de leefwereld van de '(extended) family' en van de eigen lokale politieke gemeenschap vergen in de stoïcijnse levenswijze een eigen soort van vriendschap: naast de amoureuze vriendschap, de vriendschap tussen ouders en kinderen en tussen familieleden onderling is er

de vriendschap als kameraadschap tussen naaste burgers en met slaven. En of men nu aansluit bij de revolutionaire variant van de eerste tijd of bij de latere waar de innerlijke houding en intentie de boventoon voert, beide hebben gemeen dat de ander in alle relatievormen als vriend tegemoet getreden moet worden en de affecties en passies ontwikkeld worden die daarbij passen.

De relaties met vreemdelingen

De derde categorie is vriendschap met de vreemdelingen, de relatie met mensen die niet tot de eigen lokale gemeenschap behoren. Hier is de Stoa het meest vernieuwend en onderscheidt ze zich het meest radicaal van andere filosofische levenswijzen. Vreemdelingen behoren als vrienden tegemoet getreden te worden, dat is vanaf het begin duidelijk; de vraag is wat dat precies inhoudt. Ook met betrekking tot deze vraag treffen we een revolutionaire en een primair op de innerlijke houding gerichte variant aan. Zeno verdedigt, zoals we zagen, dat er slechts één ware polis bestaat, de kosmo-polis waarvan alle mensen zonder uitzondering burger zijn. Deze gedachte loopt als een rode draad door de latere ontwikkeling en verbindt alle stoïcijnen met elkaar. Zeno leidt daaruit af dat de bestaande politieke gemeenschappen de naam polis eigenlijk niet verdienen. De Romeinse stoïcijnen stellen echter concreter de vraag, hoe de omgangsvorm met de mensen van andere lokale gemeenschappen behoort te zijn. Zo komen ze ertoe om gastvrijheid (philo-xenia) te zien als de aangepaste houding van vriendschap tegenover vreemdelingen, een gastvrijheid die uitdrukking geeft aan respect en aan de erkenning dat vreemdelingen, in al hun vreemdheid, mensen zijn en deelhebben aan dezelfde logos. Daarnaast wordt ook welbegrepen compassie genoemd. De vriendschap met vreemdelingen is echter het minst uitgewerkt. Heel snel gaat men over naar de kosmische vriendschap die alle betrekkingen tussen mensen voedt en onderbouwt.

De actualiteit van de Stoa: drie overwegingen

1. Aan het begin van dit artikel stelde ik dat de Stoa de unieke waarde van ieder mens als uitgangspunt van leven en denken neemt. Hoewel deze stelling nog steeds juist is, krijgt ze, nu we meer weten over vriendschap, een sterk relationele lading. Bij nader inzien blijkt niet het individu in het centrum van de stoïcijnsse filosofie te staan, maar relaties en het vermogen om relaties aan te gaan, met andere mensen en met de andere levende wezens in de kosmos. Het perspectief van de vriendschap heeft ons laten ontdekken dat voor de Stoa een relationeel mensbeeld startpunt en horizon is van haar

zoektocht naar het goede leven, een zoektocht waarin de betekenis van die relationaliteit steeds verder wordt verdiept. Stoïcijns 'filosoferen', opgevat als eenheid van leven en denken, is erop gericht om de bijzondere aard, betekenis en zin van humane relationaliteit te ontdekken, te verwoorden en te beleven. Als de uitdrukking niet zo lelijk was, zou ik de wijze stoïcijnse filosoof willen karakteriseren als 'een ervaringsdeskundige in humane relaties'.

Laten we nog even stilstaan bij de wijze waarop de relationaliteit wordt geschetst. Zoals we zagen, construeert de Stoa de menselijke relationaliteit vanuit twee polen. Aan de ene kant staat de unieke waarde van ieder mens. Daarvan wordt gezegd dat deze in 'vriendschappelijke betrekkingen' met alle mensen pas tot volwaardig humaan leven komt. De andere pool wordt gevormd door kosmische verbondenheid. Daarvan wordt gezegd dat deze de diepste bron vormt van alle leven, een bron die alle soorten van relaties die mensen met elkaar aangaan (van de meest intieme tot de kosmopolitieke) eerst kracht en diepte verleent en bovendien dat ze samenhang en harmonie tot stand brengt tussen de verschillende soorten van gemeenschap die mensen met elkaar stichten. Menselijke relatievormen kunnen pas tot volle menselijke wasdom komen, als ze ten principale niemand buiten die verbondenheid plaatsen. Vanuit de pool van verbondenheid doorbreekt de Stoa het onder mensen veel voorkomende verschijnsel om relaties vorm te geven in 'gesloten gemeenschappen' die een dynamiek van in- en uitsluiting in gang zet in plaats van een dynamiek van verbondenheid. Stoïcijnse levenskunst poogt daartegenin om de altijd concrete en contextueel bepaalde samenlevingsvormen te transformeren vanuit het perspectief van kosmische verbondenheid.

Wat zou de waarde van deze visie kunnen zijn voor onze tijd? Ik denk dat ze in de eerste plaats vruchtbaar kan worden ingebracht in moderne debatten over individualiteit versus gemeenschapsmoraal. De stoïcijnse stellingname maakt het mogelijk om in discussie te treden met filosofieën die het individu opvatten als een zelfstandige, atomaire eenheid en deze tot uitgangspunt en norm nemen van het menselijk (samen)leven. Dit individualisme raakt onvermijdelijk verweven met vormen van egocentrische moraal. Het welbevinden van het individu is in de wortel geïsoleerd en losgemaakt van het welbevinden van anderen. Strikt genomen komen anderen slechts in beeld voor zover ze aan het geïndividualiseerde begrip van het eigen goede leven bijdragen. Vanuit een stoïcijnse visie ligt de fout hier dus bij het concept van individualiteit dat als uitgangspunt wordt genomen.

Aan de andere kant wordt ook afstand genomen van communautaire vormen van denken die, vaak uit verzet tegen het atomaire individualisme, 'gemeenschapswaarden' als uitgangspunt nemen voor moraal. Niet individuele uniciteit is dan het uitgangspunt maar een concrete, met eigen

tradities verbonden gemeenschap. Mens zijn wordt gedefinieerd als lid zijn van een welbepaalde gemeenschap. Tegenover communitaristen richt de moderne stoïcijn, zoals gezegd, de aandacht op de vraag, hoe vermeden kan worden dat particuliere samenlevingen verhardten tot gesloten gemeenschapsvormen die onvermijdelijk een dynamiek van in- en uitsluiting tot norm verheffen. In het debat tussen individualistische versus communitaristische modellen van moraal opent de stoïcijnse positie dus de mogelijkheid van een derde weg.

Vanuit een dergelijke oriëntatie zou een aantal onderwerpen opnieuw op de agenda gezet kunnen worden. Bijvoorbeeld de vraag welke relationaliteit de persoonlijke en welke de publieke sfeer kenmerkt en of deze twee sferen met elkaar dienen te 'communiceren'. Als de Stoa gelijk heeft, dan kunnen intimiteit en vriendschap niet de ene wereld regeren, en competitie en conflict de andere. De warmte van de leefwereld staat niet tegenover de kille maatschappij. Door vriendschap de verbindende levenshouding te laten zijn in de omgang tussen mensen, in de persoonlijke relaties, in de publieke relaties en in de 'multiculturele' relaties wordt voorkomen dat privé en publiek tegen elkaar worden uitgespeeld. De Stoa miskent het belang van intensieve affectieve persoonlijke relaties niet, zoals we zagen, maar plaatst deze binnen de kosmische verbondenheid met alle mensen. Zo wordt verhinderd dat mensen zich in naam van vriendschap kunnen afsluiten en opsluiten in een privé-geluk dat onverschillig staat tegenover de wereld buiten. Tegenover de verleiding van een 'égoïsme-à-deux' (de term is van Sartre) stellen zij dat ook in de meest intieme vriendschap het wereldburger-zijn meeklinkt en de relatie kleurt.

Een ander belangrijk agendapunt betreft de relatie met mensen van buiten de lokale gemeenschap. Als deze relatie vanuit kosmische verbondenheid wordt gevoed, dan valt de basis weg voor een verabsolutering van de eigen cultuur of de eigen volksidentiteit en is de eerste reactie tegenover vreemdelingen niet een inburgeringsprogramma. De claims van de lokale identiteit worden dan hernomen en gevoed vanuit een kosmische verbondenheid. Seneca beschrijft de morele houding die daarbij past als volgt:

Laten we eens proberen om met onze geest twee politieke werelden (*res publicae*) te omarmen: de ene is immens groot en aan ieder gemeenschappelijk - ze omvat alle mensen en goden - we kijken er niet naar deze of die hoek, we meten de grenzen van deze politieke gemeenschap (*civitas*) aan de zon; de andere is die welke door geboorte ons is toegewezen - de stad van de Atheners, van de Carthagen of welke andere stad (*urbs*) dan ook waartoe niet alle mensen behoren maar slechts een groep. Sommigen

stellen zich in dienst van beide gemeenschappen, sommigen alleen in dienst van de kleine, anderen alleen van de grote. Die grote gemeenschap kunnen we zelfs dienen in onze vrije tijd - ja dan misschien zelfs beter - want dan hebben we tijd om te onderzoeken wat de juiste houding is, of deze één is of veel, of het de natuur is die de mens goed maakt of levenskunst, of deze wereld die zeeën en landen omvat en alles wat daarop gebouwd is, één is of dat God de vele lichamen heeft gescheiden, enzovoorts. (17)

Het antwoord kan volgens Seneca slechts zijn dat de we in het licht van die grote gemeenschap pas de juiste houding vinden in alle andere gemeenschappen. Deze lijn van denken die bij Zeno begint, is een richtsnoer geworden voor alle latere Stoïcijnen. De beslissende scheidslijn loopt niet tussen de eigen lokale gemeenschap en de 'mensen daarbuiten' (barbaroi), maar tussen de gemeenschap van goede mensen die in de ware zin van het woord 'vriend', 'burger' en 'vrije mens' genoemd worden aan de ene kant en de moreel slechte mensen die een 'vijand' zijn van hun medemensen, een 'vreemdeling' in de polis en de 'slaaf' van hun eigen hartstochten. Zeno's mede op Socrates gebaseerde onderscheid tussen de goede en de slechte mens was, zo stelt Malcolm Schofield, vermoedelijk zijn antwoord op vragen die Atheners hem stelden over de relatie tussen burgerschaps- en verwantschapsstructuren. Zijn antwoord maakt bestaande sociale en politieke indelingen radicaal ondergeschikt aan de morele. 'Het is deze scheidslijn die gaat overtuigen', aldus Schofield. 'Zo opende Zeno de weg voor een totaal nieuwe manier van politieke filosofie, in een heel andere stijl ook, niet langer gebonden door preoccupaties van de polis, maar gefocust op de morele potenties van de mens beschouwd als mens, niet als burger van een lokale gemeenschap alleen.' (18)

2. De tweede overweging betreft het verband dat de Stoa aanbrengt tussen leven en denken. Filosoferen wordt, zo zagen we, gedefinieerd als het praktiseren van een wisselwerking. Specifiek voor de Stoa is daarbij dat de praktische filosofie een oefening wordt in relationeel leven, of, preciezer nog, in kosmisch-relationeel leven. Veel aandacht gaat uit naar wat zich in het groeiproces naar een dergelijke relationaliteit aandient, waar de positieve krachten liggen en waar de obstakels. Zoals we zagen, liggen de obstakels zowel in de mens zelf, in de sfeer van de subjectbeleving, als in maatschappelijke en politieke structuren en machtsverhoudingen.

Het zwaartepunt van de levenskunst wordt, zoals we zagen, gelegd bij het verwerven van een welbepaalde kosmische en kosmo-politieke houding. Het

verwerven van deze houding, de deugd, vergt zoveel aandacht, omdat in het leven van alledag blijkt, hoe weinig de mensen daartoe zijn opgevoed en gevormd. Mensen stoten voortdurend op de emotionele tegenkrachten in zichzelf en ontdekken hoezeer hun handelen met passies is verweven. Het hele spectrum van de menselijke emotionaliteit wordt vervolgens verkend, van de praktijken om mensen te verachten, te haten en te vernederen tot aan de kunst om hen hoog te achten, lief te hebben en te eren. Stoïcijnse filosofen houden zich met name bezig met de zogenoemde sterke emoties en passies, zoals woede, haat, jaloezie, wraak, machtsmisbruik en corruptie. Ze geven adviezen hoe mensen deze kunnen 'uitzuiveren' of hoe men zich kan wapenen tegen de negatieve effecten van dergelijke emoties. Therapy of desire, zo zou men, met een woord van Nussbaum, dit aspect van de stoïcijnse filosofie kunnen karakteriseren. (19) In onze tijd herleeft de filosofische en ethische belangstelling voor emoties en ook voor de stoïcijnse emotiefilosofie. Het vriendschapsperspectief voegt daaraan toe dat het thema 'emoties' in verband dient te worden gebracht met de kwaliteit van relaties en met de kosmische horizon. Daar legt de Stoa immers de sleutel om humaniserende van in-humaniserende emoties te onderscheiden.

De bijzondere aandacht voor emoties vindt naar mijn mening voor een deel zijn verklaring in de context waarin de Stoa is ontstaan en in de maatschappelijke problemen waarvoor zij een antwoord zoekt. Die context is er een van geweld, chaos en tirannie. De stoïcijnen pleiten voor hun levenswijze in tijden waarin de samenleving in crisis verkeert. Chaos en verval kenmerken de polis in Athene, tirannie, geweld en corruptie het Imperium van Rome. Wanhoop, vernedering en lijden vormen de achtergrond waarin deze filosofie van 'het goede leven' tot ontwikkeling komt. De stoïcijnse levenswijze en levensfilosofie zijn in mijn ogen een uitweg uit lijden, een filosofie van 'waarheid en verzoening'. Marcus Aurelius zou men de Mandela onder de Romeinse keizers kunnen noemen en Zeno heeft iets van een Trotski, een revolutionaire leider die mensen een weg wijst uit het leed en de vernedering die de maatschappij mensen aandoet. Nu we dagelijks kunnen horen en zien hoe gewelddadig ook onze tijd is, hoe 'inhumaan' regimes op vele plaatsen in de wereld optreden en wat het 'structurele geweld' van de economische macht in het alledaagse leven van miljoenen mensen teweegbrengt, is er rede temeer om de inspiratie van de Stoa opnieuw tot een eigentijdse levenswijze te ontwikkelen.

3. De geschetste visie van de Stoa zou ook van belang kunnen zijn voor de ontwikkeling van de humanistiek tot 'een nieuwe menswetenschap'. Tussen beide bestaan opvallende raakvlakken. Ook de humanistiek gaat uit van de unieke waarde van ieder mens en interpreteert deze steeds nadrukkelijker in

relationele termen. Dit komt bijvoorbeeld exemplarisch tot uitdrukking in de oneliner waarmee Harry Kunneman haar object aanduidt. Deze luidt: goed leven met en voor anderen in rechtvaardige instituties en gericht op duurzame ontwikkeling. (20) Ook de humanistiek is op zoek naar vormen van interactie tussen theorie en levenspraktijken, tussen levensbeschouwing en levenskunst, tussen rationele argumentatie en emotionele betrokkenheid, tussen persoonlijke zingeving en humaniserend engagement. En tenslotte, binnen de humanistiek zijn pleidooien te horen voor een (seculiere) spiritualiteit die niet onder doen voor die van de Stoa. (21)

Maar er is een opvallend verschil. In tegenstelling tot de humanistiek plaatst de Stoa de kosmische en kosmopolitische horizon in het hart van de zingeving- en humanisering. De unieke waardigheid van de mens wordt pas ten volle erkend en kan pas werkelijk tot ontplooiing komen, wanneer deze dimensie in alle samenlevingsvormen tot leven komt. Dit perspectief is hoogst actueel. De wereld ontwikkelt zich in hoog tempo tot een wereld. Er ontstaat aan het begin van de XXIe eeuw een mondiale verwevenheid in een mate die nog niet eerder het geval was. Door transnationalisering en globalisering op economisch, politiek en cultureel gebied raken de levenssituaties en de belevingswerelden van mensen overal ter wereld meer en meer met elkaar verweven. Er is een nieuw mondiaal bewustzijn aan het groeien. Mensen worden zich bewust dat zij wereldburgers geworden zijn, of ze dat nu willen of niet. In dezelfde tijd is er ook een global civil society ontstaan, een breed netwerk van N.G.O's, burgerschapsbewegingen, transnationale werkverbanden en internationale organisaties. De opkomst van deze global civil society getuigt van de concrete wil en het verlangen van velen overal ter wereld om aan de wereldwijde verbondenheid handen en voeten te geven in praktische initiatieven en van onderop ontwikkelde samenwerking. Zij getuigen van een mentaliteit die over de grenzen van het eigen land heen kijkt en van de bereidheid tot mondiale verantwoordelijkheid. De bereidheid tot internationalisering wordt nog verstrekt door het snelgroeiende besef dat het milieu meer en meer een wereldwijde aangelegenheid wordt. Dat de bronnen van de aarde kwetsbaar zijn en bedreigd door uitputting en vervuiling, doet de mensen beseffen dat zij tot elkaar veroordeeld zijn om te kunnen overleven. Nog nooit, zo lijkt het, was er zo'n sterk bewustzijn van 'de samenhang der dingen' en heerst er zo'n uitgesproken gevoel van urgentie om het voortbestaan van de kosmos als horizon te nemen voor de verdere ontwikkeling van de mensheid. Het centraal stellen van een kosmisch en kosmopolitisch perspectief is daarom actueler dan ooit. Het specifieke van de stoïcijnse visie is nu dat ze het kosmisch en kosmopolitisch perspectief niet afleidt uit externe omstandigheden, maar deze situeert in het hart van de mens zelf. De macrokosmische horizon blijkt weerspiegeld in de micro-

kosmos van ieder mens. Door in zichzelf te keren, door de 'de weg naar binnen' te gaan, kan iedere mens ontdekken dat de eigen innerlijke oneindigheid en de kosmische oneindigheid elkaar oproepen en ondersteunen. Moet een dergelijke weidse visie op de intrinsieke samenhang tussen de mensen en de kosmos humanisten en de humanistiek aan het begin van de XXIe eeuw niet als muziek in de oren klinken?

Prof. dr. Henk Manschot is hoogleraar Wijsbegeerte, in het bijzonder ethiek aan de Universiteit voor Humanistiek te Utrecht. Hij was van 1989 tot 2002 voorzitter van het College voor Ethiek en Levensbeschouwing (CELAZ) van de Nederlandse Zorg Federatie, tegenwoordig Branche Organisatie Zorg.

Noten

- (1) Schofield, Malcolm (1999), *The Stoic Idea of the City*. With a new Foreword by Martha C. Nussbaum, The University of Chicago Press, Chicago & London. Voortaan afgekort als SIC.
- (2) Banateanu, Anne, (2001), *La Théorie Stoïcienne de l'amitié. Essai de reconstruction*, Fribourg (Suisse). Voortaan afgekort als TSA.
- (3) In het artikel 'Vriendschap' heb ik de aristotelische opvatting uitgebreider behandeld. Dit artikel is verschenen in: Martin van Hees & Marian Verkerk (red.) (2004), *Het goede leven. Over oude en nieuwe waarden*, Amsterdam, Boom. Een bewerkte versie verscheen onder de titel: *Vrijheid, gelijkheid, broederschap of vrijheid, gelijkheid, vriendschap?* in: Koo van der Wal (red.) (2004), *Vrijheid, gelijkheid en broederschap? Betekenis en huidige relevantie van het devies van de Franse Revolutie*, Budel, Damon.
- (4) Het onderscheid dat bijvoorbeeld C. Schmitt binnen het vijandbegrip aanbrengt tussen *hostis* en *inimicus* - de eerste verwijst naar de mensen buiten de eigen politieke gemeenschap met wie men een geschil heeft, de tweede op een geschil tussen mensen binnen de eigen politieke gemeenschap - lijkt naadloos aan te sluiten bij de genoemde politieke kenmerken van de Aristotelische vriendschap.
- (5) Deze formulering komt dicht bij de tweede formulering die Kant gaf aan de Categorische Imperatief. Die luidt immers: 'Handel zo dat je de menselijkheid in jezelf en in anderen niet alleen beschouwt als een middel maar altijd ook als een doel in zichzelf.'
- (6) TSA, p.56.
- (7) Schofield brengt naar voren dat de Stoa deze stelling betreft in reactie

- op Epicurus die claimde dat hij wel de wijsheid in pacht had, een houding die gemakkelijk tot dogmatisme leidt.
- (8) Kunneman, Harry (1986), De waarheidstrechter. Een communicatief-ethisch perspectief op wetenschap en samenleving, Amsterdam, Boom.
 - (9) Hadot, Pierre (2003), Filosofie als een manier van leven, Amsterdam, Ambo.
 - (10) Geciteerd door Michel Schofield, SIC, p. 34.
 - (11) Geciteerd bij Schofield, SIC, p. 45.
 - (12) Marcus Aurelius, Pensees, Livre I, 11, geciteerd door Pierre Hadot (1997), La Citadelle Interieure. Introduction aux pensees de Marc Aurele, Paris, Fayard, p. 297. Voortaan afgekort als CI.
 - (13) Epictetus, Entretiens, Livre III 21, 4 - 6, geciteerd bij Hadot, CI, p. 206.
 - (14) Marcus Aurelius, Pensees, Livre VIII, 43, geciteerd bij Hadot, CI, p. 231 -232.
 - (15) Marcus Aurelius, Pensees, Livre XI, 18, 18 en XI, 15, geciteerd bij Hadot CI, p. 241 - 42.
 - (16) Seneca, Epistola 47, geciteerd bij Banateanu, TSA, p. 149.
 - (17) Seneca, de Otio 4.
 - (18) Schofield, ASC. p. 103.
 - (19) The Therapy of Desire is de titel die Martha Nussbaum gaf aan haar boek over de theorie en praktijk van de Helleense ethiek waarbinnen de Stoa een grote plaats inneemt. Het boek is in 1994 verschenen bij Princenton University Press. De emotietheorie van de Stoa wordt daarna verder door haar geanalyseerd in Martha C. Nussbaum (2004), Upheavals of thought. The intelligence of emotions, Cambridge University Press.
 - (20) Zie het concept-onderzoeksplan van de Universiteit voor Humanistiek.
 - (21) Een voorbeeld daarvan is te vinden in de rede die de rector, prof. Ilja Maso, uitsprak bij de opening van het academisch jaar 2004 - 2005 en die als titel had: Heel de mens.