

Onverschillig rijk?

De vroege en middelste Stoa over de relatie tussen bezit en het goede leven

Masterscriptie

door

Floris van der Pol, Bsc, BA

335618

Master Philosophy

Erasmus School of Philosophy

Erasmus University

2020

Begeleider

Dr. Joost Hengstmengel

Adviseur

Prof. dr. F.A. Muller

Woordenaantal: 24.471

Inhoudsopgave

<i>Introductie</i>	2
<i>1. Het begrensde bezit voor de Stoa</i>	6
1.1 Het ongelijke, veranderende Atheense leven.....	6
1.2 Plato's stabiele samenleving: armoede noch rijkdom.....	8
1.3 Aristoteles, van politieke naar ethische grenzen aan bezit.....	10
1.4 Meer natuurlijke grenzen: Xenophon, de epicuristen en de cynici.....	13
1.5 Conclusie.....	15
<i>2. De onverschillige, vroege Stoa</i>	17
2.1 De drie disciplines: de logica, de fysica en de ethiek.....	18
2.2 Bezit als verkiesbare moreel indifferente zaak.....	20
2.3 Hoe de wijze zijn geld verdient.....	23
2.4 Alles delen in Zeno's ideale <i>Staat</i>	26
2.5 Privé-bezit in Chrysippus' reële wereld.....	29
2.6 De (on)eerlijke prijs van goederen.....	33
2.7 Conclusie.....	34
<i>3. De praktisch wending van de middelste Stoa</i>	36
3.1 Cicero's verdediging van privé-bezit.....	38
3.2 Panaetius' afwezige stem in Cicero's bezitsdenken.....	40
3.3 Cicero's kritiek op Panaetius' leerling Hecaton.....	41
3.4 Morele indifferentie (on)voldoende voor geluk.....	44
3.5 De semi-wijze man.....	48
3.6 Bezit in de praktijk.....	50
3.7 Conclusie.....	52
<i>Conclusie</i>	54
<i>Bibliografie</i>	57
Primaire bronnen.....	57
Verzamelingen tekstfragmenten.....	57
Overige literatuur.....	58

Introductie

Wereldwijd groeien de economieën, maar waar honderden miljoenen mensen nog altijd in extreme armoede leven, stroomt de winst vooral naar de allerrijksten.¹ De rijken worden rijker en rijker en de financiële ongelijkheid zal blijven toenemen, tenzij we het tij keren. Dit laatste geldt ook voor Europa, en ook voor Nederland, aldus de Franse econoom Thomas Piketty. Hij uitte deze noodkreet op Woensdag 18 December 2019 in de Aula van de Erasmus Universiteit ter introductie van zijn nieuwste boek: *Capital et Ideologie*.² Voor een volle zaal toonde hij de ene na de andere grafiek waaruit bleek dat ongelijkheid, zowel wereldwijd als in Europa, de laatste decennia is toegenomen.

Geconfronteerd met dit gigantische probleem zoeken velen oplossingen in het politieke en economische domein.³ Zo ook Piketty, die op het einde van zijn toespraak aan de honderden aanwezigen een alternatief pad voorlegde, weg van het kapitalisme en de heiligverklaring van privé-eigendom. Hij pleitte onder andere voor een progressiever belastingstelsel en een herverdeling van het bezit van bedrijven. Hij stelde voor werknemers deeleigenaar te maken van het bedrijf waarvoor ze werken, met als doel de welvaart meer te verdelen en de ongelijkheid te laten afnemen.

Achterliggend schuilt in dit soort benaderingen de gedachte dat een beter leven een leven met meer bezit of geld is. Grof gesteld is dat waarom ongelijkheid problematisch zou zijn: meer bezit is beter, sommigen hebben (onterecht) meer bezit dan anderen en dus ook een beter leven, en dat is onrechtvaardig. Het is vanuit dit perspectief de uitdaging om vanaf bovenaf maatregelen te bedenken die het geld naar beneden laten stromen – zoals een progressiever belastingstelsel en een herinrichting van het bezitten van bedrijven – zodat ook de minder bedeelden in de samenleving meer bezit krijgen en dus een beter leven.

Deze verhulde vooronderstelling, dat verdere herverdeling van bezit voor de meeste mensen beter is, spreekt echter niet vanzelf. Vanuit een ethisch perspectief zou een goed leven ook totaal losgekoppeld kunnen zijn van de hoeveelheid bezit. Eveneens is het mogelijk dat een kleine of gemiddelde hoeveelheid bezit wenselijk is, of dat er sprake is van een bepaalde onder- of bovengrens aan bezit dat het goede leven vraagt. Mogelijk zijn dus alleen armoede en (bovenmatige) rijkdom problematisch, en niet ongelijkheid op zich. Dit schept ruimte voor alternatieve, ethische benaderingen voor herverdeling van welvaart. Bijvoorbeeld, door mensen ervan te overtuigen dat het goede leven een leven is met minder bezit, zodat ze zelf met minder genoeg nemen.⁴

¹ Oxfam, 'Public good or private wealth?', 2019

² Dit is een vervolg op Piketty's eerdere werk *Le Capital au XXIe siècle*.

³ Zie bijvoorbeeld het eerdergenoemde rapport van Oxfam Novib.

⁴ Zie voor een ethische benadering die een dergelijk pleidooi houdt bijvoorbeeld *Hoeveel Is Genoeg?: Geld En Het Verlangen Naar Een Goed Leven* van Robert en Edward Skidelsky.

In de klassieke oudheid vinden we tal van benaderingen die precies die veronderstelde positieve relatie tussen bezit en het goede leven problematiseren. Een van die benaderingen is die van de Stoa, zij die oorspronkelijk samenkwamen in de schaduw van de zuilengang aan de noordkant van de agora in Athene. Ze bediscussieerden en ontwikkelden vanaf de 4de eeuw voor Christus leerstellingen in de fysica, de logica en de ethiek. Het is binnen dit laatste gebied, de ethiek, dat ze nadachten over de rol van bezit voor het goede leven, zowel voor het individu als voor de gemeenschap.

Tot op heden zijn er naar mijn weten geen studies verschenen in de Nederlands- en Engelstalige vakgebieden naar deze relatie bij de Stoa: tussen bezit en het goede leven. Wel verschenen er artikelen over het economische denken van de Stoa,⁵ losse stukken in handboeken⁶ en een discussie tussen A.A. Long en P. Mitsis over de kwestie of ‘de Stoa’ een rechtvaardiging gaven voor privé-bezit. Long meent van wel en schetst de Stoa als een soort ‘liberale en zelfs kapitalistische anticipatie.’⁷ Mitsis komt tot een radicaal andere conclusie en schrijft dat ‘de stoïcijnen een soort hooligans zijn met wilde ogen die denken dat privé-bezit diefstal is en dat rationaliteit, deugd en geluk vereisen dat al het eigendom gemeenschappelijk wordt gehouden.’⁸

Beide posities doen naar wat ik zal laten zien in deze scriptie geen recht aan de diversiteit van het denken van de verschillende stoïcijnen over bezit. Bovendien concentreren beide posities zich met name op het politieke vraagstuk, hoe bezit moet worden verdeeld. Daarmee blijven andere belangrijke ethische kwesties omtrent bezit en het goede leven onbeantwoord, zoals *hoeveel* een goed mens dient te bezitten, *hoe* een goed mens bezit dient te verkrijgen en *hoe* een goed mens dient om te gaan met zijn of haar bezit. Deze vragen zullen, samen met de vragen naar wat het goede leven is en hoe het bezit van de een zich verhoudt tot het bezit van de ander, de belangrijkste vragen zijn die in deze scriptie worden onderzocht, om uiteindelijk de hoofdvraag te beantwoorden: *Wat is de relatie tussen bezit en het goede leven bij de vroege en middelste Stoa?*

Zoals uit de hoofdvraag blijkt, beperkt deze masterscriptie zich tot de vroege en middelste Stoa. Hiervoor is gekozen omdat er al vaak de nadruk ligt op de late Stoa⁹ – Seneca, Marcus Aurelius, Epictetus, Hierocles en Musonius Rufus – wanneer men spreekt over ‘de Stoa.’ Dat komt onder andere omdat er van hen grote delen van hun werken overgeleverd zijn gebleven, vaak zelfs gehele boeken.¹⁰ Daardoor zijn hun posities eenvoudiger te begrijpen dan

⁵ Baloglou, 2002

⁶ Zie Sharples, 1996, Long, 1974, Baloglou, 2012, Sedlacek, 2011

⁷ Long, 2006

⁸ Mitsis, 2003, p. 243

⁹ Meer over dit onderscheid in hoofdstuk 2.

¹⁰ Deze overlevering van gehele werken geldt niet voor Hierocles en Musonius Rufus. Zie voor verzamelingen van hun fragmenten Rameli's *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts* en Kings *Musonius Rufus, Lectures and Sayings: Lectures and Sayings*.

die van de vroege Stoa en middelste Stoa, wier denken we vooral spaarzaam kennen via fragmenten, getuigenissen en kritieken op hun werk.

Het is vanuit deze beperkte hoeveelheid bronnen, die ik overwegend in de Nederlandse en Engelstalige vertalingen heb bestudeerd, dat ik verscheidende standpunten en discussies binnen de vroege en middelste Stoa omtrent de relatie tussen bezit en goede leven zal reconstrueren. Dit met als doel om een zo totaal mogelijk beeld te scheppen van hun opvattingen over deze relatie. Enerzijds zal er dus worden gezocht naar overeenstemming tussen de verschillende denkers, naar de orthodoxie van de Stoïcijnse leer. Anderzijds zal er ook ruimte zijn voor de verschillen en nuances tussen de verschillende Stoïcijnen, met name in hoe ze onder druk van de concrete buitenwereld (deels) hun idealistische noties laten varen.

Om de hoofdvraag te kunnen beantwoorden, zullen we eerst in hoofdstuk 1 het denken van de filosofische voorgangers en tijdgenoten van de stoïcijnen over bezit en het goede leven verkennen. Plato, Aristoteles, de epicuristen en de cynici komen aan bod. We zullen zien dat bij deze denkers en in deze scholen bezit een filosofisch thema was. Ze koppelden bezit onder andere aan het leven in luxe. En sommigen onder hen koppelden bezit eveneens aan het hebben van te weinig bezit. Oftewel, ze stelden grenzen aan bezit. Ondergrenzen, dat wat geacht wordt nodig te zijn voor een goed leven, en bovengrenzen, waar meer bezit het goede leven zou ondermijnen.

In hoofdstuk 2 arriveren we bij de vroege Stoa. Dit zal zowel een korte exploratie zijn van hun leven en filosofie in het algemeen – wie waren ze en wat kenmerkt hun visie? – als een zoektocht naar de opvattingen van de vroege Stoa over het goede leven, bezit en de relatie. Hun ethische houding van ‘indifferentie’ (neutraliteit) tegenover alles wat niet moreel van waarde is, zoals bezit, zal eerst worden uitgelegd. Maar hoe dient een Stoïcijn geld te verdienen als geld geen morele, en dus geen uiteindelijke waarde, heeft? Vervolgens wordt de houding ten opzichte van bezit in het utopische werk *Politeia* van Zeno van Citium, de stichter van de Stoa, onderzocht. Tot slot wordt hier de kwestie van de eerlijke prijs besproken, een debat tussen Diogenes van Babylon en Antipater van Tarsus over de vraag of de wijze man informatie over de te kopen of verkopen goederen voor zich mag houden, zolang de wet dat toestaat.¹¹

In hoofdstuk 3 staan de middelste Stoa centraal. Eerst wordt Cicero's werk *De Officiis* verkend. Eerst wordt Cicero's eigen positie blootgelegd en daarna wordt de vraag gesteld in welke mate hij hier Panaetius representeert. Vervolgens wordt de vraag in welke mate Cicero een correcte weergave geeft van Hecaton, een leerling van Panaetius. Daarna wordt de vraag besproken in welke mate de middelste stoïcijnen de notie van morele indifferentie overnemen van de vroege Stoa. Daarna passeren allerlei praktische kwesties de revue, zoals de kwestie van het juiste werk en hoe je dient om te gaan met het bezit dat je reeds vergaard hebt.

¹¹ Een belangrijke aansluitende discussie, die over het mogen bezitten van andere mensen, oftewel de legitimiteit van het houden van slaven, wordt hier niet besproken. Voor een uitgebreide behandeling van de vroege Stoa over slaven zie Erskine, 1998, hfd. 2.

Tot slot vergelijken we in de conclusie de posities van de vroege en middelste Stoa nogmaals met die van hun filosofische voorgangers en tijdgenoten. Ook wijzen we kort vooruit naar de late Stoa. Als laatste keren we kort terug naar waar deze introductie mee begon, ongelijkheid, en welke aanknopingspunten de vroege en middelste Stoa bieden voor een werkelijke alternatieve weg: een ethische.

1. Het begrensde bezit voor de Stoa

In dit eerste hoofdstuk verkennen we het gedachtegoed over de relatie tussen bezit en het goede leven van de filosofische voorgangers en tijdgenoten van de Stoa. Deze verkenning dient drie doelen. Ten eerste laat ze zien dat de relatie tussen bezit en het goede leven al voor de Stoa een filosofisch thema was. Ten tweede tekent ze het landschap waarin het gedachtegoed van de Stoa is ontstaan en hoe zij daarin een unieke positie innamen. Ten derde dient ze als contrast waardoor in de latere hoofdstukken de verschillen tussen afzonderlijke stoïcijnen zichtbaarder worden.

Eerst wordt het gedachtegoed van Plato en Aristoteles over deze relatie tussen bezit en het goede leven in kaart gebracht. Beide denkers stellen een grenzen aan persoonlijk bezit. Verschillend is dat Plato de bezitsthematiek hoofdzakelijk door een politieke lens benadert, terwijl dat Aristoteles de stap zet naar oplossingen in de ethiek. Dit idee van een grens zien we ook voorzichtig terug bij Xenophon en de epicuristen, ditmaal volledig vanuit een ethisch perspectief. Nog radicalere grenzen aan bezit, eveneens volledig uit een ethisch perspectief, worden gegeven door de cynici.

Maar voordat we ons richten op deze filosofen, beginnen we met een korte schets van de economische praktijk waarin hun ideeën zijn ontstaan.

1.1 Het ongelijke, veranderende Atheense leven

Vanaf 800 voor Christus ontstond er in wat we nu de Griekse wereld noemen een grote hoeveelheid kleine gemeenschappen, genaamd *poleis* (stadstaten). Deze bestonden uit een stadskern en omringend akkerland en streefden naar een hoge mate van zelfvoorzienendheid. Al snel kwamen aristocratische families aan de macht die een groot deel van het land kwamen te bezitten. De welvaart steeg, waardoor er nieuwe complicaties ontstonden, zoals bevolkingsgroei. Met het gevaar van hongersnoden op de loer steeg de noodzaak van de handel, zowel met andere stadstaten als met de buitenwereld. Ook Athene liet het zelfvoorzienendheidsideaal deels los en werd Grieks leider in de handel van verfijnd aardewerk.¹²

Binnen deze stadstaten waren er grote klassenverschillen. Het eerste grote onderscheid was tussen vrije en onvrije mensen, oftewel slaven. Deze slaven waren het eigendom van de stadstaat of van vrije mensen. Het tweede grote onderscheid was binnen de vrije mensen, tussen burgers en niet-burgers. Deze niet-burgers waren zowel immigranten die zich gevestigd hadden in de stadstaat als vrijgekochte slaven. Een van de grote verschillen tussen deze twee groepen was dat alleen de burgers, indien ze man waren, politiek konden bedrijven en land konden bezitten binnen het terrein van de stadstaat. Het derde grote onderscheid was tussen de man en

¹² Rhodes, 2011, pp. 2-11

vrouw, die andere rollen kregen toegedicht in het leven. Het politieke leven en de akkerbouw was het domein van de man, indien hij dus tevens een vrije burger was; het leven in en rond het huis (*oikos*), was vooral het terrein van de vrouw.

Ook tussen de vrije burgers waren de verschillen tussen arm en rijk groot. Kwantitatief gezien was het verschil tussen de rijken en armen enorm. Toch bleef dit verschil vooral van kwantitatieve aard, omdat er weinig luxegoederen voorhanden waren. De allerrijksten hadden vooral meer, zo hadden de hele rijken een grote hoeveelheid slaven en hadden degenen met een middelmatig inkomen er meestal maar een of twee. Ook hadden de rijken vaak meer stukken land verdeeld rondom de stadskern, in plaats van een groot erf. Door die materiële overvloed konden de allerrijksten zich 'parasitair' gedragen ten opzichte van de niet-burgers, in de zin dat ze niet hoefden te werken omdat hun gemeenschap het goed deed. Daardoor hadden ze tijd zich bezig te houden met andere zaken, zoals politiek en filosofie.

Voor de rijken was het ideaal het leven van de landbouw. Ook al deed de handel haar intrede, het zelfstandige agrarische bedrijf bleef nog steeds het ideaal en de meeste burgers leefden ook (ten minste deels) van het land. Als de rijken al op andere manieren hun geld verdienden dan de landbouw, dan was het in ieder geval van belang dat ze niet bij anderen in loondienst gingen, want daar waren slaven voor. Toch zorgde de komst van de handel ook voor grote veranderingen, zoals de komst van geld. Vanaf de 6de eeuw voor Chr. werden munten gebruikt als ruil- en bewaarmiddel van niet-landelijk rijkdom. En in Athene is het pas in de tweede helft van de 5de eeuw voor Chr. dat we voor het eerst een monetaire economie zien waarin de gemiddelde burger waarschijnlijk munten op zak heeft, zodat hij op reguliere basis transacties kan doen.

De niet-burgers dienden op andere wijzen aan hun welvaart te komen, aangezien ze geen land konden bezitten binnen het terrein van de stadstaat. Dit ideaal van het boerenbestaan gold dus hoogstwaarschijnlijk alleen voor de hoogste klasse. Andere manieren, met name voor de niet-burgers om een bestaan te verdienen waren onder andere als handelaar, dagloner op het land van een ander, ambachtsman, dichter, toekomstvoorspeller en farmaceut. Ook kwamen er de eerste bankiers, die bijvoorbeeld geld uitleenden voor handelsmissies. Enkelen van hen waren zeer succesrijk, zoals Pasion en Phormio. Zij werden geboren als slaven, maar werkten zich op tot burgers met een bank in Athene.¹³

Samenvattend was het Athene van de vijfde eeuw voor Chr. een stadstaat die gekenmerkt werd door welvaart, grote klassenverschillen, grote verschillen in welvaart en een burgerideaal van zelfvoorzienende landbouw. Toch stond dat ideaal onder druk, omdat andere manieren van geld verdienen ook succesvol waren, zoals de handel en het bankierswezen. Het is tegen deze achtergrond dat we de bespiegelingen van de filosofen van dit hoofdstuk over de relatie tussen bezit en het goede leven moeten begrijpen.

¹³ *ibid.*, pp. 200-208

1.2 Plato's stabiele samenleving: armoede noch rijkdom

In *Politeia* (De staat) schetst Plato (ca. 427-347 v.Chr.) zijn ideale staat. Deze samenleving moet in harmonie zijn en bestaat uit drie klassen. Als we deze klassenverdeling denken als een machtspyramide, dan staan bovenaan de filosoofkoningen, omdat zij via de rede kunnen ontdekken wat de rechtvaardige samenleving is. In het midden staan de wachters, zij die de rechtvaardige samenleving beschermen. Onderaan staan degenen die vooral met hun handen werken, zoals handarbeiders, boeren en ambachtslieden. In deze machtspyramide regeert dus het denken en onderaan bungelt het lichamelijke, als het minst belangrijke, doch broodnodige – net als dat voor Plato het lichaam de kerker is van de ziel.¹⁴ Dit verklaart ook waarom zijn ideale samenleving niet gericht is op materiele groei, maar zich juist richt op de voorwaarden die nodig zijn voor een stabiele, deugdzame, harmonieuze samenleving, gebaseerd op inzichten in de onveranderlijke Rechtvaardigheid.

Er bestaat een simpele, doch onjuiste visie op Plato's opvattingen over bezit in dit utopische werk: bij Plato wordt alles gedeeld en kunnen we spreken van 'communisme'.¹⁵ Dit is om meerdere redenen onjuist. Ten eerste spreekt Plato in *Politeia* bij het idee over alles delen alleen over de *wachters*, de middelste klasse van de rechtvaardige samenleving. Het gaat dus totaal niet op voor de gehele bevolking, wat het idee van 'communisme' wel impliceert. Bovendien beweert Plato niet dat de bewakers alles gemeenschappelijk moeten bezitten, maar juist dat ze (bijna) niets mogen bezitten: geen spullen afgezien van een paar noodzakelijkheden, geen vrouwen en geen kinderen.¹⁶

Deze eigendomsrestrictie heeft als doel de klassenverdeling in stand te houden, en daarmee de harmonie van de samenleving, en daarmee de rechtvaardigheid. Plato stelt zulke strikte grenzen aan bezit van de bewakers zodat zij zich niet door welvaart laten afleiden en zich gaan gedragen als grondbezitters. Omdat de bewakers zelf nauwelijks iets mogen bezitten zijn ze namelijk bij uitstek in staat ervoor te zorgen dat anderen in de samenleving niet te rijk worden, of te arm. Dat zowel armoede als rijkdom problematisch worden geacht door Plato, komt omdat hij meent dat ze de harmonie verstoren, zowel op economisch, ethisch als op politiek niveau:

- **Economisch** gezien zijn rijkdom en armoede problematisch omdat ze er beide voor zorgen dat mensen hun beroep slecht uitvoeren. Zo geeft Plato het voorbeeld van een pottenmaker.¹⁷ Stel dat deze rijk is, dan wordt deze lui,

¹⁴ *Phaedo*, 82a-83a

¹⁵ Zie Garnsney, 2007, Pierson, 2013

¹⁶ *Politeia* 416d-417b, *Timaeus* 18b, *Critias* 110c-d

¹⁷ *Politeia*, 421e

aldus Plato, en maakt hij slechte potten. Stel dat deze arm is, dan kan hij de benodigde materialen niet kopen en zal hij slechtere potten maken.

- **Ethisch** gezien zijn rijkdom en armoede problematisch omdat ze leiden tot verkeerd gedrag. Rijkdom zorgt ervoor dat mensen geld gaan eren in plaats van deugd, wat mensen hebberig in plaats van rechtvaardig maakt.¹⁸ Armoede zorgt ervoor dat mensen moeten bedelen, wat gevaarlijk is volgens Plato omdat bedelaars vaak dieven worden en zich op andere onbehoorlijke wijzen gaan gedragen.
- **Politiek** gezien zijn rijkdom en armoede problematisch omdat ze leiden tot revoluties. Ontevreden mensen willen iets anders, vestigen hun hoop op revoluties en zijn daarmee een gevaar voor de harmonie. Dit is waarom het belangrijk is dat er wachters zijn: om de status quo te beschermen, zowel tegen externe mogendheden als tegen interne strubbelingen. Om dat te kunnen doen dienen ze zelf in matigheid te leven en niet afgeleid te worden met het vergaren van eigendom, vandaar Plato's idee dat bewakers nauwelijks eigendom mogen bezitten.

In Plato's andere werk waarin hij zich uitgebreid uitlaat over bezit, *Nómoi* (Wetten), beschrijft hij twee ideale samenlevingen. De eerste is de ultieme, perfecte stad waarin het ideaal dat 'vrienden eigendom waarachtig delen' zoveel mogelijk in de praktijk wordt gebracht. Hier worden vrouwen, kinderen en eigendommen gedeeld en is er geen sprake van een privé-eigendom. Hij meent dat in deze samenleving alles gedeeld wordt, zelfs geluk en pijn. Alles is in perfecte harmonie. Toch concludeert hij dat deze samenleving waarschijnlijk nooit voor mensen heeft bestaan en betwijfelt hij of het ooit zal bestaan, omdat mensen onvolmaakt zijn. Dat is waarom hij aan deze perfecte stad slechts een enkele alinea besteedt en de rest van het werk besteedt aan het beschrijven van de tweede, imperfecte, maar mogelijk realiseerbare samenleving: Magnesia. Deze laatste wordt diepgrondig uitgedacht en de eerste blijft hangen als een soort ideaal - alles delen - die te hoog gegrepen is voor mensen en daarom het echte uitdenken niet waard.

Magnesia is een bedachte kolonie, wat als voordeel heeft dat Plato de inrichting van de staat uit het niets kan denken. Wel vertrekt hij vanuit een vaststaande menselijke natuur. Daaruit bepaalt Plato dat de mensen in Magnesia wel privé-eigendom mogen hebben (slaven en vrouwen uitgezonderd), maar dat de welvaartsverdeling tussen deze vrije mannen niet te groot mag zijn. Hij richt binnen de vrije mannen vier verschillende klassen op en het privé-bezit, waarmee voornamelijk land wordt bedoeld, mag in een maximale verhouding van 1:4 tussen de klassen verschillen. De mannen uit de rijkste klasse mogen dus maximaal vier keer zoveel

¹⁸ Ibid., 550e

land bezitten als de mannen in de armste klasse. Als de rijksten meer dreigen te bezitten, moeten ze dit weggeven.

Plato stelt deze welvaartsnivellering voor omdat, net als hij in *Politeia* stelt, volgens hem zowel armoede als rijkdom problematisch zijn voor de stabiliteit van de beoogde rechtvaardige samenleving. Zo kan te rijk zijn nooit deugdzaam zijn, omdat het alleen kan worden verkregen door onrechtvaardige methoden en zijn zowel armoede en rijkdom vanuit een politiek oogpunt direct problematisch, omdat ze de voedingsbodem zijn van een burgeroorlog. Om rijkdom en armoede te voorkomen geeft Plato tal van economische instrumenten: De landverdeling dient stabiel te zijn. Er mag een opvolger per huishouden zijn en land en huizen mogen niet worden verkocht. Ook mogen inwoners geen goud en zilver bezitten, slechts wat munten voor de dagelijkse praktijk en na een bezoek aan het buitenland dienen de zakken te worden leeggemaakt. Evenmin toegestaan zijn bruidsschatten en leningen met rente.

Samenvattend zien we dus dat Plato vooral in zijn politieke werken over bezit nadenkt, en altijd in functie van een stabiele, rechtvaardige samenleving. Privé-bezit wordt gezien als een soort noodzakelijk kwaad. We hebben het nodig omdat we imperfect zijn, niet in staat als vrienden alles te delen. Tegelijkertijd ligt er door privé-bezit altijd zowel armoede als rijkdom op de loer, wat gevaarlijk is. Ze zorgen voor ondeugdzaam gedrag en brengen direct de stabiliteit van de rechtvaardige samenleving direct in gevaar. Daarom bedenkt Plato voor beide samenlevingen allerlei instrumenten om armoede en rijkdom te voorkomen, zoals de wachters in *Politeia* en de bezitsregels in Magnesia, met dus als doel: een stabiele, rechtvaardige samenleving.

1.3 Aristoteles, van politieke naar ethische grenzen aan bezit

Aristoteles (384-322 v.Chr.), de beroemdste leerling van Plato, denkt allereerst na over bezit in een kritische reactie op Plato's *Politeia*. In zijn *Politica* hekelt Aristoteles het idee dat in Plato's ideale staat alles gedeeld moet worden: alle vrouwen, alle kinderen en al het eigendom. Echter, zoals blijkt uit de vorige sectie, is dit verwijt van Aristoteles overtrokken¹⁹. Plato erkende zelf al dat het ideaal van een samenleving waarin alles gedeeld werd onrealiseerbaar was en besteedde er niet meer dan een paragraaf aan. Wel schetste hij in *Politeia* een samenleving waarin de wachters geen kinderen mochten hebben, geen vrouwen en nauwelijks eigendom. Dit is niet hetzelfde als een staat waarin alle vrouwen, kinderen en eigendom worden gedeeld. Aristoteles zet zich dus vooral af tegen een positie die Plato zelf niet echt verdedigde.

¹⁹ Zie ook Garnsey, 2011, en Pierson, 2013. Zo stelt Garnsey na zijn eigen behandeling van Plato dat 'Aristoteles wist wat hij deed' toen hij Plato in de *Politica* aanviel, en deed alsof Plato voorstelde dat alle burgers in zijn ideale stadstaat hun bezit delen, in plaats van alleen de bewakers (en zelfs dat klopt niet, want de bewakers delen geen bezit, maar hebben juist (bijna) geen bezit). Volgens Garnsey scherpte Aristoteles Plato's positie aan om bewust de dialectiek te vergroten.

Ondanks deze stropop is het de moeite waard om de argumenten van Aristoteles bloot te leggen, omdat ze een aantal grote praktische bezwaren laten zien tegen ieder communistisch ideaal. Volgens hem is een gemeenschap van vrouwen en kinderen zowel onpraktisch als onwenselijk.²⁰ Het is onwenselijk omdat ze alle mannen hetzelfde maakt, waar Aristoteles juist meent dat een gemeenschap verschil nodig heeft, pluraliteit. Te veel eenheid zou volgens hem leiden tot onvoldoende zelfvoorzienendheid. Bovendien is het onwenselijk omdat mensen beter zorg dragen voor datgene wat van hen is, en dus voor gemeenschappelijke kinderen minder goed zouden zorgen dan voor hun eigen kinderen.²¹

Eveneens onwenselijk is volgens Aristoteles het delen van al het land en al haar vruchten.²² Het zal leiden tot grote problemen, zoals dat sommigen ijverig en andere lui zijn – een recept voor ruzies. Hij baseert dit op zijn eigen ervaringen. In gemeenschappen die al bezit delen zijn er ook veel meer onenigheden, aldus Aristoteles. Ook meent hij dat net als dat mensen beter voor kinderen zorgen wanneer ze van henzelf zijn, ze ook meer zorg zullen dragen voor hun *eigen* land. Vanwege deze problemen in de menselijke aard dienen we volgens Aristoteles de oplossing dus niet te zoeken in wetgeving die het eigendom verdeelt. In plaats daarvan dienen we het probleem te benaderen op het niveau waar het probleem ontstaat: op het niveau van het individuele gedrag.

Daarom stelt Aristoteles voor dat het beter is om het huidige systeem, met privé-eigendom, te verbeteren. Bezit dient in algemene zin privé te zijn, want als iedereen een eigen belang heeft, leidt dat tot minder onenigheid, omdat iedereen dan bezig zal zijn met zijn eigen huishouden. Tegelijkertijd benadrukt Aristoteles het aan Pythagoras toegeschreven motto, dat Plato ook al als onmogelijk ideaal stelde, dat ‘vrienden alle dingen delen.’ Hij combineert het idee van privé-bezit met dit alles-delen-motto door de oplossingen van scheve welvaartsverdelingen niet te zoeken in het politieke domein, via wetgeving, maar in het ethische domein, via opvoeding. Volgens Aristoteles kan bezit alleen gelijkgetrokken worden wanneer eerst de verlangens worden gelijkgetrokken, en daar is de juiste opvoeding voor nodig:

For it is not the possessions but the desires of mankind which require to be equalised, and this is impossible, unless a sufficient education is provided by the state.²³

Deze stap over het denken van bezit, van het zoeken in oplossingen in het politieke domein zoals Plato deed naar het zoeken van oplossingen in het ethische domein, is de cruciale stap waarmee Aristoteles het denken over bezit allereerst tot een ethisch vraagstuk maakt. Toch betekent dit niet, dat Aristoteles niet net als Plato ook politieke problemen van armoede en rijkdom zag. Ook Aristoteles meent dat armoede leidt tot criminaliteit en revoluties, en dat de zucht naar rijkdom tirannen creëert. Het verschil zit hem in hoe ze grenzen aan bezit willen

²⁰ *Politica*, 1261a-b

²¹ *Ibid.*, 1262a-b

²² *Ibid.*, 1263a

²³ *Ibid.*, 1266b

stellen: Plato via politieke instrumenten en Aristoteles door via ethiek de verlangens van mensen te veranderen.

Volgens Aristoteles is het doel van het leven *eudaimonia*, het leiden van een florerend leven. Een van de voorwaarden daarvoor is het hebben van een plezierig leven, en voor het hebben van een plezierig leven hebben we lichamelijke, externe en geestelijke goederen nodig. Geestelijke goederen – zoals vriendschap – zijn het belangrijkste, doch ook externe goederen – zoals voedsel – zijn nodig voor het goede leven. Hiermee creëert hij een ondergrens aan noodzakelijk bezit voor het goede leven:

Een goede man kan het beste maken van armoede en ziekte, en alle andere kwaden van het leven; maar hij kan alleen geluk verkrijgen onder de juiste omstandigheden.²⁴

Eveneens creëert Aristoteles een bovengrens aan bezit. Hij doet dit door een onderscheid te maken tussen ‘verkrege verlangens’ en ‘natuurlijke verlangens.’ Natuurlijke verlangens zijn de verlangens die iedereen heeft, van zaken die we nodig hebben, zoals gezondheid, slaap en voedsel. De natuurlijke verlangens, in de vorm van externe goederen, dienen vervuld te worden, maar slechts tot een bepaalde bovengrens. We dienen ze in zoverre te vervullen dat we genoeg bezitten opdat we ‘vrijgevig’ kunnen zijn. Door meer te bezitten dan strikt noodzakelijk voor onze eigen natuurlijke behoefte, kunnen we rijkelijk deze goederen weggeven en op deze manier zo goed mogelijk Pythagoras’ motto vervullen: dat we met vrienden alle dingen delen.

De verkrege verlangens, daarentegen, zijn onnatuurlijk en onwenselijk omdat ze geen limiet kennen. Een voorbeeld is het streven naar geld:

Het feit is dat grootste misdaden veroorzaakt worden door overschot en niet door tekort. Mensen worden geen tirannen zodat ze het niet koud hebben.²⁵

Vanuit dit onderscheid tussen natuurlijk en verkrege verlangens onderscheidt Aristoteles ook twee manieren van het vergaren van bezit: ‘huisbeheer’ (*oikonomia*) en ‘geld verdienen’ (*chrematistike*).²⁶ Onder ‘huisbeheer’ verstaat hij de natuurlijke manieren van bezit vergaren, zoals het voedsel dat geproduceerd wordt op het land. Deze vorm van verkrijgen is goed omdat de natuur ons zo genoeg geeft voor onze natuurlijke verlangens en omdat het een limiet kent. Er passen bijvoorbeeld slechts een eindige hoeveelheid bomen in een boomgaard. ‘Geld verdienen,’ daarentegen, is onnatuurlijk en verkeerd omdat het geen grens kent. Voorbeelden hiervan zijn handel, en nog erger, het uitlenen van geld tegen rente. Geld kan telkens uitgeleend worden en meer geld worden. Het kent dus geen grens, wakkert onbegrensde onnatuurlijke verlangens aan en is dus verkeerd.

Concluderend, hebben we gezien dat Aristoteles het thema van bezit en bezitsvergarig het ethische domein in trekt, en zowel een onder- als een bovengrens stelt aan de hoeveelheid

²⁴ Ibid., 1332a

²⁵ Ibid., 1267a

²⁶ Ibid., 1257a

benodigde bezit voor het goede leven. Toch worden deze grenzen niet kwantitatief ingevuld. In zoverre we vrije burgers zijn, die bezit mogen hebben, moeten we genoeg hebben om vrijgevig te kunnen leven en niet meer dan dat nastreven. Ook dient ons bezit verkregen te worden op natuurlijke wijze, zoals vanuit de landbouw, en dient het gebruikt te worden voor de natuurlijke verlangens, zoals voedsel en onze vrienden.

1.4 Meer natuurlijke grenzen: Xenophon, de epicuristen en de cynici

Een primair ethische houding ten opzichte van bezit, zoals die van Aristoteles, zien we ook terug bij andere antieke Griekse denkers. Niet een grote hoeveelheid bezit was van belang, maar het hebben van genoeg, het kunnen voldoen in de (natuurlijke) verlangens. Zo meende de presocraat Democritus (ca. 460-370 v.Chr.) dat je niet te veel moest verlangen, bijvoorbeeld qua eten of drinken.²⁷ Ook bij Xenophon, de epicuristen en de cynici vinden we verscheidende houdingen terug die grenzen aan rijkdom stellen, de nadruk leggen op het gebruik van bezit en zich keren tegen luxe.

Xenophon (430-355 v.Chr.), die net als Plato Socrates' leerling was en hem eveneens opvoerde als spreekbuis, problematiseert het idee van rijkdom meten in absolute termen. In het tweede hoofdstuk van zijn *Oeconomicus* (*De econoom*) laat hij Socrates in gesprek gaan met Critobulus over de vraag wie er rijker is. Kwantitatief gesteld heeft Critobulus, mochten ze beiden al hun bezittingen verkopen, honderdmaal zoveel geld. Toch meent Socrates dat hij rijker is, omdat hij zijn geld beter weet te gebruiken. Hij geeft hier drie redenen voor:

1. Socrates meent dat hij genoeg bezit heeft om aan zijn (gematigde) verlangens te voldoen. Critobulus heeft wellicht meer bezit, maar zijn verlangens zijn ook vele malen groter.
2. Socrates meent dat wanneer hij iets nodig heeft, zijn vrienden hem zullen helpen, terwijl Critobulus vrienden juist gebruik van hem maken.
3. Socrates acht zichzelf beter in staat rijkdom te verwerven: door middel van een overschot. Daarmee bedoelt hij dat hij winst kan genereren niet door zijn bedrijvigheid, maar door spaarzaam met zijn bezit om te gaan.

In deze drie redenen zien we de deugd van matigheid terug (3), het belang van vriendschap (2) en dat rijkdom een kwestie is van genoeg bezitten (1). Dit laatste impliceert bovengrens aan bezit die afhankelijk is van de verlangens. Deze verlangens zelf zijn ook wenselijk om te begrenzen, omdat je anders net als Critobulus meer en meer wilt verkrijgen en een slaaf van luxe wordt, van onmatigheid en van 'de wijnbeker.'

Toch betekent deze indamming van de bezitsverlangens niet dat we zo weinig mogelijk dienen te verlangen en onproductief dienen te worden. Al in het eerste boek van *Oeconomicus*

²⁷ Fr. 235

stelt Xenophon dat er naast de slaaf van de wijnbeker nog een vorm van slavernij is, zij die wel de kennis en het juiste beginpunt hebben om economisch productief te worden, maar dit niet doen. We dienen dus onze verlangens te beperken, maar niet zo ver te gaan dat we als zwervers leven van het werk van de ander. Behalve een bovengrens, genoeg bezitten om aan de gematigde verlangens te voldoen, trekt dus hij dus ook een ondergrens, genoeg bezit genereren zodat je economisch productief bent.

Bij de epicuristen zien we dit idee van grenzen aan bezit ook terug. We spreken van de *epicuristen*, als we het hebben over Epicurus (341-270 v.Chr.) en de volgelingen van zijn filosofische school. De epicuristen meenden dat het universum bestaat uit botsende atomen en leegte, en dat het de taak van de filosofie is mensen te laten zien hoe de natuur in elkaar zit, zodat we leren hoe te leven. De filosofie kan onze angsten wegnemen, zoals voor de goden en de dood, en ons doen beseffen dat geluk bestaat uit de afwezigheid van lijden.

In lijn met deze apolitieke ethiek gaan de epicuristen ervan uit dat de natuur ons kan geven wat nodig is voor een deugdzaam, vredig leven. Het streven van de epicuristen is om samen met vrienden in een gemeenschap voor elkaar te zorgen. Bezit speelt hierin een minimale rol. Ze willen 'eenvoudig leven' voorstaan, leven naar de natuur, wat betekent met weinig genoeg nemen, maar niet leven in armoede. Volgens Metrodorus van Athene (2^e eeuw voor Chr.), een van de leerlingen van Epicurus, is rijkdom inderdaad pijnlijk als het aanwezig is, maar doet het meer pijn als het afwezig is. Het verschil tussen een gulzigaard en een wijs mens is dat de gulzigaard mogelijkheden opzoekt om rijk te worden en zich er zelfs in specialiseert, waar de wijze man tevreden is wanneer hij weet te krijgen en behouden wat hij nodig heeft.

Van alle posities die een grens aan bezit trekken, waren de cynici het meest radicaal.²⁸ Ze beschouwden zichzelf als de ware volgelingen van Socrates en lieten twee van de drie klassieke pilaren van het antieke denken links laten liggen. Ze hielden zich niet bezig met logica en niet met de fysica, maar concentreerden zich volledig op de ethiek en richtte zich specifiek op de arme vrije burgers. Deugd was het enige wat telde volgens hen, in het bijzonder met als doel een toestand van onverstoorbaarheid (*ataraxia*) en morele onafhankelijkheid (*autarkeia*). En die deugd, meenden ze, konden we bereiken door te leven *volgens de natuur*. En de natuur vraagt weinig van ons. Een goede reputatie is niet belangrijk, macht niet, geld niet en materieel bezit niet.²⁹

²⁸ Van het gedachtegoed van de oudste cynici, Anisthenes, Diogenes van Sinope en Krates, zijn slechts fragmenten overgebleven. Vooral dankzij filosofiehistoricus Diogenes Laertius, die in de derde eeuw na Christus leefde, komen we in aanraking op hun gedachtegoed. Hij parafraseert veel anekdotes, vaak in de vorm van: Diogenes zei ... Andere auteurs via wie het gedachtegoed leren kennen zijn auteurs als Maximus Confessor, Antononius Melissa en Johannes Stobaeus. Omdat er zo weinig van hen overgebleven is, en veel geschreven is als kritiek op de cynici en polemisch van aard is, dienen we voorzichtig te zijn die woorden te absoluteren tot *de* positie van *de cynici*.

²⁹ Luck, 2011, pp. 7-21

Diogenes Laertius (3^e n.Chr.), die het leven en de leer van beroemde filosofen uit de oudheid aan de hand van vele getuigenissen beschreef, vat de positie van de cynici over bezit als volgt samen:

Een stelling van hen is dat je eenvoudig moet leven, tevreden moet zijn met voedsel dat slechts de honger stilt, slechts één mantel moet dragen en rijkdom, roem en adellijke afkomst aan je laars moet lappen. Sommigen nuttigen inderdaad alleen maar groenvoer en koud water en zijn tevreden met de eerste beste beschutting en zelfs met vaten, zoals Diogenes, die beweerde dat het een eigenschap van goden was om niets nodig te hebben, maar van godgelijke mensen om een beetje nodig te hebben.³⁰

Deze beschrijving illustreert de radicale soberheid van de cynici ten opzichte van bezit en hun expliciete afkeer van luxe. Je moet 'tevreden zijn met voedsel dat slechts de honger stilt.' Andere oordelen, zoals smaakoordelen, doen er dus niet toe. Van een slaapplaats wordt ook weinig verwacht, je moet 'tevreden zijn met de eerste beste beschutting.' In andere woorden, als iets voldoende is om te overleven, dan is het genoeg. Meer dan dat is niet nodig. Zo sliep volgens een anekdote Diogenes van Sinope (412/404-323 v.Chr.), de zoon van een bankier en wellicht wel de beroemdste van de Cynici, in een gigantische kruik en gooide hij volgens een anekdote op het moment dat hij een jongen uit zijn handen zag drinken zijn beker kapot.³¹ Wat genoeg is volgens de natuur, is genoeg voor de cynici.

1.5 Conclusie

Na het in kaart brengen van de opvattingen van Plato, Aristoteles, Xenophon, de cynici en de epicuristen kunnen we volgende vijf uitspraken doen over het denken over de relatie tussen bezit en het goede leven in de Griekse oudheid. Ten eerste, dat bezit in relatie tot het goede leven een filosofisch thema was dat uitvoerig besproken werd. Ten tweede, dat bezit een onderwerp was binnen politieke werken, economische werken en ethische werken. Ten derde, dat er in Griekse oudheid onder- en bovengrenzen aan bezit werden gesteld. Ten vierde, dat deze grenzen vaak gekoppeld werden aan wat de natuur van ons zou vragen. Ten vijfde, dat de oplossing voor het afdwingen van deze uit de natuur afgeleide grenzen aan bezit bij de besproken denkers, behalve Plato, hoofdzakelijk in het ethische domein werd gezocht.

Tevens zijn we op verschillen gestuit. Voor Plato, en in mindere mate Aristoteles, is weinig bezit vooral een politiek probleem, omdat armoede de stabiliteit van de samenleving bedreigt. Bij Xenophon, de epicuristen en de cynici zien we in de bewaard gebleven werken een dergelijke politieke dimensie tot bezit niet terug. Een ander groot verschil is de invulling van wat genoeg is. De cynici trekken een veel lagere ondergrens dan Aristoteles en lijken het niet erg te vinden van anderen afhankelijk te zijn voor hun voedsel. Bij Aristoteles, de epicuristen en in mindere mate bij Xenophon klinkt nog het ideaal door van zelfvoorzienend kunnen zijn.

³⁰ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VI.104

³¹ *Ibid.*, VI.20

Met deze inzichten in het achterhoofd richten we ons in het volgend hoofdstuk op de vroege stoïcijnen. We zullen onderzoeken of zij ook grenzen aan bezit stellen, in welke mate de relatie tussen bezit en het goede leven een onderwerp was binnen hun politieke, al dan niet ethische filosofie, en hoe ze dit koppelen aan hun ideeën over de natuur.

2. De onverschillige, vroege Stoa

Na deze verkenning van het Atheense filosofische landschap over de relatie tussen bezit en het goede leven in de vijfde en vierde eeuw voor Chr., richtten we ons in dit hoofdstuk op de vroege Stoa. In dit hoofdstuk zal ik laten zien hoe de vroege Stoa het thema van bezit benaderde vanuit zowel een ethische als een politieke hoek, en hoe zowel een idealistisch ideaal van alles delen als een realistisch idee van de aanvaarding van privé-bezit daarin doorschemert. Ook wordt er aandacht besteed aan hoe de vroege Stoa meende dat iemand geld diende te verdienen.

De term 'vroege Stoa' is al een paar keer gevallen. De typering 'vroeg' was de stoïcijnen zelf niet bekend en wordt door academici gebruikt om drie fasen te onderscheiden. De eerste periode wordt *de vroege Stoa* genoemd, waaronder onder andere de stichter van de Stoa wordt geschaard, Zeno van Citium, zijn opvolger Cleanthes, diens opvolger Chrysippus en de twee volgende hoofden van de school: Diogenes van Babylon en Antipater van Tarsus. Allen leefden en doceerden in Athene en het is ook daar dat de naam Stoa is ontstaan. Stoa (zuilengang) was de plek waar Zeno zijn lezingen hield, al lopende langs de beschilderde zuilengang aan de noordkant van de Agora.

De tweede fase is de minst bekende, die van 'de middelste Stoa'. Deze periode kent twee belangrijke denkers: Panaetius van Rhodes (c. 185-109 v.Chr) en Posidonius (c. 135-50 v. Chr). Beiden leerden de filosofie van de Stoa in Athene, maar doceerden vooral elders. Het was Panaetius die Antipater als hoofd van de school in 129 v. Chr opvolgde en die de praktische kant van de Stoïcijnse filosofie ontwikkelde in Rome, waar hij een groot deel van zijn leven bleef. Posidonius, van wie bekend is dat Cicero een aantal jaar bij hem bleef, wordt gezien als de laatste Stoïcijnse filosoof die bekend stond om zijn eigen, originele bijdragen aan de Stoïcijnse leer.³²

Het is over derde en laatste fase, die van 'de late Stoa', waar in populaire filosofie vaak over wordt geschreven. Onder deze *late Stoa* worden de Romeinse stoïcijnen uit de 1ste en 2de eeuw na Chr. verstaan. Beroemd en nog altijd veel gelezen zijn Seneca, Epictetus en Marcus Aurelius. Minder bekend zijn Musonius Rufus en Hierocles, die we eveneens onder de late Stoa kunnen scharen. Al deze late Stoa richten zich vrijwel volledig op de ethische kant van de Stoïcijnse filosofie; op het gebied van de logica, fysica en kentheorie hebben ze weinig bijgedragen. Vanwege de overlevering van verschillende complete werken krijgen we een goed beeld wat het in die tijd betekende, om in de Romeinse wereld in praktische zin een goede Stoïcijn te zijn.

Voordat we op het idealistische denken van de vroege Stoa over bezit ingaan, zal eerst aandacht worden besteed aan de filosofie van de stoïcijnen in algemenere zin, wie ze waren en wat hun filosofie kenmerkt. De drie belangrijkste disciplines die zij onderscheiden, de fysica, logica en ethiek worden kort besproken. Binnen die ethiek stellen we op scherp de vroege Stoa

³² Long, 1974, p. 115.

en hun begrip van 'indifferentie' tegenover alles wat niet van morele waarde is, zoals bezit. Daarna schuift het brandpunt naar de politieke invalshoek over bezit en wordt Zeno van Citiums werk *Politeia* tegenover de opvattingen van Chrysippus over de verdeling van bezit geplaatst. We eindigen dit hoofdstuk met een discussie tussen Diogenes van Babylon en Antipater over wat een eerlijke prijs behelst.

Tot slot is het belangrijk om hier op te merken dat er bijna geen primaire bronnen van de vroege Stoa over zijn, zelfs niet in een verzameld werk als *Translations of Principle Sources*.³³ Het zijn vrijwel allemaal verslagen, parafraseringen en reacties van latere denkers die allen hun eigen redenen hadden om de ideeën en levens van de vroege Stoa aan te halen. Zo hebben we veel overgeleverd gekregen van Plutarchus, die duidelijk vijandig stond tegenover de Stoïcijnen, van Cicero, wiens relatie tot de Stoa onduidelijk zal blijken en van latere Stoa als Seneca en Epictetus die de denkbeelden van de vroege Stoa vooral oprakelen om hun eigen posities te ondersteunen.

2.1 De drie disciplines: de logica, de fysica en de ethiek³⁴

De stoïcijnen maakten een driedeling in hun curriculum: fysica, ethica en logica.³⁵ Ze benadrukten de eenheid van het systeem en dat de logica een belangrijk onderdeel was. Alles moest met elkaar in verband staan en de ethiek diende via de logica uit de fysica te vloeien. Daardoor werd de ethiek ook door de vroege Stoa als laatste gedoceerd. Dit betekende echter niet dat alle vroege stoïcijnen de onderwerpen in dezelfde volgorde behandelden. Sommigen begonnen met de logica, anderen met de fysica. Zowel Zeno van Citium (ca. 335-262 v.Chr.) als Chrysippus (ca. 280-207 v.Chr.), de twee invloedrijkste vroege Stoa van wie bekend is dat zij het meeste schreven, hanteerden de volgende volgorde, die ik ook zal gebruiken: eerst de logica, daarna de fysica en als laatste de ethiek.³⁶

Onder wat de stoïcijnen logica (*Logos*) noemden vallen tal van onderwerpen die tegenwoordig aparte disciplines geworden zijn, zowel binnen als buiten de filosofie. Hun logica bestond onder andere uit wat we nu scharen onder kenleer, semantiek, retorica, grammatica, stilistiek en de formele logica. Met name Chrysippus, het derde hoofd van de Stoa, heeft zich uitgebreid met de logica beziggehouden. In totaal zou hij volgens Diogenes Laertius 311 werken

³³ Voor dit hoofdstuk maak ik uitgebreid gebruik van *The Hellenistic Philosophers: Volume I Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* van A.A Long en D.N Sedley, een verzameling en Engelse vertaling van bronnen uit de hellenistische tijd. Daarnaast gebruik ik onder andere gebruik van *Vitae Philosophorum* (Leven en leer van beroemde filosofen) van Diogenes Laertius, *Epitome of Stoics Ethics* van Arius Didymus en *De Stoicorum repugnantiis* (Stoïsche tegenstrijdigheden) van Plutarchus. Een belangrijke bron, Stobaeus' *Florilegium*, heb ik slechts kunnen gebruiken in zoverre in secundaire werken fragmenten vertaald waren.

³⁴ Met het oog op de gelimiteerde scope van deze scriptie zullen we de logica en natuurwetenschappen van de Stoa slechts kort uiteenzetten, en dan vooral als schets van wat het behelst, en niet zozeer de invulling ervan, tenzij relevant voor wat later volgt.

³⁵ Aetius, I, voorwoord 2; Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.39-41

³⁶ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.16

in de logica hebben geschreven, met titels als *Logica stellingen, waarschijnlijke conditionele argumenten (voor Dioscurides), Over het mogelijke, Over eigennamen en Tegen hen die denken dat iets zowel waar als onwaar kan zijn*, maar deze zijn allemaal verloren gegaan.³⁷

De fysica (*Physis*) bestond bij de Stoa uit twee delen. Het eerste deel was direct gericht op de fysische wereld, op de (on)levende dingen en goden. Het tweede deel was speculatiever van aard, wat we later metafysica zijn gaan noemen. Toch is ook deze laatste geworteld in de waarnemingen en leiden ze bijvoorbeeld af dat de wereld compleet gedetermineerd is. Het is uit deze kennis van de natuur dat de Stoa meende te kunnen begrijpen hoe men zich zou moeten gedragen. Er was geen streng onderscheid tussen wat *is* en wat *moet*. Uit hun studie van de natuur konden ze met behulp van de logica hun ethiek afleiden, dus hoe ze zich moesten gedragen in overeenstemming met deze natuur.

Een mens leeft een goed leven volgens de Stoa als het leeft in overeenstemming met de natuur. Sterker nog, dat is het doel van het leven. Een goed leven is leven in harmonie met de universele natuur en een slecht leven is leven tegen de natuur in. De vroege stoïcijnen zijn daar zeer stellig in: iemand is wijs, of onwijs. Iemand leeft volgens de natuur, of tegen de natuur. Er is dus geen middenweg, geen graden van morele vooruitgang of sprake van iemand die bijna wijs is.³⁸ Maar wat betekent het om wijs te zijn en dus te leven in overeenstemming met de natuur?³⁹

Voor de Stoa betekent leven in overeenstemming met de natuur voor verschillende levende wezens wat anders. Een goed leven voor een plant is anders dan een goed leven voor een koe of voor een mens. Waar het natuurlijk is voor koeien om gras te eten, geldt dat niet voor de mens. Wat dus in overeenstemming met de natuur betekent voor de een, hoeft niet te betekenen dat datzelfde gedrag ook natuurlijk is voor de ander. Zo is het voor koeien niet natuurlijk om een taal te spreken, maar voor mensen wel. Daarmee geeft hoe de natuur is dus volgens de Stoa een universele norm: het stelt wat natuurlijk is voor planten, dieren en mensen, en wat niet. En daarmee stelt het wat goed is.

In de vorige alinea dachten we vanuit een particulier geval – een koe, een mens – oftewel, een deelperspectief. Maar we kunnen ook beginnen met denken vanuit de natuur als geheel. Vanuit dit geheelperspectief zien we dat tal van individuele wezens niet leven naar hun natuur, vanwege zaken als droogte en ziekte. Toch leven deze wezens volgen de Stoa niet tegen de natuur. Vanuit het deelperspectief *lijkt* dat wel zo – lijkt een zieke koe of een ziek mens onnatuurlijk – maar vanuit het geheelperspectief *is* dat niet zo. Dit komt omdat disharmonie op het gebied van het particuliere geval, bijvoorbeeld een zieke koe of een ziek mens, volgens de Stoa zorgt voor harmonie op het niveau van het geheel.

³⁷ Ibid., VII.198

³⁸ Ibid., VII.127

³⁹ Hierin volg ik Long 1974, pp. 179-184

Echter – en dit is het cruciale verschil tussen planten en dieren enerzijds en mensen anderzijds – is de mens volgens de Stoa in de natuur als enige uitgerust met de capaciteit om de gebeurtenissen in de natuur te doorgronden en de natuur te ondersteunen met zijn eigen handelingen. Het is vanwege dit inzicht dat de mens ervoor kan kiezen in overeenstemming met de natuur te leven of er juist tegenin te gaan. Door deze keuzemogelijkheid, door middel van de ratio, beschouwt de Stoa de mens als een morele handelend wezen, over wie we kunnen spreken in termen van goed en slecht. Of in hun termen, wijs of onwijs, naargelang het al dan niet leven in overeenstemming met de natuur.

2.2 Bezit als verkiesbare moreel indifferente zaak

Om een goed leven te leiden, dus te leven in overeenstemming met de natuur, dient de mens volgens de vroege Stoa ‘goede zaken’ na te streven en de ‘slechte zaken’ te vermijden. Goede zaken zijn deugden als ‘verstand, rechtvaardigheid, moed en bezonnenheid,’ en slechte zaken zijn zaken die daaraan tegenovergesteld zijn als ‘dwaasheid [en] onrechtvaardigheid.’⁴⁰ De rest, ‘zoals gezondheid, plezier, schoonheid, kracht, rijkdom, goede naam en adellijke afkomst en hun tegengestelden: dood, ziekte, pijn, lelijkheid, zwakte, armoede, slechte naam, nederige geboorte en dergelijke,’ zijn voor hen moreel indifferent (*adiaphoron*).⁴¹ Ze hebben geen morele waarde, ze bevoordelen noch schaden en doen er uiteindelijk niet toe.

Het complicerende en aanleiding voor veel van de debatten en moeilijkheden die gaan volgen, is dat de stoïcijnen niet geheel onverschillig stonden tegenover de moreel indifferenten. Om dit uit te leggen, introduceren ze een tweede scheiding. Binnen de moreel indifferente zaken zijn er zaken die neutraal zijn, en zaken die verkiesbaar (*proêgmena*) of verwerpelijk (*aproêgmena*) zijn. Iets wat zowel moreel indifferent is als neutraal, is bijvoorbeeld of je een even of oneven hoeveelheid haren op je hoofd hebt. Iets wat moreel indifferent is, maar verkiesbaar, is bijvoorbeeld rijkdom. Het is niet een moreel goed op zichzelf, zoals rechtvaardigheid, omdat er van rijkdom zowel goed als slecht gebruik kan worden gemaakt.

Toch is rijkdom wel een verkiesbare morele indifferente zaak, omdat het een waarde heeft, wat betekent dat ze een bijdrage levert aan een individueel harmonieus leven of dat ze:

[...] indirect bijdraagt tot een leven in overeenstemming met de natuur, hetgeen zoveel wil zeggen als ‘elke steun die door rijkdom of gezondheid geboden wordt voor het leiden van een natuurlijk leven.’⁴²

Deze leer van de moreel indifferente zaken betekent in de praktijk het volgende: De stoïcijn dient de zaken die moreel indifferent en verkieslijk zijn na te streven, dus zaken als gezondheid en bezit, ze zijn immers in overeenstemming met de natuur. Echter, mocht hij zeker weten dat het

⁴⁰ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.102

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., VII.105

lot voor hem iets anders in petto heeft, zoals ongezondheid, dan dient hij zich daarnaar te schikken. In de woorden van Chrysippus, gegeven door Epictetus:

'Zolang ik niet weet hoe iets zal aflopen, houd me altijd aan datgene wat het meest geschikt is om me te verzekeren wat in overeenstemming met de natuur is. God zelf heeft me immers het vermogen gegeven daarvoor te kiezen. Maar als ik zeker wist dat het lot heeft bepaald dat ik nu ziek moet zijn, dan zou ik me zelfs met overtuiging aan die ziekte overgeven, zoals ook mijn voet, als hij verstand had, met overtuiging inde modder zou stappen.'⁴³

De wijze Stoïcijn laat zijn gemoedstoestand dus ongemoeid als hij afwijsbare morele indifferente zaken moet slikken, zoals dat als hij al zijn bezit zou verliezen.⁴⁴ De deugd is namelijk op zichzelf staande genoeg. Alle morele indifferente zaken, ook al zijn ze verkieslijk, zijn niet noodzakelijk voor een deugdzaam bestaan.

We kunnen dit begrijpen in contrast met het denken van Aristoteles, zoals uiteengezet in hoofdstuk 1.3. Aristoteles meende dat 'een goede man het beste [kan] maken van armoede en ziekte, en alle andere kwaden van het leven; maar hij kan alleen geluk verkrijgen onder de juiste omstandigheden.'⁴⁵ Voor hem waren zulke zaken, zoals een bepaalde welvaart, dus niet moreel indifferent, maar noodzakelijke voorwaarde voor geluk. Hij schreef:

Zij die claimen dat iemand die gemarteld wordt op het wiel of slachtoffer wordt van groot ongeluk gelukkig is, aangenomen dat hij goed is, zijn, of bewust of onbewust, onzin aan het spreken.⁴⁶

De vroege stoïcijnen zijn dus in Aristoteles' woorden 'onzin aan het spreken.' Volgens hen is deugdzaam handelen wel voldoende voor geluk. De wijze man dient zich te schikken naar zijn positie in de natuur, ook als dat armoede of ziekte betekent. Hij zou in staat moeten zijn het geheelperspectief in te zien en van daaruit te begrijpen dat zijn eigen *schijnbare* ongeluk, zoals ziekte, bijdraagt aan de harmonie en het welzijn van de natuur als geheel. Dat is dus waarom Chrysippus schrijft dat hij ziekte zou najagen als hij wist dat het lot dat voor hem bestemd heeft en waarom een wijze Stoïcijn ongestoord al zijn bezit kan verliezen. Alles wat gebeurd is, is uiteindelijk goed.

Vanuit het deelperspectief is wat wij hebben een bepaalde houding ten opzichte van de toekomst en zaken die we verkiezen of willen afwijzen. Maar omdat wij slechts imperfecte wezens zijn met onvolledige informatie, kunnen we niet de werkelijke waarde van zaken inschatten, dus daarom moeten we moreel indifferent zijn over ons verkiezen en afwijzen. Wij verkiezen en wijzen zaken af omdat wij denken dat het natuurlijk is en goed voor het geheel,

⁴³ *Colleges*, 2.6.9

⁴⁴ *Persaeus*, 1.449

⁴⁵ *Politica*, 1332a

⁴⁶ *Ethica Eudemia*, 1153b

zoals rijkdom en gezondheid; maar alleen de Natuur bepaalt uiteindelijk wat goed is voor geheel. En wat dus eenmaal gebeurd is, is goed.

Het enige wat bij de vroege Stoa telt is de intentie van de handeling. Wat in de macht van het welzijn van de Stoïcijen ligt, kan niet afhangen van de resultaten, want dat ligt niet in zijn macht. Wat wel in zijn macht ligt, is zijn dispositie als een rationeel wezen, en het hebben van de juiste disposities is het leiden van een deugdzaam leven. Het gaat dus om het motief van handelingen. Handelingen die ogenschijnlijk hetzelfde tussenliggende doel hebben, bijvoorbeeld gezond eten en sporten, kunnen bij de ene goed zijn en de ander niet. Je kunt ook fit willen zijn om een bankier te beroven. Louter het uitvoeren van verkiesbare moreel indifferente handelingen maakt je dus nog geen moreel mens, het is niet voldoende, het moet voortkomen uit de juiste intentie.

In deze ethische leer van de morele indifferente zaken ontdekken we dus onze eerste opvattingen van de vroege Stoa over bezit. Het hebben van veel bezit is een verkiesbare morele indifferente zaak. Het draagt niet bij aan de deugd, maar veel bezit is verkieslijk boven armoede, zolang we het goed gebruiken, omdat bezit natuurlijk is en we een imperfect beeld hebben van de toekomst. Totdat we beter weten, moeten we ervan uitgaan dat ons bezit bijdraagt aan de kosmische harmonie. Mocht het lot iets anders in gedachten hebben, het plotselinge verlies van bezit of het geboren worden in armoede, dan dient de Stoïcijen zich daarnaar te schikken. Want een rationeel wezen ziet vanuit het geheelperspectief, dat altijd harmonieus is, dat het niet uitmaakt of hij zijn bezit heeft, of net heeft verloren.

Toch waren niet alle vroege stoïcijnen het eens met bovenstaande leer met bezit als verkiesbare morele indifferente zaak. Van in ieder geval twee vroege Stoïcijnen, Herillus van Cartha (3^e eeuw voor Chr.) en Ariston van Chios (ca. 260 v.Chr.), is bekend dat zij het onderscheid tussen verkiesbare en afwijsbare indifferents verwierpen.⁴⁷ Ariston meende bijvoorbeeld dat iets een verkiesbare indifferent noemen gelijkstond aan het oordelen dat het iets (moreel) goeds is, en dat alleen de terminologie anders is.⁴⁸ Volgens Ariston was een moreel indifferente bij voorbaat nooit te verkiesbaar of afwijsbaar, maar waren het altijd de omstandigheden die bepaalde of je in het specifieke geval een moreel indifferente moest nastreven of afwijzen:

Ariston de Kale van Chios, bijgenaamd de Sirene, beweerde dat het hoogste levensdoel was om volledig neutraal te leven ten aanzien van datgene wat tussen deugd en slechtheid ligt. Men moet daarin geen onderscheid maken, maar tegenover al die dingen een gelijke houding aannemen.⁴⁹

Het verschil tussen deze houding van Ariston en de algemene leer van de vroege Stoa, is een verschil in de standaardgrondhouding tegenover de (niet-)neutrale morele indifferents, zoals

⁴⁷ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.165

⁴⁸ Sextus Empiricus, *Against the professors*, 11.64-7 uit *Translation of Principal Sources*, 58F

⁴⁹ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.160

rijkdom. Tenzij we beter weten, is meer bezit verkiesbaar omdat je er goed gebruik van kunt maken, zou Chrysippus stellen, terwijl Ariston en Herillus stellen dat bezit altijd neutraal is. Het hebben van veel bezit of het verkrijgen van meer bezit is dus voor Ariston niet standaard te verkiezen. Het hangt helemaal van de context af.

We schuiven de twee dissidenten op dit vlak van de leer van de vroege Stoa over de morele indifferenten verder terzijde en gaan verder met wat wordt gezien als de algemene leer: bezit is in de gewone wereld voor de wijze een verkiesbare morele indifferente.⁵⁰ Wat betekent deze leer in de praktijk voor de wijze? Aangenomen dat rijkdom een verkiesbare morele indifferente zaak is, hoe dient deze wijze dan zijn of haar bezit te vergaren en te onderhouden?

2.3 Hoe de wijze zijn geld verdient

Chrysippus zou over deze kwestie in het tweede boek van *Over het leven en het levensonderhoud* het volgende hebben geschreven, aldus Diogenes Laertius:

‘Niettemin, waarom zou hij [de wijze] in zijn levensonderhoud moeten voorzien? Want als het is om in leven te blijven: het leven is zelf een neutraal iets. Als het is voor het genot: ook dat is een neutraal iets. Als het is vanwege de deugd: de deugd is zelf voldoende in staat om geluk teweeg te brengen. Belachelijk zijn dan ook de manieren om in het levensonderhoud te voorzien, bijvoorbeeld door van koningen te leven. Men zal zich immers aan hem ondergeschikt maken. Of door van vrienden te leven. Want dan is vriendschap voor geld te koop. En door van wijsheid te leven, want dan zal wijsheid geld opbrengen.’⁵¹

Chrysippus, die hier letterlijk wordt geciteerd, lijkt dus drie vormen van geld verdienen af te wijzen. Ten eerste, door van koningen te leven. Ten tweede, door van vrienden te leven. Ten derde, door van de wijsheid te leven.

Toch dient hier direct een kanttekening te worden gegeven. Diogenes haalt deze passage aan in een stuk over mensen die Chrysippus’ naam ‘door het slijk halen,’ en stelt direct na de passage: ‘Deze dingen worden hem in de schoenen geschoven.’ Dit laatste laat ruimte voor het idee dat Chrysippus zijn werkelijke positie genuanceerder was. Op basis van de leer van de verkiesbare morele indifferenten, zoals geschetst in de vorige sectie, zouden we verwachten dat ‘manieren om in het levensonderhoud te voorzien’ weliswaar moreel indifferent zouden zijn, maar mogelijk wel verkiesbaar.

Dit idee, dat bepaalde manieren van geld verdienen verkiesbaar voor de wijze waren, zien we elders terug. Zo schrijft de compiler Stobaeus het volgende, en zet hij de drie typen van geld verdienen die Chrysippus op basis van het vorige fragment belachelijk lijkt te vinden, juist neer als de canonieke Stoïcijnse houding:

⁵⁰ Zie ook Reesor, 1951

⁵¹ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.189

They [the Stoics] say there are three preferable lives, the kingly, the political and thirdly, the scholarly. Likewise there are three preferable ways of earning money, first from a kingdom either by being king oneself or being provided for from the king's property. Secondly, from the community, since the wise man will take part in politics on the basis of the preferential reason; and he will marry and produce children, since these are in accordance with the <nature> of an animal which is rational, sociable and gregarious. He will make his income from those of his friends who occupy prominent positions as well as from the community. As to practising as a sophist [i.e. giving public lectures] and earning one's living thereby, the members of the school had a semantic disagreement. They agreed that they would earn a living from education and that they would sometimes take fees from those wanting to learn. But they had a disagreement over the meaning of the term, some taking 'practice as a sophist' to mean giving access to philosophical doctrines for a fee, while others sensed something pejorative in the term, like trading in arguments.⁵²

Dat Chrysippus die drie typen van geld verdienen juist verkiesbaar vond, vinden we ook bij de Neo-platonist Plutarchus (ca. 46–120 n.Chr.), die over deze kwestie schreef in zijn boek *De Stoicorum repugnantiiis*.⁵³ In dat boek vertrekt hij vanuit het axioma dat het leven van een filosoof in overeenstemming moet zijn met zijn doctrines. Filosofie zou immers de denker wetten op moeten leggen. Vervolgens besteedt hij de rest van het boek aan het tonen van allerlei inconsistenties bij de vroege Stoïcijnen, zowel puur in hun denken, als in hun denken ten opzichte van hun handelen, wat dus niet in overeenstemming zou zijn. Een van die inconsistenties is hoe Chrysippus, op wie hij veel van zijn vuur richt, denkt over geld verdienen:

[Chrysippus] heeft al eerder duidelijk gemaakt dat het om business en gewin gaat, door er vanuit te gaan drie bronnen van geldelijk gewin het beste bij de wijze passen, omgang met koningen, met vrienden en college geven als derde bron.⁵⁴

[...]

Voorts zegt hij in 'Levensstijl' dat de wijze met koningen zal omgaan vanwege het gewin en les zal geven tegen betaling. Daarbij zal hij van bepaalde studenten het collegegeld van te voren vorderen en met anderen een contract sluiten.⁵⁵

We zijn dus tegen twee schijnbaar tegenovergestelde posities over geld verdienen bij Chrysippus aangelopen. Óf we volgen Diogenes Laertius' aangehaalde citaat letterlijk en Chrysippus vindt het belachelijk dat een wijze man geld verdient door middel van een koning, vrienden of lesgeven; óf we volgen Stobaeus en Plutarchus: Chrysippus vindt het de meest passende manier voor een wijze man om geld te verdienen door middel van een koning,

⁵² Stobaeus 2.109.10-110.4 uit *Translation of Principal Sources*, 67W

⁵³ Zie verder Opzoomer, 2014

⁵⁴ *De Stoicorum repugnantiiis*, B.20

⁵⁵ *Ibid.*, B. 30

vrienden of lesgeven.⁵⁶ Om de samenhang tussen de fragmenten te begrijpen en voorbij te gaan aan de elkaar uitsluitende interpretaties interpreteren we in op hoe Plutarchus het denken van Chrysippus over geld verdienen aanhaalt en bekritiseert.

Allereerst kunnen we vaststellen dat Plutarchus meent dat voor Chrysippus' wijze man bezit een morele indifferente zaak is, want een groot materieel verlies doet hem weinig. Volgens Plutarchus is deze leer op zich niet problematisch. Wat hij wel problematisch vindt is hoe die leer van de morele indifferentie niet samengaat met andere uitspraken van Chrysippus, zoals over geld verdienen. Zo meende Chrysippus volgens hem dat het beter was betaald te krijgen voordat hij college gaf. Achteraf betaald krijgen was weliswaar vriendelijker, maar maakte het mogelijk dat je 'gewond raakte.' Hoe kan Chrysippus zoiets beweren, vraagt Plutarchus retorisch af, als een wijze man niet gewond kan worden geraakt door het verlies van bezit?⁵⁷ Het is hem immers moreel indifferent.

Wat Plutarchus echter mist in zijn kritiek op Chrysippus' leer van de morele indifferentie, ligt in een andere passage van hemzelf:

Chrysippus - daar heb je hem weer - schrijft in zijn 'Verhandeling over welsprekendheid' dat de wijze als spreker zo in het openbaar zal optreden en deelnemen aan de regering alsof rijkdom een goed is en reputatie en gezondheid idem dito.⁵⁸

We hebben gezien in de vorige sectie dat rijkdom voor Chrysippus niet louter een morele indifferente zaak was, maar een verkiesbare morele indifferente zaak. Tenzij hij beter weet dient hij het vergaren van geld na te streven, om deze vervolgens op juiste wijze te gebruiken. Dit idee, gekoppeld met de ambigue context waarin Diogenes Laertius zijn citaat van Chrysippus aanhaalt, stelt ons in staat om die passage en de uitspraken van Plutarchus en Stobaeus in een lijn te brengen. Daarmee komen we tot de volgende reconstructie van het denken van Chrysippus over geld verdienen:

1. Een wijze man is moreel indifferent tegenover bezit. (Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiiis*, B.20).
2. Voor een wijze man is geld verdienen door middel van koningen, vrienden of lesgeven belachelijk. (Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.189).
3. Een wijze man handelt alsof rijkdom daarentegen wel goed is (Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiiis*, B.5); het is immers een verkiesbare morele indifferente zaak. (Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.105.)
4. Een wijze man wil geld verdienen. (uit 3.)

⁵⁶ Naar mijn weten zijn deze citaten nog niet eerder zo tegenover elkaar gesteld. Baloglou (2003), die bovenstaande citaten van Plutarchus opneemt in zijn analyse over Chrysippus' opvattingen van geld verdienen, en ze beschouwt als de positie van Chrysippus over geld verdienen, negeert, of ziet over het hoofd, het citaat van Diogenes Laertius.

⁵⁷ (B.20),

⁵⁸ Ibid., B5

5. Een wijze man kan zijn geld het beste verdienen door middel van een koning, vrienden of lesgeven. (Stobaeus, 2.109.10-110.4; Plutarchus, *De Stoicorum repugnantiiis*, B.20, B.30)

Waar (2.) en (5.) dus lijnrecht tegenover elkaar leken te staan, in een elkaar uitsluitende oppositie, laat bovenstaande reconstructie zien dat ze wel samen kunnen gaan. De wijze vindt geld verdienen door middel van koningen, vrienden of lesgeven gezien van het geheelperspectief belachelijk, en geconfronteerd met de vraag of hij het zou *moeten* doen, zou hij dit ontkennen (2.). Het draagt namelijk op geen enkele manier bij aan de deugd (1.). En de deugd is het enige dat telt. In de praktijk daarentegen, waarin hij vanuit zijn deelperspectief handelt alsof rijkdom een moreel verkiesbare indifferente zaak is (3.), zal hij dus kiezen voor de manieren van geld verdienen die het beste bij hem passen, door middel van een koning, vrienden of lesgeven (5.).

Samenvattend, in de bewaarde teksten over geld verdienen hebben we gezien dat er voor de vroege Stoa drie verkiesbare manieren waren om bezit te vergaren: via een koning, via vrienden en via lesgeven. Ook hebben we gezien dat we dit geld verdienen het beste kunnen begrijpen vanuit de leer van de verkiesbare morele indifferents. Tegelijkertijd hebben we gezien dat deze leer van de morele indifferents tot kritiek leidt, omdat het deelperspectief in spanning lijkt te staan met het geheelperspectief. Wat verder opvalt, is dat alle fragmenten uit lijken te gaan van de legitimiteit van privé-bezit, aangezien het hebben van privé-bezit *an sich* niet geproblematiseerd wordt. Met dit vraagstuk over de verdeling van bezit gaan we in de volgende twee secties verder.

2.4 Alles delen in Zeno's ideale Staat

Tot nu toe hebben we een belangrijk werk van de vroege Stoa genegeerd, dat vanuit een ander invalshoek het licht laat schijnen op hun opvattingen over bezit: Zeno's *Politeia* (De staat). Van dit politieke werk, waarin Zeno, de stichter van de Stoa, zijn ideale staat schetst, is weinig overgebleven.⁵⁹ Toch kunnen we aan de hand van de overgeleverde citaten, reacties op het werk en samenvattingen van bepaalde posities een vrij volledig beeld reconstrueren van zijn verhouding tot bezit in dit werk. Eerst zal ik dit beeld reconstrueren. Daarna zal ik laten zien hoe we deze tekst kunnen duiden ten opzichte van de ethiek van de vroege Stoa.

Zeno's *Politeia* is een utopisch werk, een type schrift dat behoorlijk algemeen werd in de vierde en derde eeuw voor Christus.⁶⁰ Het bestond uit één boek. Hoe het begon is echter niet duidelijk, er zijn twee mogelijke openingen overgeleverd. Wel hebben deze beide openingen gemeen dat ze beiden wijzen op fouten van de huidige samenleving en wijzen naar een oplossing. Die oplossing, het positieve programma van Zeno zelf, volgt op dit aanmerken van problemen in de huidige samenleving. Wat dat betreft lijkt Zeno's *Politeia* waarschijnlijk op de

⁵⁹ Baldry, 1959

⁶⁰ Chroust, 1965, p. 174

indeling van Plato's *Politeia*, waar het boek ogenschijnlijk deels een reactie op is. Het is echter niet zo dat het punt voor punt de posities van Plato's *Staat* behandelt. Hij neemt slechts soms impliciet stelling tegen hem.

In Zeno's ideale wereld leven alleen wijzen, goede mensen die elkaar behandelen als 'vrienden, verwanten en vrije mensen.'⁶¹ Ze leven in perfecte harmonie met elkaar. Dit wordt bevestigd doordat hij het 'bouwen van tempels, gerechtshoven en sportscholen verbiedt,'⁶² zaken die niet nodig zijn wanneer iedereen goed is. Onthoud hier de hoge eis die de vroege Stoa aan de wijze stelt. Iemand is wijs als iemand volledig rationele disposities heeft, altijd met de juiste intenties handelt. Degenen die dit ideaal net niet halen, zijn onwijs. In Zeno's *Politeia* wonen dus ideale mensen, die perfect goed zijn, en of iemand man of vrouw is maakt wat dat betreft niet uit. Deugdzaamheid is voor beiden hetzelfde, en ook in hoe ze zich verder gedragen geeft hij een teken van gelijkheid: '[Hij] spoort mannen en vrouwen aan dezelfde kleding te dragen.'⁶³

Wat opvalt is dat Zeno gemunt geld verbiedt. 'We behoren niet te denken dat dat gemaakt moet worden, noch als ruilmiddel, noch voor het reizen naar het buitenland.'⁶⁴ Dit lijkt te veronderstellen dat in zijn ideale staat al het bezit wordt gedeeld, maar dat is niet noodzakelijk. Het zou ook kunnen zijn dat hij het geld als ruilmiddel hekelte en wil dat mensen direct hun eigen goederen met elkaar ruilen. Daarmee zou je immers bepaalde beroepen die profiteren van de geldhandel, zoals woekeraars, uit een samenleving kunnen weren.

Toch lijkt deze laatste hypothese onwaarschijnlijk. Dit omdat hij stelt dat de goede mensen elkaar behandelen als vrienden en dit suggereert in combinatie met de afschaffing van geld een verwijzing naar Pythagoras' motto dat ook voor Plato leidend was: 'vrienden delen alles.' Bovendien meent Zeno, eveneens deels in lijn met Plato, dat er een gemeenschap van vrouwen dient te zijn:

Ze [Zeno en Chrysippus] zijn ook van mening dat er onder wijze mensen een gemeenschappelijk bezit van vrouwen zou moeten bestaan, zodat iedere man iedere vrouw die hij tegenkomt mag hebben.⁶⁵

Zeno lijkt juist af te stappen van privé-bezit en een pleidooi te houden voor alles delen, in lijn met Plato's ideale staat die hij in *Nómoi* slechts in een enkele alinea aanstipt.⁶⁶ Er wonen immers alleen wijzen in de ideale samenleving, vrienden, en zou het delen geen enkel probleem en alleen maar deugd moeten opleveren. Vanuit dit gegeven, het delen van de vrouwen en het

⁶¹ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.33

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid., VII.131

⁶⁶ Zie hoofdstuk 1.2.

einde van het gezin, lijkt het aannemelijk dat ook bezit diende te worden gedeeld, in ieder geval in zoverre dat iedereen daardoor werd voorzien in alle behoeften.

We kunnen voorzichtig aannemen dat in Zeno's ideale staat de wijzen al het bezit deelden. En als het niet al het bezit was, dan waarschijnlijk in ieder geval de noodzakelijkheden. En als ze zelfs dat niet deelden, dan kunnen we alsnog aannemen dat bezit een kleine rol speelde en gemakkelijk weggeven diende te worden. Iedereen diende elkaar immers te behandelen als vrienden. Ook wordt het vergaren van bezit van onderschikkend belang geacht in deze samenleving, getuige het verbod op geld, waardoor inkomstenbronnen als handel en woeker onmogelijk worden.

Over blijft de vraag hoe we Zeno's *Politeia* moeten duiden. Ten eerste is het niet evident in welke mate dit werk het denken van de vroege Stoa representeert of dat het meer in lijn is met het denken van de cynici. Zeno was in zijn jonge jaren tien jaar lang een leerling van de cynicus Crates. Voor een aantal academici is dat, in combinatie met de overgebleven fragmenten, reden om te vermoeden dat het hier gaat om een vroeg werk van Zeno, die niet het denken van de vroege Stoa representeert, en stamt uit de tijd dat hij in de leer was bij de cynici.⁶⁷

Aannemelijker is volgens de classicus A. Erskine echter dat het werk wel de houding van de vroege Stoa representeert.⁶⁸ Het misverstand dat het om een vroeg werk zou gaan, komt volgens hem vermoedelijk voort uit een reactie vanuit schaamte. Het waren juist de tegenstanders van de Stoa die in de latere perioden graag hun tijdgenoten op de pikante details van de vroege Stoa wezen, zoals hun opvattingen over seks, om hun tijdgenoten in verlegenheid te brengen. Als reactie daarop schoven de latere stoïcijnen dit werk van Zeno naar zijn vroege jaren. Op die manier haalden ze de scherpste randen van het gedachtegoed van de vroege Stoa eraf, maar konden ze wel blijven beweren dat hij de oprichter was van de Stoa.

Aangenomen dat Zeno's *Politeia* representatief is voor het denken van de vroege Stoa, resteert de vraag hoe deze politieke invalshoek samenvalt met de ethische invalshoek omtrent bezit. In de ethiek bleek het mogelijk, zelfs wenselijk (maar niet moreel wenselijk), dat de wijze Stoïcijn bezit vergaarde. Zolang het lot zijn positie niet veranderde, en hij plots zijn welvaart verloor, diende hij vanuit zijn deelperspectief ervanuit te gaan dat rijkdom wenselijk voor hem was. Dit veronderstelde dus zowel een privé-bezit als wenselijkheid van de vergaring van privé-bezit. Dit lijkt op gespannen voet te staan met Zeno's ideale wereld, waarin geen enkel blijk wordt gegeven van de wenselijkheid van privé-bezit, laat staan de vergaring ervan.

Het verschil kunnen we verklaren door te kijken naar wie er in de samenlevingen leefden. In Zeno's ideale staat leefden alleen maar wijzen, in de echte wereld daarentegen leven ook genoeg onwijzen, waardoor het ideaal van alles delen onmogelijk wordt, een punt dat eerder al

⁶⁷ Dit is de positie van onder anderen Chroust, 1965, die vermoed dat Zeno's *Politeia* zijn eerste, of een van zijn eerste werken is (p. 173) en van Baldry, 1959, die meent dat Zeno dit in zijn eerste jaren in Athene heeft geschreven.

⁶⁸ Erskine, 1988, pp. 9-15

Plato erkende in *Nómoi* en dat Aristoteles benadrukt in zijn pleidooi voor privé-bezit. Dat deze realiteitszin aanleiding is voor de noodzaak van privé-bezit, in ieder geval in de echte wereld, lijkt ook te worden gesuggereerd door de volgende korte anekdote:

Men zegt dat hij [Zeno] eens een slaaf afranselde wegens diefstal en toen die man zei dat hij nu eenmaal voorbestemd was om te stelen, zei Zeno: 'Ja, en ook om geslagen te worden.'⁶⁹

Waar deze anekdote lijkt te zijn overgeleverd om een ander punt te illustreren, die van de gedetermineerdheid van het handelen en dat je je daarachter niet kunt verschuilen, laat het ook wat anders zien: diefstal is mogelijk in de echte wereld van Zeno, het is verkeerd, en dient bestraft te worden. Dit impliceert dat privé-bezit, dat een positieve, alhoewel niet morele, waarde heeft en verdedigd dient te worden.

2.5 Privé-bezit in Chrysippus' reële wereld

Ook van Chrysippus is het bekend dat hij een werk schreef waarin hij zich uitliet over de ideale staatsvorm. Helaas is daar niets van overgebleven. Wel vinden we in het werk van de Romeinse staatsman en filosoof Marcus Tullius Cicero (107–43 v.Chr.) een aantal opmerkingen over Chrysippus' denken die direct aansluiten op de kwestie van de vorige sectie, namelijk of privé-bezit wenselijk is in de samenleving. Deze opmerkingen zijn aanleiding voor een debat dat al werd aangehaald in de inleiding van deze scriptie. De Britse classicus A. A. Long meent onder andere op basis van deze fragmenten dat 'de Stoa' een rechtvaardiging gaven voor privé-bezit.⁷⁰ De Amerikaanse filosoof Mitsis meent echter dat privé-bezit voor de Stoa diefstal is.

In deze sectie zal ik laten zien hoe beide denkers de fragmenten van Cicero over Chrysippus gebruiken om tot hun ideeën te komen. Daarna zal ik deze denkbeelden vergelijken met wat we tot nu toe weten over het denken van de vroege Stoa over privé-bezit.

Theoretisch gezien, zijn de volgende drie houdingen omtrent het al dan niet hebben van privé-bezit mogelijk:

1. Al het bezit zou moeten worden gedeeld.
2. Een deel van het bezit zou moeten worden gedeeld en een deel dient privé te zijn.
3. Al het bezit dient privé te zijn.

Mitsis meent dus dat de Stoa positie (1.) behelsden. Long daarentegen verdedigt (2.) of (3.). Op basis van zijn tekst wordt niet duidelijk of hij meent dat de vroege Stoa al het bezit privé wilde maken, of slechts een rechtvaardiging gaven voor bepaald privé-bezit.

⁶⁹ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII.23

⁷⁰ Long, 2006

Een aanwijzing die volgens Long het idee ondersteunt dat Chrysippus (2.) of (3.) aanhangt, is de volgende passage van Cicero:

Nemen we even het theater. Hoewel die inrichting iets van de gemeenschap is, kan men toch met recht zeggen dat een bepaalde plaats toekomt aan de willekeurige person die daar beslag op heeft gelegd. Zo wordt in stadsverband of op internationaal niveau – dat zijn beide belangengemeenschappen – het recht geen geweld aangedaan, als datgene waarover de een of ander beschikt, gevoeglijk aan die person toebehoort.⁷¹

Volgens Long,⁷² die vanwege de korthed van de passage een slag om de arm houdt, betekent de passage vermoedelijk dat zaken die de eigendom van iemand kunnen zijn, zoals een stoel in het theater, in principe door iedereen kunnen worden bezet, maar slechts het bezit kunnen zijn van een iemand tegelijkertijd. Aangenomen dat dit juist is, leidt hij hieruit af dat de wereld voor de Stoa is als deze stoeltjes. Aan de ene kant is het gemeenschappelijk, zo kan iedereen op de stoeltjes gaan zitten en kan iedereen de wereld gebruiken, maar aan de andere kant is het ook privé: maar een enkel persoon kan op het stoeltje zitten en de rechtmatige eigenaar zijn en maar een enkel persoon kan de bezitter en daarmee eigenaar zijn van bijvoorbeeld een stuk land.

Om dit idee van privé-eigendom te ondersteunen haalt hij een ander fragment aan dat toegeschreven wordt aan Chrysippus, eveneens van de hand van Cicero:

Wie aan een hardloopwedstrijd meedoet, moet zo goed mogelijk zijn best doen om te winnen, maar mag een ander niet pootje haken of van de baan af duwen; zo is het ook in het dagelijks leven niet onredelijk als je je best doet om te krijgen wat je nodig hebt, maar het is niet terecht als je een ander die kans ontnemt.⁷³

Volgens Long zien we hier bij Chrysippus dat de strijd om privé-bezit acceptabel is, en privé-bezit ook geaccepteerd wordt (2.) of (3.), zolang de strijd om privé-bezit maar op eerlijke wijze verloopt. Voor Long zijn deze twee fragmenten van Cicero reden om dus aan te nemen dat Chrysippus het idee van privé-bezit verdedigde en dat 'economische competitie' verenigbaar is met hun idee van een gemeenschappelijke wereld. Aansluiting bij deze gedachte vinden we ook in de vorige sectie over geld verdienen, waarin we een positieve houding ten opzichte van geld verdienen zagen bij Chrysippus, wat indirect de verdediging van privé-bezit en de daarbij komende economische competitie impliceert.

Daarentegen zijn er volgens Mitsis sterke aanwijzingen dat het bovenstaande een verkeerd begrip is van het denken van Chrysippus.⁷⁴ Goed, als we alleen het beeld van de renner in isolatie lezen, dan kan dat zeker het vermoeden geven dat Chrysippus een vorm van privé-

⁷¹ *De Finibus Bonorum et Malorum*, 3.67

⁷² Long baseert zich zelf op de volgende vertaling: ““Just as, though the theatre is something communal, it is correct to say that the seat each person occupies is *his*, so in civil society or the world, while these are communal, no principle of justice opposes each person's owning what is his individual property.”

⁷³ *De Officiis*, 3.42

⁷⁴ Mitsis, 2003, p. 233

eigendom en economische competitie verdedigt, zolang wat we doen de ander niet schaadt. Als we kijken naar de analogie van het theater en het bezitten van een stoeltje opvatten als een analogie voor het hebben van privé-eigendom, dan zouden we tot dezelfde conclusie kunnen geraken.

Echter, stelt Mitsis, we kunnen niet zeker weten hoe Chrysippus zijn beeld van theater heeft gebruikt, aangenomen dat hij het al heeft gebruikt. Op basis van de overgeleverde tekst is er geen enkele reden om aan te nemen dat hij deze analogie heeft gebruikt als verdediging van (2.) of (3.).⁷⁵ De analogie van het theater past zelfs beter bij (1.), aldus Mitsis: als alles gemeenschappelijk is, moeten er nog steeds procedures zijn voor het delen van zaken die niet tegelijkertijd gebruikt kunnen worden. Een stoeltje in het theater wordt niet jouw privé-bezit door erop plaats te nemen, en in die zin blijft het gemeenschappelijk, maar er dienen wel verdelingsregels te zijn, want als een iemand erop zit, kan een ander er niet op zitten.

Er is nog een verdere aanwijzing die suggereert dat Chrysippus met het beeld van het theater niet noodzakelijk privé-bezit verdedigde, namelijk het gebruik van een variant op hetzelfde beeld door de latere stoïcijn Seneca:

[...] there are many ways of owning things in common. The seats reserved for the knights belong to all the Roman knights; yet of these seat that I have occupied becomes my own property, and, if I surrender it to anyone, I am supposed to have given him something although I have only surrendered to him what was common property. Certain things belong to certain persons under particular conditions. I have a seat among the knights, not to sell, not to let, not to dwell in, but to use only for the purpose of viewing the spectacle. Therefore I am not speaking an untruth when I say that I have a seat in the equestrian rows.⁷⁶

Seneca gebruikt hier de analogie van het theater om te laten zien hoe je op vele manieren iets kunt bezitten. Je kunt iets bezitten omdat je een recht van gebruik hebt of omdat jij degene bent die op dat moment iets gebruikt. Voor Seneca zijn dat beide vormen van bezit. Het feit dat als je te laat het theater in komt lopen en alle stoelen bezet zijn en je dus geen plaats meer kan nemen, betekent nog niet dat de stoelen niet ook van jou zijn. Het kenmerkende van het theater is juist dat de stoeltjes blijven en dat ze telkens opnieuw in gebruik worden genomen. Iedere dag, of zelfs meermaals per dag, kent het een nieuwe bezitter. Dat past totaal niet bij het idee van privé-eigendom: ik bezit een huis, vandaag, morgen, overmorgen en iedere dag daarna tot ik deze verkoop. Veeleer past het bij het idee van gedeelde spullen die telkens weer door een ander in gebruik worden genomen.

Stel je voor: er zijn op een willekeurige Zondagochtend in een willekeurige stadstaat drie karren beschikbaar voor transport. Alles wordt door iedereen in deze stad gedeeld. Twee handelslieden uit deze stad, Cleo en Marcus, willen beiden graag twee karren gebruiken. Ze

⁷⁵Ibid., p. 234

⁷⁶ *De Beneficiis*, 7.12

hebben er beide recht op, de karren zijn immers van iedereen. Toch kunnen ze niet beiden twee karren gebruiken. Er moeten dus regels of procedures zijn die bepalen wie twee karren mag gebruiken, en wie een, ook al bezitten ze beiden alle karren. Dit laat dus zien dat de theateranalogie ook te lezen is als een verdediging van (1.), en het op zichzelf staande niet voldoende bewijs is dat Chrysippus (2.) of (3.) verdedigde.

Ook de metafoor van het hardlopen hoeft niet noodzakelijk privé-bezit te verdedigen. Hoewel Cicero het in die context gebruikt, geeft het citaat van Chrysippus dat hij aanhaalt niet direct aanleiding om aan te nemen dat het hier over *bezit* moet gaan. Mogelijk vergeleek Chrysippus hier de hardloopwedstrijd met bijvoorbeeld een politieke carrière. Ook daarin is het niet 'onredelijk als je je best doet om te krijgen wat je nodig hebt, maar is het niet terecht als je een ander die kans ontnemt.' En zelfs als het al over bezit gaat, hoeft de metafoor niet noodzakelijk privé-bezit te impliceren. Mogelijkerwijs heb je binnen een samenleving waarin al het bezit gedeeld wordt ook competitie, niet meer voor meer bezit, maar bijvoorbeeld voor meer roem of aanzien.

Op basis van de twee fragmenten van Cicero, de theateranalogie en de hardloopwedstrijd, valt dus niet met zekerheid te zeggen of Chrysippus (2.) of (3.) verdedigde. Evenmin kunnen we met zekerheid stellen op basis van deze fragmenten dat Chrysippus meende dat al het bezit gemeenschappelijk diende te zijn (1.). Toch lijkt het gezien de eerdere fragmenten over geld verdienen en over de leer van de morele indifferentie aannemelijk dat Chrysippus het hebben van privé-bezit in ieder geval accepteerde in de praktijk.

Dit sluit aan bij wat we in de vorige sectie gezien hebben geconcludeerd na analyse van Zeno's *Politeia*, waarin hij vermoedelijk (1.) verdedigde. We hebben gezien dat er een spanning bestond bij de vroege stoïcijnen tussen hun ideale wereld en de wereld waarin ze leefden. In de ideale wereld, waar alleen wijzen leefden, was wellicht volgens hen (1.) mogelijk en wenselijk, en in de reële wereld accepteerden ze (2.) of (3.). Dit laatste blijkt onder meer uit de eerder besproken fragmenten over geld verdienen en hun leer van de verkiesbare morele indifferente zaken.

In reactie op Long kunnen we daarom zeggen dat we geen overtuigende verdediging van privé-bezit hebben aangetroffen bij Chrysippus. En in een reactie tot Mitsis kunnen we beweren dat zijn claim eveneens te sterk is. De stoïcijnen zijn niet 'een soort *hooligans* met wilde ogen die denken dat privé-bezit diefstal is, en dat rationaliteit, deugd en geluk vereisen dat al het eigendom gemeenschappelijk wordt gehouden.'⁷⁷ Vermoedelijk waren de vroege stoïcijnen denkers die aan de ene kant een ideaal koesterden van alles als vrienden delen, maar aan de andere kant beseften dat in de echte wereld privé-bezit nou eenmaal moest bestaan omdat niet iedereen wijs is, en dat bezit dan maar op de juiste wijze vergaard en gebruikt diende te worden.

⁷⁷ Mitsis, 2003, p 243

2.6 De (on)eerlijke prijs van goederen

Een zijdelingse, nog onbesproken kwestie over bezit is een debat tussen de twee opvolgers van Chrysippus: Antipater van Tarsus (? – 137 v.Chr.) en Diogenes van Babylon (2^e eeuw voor Chr.). Cicero beschrijft hoe zij een discussie hadden in het kader van ‘bedrijfsethiek’ over het principe van de *caveat emptor*, het principe dat alleen de koper verantwoordelijk is voor het controleren van de kwaliteit van goederen voordat de koop plaatsvindt. Specifieker bespraken zij de vraag of een goed persoon wel of niet verplicht is om fouten of gebreken in een product dat hij verkoopt aan te geven aan de koper.⁷⁸

Stel je voor dat je een eerlijke handelaar bent en je komt met een scheepsvracht met graan aan in Rhodes in een tijd van een hongersnood. Je kunt je graan voor een enorm bedrag verkopen. Tegelijkertijd weet je zeker dat er binnenkort nog andere schepen met graan binnen zullen komen. Dien je dit aan de kopende partij bekend te maken of dien je direct je graan te verkopen voor deze hoge prijs? En als je deze kennis niet bekend maakt, handel je dan immoreel? Cicero bespreekt deze vragen in het vierde boek van *De Finibus* aan de hand van de tegengestelde posities van Antipater en Diogenes van Babylon.⁷⁹

Antipater zou volgens Cicero zeggen dat je als verkoper alle feiten moet openbaren en dat de koper niet in het ongewisse mag blijven over een detail dat de verkoper weet. Je bent namelijk op de wereld gebracht onder de voorwaarde dat het je plicht is om de belangen van je medemens mee te wegen. De natuur heeft ons een band gegeven van mens tot mens en daarmee heb je de plicht de maatschappij te dienen. Jouw eigen belang is daarom gelijk aan het belang van de maatschappij, en dus dien je jouw kennis niet te verbergen.

Diogenes meent daarentegen dat je het zelf mag weten. Je *moet* als verkoper alleen problemen in je eigen producten erkennen in zoverre dat wordt voorgeschreven door de wetten van het land waarin je je bevindt. Verder mag je ze verkopen voor de meeste winst, zolang je je niet schuldig maakt aan misrepresentatie, oftewel, zolang je je producten niet voordoet als iets wat ze niet zijn. Bovendien zou Diogenes wellicht zeggen – hier erkent Cicero dat dit geen letterlijke reproductie is maar dat hij invult – dat er een verschil is tussen iets verbergen en iets niet vertellen. Je kunt ervoor kiezen om het gegeven dat er andere schepen met graan aankomen niet te verbergen, maar dat betekent nog niet dat je het ook hoeft te vertellen. Je hebt vanuit deze gedachte dus geen plicht om iets te vertellen wat in jouw nadeel is.

Omtrent ditzelfde vraagstuk geeft Cicero nog meer voorbeelden van onderliggende conflicten tussen deze twee Stoïcijnen, zoals over het verkopen van een huis met allerlei verborgen gebreken. Antipater meent dat je je dan als verkoper onrechtvaardig gedraagt. Of zelfs nog erger, dat je iemand bewust misleidt. Diogenes meent daarentegen, volgens Cicero, dat de koper niet gedwongen wordt om het te kopen. Het is aan de koper volgens hem om een eigen oordeel te vellen over datgene wat hij gaat kopen en daarom handelt de verkoper niet op

⁷⁸ *De Finibus Bonorum et Malorum*, 3.51-54

⁷⁹ *Ibid.*, 3.51-3.54; 3.91

onjuiste wijze. In overeenstemming met deze houding laat Cicero ze ook het vraagstuk beantwoorden of een wijze geld uitgeeft waarvan hij erachter gekomen is dat het nepgeld is. Antipater meent van niet; Diogenes van wel.

Moet je bij het verkopen van een slaaf al zijn fouten erkennen? Dus niet alleen degene die je door de wet openbaar dient te maken, maar ook dat die 'leugenachtig is, of de neiging heeft tot praatjes, of stelen, of dronkenschap?' Opnieuw, Antipater meent dat, ondanks dat de wet dat niet van je verwacht, je al je kennis dient te delen; Diogenes meent dat je je alleen aan de burgerlijke wet hoeft te houden. Zo geeft Cicero voorbeeld na voorbeeld om ditzelfde punt te maken. Hiermee laat hij zien dat er binnen de Stoa over het omgaan met bezit, in de praktische kant van de zaak, conflicten bestonden. Waar Antipater voortdurend de nadruk legt op de morele plicht die je hebt, meent Diogenes van Babylon dat het houden aan de wettelijke plicht voldoende is.

Daarmee ondersteunt dit debat drie centrale gedachten van dit hoofdstuk over bezit bij de vroege Stoa. Ten eerste waarschuwt het ons tegen de positie van één stoïcijn te nemen als de positie van de Stoa en laat het de diversiteit van hun denken zien. Ten tweede bevestigt het nogmaals dat de vroege stoïcijnen niet alleen over bezit nadachten in termen van handelen in een ideale wereld, maar ook in termen van de concrete praktijk, waar belangen tegen elkaar worden gewogen en niet alles simpelweg wordt gedeeld als vrienden. Ten derde ondersteunt dit debat de gedachte dat de vroege stoïcijnen in die reële wereld privé-bezit accepteerden, en nastrevenswaardig vonden, doch niet tegen elke prijs.

2.7 Conclusie

Ondanks de beperkte hoeveelheid bewaarde fragmenten van de vroege Stoa, hebben we in dit hoofdstuk gezien hoe de vroege Stoïcijnen, onder aanvoering van Zeno en Chrysippus, zich zowel op idealistische als op realistischere wijze verhielden tot bezit. Waar Aristoteles voortdurend uitging van de mens hoe hij was, en Plato ook in zijn tweede utopie in de wetten de mens als gebrekkig wezen als uitgangspunt neemt, begint de vroege Stoa vanuit het ideaal. Als iedereen wijs is, zoals in Zeno's *Politeia*, kunnen we voorzichtig stellen dat de vroege Stoa meent dat je al het bezit, of in ieder geval het noodzakelijke, dient te delen. Je leeft immers onder vrienden en met 'vrienden deel je alles.'

Echter, in de wereld is niet iedereen wijs, en daarom lijkt de vroege Stoa privé-bezit weliswaar niet expliciet te verdedigen, maar wel te accepteren. Dit zagen we onder andere in hun ethiek. Daarin dient de wijze bezit te beschouwen als een verkiesbare morele indifferente zaak. Dat betekent begrijpen dat bezit er niet toe doet, en tegelijkertijd te doen *alsof* het belangrijk is. Concreter betekent het dat de wijze geld dient te verdienen, maar het niet erg dient te vinden als hij plotseling alles kwijtraakt.

Opvallend is dat dat we het idee van grenzen aan bezit, wat we in het vorige hoofdstuk bij alle Griekse denkers zagen in de vorm van onder- en bovengrenzen, bij de vroege Stoa niet terugzien. Ze stellen noch een ondergrens, noch een bovengrens aan bezit. Meer bezit *is* (of

accurater: *lijkt*) dus beter volgens de Stoa, mits verkregen op de juiste de wijze. Die juiste wijze van geld verdienen is volgens Chrysippus door middel van een koning, vrienden of lesgeven. Diogenes van Babylon en Antipater vonden ook handel mogelijk een juiste wijze om geld te verdienen, indien het zich houdt aan de civiele wetten – en aan de morele wetten, in geval van Antipater.

Met deze ideeën over het denken van de vroege Stoa over bezit, hun idealistische begin, hun realistische acceptatie van privé-bezit, hun notie van rijkdom als verkiesbare morele indifferente zaak en hun gedachtes over geld verdienen, richten we ons in het volgende hoofdstuk op de middelste Stoa. Daar zullen we zien in welke mate deze middelste stoïcijnen de ideeën van de vroege Stoa overnamen en in welke zin zij verschilden in het denken over de relatie tussen bezit en het goede leven.

3. De praktisch wending van de middelste Stoa

In het vorige hoofdstuk hebben we ons geconcentreerd op het denken over bezit van de vroege Stoïcijnen, die allen in Athene doceerden en daar opeenvolgend hoofd van de stoïcijnse school waren. In dit hoofdstuk zullen met name de twee beroemdste stoïcijnse filosofen uit de middelste Stoa centraal staan, Panaetius van Rhodes en Posidonius van Apameia, die beiden weliswaar Athene bezochten en daar de leer van de Stoa opdeden, maar vervolgens eveneens beiden de vleugels uitsloegen en op eigen wijze, dichterbij het nieuwe centrum van de wereldrijke macht, Rome, hun ideeën onderwezen.

Panaetius van Rhodes (ca. 185/180–110 v.Chr.) had in zijn jeugd de tijd en het geld om te reizen. Zo kreeg hij in Athene les van de twee opeenvolgende hoofden van Stoïcijnse school: Diogenes van Babylon en Antipater.⁸⁰ Daarna reisde hij heen en weer tussen Rome en Athene, wat hem in staat stelde de Griekse filosofie *salonfähig* te maken in Rome, onder andere dankzij zijn vriendschap met de Romeinse politicus en veldheer Scipio Africanus.⁸¹ Het was in 130/129 v.Chr., toen zowel Scipio als Antipater overleden, dat Panaetius het hoofd werd van de Stoïcijnse school. Deze positie heeft hij twintig jaar bekleed.

Er zijn weinig van zijn eigen woorden overgebleven.⁸² Wel, en dat is tegelijkertijd de moeilijkheid van het begrijpen van het denken van Panaetius, leren we zijn denken kennen via het werk van Cicero, die zijn eerste twee boeken van *De Officiis* op zijn gedachtegoed baseerde. Het lastige aan dit werk van Cicero, waarin hij ook uitgebreid spreekt over bezit, is dat het vaak niet duidelijk is wanneer Cicero uit zijn eigen naam spreekt en wanneer hij uit de naam van Panaetius spreekt. Hij citeert hem namelijk nooit, en noemt zijn naam sporadisch. Deze kwestie zal dan ook het eerste deel van dit hoofdstuk vormen.

Posidonius van Apameia (135–51 v.Chr.) was de tweede belangrijke middelste stoïcijn. Hij was allesbehalve een aan huis gekluisterde filosoof. Nadat hij zich in Athene bij Panaetius verdiepte in de stoïcijnse leer vertrok hij naar Rhodes, een onafhankelijke stad met een goede reputatie voor onderzoek. Hij ging op een heuse *grand tour* door het mediterrane gebied en observeerde op zorgvuldige wijze de gewoonte van mensen, de omgeving, en specifieke fenomenen als zeestromingen. Dit vormde het materiaal van zijn latere onderzoeken. Meer in overeenstemming met Aristoteles dan de meeste stoïcijnen schreef hij over onder andere astronomie, geschiedenis, geografie, de klassieke drie hellenistische onderwerpen – fysica, logica en ethiek – wiskunde, hydrologie, seismologie, botanie, antropologie en meteorologie.⁸³

⁸⁰ Erskine, 1988, pp. 209-214

⁸¹ Tielemans, 2007, p. 105

⁸² De onvertaalde verzamelde fragmenten, te vinden in M. van Straatens *Panaetii Rhodii Fragmenta*, 1962, heb ik niet kunnen bestuderen.

⁸³ Ook van Posidonius zijn net als van de vroege Stoa en van Panaetius geen complete werken overgeleverd. Wel krijgen we inkijk in zijn denken via fragmenten en verslagen van anderen, in totaal zo'n 400

Het is wellicht ten overvloede, maar het is belangrijk om nogmaals te benadrukken dat de term ‘middelste Stoa’ niet bekend was in de oudheid. Het is een term geïntroduceerd door A. Schmekel (1892),⁸⁴ die Panaetius als schepper van deze nieuwe fase positioneerde. Waar het verleidelijk is om te denken dat er met de ingang van deze nieuwe periode een grote breuk plaatsvond in het denken van de Stoa, is dat volgens de Nederlandse filosoof en classicus T. Tielemans ontorecht. Volgens hem moeten we Panaetius begrijpen als een systematiseerder van het werk van zijn voorgangers en is er geen goed bewijs dat Panaetius onder de druk van andere filosofische scholen ‘significante concessies’ maakte in het gedachtegoed van de Stoa.⁸⁵

Toch is het zinvol om die notie van ‘middelste Stoa’ ook in deze scriptie aan te houden. Hoewel er niet een duidelijke breuk zichtbaar is betreffende cruciale doctrines van de Stoa, zien we wel twee bewegingen die mogelijk van belang zijn voor de ontwikkelingen van hun gedachtegoed omtrent de relatie tussen bezit en het goede leven. De eerste beweging die de term ‘middelste Stoa’ legitimeert is de afnemende rol van de wijze. Waar we bij de vroege Stoa voortdurend zagen dat de wijze als ideaalbeeld van hoe de mens dient te zijn een cruciale rol speelde, vinden we bij de middelste Stoa deze wijze in een kleinere rol terug.

Ten tweede is er de beweging waarin Athene langzaam haar positie als centrum van de filosofie verliest. In 155 v. Chr stuurde Athene als reactie op een boete van het Romeinse senaat de drie hoofden van de drie belangrijkste filosofische scholen naar Rome: Carneades (de Academie), Diogenes van Babylon (De Stoa) en Critolaus (de peripiteërs).⁸⁶ Daarna kregen steeds meer Griekse filosofen erkenning en steun van machtige en rijke Romeinen, waaronder Panaetius die zoals eerder genoemd bevriend raakte met Scipio. Tegelijkertijd kregen ook steeds meer andere steden een filosofische kern, waaronder Rhodes, de geboortestad van Panaetius en de stad waar Posidonius zich later vestigde.

Het denken van de middelste Stoa kent dus wellicht niet een radicale breuk, maar wel een verschuiving. In dit hoofdstuk zullen we bekijken in welke mate we dat ook kunnen zeggen voor de opvattingen van Panaetius en Posidonius over de relatie tussen bezit en het goede leven. Eerst wordt Cicero’s *De Officiis* besproken en in welke mate dit boek het denken van Panaetius’ representeert. Daarna bekijken we of de notie van morele indifferentie door de deze denkers van de vroege Stoa wordt overgenomen. Tot slot brengen we een aantal praktische zaken omtrent bezit bij Posidonius in kaart die ons leiden tot ons slotoordeel.

stuks van onder andere Diogenes Laertius, Cicero en Seneca. Ik heb gebruik gemaakt van de Engelse vertaling van I.G. Kidd, 1999.

⁸⁴ Tielemans, 2007, p. 106

⁸⁵ Ibid., pp. 106-107

⁸⁶ Ioppolo en Sedley, 2007, pp. 9-16

3.1 Cicero's verdediging van privé-bezit

Voor het begrijpen van Panaetius' gedachten over bezit is het zinvol ons eerst te richten op Cicero. In Cicero's werk *De Officiis* (*Over Fatsoen*)⁸⁷, waarin hij uiteenzet aan zijn zoon hoe deze zich dient te gedragen, baseert hij zich (groten)deels op het werk *Peri tou Kathikodos* (*Over het juiste handelen*) van Panaetius.⁸⁸ In dit werk van Cicero treffen we allerlei opvattingen aan over bezit, privé-eigendom, geld verdienen en geld uitgeven. Voor Long zijn deze gedachten van Cicero in overeenstemming met het gedachtegoed van de Stoa. Eerst zullen we deze gedachten van Cicero verkennen om daarna de vraag te beantwoorden in welke mate ze ook de ideeën waren van Panaetius.

In *De Officiis* bespreekt Cicero praktische vragen omtrent het goede leven, en specifiek over de manier hoe we met anderen om dienen te gaan. Hij volgt naar eigen zeggen Panaetius, die stelde dat er drie dingen zijn die je overweegt wanneer je een besluit neemt. Ten eerste, of je handeling fatsoenlijk is. Ten tweede, of het nuttig is: draagt het bij aan een prettig leven voor jou en dierbaren? Ten derde, of nut en fatsoen strijdig zijn.⁸⁹ In de drie boeken van *De Officiis* verkent hij deze vragen, waarbij hij ook nog eens de ene fatsoenlijke handeling tegen de andere afweegt, en de ene nuttige handeling tegen de andere. Terwijl hij dit doet, het fatsoenlijke en het nuttige besprekend en wegend, maakt hij allerlei uitspraken over hoe we ons tot bezit moeten verhouden.

In het eerste boek van *De Officiis* stelt Cicero dat:

Rechtvaardigheid vereist [...] dat gemeenschappelijk bezit ten dienste staat van de
gemeenschap en privé-bezit ten dienste van privé-personen.⁹⁰

Hij neemt hiermee aan dat een gemeenschap zowel gemeenschappelijk- als privé-bezit kent. Toch is volgens hem privé-bezit in de kern onnatuurlijk, en is het ontstaan door jarenlang vruchtgebruik. Bijvoorbeeld door vestiging in een onbewoond gebied. Iedereen heeft volgens hem daarmee een deel gekregen van het gemeenschappelijke en daarmee het recht dit te behouden. De maatschappij is er daarom om te zorgen dat dit privé-bezit beschermd wordt.⁹¹ Aan de kwestie dat dit verhaal maar opgaat voor een deel van de bevolking, dat sommigen geen privé-bezit hebben, maar privé-bezit zijn, oftewel slaven, gaat Cicero voorbij.

Deze maatschappelijke noodzaak van het vergaren van privé-bezit betekent echter niet volgens Cicero dat we privé-bezit dienen te vergaren voor onszelf. Cicero meent, waarmee hij zichzelf op één lijn met Plato plaatst, dat we geboren zijn voor elkaar, om dingen te delen met vrienden. Hij schrijft ook dat de stoïcijnen dachten dat wat op de aarde geproduceerd wordt,

⁸⁷ Ik heb hier de naam van de gebruikte vertaling van P. Silvertand aangehouden. Een accuratere vertaling van de titel zou zijn geweest: *Over plichten*.

⁸⁸ 3.7

⁸⁹ 1.9

⁹⁰ 1.20

⁹¹ 1.21

gecreëerd wordt voor het gebruik door de mens. En dat mensen dus geboren worden voor de mens zelf, om elkaar van nut te zijn. Het gemeenschappelijke dient dus voor iedereen te zijn. Of je nou staatsman of filosoof wordt, of voor een beroep tussen filosoof en staatsman in kiest, het belangrijkste is volgens Cicero dat je door zuinigheid en met je gezonde verstand je winst vermeerdert, zodat je deze kunt inzetten voor anderen, bijvoorbeeld door genereus te zijn naar vrienden.⁹²

Cicero is duidelijk over hoe iemand zijn bezit dient te vergroten: door middel van landbouw. Het gaat hier om het bezitten van een agrarisch bedrijf, niet om het fysieke werk op het land. Dagloners, zij die ingehuurd worden om fysiek werk te doen, noemt hij slaven, waarvan hun loon het bewijs is. Ook hekelt hij allerlei andere fysieke beroepen, belastinginners, woekeraars en handelaren die direct doorverkopen. Enigszins waardeert hij beroepen die intelligentie nodig hebben of een bijdrage leveren aan de maatschappij, zoals 'dat van dokter, architect of leraar,' en handel, indien dat op zulke grote schaal gebeurt dat de handelaar niet meer in de haven hoeft te zitten en een eigen stukje grond op het platteland kunt kopen, en in feite dus landbouwer kan worden.⁹³

In het tweede boek van *De Officiis* benadrukt Cicero nogmaals dezelfde punten over geld verdienen. Veel bezit is alleen goed wanneer het goed gebruikt wordt, het grootste goed van veel bezit hebben is dat je vrijgevig kunt zijn en het is je plicht om geld te verdienen, maar alleen op eerbare wijze. Nogmaals valt op dat Cicero's verhaal alleen opgaat voor de vrije burgers, zij die überhaupt land konden bezitten. Verder verwijst hij naar *Oeconomicus* van Xenophon als een werk dat deze zaken uitstekend heeft behandeld en stelt hij dat het de bankiers zijn die veel beter dan welke filosoof dan ook zaken als geld verdienen en uitgeven kunnen bespreken.

Ook laat hij zich nogmaals uit over de verdeling van bezit. Hij meent dat iedereen die deelneemt aan het landbestuur als eerste ervoor moet zorgen dat iedereen zijn eigen bezit kan houden. Hij schrijft dat Philippus, die als volkstribuun een landbouwwet indiende die een herverdeling van bezit bepleitte, 'een misdadige redevoeving' hield, omdat hij pleitte voor 'de gelijke verdeling van bezit, en wat kan nou erger zijn dan dat?'⁹⁴ Immers, volgens Cicero zijn staten juist ingericht om het bezit van mensen intact te houden. In lijn daarmee is hij ook fel tegen belasting. Maar mocht belasting in een staat bestaan, dan is het zaak dat iedereen begrijpt waarom.

Samenvattend, lezen we in de eerste twee boeken bij Cicero vooral een bevestiging van de status quo. Privé-bezit is weliswaar onnatuurlijk, maar het bestaat, en moet blijven bestaan. Wel dient het op een eerlijke wijze te worden verkregen, oftewel door middel van landbouw, en anders via intellectuele of maatschappelijk nuttige beroepen. Dat fysiek werk ook nuttig is voor de maatschappij ontgaat Cicero, of ten minste acht hij het zijn lezers onwaardig. Toch is

⁹² 1.22-1.24

⁹³ 1.150-151

⁹⁴ 2.73

het niet zo dat Cicero totaal niet geeft om zulke arme lieden, want de vergaarde rijkdom dient te worden ingezet voor het algemene nut en de armen dienen niet te worden uitgebuit. En om dat mogelijk te maken, dient het privé-bezit volgens Cicero beschermd te worden.

3.2 Panaetius' afwezige stem in Cicero's bezitsdenken

De vraag is in welke mate deze opvattingen van Cicero de ideeën van Panaetius representeren. Hoewel Cicero stelt dat hij zijn boek baseert op het werk *Over het juiste handelen* van Panaetius, is het belangrijk op te merken dat hij geen enkele keer Panaetius citeert, zelfs niet in vertaling. Bovendien geeft hij zelf twee waarschuwingen aan degenen die denken dat hij alles van Panaetius overneemt:

Voor nu zal ik bij dit vraagstuk met name de stoici volgen, maar het wordt geen vertaling; ik zal zoals gewoonlijk uit hun bron putten wat ik naar mijn oordeel en inzicht nodig heb.⁹⁵

Ik ben terughoudend in het afkeuren van theaters, zuilengalerijen en nieuwe tempels omwille van Pompeius, hoewel de grootste filosofen daar geen goed woord voor overhebben, zoals Panaetius zelf, die ik in grote lijnen, maar niet tot op de letter nauwkeurig, volg [...]⁹⁶

Het zou dus naïef zijn de opvattingen van Cicero over bezit uit de vorige sectie over bezit direct te lezen als afkomstig van Panaetius. Hij geeft zelf aan dat hij met name de Stoa volgt, wat impliceert dat hij niet exclusief gebruikt maakt van de Stoa, laat staan exclusief van Panaetius. Bovendien blijkt uit het tweede fragment nogmaals dat hij niet slechts de vertaler is van het werk van Panaetius. Ook komt een inhoudelijk verschil aan het licht: Panaetius vond in tegenstelling tot Cicero dat je je geld niet diende uit te geven aan 'theaters, zuilengalerijen en nieuwe tempels.' Of Panaetius helemaal tegen die zaken was, in overeenstemming met de oervader van de Stoa, Zeno van Citium, of dat hij slechts tegen het uitgeven van privé-geld voor zulke zaken was, wordt niet duidelijk.⁹⁷

Wanneer we verder kijken naar wanneer 'Panaetius' expliciet genoemd wordt in het werk van Cicero, dan valt het op dat hij hem nauwelijks noemt als het gaat om bezit. Wel refereert hij aan Panaetius als het gaat om de structuur van het werk, als bron voor woorden van derden, als het gaat over over grote daden van staatsmannen, als het gaat over het gebruik van simpele woorden, als verdediging van de positie dat een advocaat soms mag liegen, als bewonderaar van Africanus en bij zijn conclusie waarin hij zijn positie over fatsoen versus nut afzet tegen die van Panaetius.⁹⁸ Slechts eenmaal refereert hij aan Panaetius in de context van

⁹⁵ 1.6

⁹⁶ 2.60

⁹⁷ Zie hoofdstuk 2.4.

⁹⁸ 1.7-1.10, 1.152, 1.161; 1.90; 2.5; 2.10; 2.51; 2.76; 3.7-3.18, 3.33-3.34

bezit, en dan in negatieve zin, dat Panaetius in zijn eigen bespreking van fatsoen de zorg voor je geld heeft weggelaten:

Nou meent de stoïcus Antipater van Tyrus, die onlangs in Athene is gestorven, dat Panaetius in zijn bespreking van wat nuttig is twee dingen heeft weggelaten, namelijk de zorg voor je lichaam en voor je geld.⁹⁹

Vervolgens stelt Cicero een paar regels later dat Panaetius deze onderwerpen heeft weggelaten omdat ze 'zo makkelijk te begrijpen zijn,' en geeft hij nogmaals zijn eigen invulling eraan. Voor het vergaren van geld mag je geen immorele handelingen begaan en vervolgens dien je er zorgvuldig mee om te gaan. Dit is ook de passage waarin hij, zoals al eerder beschreven, verwijst naar *Oeconomicus* van Xenophon voor deze zaken, en naar bankiers, die dat veel beter kunnen uitwerken dan filosofen.

Concluderend, er is in *De Officiis* weinig bewijs dat Panaetius de opvattingen van Cicero over bezit deelt. Waar Cicero zich duidelijk uitspreekt voor privé-eigendom, indien op een rechtvaardige manier vergaard en op een fatsoenlijke manier besteed, en tegen een herverdeling van eigendom, hebben we geen enkele aanwijzing dat hij deze gedachten aan Panaetius ontleent. Ook wat betreft Cicero's standpunt over hoe geld verdient dient te worden, via landbouw, een maatschappelijk nuttig beroep of grootscheepse handel, hebben we geen enkel bewijs dat hij dit gedachtegoed heeft overgenomen van Panaetius.

3.3 Cicero's kritiek op Panaetius' leerling Hecaton

In Cicero vinden we daarentegen wel duidelijke kritiek op bezitsgerelateerde gedachtegoed van Hecaton van Rhodes (c. 100 v.Chr.), een leerling van Panaetius.¹⁰⁰ Hiermee geeft Cicero ons zowel een sterke aanwijzing hoe deze Hecaton over een aantal bezitskwesaties dacht, als een vermoeden dat Hecaton met zijn gedachten afwijkt van Panaetius. Dit laatste omdat Cicero zich heel specifiek in negatieve woorden uitlaat over het denken van Hecaton zonder daarbij Panaetius te betrekken, waar hij verder in het werk voortdurend lovend is over Panaetius.

Cicero's eerste aanval op Hecaton komt aan de hand van een anekdote over Quintus Scaevola, die volgens Cicero ooit een stuk land wilde kopen, vroeg hoeveel de verkoper ervoor wilde hebben en er vervolgens 100.000 sestertiën meer voor betaalde omdat hij het meer waard vond.¹⁰¹ De vraag die deze anekdote oproept, en die Cicero eerst zelf beantwoordt voordat hij Hecaton aan het woord laat, is of deze handeling, het kopen voor meer dan de vraagprijs, naast een handeling van een goede man ook een handeling van een verstandige man is. Cicero beantwoordt deze vraag positief en meent zelf dat wat goed is ook altijd nuttig is.

Hij schrijft vervolgens het volgende over de positie van Hecaton:

⁹⁹ 2.86

¹⁰⁰ *De Officiis*, 3.62-3.64

¹⁰¹ 3.62

In het boek dat Hecaton van Rhodos, een leerling van Panaetius, geschreven heeft over verantwoordelijkheden en dat is opgedragen aan Quintus Tubero lees ik dat het de taak is van een wijs man om niets tegen tradities, wetten en conventies in te doen en toch zorg te dragen voor zijn vermogen. We willen namelijk niet alleen rijk zijn voor onszelf, maar ook voor onze kinderen, verwanten, vrienden en vooral voor ons land. De vermogens en de rijkdom van individuele mensen vormen samen de financiële middelen van de staat.¹⁰²

Hieruit concludeert Cicero dat de handelwijze van Scaevola, de koper uit de anekdote, Hecaton tegen 'de borst stuit', omdat Hecaton zou beweren dat hij alleen datgene wat in zijn voordeel is zou afwijzen wanneer de wet hem dat expliciet verbiedt. Cicero dicht Hecaton dus een positie toe van iemand die alleen doet wat volgens de wet moet, en verder zijn 'voordeel' nastreeft. Hij plaatst bij Hecaton dus het nuttige boven het goede. Dit is een toeschrijving van een vergelijkbare positie als die van Diogenes van Babylon over de *caveat emptor*, in zijn debat met Antipater van Tarsus.¹⁰³ Ook daarin ging het om de vraag of het volgen van de civiele wet voldoende was, of dat iemand ook altijd de strengere, morele wet dient te volgen.

Echter, wanneer we alleen afgaan op datgene wat Cicero in het bovenstaande over Hecaton zegt, dan lijkt Cicero's conclusie, dat Scaevola's positie Hecaton tegen 'de borst stuit', op twee manieren overtrokken. Ten eerste vernauwt Cicero onnodig Hecatons positie. Hecaton beweert dat de wijze man verplicht is om niets tegen tradities, wetten en conventies in te doen. Dat is al meer dan alleen de wet volgen, zoals Cicero vervolgens concludeert: 'alleen zal afzien van wat in zijn voordeel is als de wet dat verbiedt.' Louter de civiele wet volgen is dus voor Hecaton niet voldoende.

Ten tweede staat er dat de wijze man niets tegen die zaken in dient te doen, en toch zorg te dragen voor zijn vermogens. Dat betekent echter niet automatisch dat hij 'alleen zal afzien van wat in zijn voordeel is als de wet [FvdP: of tradities, of conventies] dat verbiedt.' Hecaton geeft slechts een verbod (je mag niet tegen wet, traditie en conventies ingaan) en een doel om na te streven (je dient je vermogen te verzorgen). Hij geeft geen er blijk van dat om het doel te bereiken, alles geoorloofd is behalve datgene te doen waarmee men het verbod overtreedt. Moraliteit doet er mogelijk wel toe. Op basis van wat Cicero in deze passage zelf schrijft over Hecaton, lijkt zijn conclusie dat iemand volgens Hecaton slechts de (civiele) wet moet volgen, en dat het nuttige belangrijker is dan het goede, dus overtrokken.

Het is later in *De Officiis* dat Cicero een reeks voorbeelden aan Hecaton toeschrijft over de afweging van het nuttige tegenover het goede die Hecatons positie verder compliceren.¹⁰⁴ Zo stelt Hecaton volgens Cicero de vraag 'of een goed man in tijden van hongersnood is toegestaan zijn slaven geen voedsel te geven'. Hij beargumenteert beide posities, maar kiest uiteindelijk voor dat dat toegestaan is. Daarmee verkiest hij het nuttige boven het goede, boven het

¹⁰² 3.63

¹⁰³ Zie hoofdstuk 2.6

¹⁰⁴ 3.89-3.90

‘medemenselijke’ aldus Cicero. Maar, direct daarna geeft Cicero echter een voorbeeld van een dilemma waar Hecaton niet duidelijk kiest voor het nuttige: op een zinkend schip eerst een duur paard overboord gooien of eerst een goedkope slaaf.

Vervolgens geeft Cicero, om het nog verder te compliceren, voorbeelden waarin Hecaton juist het goede boven het nuttige plaatst: na een schipbreuk mag een wijs man niet een plank afpakken van een ‘stomkop’, omdat dat onrechtvaardig is. Daarin wint het goede het dus wel van het nuttige. En de schipper mag eveneens die plank niet afpakken, omdat het schip zolang het onderweg is van de passagiers is, en niet van de eigenaar.

We kunnen bovenstaande voorbeelden niet begrijpen vanuit de Stoïcijnse notie van indifferentie, die ook Hecaton aanhield.¹⁰⁵ Vanuit het idee dat het leven zelf een indifferent is, noch goed, noch slecht, wordt iemand anders in leven houden ook niet automatisch een goede handeling. Dit is echter niet genoeg om te verklaren waarom de slaaf in tijden van hongernood wel mag sterven en de wijze niet de plank mag afpakken van de stomkop.

Daarentegen is er één cruciaal verschil tussen de voorbeelden: wie wat bezit. In het voorbeeld van de slaaf is de slaaf het bezit van degene die over hem mag beslissen. In het voorbeeld van de plank is de plank van de ‘stomkop’ omdat deze hem vastheeft. Dat verklaart waarom het onrechtvaardig zou zijn als de wijze de plank afpakt, en waarom de slavenhouder de slaaf wel mag laten sterven. Degene die bezit mag beslissen. De stomkop kiest voor zichzelf; de wijze, als hij beslissingsrecht heeft, voor wat nuttig is.

Instemming met deze gedachte vinden we ook in het volgende voorbeeld, waarin er opnieuw een schipbreuk is met maar één plank, maar nu met twee wijzen. De vraag is: wie mag hem pakken? Degene ‘wiens leven de grootste meerwaarde heeft voor hemzelf of voor de Republiek’ mag hem vasthouden, de ander moet loslaten. En als ze beiden evenveel waarde hebben, even nuttig zijn, dan dienen ze niet te vechten maar het lot te laten beslissen.

Toch is het niet zo dat Hecaton bezit heilig verklaart, en dat te allen tijde er alles aan gedaan moet worden om het te beschermen, want in het volgende voorbeeld dat Cicero geeft gaat het over het dilemma tussen kiezen voor je familie of het bezit van de maatschappij:

Als iemands vader een tempel leegrooft of een tunnel graaft naar de schatkamer, moet de zoon hem dan aangeven bij de autoriteiten?¹⁰⁶

Volgens Hecaton zou het aangeven van je vader onder zulke omstandigheden verkeerd zijn, als we Cicero mogen geloven. In dit geval is de familieloyaliteit van grotere waarde, ook voor het vaderland, dan directe loyaliteit aan het land. Mocht echt je vader het vaderland willen verraden of een poging doen om een tiran te worden, dan moet je hem wel aangeven.

Wat hierin opvalt, is dat het allerhoogste doel dat wordt gesteld bijdragen aan het vaderland is. Dat is ook wat Hecaton als legitimering geeft van zowel het hebben van privé-

¹⁰⁵ Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, VII.103

¹⁰⁶ 3.90

eigendom als voor het vergaren van bezit. In zoverre bezit bij hem nog een morele indifferente zaak is, is het in ieder geval een verkiesbare morele indifferente zaak, omdat het vergaren van rijkdom nuttig is. Dat wil zeggen, dat het de mensen om ons heen helpt: 'onze kinderen, verwanten, vrienden en vooral voor ons land.' Dit laat dus het collectivistische element zien in dit streven van rijkdom. Iemand dient niet primair rijk te worden voor zichzelf, maar voor de gemeenschap.

Samenvattend zien we in Cicero's beeld van Hecaton een denker die het belang voor de maatschappij vooropstelt. Dat betekent dat allereerst altijd wetten, conventies en tradities gevolgd dienen te worden. Wie wat bezit is van groot belang voor hoe te handelen in de afweging van het nuttige tegenover het goede, getuige de vele besproken voorbeelden. Een verdrinkende wijze mag bijvoorbeeld geen plank afpakken van een 'stomkop.' Toch wordt het bezit niet heiligverklaard. Andere zaken, zoals familieloyaliteit, kunnen belangrijker zijn als waarde voor het collectieve belang, waardoor soms diefstal dient te worden verzwegen.

Het feit dat Cicero hier expliciet Hecaton bespreekt en hem bekritiseert zonder Panaetius erbij te slepen, waar hij dat op andere plekken waar mogelijk wel doet, suggereert dat Hecaton wat betreft de afweging van het nuttige tegenover het goede afweek van Panaetius. Cicero schrijft dat Hecaton 'weinig waardering of sympathie' verdient. Over Panaetius is hij verder in *De Officiis* lovend en laat hij zich nimmer in negatieve bewoordingen uit. Hieruit kunnen we voorzichtig concluderen dat Panaetius waarschijnlijk wel het goede gelijkstelde met het nuttige, vergelijkbaar met de positie van Cicero zelf en die van Antipater van Tarsus in het debat over de *caveat emptor*.

3.4 Morele indifferentie (on)voldoende voor geluk

In de vorige passage over Hecaton kwamen we al kort de ethische notie van morele indifferentie tegen. Eerder zagen we in hoofdstuk 2 hoe het de vroege Stoa rijkdom beschouwden als iets dat moreel indifferent is, doch verkiesbaar is. Naar de praktijk vertaald betekende dit dat rijkdom nastrevenswaardig was, maar in contrast tot bijvoorbeeld Aristoteles geen noodzakelijke voorwaarde was voor geluk. In deze sectie richten we ons op de opvattingen van de twee grote middelste Stoa over deze notie van morele indifferentie in relatie tot bezit en het goede leven.

Er zijn in het huidige debat grofweg twee conflicterende interpretaties over de opvattingen van de middelste stoïcijnen over de morele indifferente zaken. Als eerste is er de interpretatie die stelt dat Panaetius en Posidonius meenden dat deugd niet voldoende is voor geluk. Voor de aanhangers van deze interpretatie vormen Panaetius en Posidonius dan ook een breekpunt met de vroege Stoa, voor wie, zoals ook in deze scriptie is betoogd, uitsluitend en alleen de deugd voldoende is voor geluk.¹⁰⁷ De tweede interpretatie stelt echter dat de eerste interpretatie zich baseert op inaccurate bronnen en dat het verdere bewijs suggereert dat

¹⁰⁷ Zie Reesor, 1951

indifferenten voor Panaetius en Posidonius, net als bij de vroege Stoa, werkelijk niet noodzakelijk zijn voor geluk.¹⁰⁸

Deze eerste interpretatie, die stelt dat Panaetius en Posidonius meenden dat deugd niet voldoende was voor geluk, kan zich baseren op de volgende fragmenten:

Panaetius echter en Posidonius zeggen dat de deugd op zichzelf niet voldoende is, maar dat ook gezondheid, geld en kracht nodig zijn.¹⁰⁹

Verder zeggen ze [Hecaton, Apollodorus en Chrysippus] dat datgene waarvan een goed en een slecht gebruik gemaakt kan worden, niet goed is; en van rijkdom en gezondheid kan zowel een goed als een slecht gebruik gemaakt worden; daarom zijn rijkdom en gezondheid geen goede dingen. Posidonius evenwel beweert dat ook deze begrippen tot het goede behoren.¹¹⁰

Posidonius van Apamae zei dat het grootste goed voor de mens rijkdom en gezondheid was.¹¹¹

De Canadese classica M.A. Reesor, die op basis van het eerste fragment van Diogenes Laertius meende dat Panaetius als eerste beweerde dat de indifferente zaken noodzakelijk waren voor een goed leven, vindt verdere ondersteuning voor deze gedachte in Cicero's *De Officiis*.¹¹² Het is in dat eerste deel, *De decorum*, waarin Cicero volgens Reesor schrijft dat je moet leven naar de standaard die van je verwacht wordt. Hier wordt het uiterlijk, hoe de buitenwereld het ziet, belangrijk. Socrates en andere exceptionele individuen zijn een uitzondering op een algemene regel: positie, rijkdom en leeftijd worden gebruikt om te bepalen welke handeling geschikt of juist is. Daarmee ziet Reesor via Cicero bewijs voor de duidelijke breuk van Panaetius wat betreffende de indifferente zaken met de vroege Stoa.

Als mogelijke verklaring voor deze nieuwe behandeling van de indifferenten wijst Reesor naar de aanpassing van het stoïcijnse concept van deugd. Opnieuw gebruikt ze Cicero's *De Officiis* als bron, ditmaal om te stellen dat de rede zijn positie verliest als leidraad naar de deugd. Volgens Reesor wordt bij Panaetius het instinct de gids om te leren leven in overeenstemming met de deugd. Zo worden de vier hoofddeugden van de Stoa in het eerste boek van *De Officiis* gekoppeld aan een instinct: Wijsheid aan een natuurlijk verlangen om te leren, rechtvaardigheid met een instinct voor zelfbehoud, moed met een natuurlijke onafhankelijkheid van een menselijk wezen en matigheid als een verlangen om schoonheid te

¹⁰⁸ Zie Kidd, 1999

¹⁰⁹ Diogenes Laertius, *Vitae Philosophorum*, VII. 128

¹¹⁰ *Ibid.*, VII.103

¹¹¹ Epiphanius, *De Fide*, 9.46 uit *Posidonius, Volume 3: the translation of the fragments*, F172

¹¹² Zie Reesor, 1951, pp. 102-110

creëren.¹¹³ Vanuit dit instinct van de deugd zijn in tegenstelling tot vanuit de rede zaken als rijkdom en gezondheid wel belangrijk. Zo worden volgens Reesor de verkiesbare morele indifferente zaken van de vroege Stoa noodzakelijkheden voor deugd en daarmee geluk voor Panaetius.

Voor Posidonius valt een soortgelijk argument voor de noodzakelijkheid van (een mate van) rijkdom voor geluk te maken. Volgens Reesor lijkt het erop dat Posidonius meende dat de niet-neutrale morele indifferenten van de vroege Stoa een effect hadden op de emoties en daarom beschouwd dienden te worden als goed of kwaad, en niet als indifferent. Posidonius meende namelijk dat de ziel behalve uit de rationele rede ook bestond uit de irrationele en lichamelijke faculteiten van de passie en het verlangen. Deze laatste twee konden worden beïnvloed door rijkdom. Daarmee werd de staat van de ziel dus deels afhankelijk van rijkdom, en werd rijkdom dus een zaak met een morele waarde.

De tweede interpretatie, die beweert dat Panaetius en Posidonius rijkdom nog steeds als morele indifferente beschouwde, noemt de eerder geciteerde fragmenten inaccuraat.¹¹⁴ Posidonius-geleerde I.G. Kidd wijst ons erop dat de twee fragmenten van Diogenes Laertius weliswaar consistent zijn, maar dat de termen opvallend peripatetisch zijn, en vermoedelijk afkomstig zijn van peripatetische argumentatie en kritiek op de Stoa. De bewering van Epiphanius wordt afgedaan als 'belachelijk'. Waar de verklaringen van Diogenes Laertius slechts impliceren dat 'geld, gezondheid en kracht' noodzakelijke voorwaarden zijn voor deugd, maakt de bewering van Epiphanius twee van die drie tot 'het grootste goed voor de mens.' Die bewering staat lijnrecht tegenover alles wat we verder van de Stoa weten.

Als verdediging van hun positie beroept deze tweede interpretatie zich op een passage van Seneca, waarin hij uiteenzet dat rijkdom, gezondheid en dit soort zaken niet 'goed' zijn, noch 'slecht', maar 'voordelen' of 'nadelen'. Seneca beargumenteert in brief 87 van zijn *Epistulae Morales ad Lucilium* (Morele brieven aan Lucilius) dat dure zaken overbodig zijn en dat deugd voldoende is voor een gelukkig leven. Sterker nog, in het najagen van rijkdom zullen we allerlei slechte handelingen plegen en daarom is rijkdom niet iets goeds. Sommige stoïcijnen zouden weliswaar antwoorden dat rijkdom niet nadelig is – want rijkdom doet niemand kwaad en het is in het gebruik dat rijkdom kwaad doet, net als dat een zwaard pas kwaad kan doen als het gebruikt wordt – maar volgens Seneca is dat niet het beste antwoord. Het betere antwoord komt van Posidonius:

hij zegt dat rijkdom een bron is van kwaad, niet omdat het zelf iets doet, maar omdat ze mensen opjagen om kwaad te doen.¹¹⁵

¹¹³ Cicero, *De Officiis*, 1.11, 1.13, 1.95.

¹¹⁴ Zie Kidd, 1999, pp. 239-240, Charles, 1996, p. 110.

¹¹⁵ Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 87.31

Posidonius stelt, volgens Seneca, dat er een verschil is tussen de 'efficiënte' oorzaak, wat meteen schade berokkent, en de 'antecedente' oorzaak.' Rijkdom werkt als deze 'antecedente' oorzaak: rijkdom zorgt voor meer trots, meer jaloezie en verpest zo de geest dat het hebben van een reputatie van rijk zijn ons plezier doet, zelfs wanneer het schade berokkent. Nu lijkt er gezegd te worden dat rijkdom niet alleen niet iets goeds is, maar zelfs iets slechts, en dit is ook wat Seneca een tegenspreker laat voorstellen.¹¹⁶ Toch is het niet slecht, meent Seneca, want rijkdom berokkent niet direct schade, het is geen efficiënte oorzaak, maar slechts indirect, als antecedente oorzaak.

Schijnbaar in conflict met de beschrijving van rijkdom als een negatieve antecedente oorzaak van allerlei vormen van slecht gedrag, noemt Seneca rijkdom toch een voordeel. Het is mogelijk dat 'voordelen' volgens hem ook een deel nadelen bevatten, dus het hoeft niet louter een voordeel te zijn. Zo kunnen we ook rijkdom begrijpen. We noemen het een 'voordeel' omdat het meer voordeel bevat dan nadeel. Het kan, indien goed gebruikt, nuttig zijn. Dat is waarom rijkdom een voordeel is, en niet een nadeel, of iets goeds of slechts.

Tot slot bespreekt Seneca de notie van armoede. Volgens Seneca zelf is armoede niets anders dan weinig bezitten. Toch schrijft hij dat Posidonius er in navolging van Antipater anders over dacht. Voor hen werd armoede niet gedefinieerd door bezit, maar door gebrek. Armoede wordt niet gedefinieerd door wat men heeft, maar door wat men niet heeft. Het niet-bezitten van veel, het tekort, dat is wat iemand arm maakt. Rijkdom zou dan een kwestie zijn van genoeg hebben. Vanuit dit idee kunnen we beter begrijpen waarom Posidonius rijkdom toch een voordeel noemt.

We zijn dus op een tweespalt beland: óf rijkdom is iets (moreel) goeds volgens Panaetius en Posidonius en hun denken vormt een radicale breuk met de vroege Stoa, óf in lijn met hun filosofische voorgangers is rijkdom voor hen een verkiesbare moreel indifferente zaak. Uitgaande van de beschikbare bronnen, als we 'de belachelijke bewering' van Epiphanius terzijde schuiven, valt er onvoldoende voor een van beide partijen te zeggen om te besluiten dat dit de juiste interpretatie is.

Zo baseert de eerste interpretatie zich deels op Cicero's *De Officiis* en meent het daarin de positie van Panaetius af te leiden. Eerder zagen we al in hoofdstuk 4.2 dat het zeer onduidelijk is in welke mate Cicero in *De Officiis* het gedachtegoed van Panaetius representeert en is deze verklaring voor de beoogde breuk van Panaetius met de vroege Stoa vrij speculatief. De tweede interpretatie daarentegen heeft echter maar een enkel fragment van Seneca om haar positie op te baseren. Bovendien is dit fragment van Seneca ook nog eens een dialoog waarin het niet geheel duidelijk is of hij een trouwe representant is van Posidonius. Andere bronnen zouden nodig zijn om dat te verifiëren.

¹¹⁶ Ibid., 87.33

Concluderend kunnen we niet met zekerheid zeggen of de middelste stoïcijnen rijkdom beschouwden als verkiesbare moreel indifferente zaak of als iets met een morele waarde, en daarmee een voorwaarde voor het goede leven. Wat we wel hebben gezien en wat nieuw is, is dat bij Posidonius rijkdom wordt geïncrimineerd. Als het al verkiesbaar is, of voordelig is, dan is dat niet omdat het louter voordelen heeft. Het streven naar meer bezit kan een antecedente oorzaak zijn van allerlei narigheden zoals trots en jaloezie. Wellicht verklaart dat waarom Posidonius mogelijk rijkdom opvatte als het hebben van *genoeg*, een idee waarin we voor het eerst bij de Stoa iets terugzien van het alom verspreide idee van grenzen aan bezit.

3.5 De semi-wijze man

Een laatste manier om te leren over hoe de middelste stoïcijnen over bezit dachten is door te kijken aan wie ze hun filosofie hebben gericht. We zullen zien dat dit ons in staat gaat stellen voorbij de tweespalt over de al dan niet morele indifferente zaken van de vorige sectie te gaan, en met meer zekerheid een aantal conclusies te trekken over de relatie tussen bezit en het goede leven bij de middelste Stoa.

In hoofdstuk 2 zagen we dat de vroege Stoa een radicaal onderscheid maakte tussen wijzen en onwijzen. Iemand was wijs, of onwijs, en er waren geen graden van (on)wijsheid. Via verschillende vergelijkingen probeerden ze dit punt te illustreren. Zo was iemand volgens Chrysippus gezond (wijs) of ziek (onwijs). Ook gaven ze het voorbeeld van in het water terechtkomen. Of je bent boven water en kunt ademen (als de wijze), of je zit onder water en je verdrinkt (de onwijze). Of je dan net onder het oppervlak zit of op honderd meter diepte, maakte niet uit. Of je leeft, of je verdrinkt: of je bent wijs, of je bent onwijs. Een andere analogie, eveneens is die van de blinde. Of je bent wijs en je kunt zien, of je bent onwijs en ziet niks.¹¹⁷

Cicero stelt dat het beeld van de blinde verkeerd gebruikt wordt. Het is volgens hem meer een kwestie van slecht zicht en steeds beter kunnen zien. Volgens hem kan je zicht gradueel beter worden, net als dat je gradueel wijzer kunt worden. Zo gaat het in de eerste twee boeken van *De Officiis* niet om perfecte deugd, maar om 'gelijkenis met deugd.' Deze 'gelijkenis met deugd' dient als tussendoel voor alle mensen wiens wijsheid imperfect is. De grote vraag is, net als in eerdere secties, of Cicero dit idee van een graduele overgang tussen de wijze en onwijze heeft geleend van Panaetius of dat het een verschuiving is die van hemzelf of iemand anders komt.

De enige keer dat we Panaetius over de wijze horen spreken is als hij gevraagd wordt of de wijze man verliefd wordt. Daarop antwoordde hij als volgt:

¹¹⁷ Charles, 1996, p. 111

In zoverre het om een Wijze man gaat, zullen we het wel zien; maar voor jou en mij die nog ver weg zijn van het zijn van een wijze man ...¹¹⁸

Dit benadrukt de kloof tussen de ideale wijze, voor wie bepaalde stelregels wellicht gelden, en de praktijk, waarin (vermoedelijk) niemand voldoet aan het ideaal van de wijze en er mogelijk andere, tussenliggende, regels gelden. Oftewel, de vraag wat de Wijze zou doen, is gezien vanuit dit fragmenten irrelevant voor gewone mensen. Dit fragment suggereert in combinatie met de gedachten van Cicero dus een sterke verschuiving vanaf Panaetius over de wijze en onwijze, niet langer als een absoluut, maar als een gradueel verschil.

Toch dienen we deze verschuiving van het absolute naar het graduele niet te overschatten. Ook de vroege stoïcijnen schreven over het traject naar deugdzaamheid, en ook met meer detail en sympathie dan wat we kunnen lezen in de fragmenten die zijn overgebleven.¹¹⁹ Volgens Kidd dienen we juist te beseffen dat de Stoa altijd al twee filosofieën had, en dat het de critici zijn geweest die het gat tussen deze twee benadrukten.

- (a) Ten eerste was er training in de rationele analyse van de metafysische en natuurlijke wereld waaruit de noodzakelijke voorwaarden en de functies van de perfecte wijze man – die altijd juist oordeelt en gelukkig is – werden afgeleid.
- (b) Ten tweede was er tussenliggende training van morele redenen die het juist handelen voorschrijven, gebaseerd op wat natuurlijk is, in overeenstemming met de natuur. Deze tweede training was gericht op de gewone man en degene die vooruitgang boekte in de filosofie.¹²⁰

Bij Posidonius zien we volgens Kidd niet dat hij (a) laat varen. Het is dus niet zo dat de wijze geen onderdeel is van zijn filosofie, want die ideale man is nodig om al het andere te verklaren. Wel speelt deze wijze een kleinere rol en richt Posidonius zich met name op de praktische toepassing van filosofie voor de gewone man: die zowel (a) als (b) dient te beoefenen. Posidonius verwierp de medische analogie van Chrysippus van de wijze als gezonde en de zieke als de onwijze man. Volgens Posidonius kon namelijk niemand helemaal gezond zijn, en evenmin eeuwig gezond zijn, of iemand nou wijs was of niet. Nee, we dienen we analogie volgens Posidonius anders te interpreteren. De gewone man is zowel gezond als ziek. Hij is gezond, maar vatbaar voor ziekte wanneer hij juiste beslissingen neemt, en hij is ziek wanneer hij slechte beslissingen neemt.

Posidonius kan de analogie herschrijven omdat hij meende dat ieder van ons twee delen bevatte: een rationeel deel en een irrationeel deel. Wanneer je bij zinnen was, kon je leren de ratio te volgen, en was (a) de geschikte filosofie om te leren, zoals dat rijkdom een morele 'indifferentie' zaak was en we er niet om zouden moeten geven. Maar tegelijkertijd begreep

¹¹⁸ Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 19.7.5

¹¹⁹ Long, 1974, p. 220

¹²⁰ Kidd, 1999, pp. 22-24

Posidonius dat wanneer iemand in een irrationele staat van zijn is en dus te veel door emoties werd geleid, het lastig is om rationele argumenten te gebruiken, dan zijn ook niet-rationele methoden nodig. Voor de wijze maakt het niet uit of hij geld verliest, en voor de gewone man, zolang hij het perspectief van de wijze, het rationele perspectief, kan hanteren, eveneens niet.

Doch wat we zien bij Posidonius is het besef dat gewone mensen zich niet altijd rationeel gedragen en niet altijd vatbaar zijn voor rationele argumenten. Soms zal het verlies van bijvoorbeeld een huis dus wel voelen als daadwerkelijk ongeluk en is het besef dat het vanuit perspectief (a) niet uitmaakt voor de deugd onvoldoende, omdat de gewone mens soms door emoties wordt overmand. Soms dienen er dus irrationele methoden te worden ingezet tegen irrationele handelingen, en dat leren is ook een taak van de filosofie, te weten onderdeel (b).

Samenvattend, hebben we dus gezien dat bij Panaetius en Posidonius vermoedelijk de wijze een kleinere rol in hun filosofie had dan bij de vroege Stoa, maar dat dit hoogstwaarschijnlijk geen radicale breuk was. We dienen dit eerder te begrijpen als een verschuiving, waarin de filosofie zich meer richt op de gewone man, zonder dat de rol van de wijze volledig uit de filosofie is verdwenen. Posidonius doceerde deze gewone man vermoedelijk op twee manieren. Vanuit het (a)-perspectief van de rationele wijze en vanuit het (b)-perspectief waarin de irrationaliteit van de gewone mens werd meegewogen.

Dit is interessant omdat het ons in staat stelt de kwestie van de vorige sectie, over de morele indifferenten bij de middelste Stoïcijnen, terzijde te schuiven en vanuit een andere invalshoek te begrijpen hoe ze nadachten over bezit. Want of de middelste Stoa de leer van de morele indifferenten van de vroege Stoa overnam, of er juist mee brak, dat soort denken is onderdeel van wat Kidd hun (a)-filosofie noemt. Het richt zich op de ratio, op het ideale gedrag van de wijze. Het is interessant om te kijken wat de middelste stoïcijnen schreven over bezit vanuit het (b)-perspectief, gericht op de gewone, imperfecte man in de praktijk omdat daar op minder dichotomische manieren over bezit wordt gedacht.

3.6 Bezit in de praktijk

In hoofdstuk 3.4 lasen we dat voor Posidonius armoede een kwestie is van gebrek, het verlangen naar spullen die je niet bezit. Als we dat als onwenselijk beschouwen, dan is een goede samenleving een samenleving waarin niemand iets tekortkomt. Bevestiging voor deze gedachte vinden we bij Seneca, waarin hij uiteenzet hoe Posidonius fantaseert over een fictieve gouden eeuw waarin de wijzen de macht hadden.¹²¹ Het waren daar de wijzen die de agressie van de bevolking beteugelden, de zwakken beschermden tegen de rijkere en aangeven wat voordeling was en wat niet. 'Hun voorzienigheid zorgde ervoor dat niemand iets tekortkwam.'

Dit bevestigt dus het idee dat voor Posidonius het goede leven van iemand het leven is waarin hij genoeg heeft. Dit betekent echter niet dat die hoeveelheid voor iedereen hetzelfde is,

¹²¹ Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium*, 90.6

getuige de gedachte dat de wijzen in deze ideale gouden eeuw de zwakkeren tegen de rijken beschermden. Ook suggereert het een ideaal van privé-bezit. Er wordt niet gesproken over bezit delen, louter dat de wijzen ervoor dienden te zorgen dat niemand iets tekortkwam. Mogelijk kwam dit erop neer dat de wijzen dienden te zorgen voor een bepaalde mate van herverdeling, zodat iedereen een minimum aan noodzakelijk bezit had. Of dit alleen op zou gaan voor vrije burgermannen, of ook voor vrouwen of slaven, wordt niet duidelijk.

In deze door Seneca aan Posidonius toegedichte beschrijving van de gouden eeuw leren we ook dat arbeid voor Posidonius, in tegenstelling tot de meeste Griekse denkers, zoals Cicero, Aristoteles en Plato, waarschijnlijk niet in een negatief daglicht stond. Posidonius meende namelijk dat arbeid door filosofen was uitgevonden. Het waren zij die in een ver verleden de alledaagse kunsten en wetenschappen hadden ontwikkeld, zoals het bouwen van een huis met een dak en de benodigdheden voor handel. Ook benadrukt hij het belang van de filosoof voor het weven, hoe filosofen de grond vruchtbaar maakten voor landarbeid, hoe filosofen door het imiteren van de natuur brood leerden maken.¹²²

‘Al deze dingen werden inderdaad door de filosoof ontdekt, maar wat niet belangrijk genoeg was voor hem om zich mee bezig te houden werd overgegeven aan bescheidenere lieden.’¹²³

Hieruit kunnen we voorzichtig concluderen dat werk, omdat het eerst is uitgevonden door de wijzen en vervolgens door is gegeven aan minder begaafde lieden, volgens Posidonius een waardevolle rol speelde in de maatschappij. Op zijn minst wordt duidelijk dat Posidonius er niet op neer kijkt, zoals bijvoorbeeld Cicero wel doet.¹²⁴ Het is namelijk dankzij dat werk, zoals weven, het land verbouwen en broodbakken, dat niemand in die gouden eeuw tekorten had. In andere woorden: werk zorgt voor rijkdom, het gebrek aan gebrek, in de maatschappij.

In een andere idealisering van het verleden door Posidonius, ditmaal niet van een gouden eeuw maar van de oude Romeinen, zien we het idee dat de juiste hoeveelheid bezit vooral een kwestie is van genoeg hebben, nogmaals bevestigd.¹²⁵ Daarin looft hij Scipio Africanus, de vriend van Panaetius, dat hij ‘slechts vijf slaven’ meenam als hij de wereld overgestuurd werd door de senaat voor belangrijke missies, en dat wanneer er een stierf hij van zijn eigen geld een nieuwe kocht.

Ook bewondert hij ‘hun harde, simpele levensstijl en ongecompliceerde gebruik van materiele goederen, ‘en hoe ze van de landarbeid leefden. Dit ideaal van matigheid komt nog een derde keer naar voren, als hij beschrijft hoe ‘de oude romeinen hun zonen trinden om alleen water te drinken, en alleen te eten wat voorhanden was,’ zoals soms een avondmaaltijd slechts

¹²² Seneca, *Epistulae Morales ad Lucilium* 90.7-22

¹²³ *Ibid.*, 90.24

¹²⁴ Zie hoofdstuk 3.1

¹²⁵ Athenaeus, VI. 273-275a, uit *Posidonius Volume III: The translation of the fragments*, 265-267

bestaand uit walnoten of peren.¹²⁶ Met weinig bezit genoeg hebben, was dus een van de idealen die Posidonius vermoedelijk over wilde brengen in zijn filosofie aan de gewone mensen.

We treffen in deze idealisaties van het verleden vermoedelijk lessen aan die Posidonius de gewone mensen wilden leren. Ze waren onderdeel van wat we in de vorige sectie zijn (b)-perspectief hebben genoemd. Ze zijn niet gebaseerd op strakke redeneringen met de bedoeling de ratio te overtuigen, maar werken als voorbeelden of idealen die hopelijk bij de toehoorder de juiste snaren raakt. Die idealen zijn voor Posidonius het hebben van genoeg, wat vooral lijkt te betekenen dat je tevreden bent met de hoeveelheid bezit die je hebt, en het ideaal van fysiek werk. Als geen ander van de stoïcijnen lijkt Posidonius te realiseren dat niet iedereen filosoof kan zijn, en dat andere rollen in de maatschappij eveneens van grote waarde kunnen zijn.

3.7 Conclusie

Zoals we in dit hoofdstuk gezien hebben, is er weinig bronmateriaal overgeleverd van de middelste Stoa. Dit maakt dat we voorzichtig dienen te zijn in onze conclusies over hun opvattingen over de relatie tussen bezit en het goede leven. Wel zijn we gerechtvaardigd vraagtekens te zetten bij het idee dat Cicero de stem van de middelste Stoa over bezit vertolkt. Waar hij zich duidelijk uitspreekt voor privé-eigendom en dat de staat dit dient te beschermen, hebben we geen enkele aanwijzing dat hij deze gedachten aan Panaetius heeft ontleend.

Ook de kwestie van de morele indifferenten, zoals rijkdom, blijft onduidelijk. Op basis van de beschikbare fragmenten zijn twee interpretaties mogelijk. Of de middelste stoïcijnen verwierpen het idee van rijkdom als verkiesbare moreel indifferente zaak en meenden dat rijkdom iets (moreel) goeds is; of de middelste stoïcijnen zetten de lijn van de vroege Stoa voort en beschouwden rijkdom eveneens als morele indifferente zaak. Het beschikbare bewijs geeft geen uitsluitsel over welke van deze twee interpretaties de juiste is. We moeten daarom voorzichtig blijven over deze kwestie.

Wel kunnen we met enige zekerheid zeggen dat het ideaal van de wijze minder belangrijk werd bij de middelste Stoa. Posidonius meent dat de ziel niet alleen bestaat uit de rede, maar ook uit irrationele faculteiten. Daarmee hoeft de mens niet langer te worden opgevat als of volledig wijs, of volledig onwijs. De mens is niet of gezond, of ziek, maar altijd een beetje van beide. Dat is ook waarom wij zijn filosofie kunnen begrijpen vanuit een (a) en een (b) perspectief. Zowel rationele als irrationele posities en overredingspogingen vormen een onderdeel van zijn denken en lesmethode.

Duidelijke grenzen aan bezit hebben we niet gevonden bij de middelste Stoa. Toch lijkt bij Posidonius voor het eerst *de hoeveelheid* bezit belangrijk te zijn. Waar bij de vroege Stoa in de leer van de morele indifferenten bezit verkieslijk was, en er niet werd gesproken over te veel, of te weinig, suggereren de passages van Seneca dat Posidonius nadacht over hoeveel genoeg was.

¹²⁶ Ibid., 275a

Dit zijn nog geen expliciete grenzen aan bezit, toch is dit de eerste stap er naartoe. Daarmee kunnen we voorzichtig spreken van een breuk, waarin Posidonius het zwart-wit van de vroege Stoa laat varen voor een houding die meer aansluit bij de niet-stoïcijnse denkers uit de oudheid, zoals Plato en Aristoteles.

Conclusie

In deze masterscriptie is de relatie tussen bezit en het goede leven bij de vroege en middelste Stoa onderzocht. Dit is interessant omdat hun denken mogelijk kan dienen als een aanknopingspunt voor een alternatieve benadering van ongelijkheid, als een ethische weg waarin de veronderstelde positieve relatie tussen bezit en het goede leven wordt doorbroken. Toch diende deze scriptie van geschiedkundige aard te zijn, omdat de Stoa niet als een dergelijke alternatieve ethische weg gebruikt kan worden voordat er duidelijk in kaart is gebracht hoe zij dachten over de relatie tussen bezit en het goede leven. In de bestaande literatuur was dat nog onvoldoende onderzocht.

Allereerst hebben we gezien dat de filosofische voorgangers en tijdgenoten van de Stoa eveneens bezit niet begrijpen als louter positief gecorreleerd met een goed leven. Zowel Plato als Aristoteles denken in termen van grenzen. Armoede en rijkdom waren voor hen problematisch. Weliswaar trekken ze grenzen aan bezit op verschillende plaatsen en om verschillende redenen, maar het overeenkomende is een gebied aan bezit waarin de mens genoeg heeft om zich bezig te houden met belangrijker zaken, zoals deugdzaam handelen. Bij de Epicuristen, Xenophon en cynici hebben we eveneens dit idee van grenzen teruggevonden. Overeenkomstig is verder dat behalve bij Plato er vooral een beroep werd gedaan op de ethiek om het bezit te beteugelen.

Verder is de morele nadruk op wat *natuurlijk* is en wat *onnatuurlijk* is opgevallen. In algemene termen heerste er een idee dat de mens naar de natuur diende te leven. Het verschil zat hem echter in wat de natuur van de mens vroeg. Aristoteles maakte bijvoorbeeld een onderscheid tussen natuurlijke vormen van geld verdienen, zoals via landbouw, en onnatuurlijke, zoals via geld uitlenen. Deze eerste waren wenselijk; deze tweede verwerpelijk. De cynici lijken nog veel strenger te zijn geweest en te hebben gemeend dat de natuur ons qua bezit nauwelijks iets vraagt. Zo leefde Diogenes van Sinope in een kruik en sloeg hij zijn drinkbeker kapot toen hij zag dat een jongentje uit zijn handen dronk.

Bij de vroege Stoa, beginnend met Zeno van Citium, zien we dit morele belang van het leven naar de natuur terug. Deugdzaam zijn, is leven volgens de natuur, aldus de Stoa. Het opmerkelijke is echter dat zij in tegenstelling tot bijvoorbeeld Aristoteles daaruit niet concluderen dat de mens een bepaalde mate van bezit nodig heeft voor het goede leven. Voor het goede leven dient de mens deugdzaam te handelen. Dat is alles, aldus de vroege Stoa. Zaken als bezit zijn moreel indifferent. Ze zijn niet nodig en dragen niet bij aan het goede leven.

Toch is meer bezit wenselijk voor de vroege Stoïcijnen, twee filosofen uitgezonderd. Om dit uit te leggen, introduceren ze het concept van *verkiesbare morele indifferenten*. Zolang een mens niet beter weet, moet hij doen alsof bezit wenselijk is, en ervan uitgaan dat het bijdraagt aan de kosmische harmonie. Mocht hij echter zijn bezit verliezen, dan is dat niet erg, want dan dient hij te beseffen dat bezit geen enkele morele waarde heeft. Hiermee hebben de stoïcijnen dus een eigenaardig compromis gesloten. Primair, theoretisch gezien, doet bezit er niet toe; maar in de

praktijk dient het wel te worden vergaard. En het liefst door les te geven, een koning te dienen of via vrienden te leven.

Het is belangrijk te beseffen dat het aantal beschikbare bronnen beperkt is. Veel nuances zijn daardoor verloren gegaan. Zo hebben Zeno van Citium en Chrysippus beiden een politiek werk geschreven, waarin ze vermoedelijk op een totaal andere wijze over bezit nadachten dan in hun ethische werk. De beschikbare fragmenten van het werk *Politeia* van Zeno geeft aanleiding om te denken dat zijn ideaal een gemeenschap was waarin al het bezit gedeeld werd, naar het motto dat vrienden alles delen, maar omdat we slechts flarden over hebben, kunnen we dat alleen vermoeden.

Van de middelste stoïcijnen zijn eveneens zeer weinig fragmenten overgebleven. Daardoor is het niet duidelijk of ze het idee van rijkdom als verkiesbare morele indifferente zaak van de vroege Stoa over hebben genomen. En waar het wellicht lijkt dat Cicero hun positie vertolkt in zijn *De Officiis*, heeft nader onderzoek in deze scriptie uitgewezen dat we via dat werk niet de positie van Panaetius, de eerste middelste stoïcijn, over bezit, kunnen herleiden. Wel hebben we indirecte aanwijzing dat voor Panaetius deugdzaam handelen van primair belang was bij bezitskwesties.

Bij de tweede grote denker uit de middelste Stoa, Posidonius, hebben we gezien dat er meer ruimte is voor de praktische, niet-ideale kant van de filosofie van de Stoa. Zo meent hij dat rijkdom weliswaar een voordeel is, maar dat dat niet betekent dat het alleen maar voordelen heeft. Rijkdom leidt ook tot trots en jaloezie. Eveneens suggereren de fragmenten van Seneca over Posidonius dat deze laatste zich voorzichtig beweegt naar het idee van grenzen, omdat hij onder andere spreekt over een fictieve gouden eeuw waarin de wijzen ervoor zorgden dat niemand iets te kort had, wat voorzichtig het idee van een ondergrens impliceert.

Met deze vondsten schept deze scriptie een genuanceerder beeld van de relatie over bezit en het goede leven bij de vroege en middelste dan tot nu toe gedaan werd. Zo meende Long dat de stoïcijnen een rechtvaardiging van privé-bezit gaven en Mitsis dat volgens de stoïcijnen alles gedeeld moest worden. In deze scriptie heb ik laten zien dat beide beweringen onvoldoende geschraagd worden door de beschikbare bronnen. In hun ethiek lijken de meeste stoïcijnen privé-bezit te accepteren en de vergaring ervan aan te moedigen, maar tegelijkertijd schemert in de spaarzame fragmenten van hun politieke denken die we overgeleverd hebben gekregen het idee door van alles delen.

Toch kent ook deze scriptie haar beperkingen. De belangrijkste beperking is dat een aantal bronnen, waaronder de verzamelde fragmenten van Panaetius vanwege het feit dat ze niet in vertaling beschikbaar waren, niet zijn meegenomen in de beantwoording van de hoofdvraag. Mogelijk zou onderzoek naar die fragmenten een verdere verschuiving in het beschreven beeld van de vroege en middelste Stoa over de relatie tussen bezit en het goede leven opleveren.

Een verdere beperking is dat het onderzoek zich beperkt tot de vroege en middelste Stoa. Hierdoor is wellicht een aantal interessante contrasten, die zichtbaar zouden worden door

bestudering van de late Stoa, niet meegenomen. Zo grijpt Epictetus als enige van de late Stoa voortdurend in zijn denken over bezit terug op de cynici en zou het interessant zijn om verder te analyseren in welke mate deze cynici-lijn ook in de vroege en middelste Stoa vertegenwoordigd is.

Doch thans weten we het volgende zeker: dat bezit bij de vroege en middelste Stoa een filosofisch onderwerp was, dat bezit werd besproken in relatie tot het goede leven en dat er voldoende aanknopingspunten aanwezig zijn om dit denken te gebruiken als een beginpunt voor een alternatieve, ethische weg tegen ongelijkheid. Want te midden alle twijfel en onderlinge verschillen bij de Stoa is een ding duidelijk geworden: volgens de vroege en middelste Stoa vraagt de natuur ons, uiteindelijk, alleen om deugdzaam handelen, en is meer bezit zeker niet automatisch beter.

Bibliografie

Primaire bronnen

- Plato. *Phaedo* (Verzameld werk. Plato. Deel IV: Faidon). Vertaald door H. Warren en M. Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 1995.
- Plato. *Politeia* (Verzameld werk. Plato. Deel VII: De Staatsman). Vertaald door H. Warren en M. Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 1998.
- Plato. *Timaeus* (Verzameld werk. Plato. Deel X: Timaios Kritias). Vertaald door H. Warren en M. Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 2001.
- Plato. *Critias* (Verzameld werk. Plato. Deel X: Timaios Kritias). Vertaald door H. Warren en M. Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 2001.
- Plato. *Nómoi* (Verzameld werk. Plato. Deel XVII: Wetten). Vertaald door M. Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 2008.
- Xenophon. *Economics*. Vertaald door H.G. Dakyns. Adelaide: The University of Adelaide Library, 2014.
- Aristoteles. *Politica*. Vertaald door J.M. Bremer en T. Kessels. Groningen: Historische Uitgeverij, 2011.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Vertaald door C. Hypperts en B. Poortman. Budel: Uitgeverij DAMON, 2015.
- Aristoteles. *Eudemian Ethics*. Vertaald door B. Inwood en R. Woolf. Cambridge: Cambridge university press, 2013.
- Plutarchus. *De Stoicorum repugnantiiis* (Stoïsche tegenstrijdigheden). Vertaald door P.A. Meijer. Kampen: Klement, 2003.
- Cicero. *De Officiis* (Fatsoen). Vertaald door P. Silvertand. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2019.
- Cicero. *De Finibus Bonorum et Malorum* (De horizon van wel en wee). Vertaald door J. van der Linden. Baarn: Ambo, 1982.
- Seneca. *De Beneficiis* (On benefits). Vertaald door H. W. Basore. Cambridge: Harvard University Press, 1935.
- Seneca. *Epistulae Morales ad Lucilium* (Brieven aan Lucilius). Vertaald door C. Verhoeven. Baarn: Ambo, 2004.
- Marcus Aurelius. *Ta eis heauton* (Overpeinzingen). Vertaald door A. Dirksen. Utrecht: Uitgeverij Ankhhermes, 2013.
- Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum* (Leven en leer van beroemde filosofen). Vertaald door R. Ferwerda. Budel: DAMON, 2008.

Verzamelingen tekstfragmenten

- Boter, G. J., en Brouwer, R. F. M. *Epictetus: Verzameld werk*. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep, 2011.

- Kidd, I.G. *Posidionous. Volume III. The translation of the Fragments*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- King, C. *Musonius Rufus, Lectures and Sayings*. Seattle: CreateSpace, 2011.
- Long, A. A. en Sedley, D. N. *The Hellenistic Philosophers: Volume 1, Translations of the principal sources, with philosophical commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Luck, G. *De wijsheid van de honden*. Vertaald door G. Janssen en G. Hauth-Grubben. Gorredijk: Bornmeer, 2011.
- Pomeroy, J. *Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.
- Ramelli, I. *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and Excerpts*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

Overige literatuur

- Baldry, H.C. 'Zeno's ideal state.' *The Journal of Hellenic Studies* 79. 1959. pp. 3-15.
- Baloglou, C. 'Economics and Chrematistics in the Economic Thought of the Stoic Philosophy.' *History of Economic Ideas* 10 (3). 2002. pp. 85-101.
- Baloglou, C. P. 'The tradition of economic thought in the Mediterranean world from the ancient classical times through the Hellenistic times until the Byzantine times and Arab-Islamic world.' *Handbook of the history of economic thought*. New York: Springer, 2012, pp. 7-91.
- Cartledge, P. *Ancient Greek political thought in practice*. Cambridge: Cambridge University Press. 2009.
- Chroust, A. H. 'The ideal polity of the early Stoics: Zeno's Republic.' *The Review of Politics*, 27(2). 1965. pp. 173-183.
- Erskine, A. *The Hellenistic Stoa: political thought and action*. Bristol: Bristol Classical Press, 2011.
- Garnsey, P. *Thinking about Property From Antiquity to the Age of Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Leshem. 'Oikonomia redefined.' *Journal of the History of Economic Thought*, 35(1). 2013. pp. 43-61.
- Long, A.A. *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics, Second edition*, Eastborne: Duckworth. 1986.
- Long, A. A. 'Stoic Philosophers on Persons, Property-Ownership, and Community.' *Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement*. 1997. pp. 13-31.
- Mitsis, P. 'The stoics on property and politics.' *The Southern journal of philosophy*, 43(S1). 2005. pp. 230- 249.
- Opzoomer, J. 'Plutarch and the stoics.' *A companion to Plutarch*. MA: Wiley-Blackwell, 2014. pp. 88-103.
- Perrota, C. 'The legacy of the past: ancient economic thought on wealth and development.' *European Journal of the History of Economic Thought* 10(2), 2003. pp. 177-229.
- Pierson, C. *Just Property: A History in the Latin West*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

- Reesor, M. 'The "Indifferents" in the Old and Middle Stoa.' *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 82 882, 1951. pp. 102-110.
- Rhodes, P. J. *A history of the classical Greek world: 478-323 BC*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.
- Sedlacek, T. *Economics of Good and Evil: the quest for economic meaning from Gilgamesh to Wall Street*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- Sharples, R. W. *Stoics, Epicureans and Sceptics: an introduction to Hellenistic philosophy*. Londen: Routledge, 2014.
- Skidelsky, E. en Skidelsky R. *Hoeveel Is Genoeg?: Geld En Het Verlangen Naar Een Goed Leven*. Amsterdam: De Bezige Bij, 2013.