

OVER DE
JONGST-ONTDEKTE FRAGMENTEN
VAN DEN SOPHIST ANTIPHON

DOOR

K. KUIPER.

MEDEDEELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE
VAN WETENSCHAPPEN
AFDEELING LETTERKUNDE, DEEL 53
(SERIE A)

AMSTERDAM — JOHANNES MÜLLER — 1920

PRIJS *f* 0.80

Bibliothèque Maison de l'Orient



150057

OVER DE
JONGST-ONTDEKTE FRAGMENTEN
VAN DEN SOPHIST ANTIPHON.

DOOR

K. KUIPER.

De ontdekking van twee vrij korte fragmenten uit de geschriften van den Sophist Antiphon en hunne overeenkomstig de gewoonte der uitgevers uiterst deskundige ontcijfering in den in 1915 verschenen bundel der Oxyrhynchospapers is om verschillende redenen van belang. In de eerste plaats omdat iedere aanvulling van de schaarsche overblijfselen der sophisten-litteratuur ons welkom is, die ons gelegenheid geeft ook van andere zijde dan uit Plato's geestige maar niet onpartijdige polemieken licht te doen vallen op de zelfstandige praestatieën van mannen als Protagoras en Prodicus, als Gorgias en Hippias, maar tevens en vooral omdat fragmenten als de thans gevondene bij uitstek geschikt zijn om in de groep der sophisten, door Plato met opzet en door Xenophon uit onwetendheid telkens dooreen gemengd, eenige schakeering te brengen. Ten opzichte van Antiphon geldt dit in bijzondere mate, omdat Plato weliswaar Protagoras en Gorgias — den eerste hofflijk, den tweede scherp — bestrijdt, aan Critias en Prodicus een niet oneervolle plaats in zijne dialogen toekent, Hippias met gevoeligen spot achtervolgt, en Thrasymachus geeselt met bitteren hoon, doch daarentegen over Antiphon geheel zwijgt, althans dezen niet met name noemt. Vond hij den schrijver van het boek over de Waarheid, en van het Geschrift over de Eensgezindheid de eer van eene bestrijding niet waard? Schuilt bij Plato Anti-

phon weg onder een of anderen geleenden naam? Die vragen mogen voorloopig onbeantwoord blijven. Geheel onbeteekenend is in de geschiedenis der sophistiek de figuur van Antiphon niet, en op onze kennis van zijn persoon als praktisch leermeester — dus als echt sophist — werpen de nieuwe fragmenten wèl eenig licht.

Ik wil in deze mededeeling die fragmenten kort bespreken als eene bijdrage tot de geschiedenis van den strijd tusschen het *δικαίον φύσει* en het *δικαίον νόμῳ*. Die strijd zelf is bij herhaling uitvoerig beschreven o. a. door Th. Gomperz in zijn *Griechische Denker* en door Heinrich Mayer in zijn boek over Socrates. Een volledige schets daarvan is hier niet op hare plaats. Wel echter eene nauwkeuriger beschouwing van de sophisten-meeningen. In hun gebruik van de woorden *φύσις* en *νόμος*, en niet minder in het kiezen van den verwarrenden term „natuurrecht”, bij de bespreking hunner theorieën ligt allerlei aanleiding tot dwaling.

Natuurrecht definieert Aristoteles op volkomen duidelijke wijze *Eth.* 10. 1134 b. 18 τῷ δὲ πολιτικῷ δικαίῳ τὸ μὲν φυσικόν, τὸ δὲ νομικόν. φυσικὸν μὲν πανταχόθεν αὐτὴν ἔχον δύναμιν καὶ οὐ τῷ δοκεῖν ἢ μὴ, νομικὸν δὲ ἑστὶ ἀρχῆς μὲν οὐδὲν διαφέρει, ὅταν δὲ ἴσῃται διαφέρει.

Van zulk een natuurlijk recht is bij de sophisten weinig sprake. Zeker niet bij Antiphon wiens nieuwe fragmenten ik in de eerste plaats thans hier laat volgen ¹⁾: „... recht-

¹⁾ De omvangrijkheid der te dezer zake dienende materie maakt het gewenscht dat ik me in deze korte studie over Antiphon van aantekeningen en weerleggingen zooveel mogelijk onthoud. Zeller's *Philosophie*, Hirzels *ἄγραφοι νόμοι*, Blass' *Antiphon-studiën* e. d. zal men met erkentelijkheid gebruikt, ook wel bestreden kunnen vinden. Ten opzichte van Antiphon vermeld ik eene lezenswaardige studie van Maurice Croiset in de *Revue des Études grecques* T. XXX (1917), echter niet zonder te verklaren dat de schrijver in mijne oogen er niet in is geslaagd de identiteit van den Sophist Antiphon en den Rhamnusiër (die zoo gaarne de majesteit der wet op den voorgrond brengt) aannemelijk te maken.

vaardigheid, de wetten van den staat in welken men als burger leeft geen van allen te overschrijden. Derhalve zal een mensch op de voor hem zelf voordeeligste wijze rechtvaardigheid betrachten, als hij in tegenwoordigheid van getuigen de wetten hooghoudt, doch buiten tegenwoordigheid van getuigen de aanwijzingen der natuur. Immers, al wat de wetten voorschrijven is opgelegd, doch wat de natuur voorschrijft is noodzakelijk; de voorschriften der wet zijn gemaakt door overeenkomst, niet geboren; doch wat de natuur voorschrijft is geboren, niet door overeenkomst gemaakt. Wanneer iemand dus de voorschriften der wet overschrijdt, blijft hij — voorzoover hij daarin voor hen die ze door overeenkomst hebben vastgesteld verborgen is gebleven — vrij zoowel van schande als van straf; blijft hij niet verborgen, dan niet. Maar indien hij meer dan doenlijk is geweld pleegt tegenover hetgeen met de natuur tegelijk is geboren, dan is het kwaad noch minder erg zoo hij ook al voor alle menschen verborgen blijft, noch erger zoo allen het zien, want hij lijdt geen schade door eenig algemeen oordeel, doch door de werkelijkheid ¹⁾).

Om al deze redenen nu wordt deze onze beschouwing gehouden, omdat de meeste van de volgens de wet rechtvaardige bepalingen zijn ingesteld in strijd met de natuur. Door de wet toch is geregeld met betrekking tot de oogen, wat zij wèl moeten zien en wat niet, en met betrekking tot de ooren wat zij wèl moeten hooren en wat niet, en met betrekking tot de tong wat zij wèl moet zeggen en wat niet, en met betrekking tot de handen wat zij wèl moeten doen en wat niet, en met betrekking tot de voeten waar ze wèl heen moeten gaan en waarheen niet, en met betrekking tot den geest, wat hij wèl moet begeeren en wat niet. Zoo is

¹⁾ „ὅτι γὰρ διὰ θεῶν βιάπτεται, ἀλλὰ δι' ἀλήθειαν.” Het woord *θεῶν* in dezen zin behoort tot de vaste terminologie der Sophisten; *ἀλήθειαν* plaatst Antiphon hiertegenover met eene toespeling op den titel van zijn boek.

dus noch meer welkom aan de natuur, noch meer overeenkomstig haar wezen datgene waarvan de wetten den mensch afwenden dan hetgeen waartoe zij hem aansporen. Immers het leven is gelegen in de natuur, evenals ook het sterven, en het leven gewordt den menschen van hetgeen hen baat, maar het sterven van hetgeen hen niet baat. Het batende nu dat door de wetten is ingesteld is band voor de natuur, maar hetgeen door de natuur is ingesteld is vrij. Dus baat — als men het wèl beschouwt — datgene wat smart veroorzaakt de natuur niet in hooger mate dan hetgeen vreugde brengt, en derhalve zal niet in hooger mate voordeelig zijn het bedroevende dan het verblijdende. Want in waarheid moet het dienstige niet schaden maar voordeel geven, en dat doct hetgeen der natuur dienstig is... (2 regels weg, 6 onherstelbaar lacuneus)..... en wie na kwaad te hebben ervaren zich verdedigen, en niet zelf beginnen, en wie hun ouders, ook al zijn die slecht jegens hen, weldoen en wie aan anderen toestaan den eed te doen ¹⁾, zelf niet van den eed gebruik makend; — en van vele dezer dingen zal men moeten erkennen dat zij in strijd zijn met de natuur en dat in hun aard ligt dat men er meer verdriet door lijdt terwijl het mogelijk was minder verdriet te lijden, er minder genot door heeft, terwijl men meer genot kon hebben, en kwaad ondergaat terwijl het mogelijk was, geen kwaad te ondergaan.

En indien nu aan hen die dezen weg volgen steun gewerd van den kant der wetten, en aan hen die niet zoo deden schade, dan zou het niet onvoordeelig zijn te gehoorzamen aan de wetten; nu echter blijkt voor hen die dit nastreven het Recht naar de wet niet bij machte hen te steunen daar dit immers eerst den lijder oplegt te lijden en den dader te doen, en eenerzijds toen ter tijde niet verhinderde dat de lijder leed, noch dat de dader deed, anderzijds echter als de zaak tot rechterlijke beslissing wordt gebracht, in geen

¹⁾ d. i. op eenvoudigen eed te ontkennen of te bevestigen.

Eensgezindheid had toegekend over te boeken op het hoofd der *Ἀλήθεια* (dat immers over „den werkelijken toestand der dingen” handelde en desnoods ook wel *περι φύσεως* had kunnen heeten)¹⁾, zij bevestigen ons in de overtuiging dat Xenophon met de namen en meeningsuitingen der sophisten al zeer willekeurig heeft omgesprongen, maar vooral trekken zij onze belangstelling door wat schijnbaar zoo onbelangrijk is, nl. hunne oppervlakkigheid. Zij toonen ons, wát van de groote strijdvraag: *φύσις* of *νόμος*, die de eeuw van Euripides en Plato in beweging bracht, geworden is in de vertroebelende atmosfeer van de nuttigheidsmoraal der populaire sophistiek. En — wat belangrijker is — zij matigt ons oordeel over de dikwijls met nadruk gegispde partijdigheid van Plato²⁾. Zijn verbitterde bestrijding van Callicles in den Gorgias en van Thrasymachus in den Staat vindt hare rechtvaardiging in de wetsverachting van Antiphon.

Of Antiphon aan het hierboven geciteerde betoog eene definitie van het eigenlijk wezen der *δικαιοσύνη*, heeft laten voorafgaan weten wij niet. Zooveel echter is duidelijk: hij erkent de rechtvaardigheid niet zonder meer als deugd. Maar terwijl hij uitdrukkelijk constateert dat *τὰ κατὰ νόμον δίκαια* in strijd zijn met de *φύσις*, brengt hij den lezer onmiddellijk midden in de verwarring, door het zonderlinge spel met dat woord in zijne dagen te weeg gebracht en dringt ons tot de vraag: wat verstaan Antiphon en zijne geestverwanten onder *φύσις*?

¹⁾ De titel zal wel gekozen zijn met het oog op Protagoras' boek (*Ἀλήθεια ἢ περὶ τοῦ ὄντος*), maar al heeft zeker het eerste deel gehandeld — zooals Blass. Att. Bereds. I² 109 gist — „von den allgemeinen Prinzipien und Elementen des Weltalls”, de gevonden fragmenten toonen op verrassende wijze dat de schrijver in het tweede boek practischer onderzocht op dezen theoretischen grondslag opbouwde.

²⁾ In Antiphons betoog blijkt dat Grote te veel zegt, waar hij schrijft (H. o G. VIII. 164) „that it is Plato who plays both games on the chess-board”.

Men zou over de beteekenis van dit woord een bespiegeling kunnen schrijven in den trant van Faust's mijmering over den λόγος. In schijn is het helder genoeg! Als φύειν voortbrengen beteekent dan is φύσις òf de daad van het teelen, òf de natuur die voortbrengt, òf de natuur die voortgebracht wordt, en in dit laatste geval kan het woord zoowel de schepping in het algemeen als ook den bijzonderen aard van al het geschapene aanduiden. De begrippen oorsprong, groei, aanleg, aard, ontwikkelen zich hieruit van zelf; en in het algemeen gesproken is het gevaar van misverstand hier niet groot. Niemand zal twijfelen wat Homerus bedoelt als hij z. 303 verhaalt:

πότε φάρμακον Ἀργεϊφόντης
ἐκ γαίης φέρυσαζ, καὶ μοι φύειν αὐτοῦ ἔδειξε.

geen lezer kon Aeschylus' Prometheus verkeerd begrijpen toen hij (Prom. 487) verklaarde dat hij den menschen had getoond welke vogels θεῖοι en welke εὐώνυμοι φύειν waren. En evenmin als het twijfelachtig was wāt Hippocrates bedoelde toen hij sprak van de φύσις ἰητρικῆς, is op zich zelve de honderdmaal voorkomende uitdrukking φύσις ἀνθρώπινη onduidelijk, of de medische terminologie περί παιδός φύσις of περί ὀστέων φύσις ¹⁾). Dit alles is volkomen duidelijk en stemt met het dagelijksche gebruik overeen.

¹⁾ Eigenlijk kan men hier volstaan met verwijzing naar de woordenboeken. Ik noteer desniettenstaande enkele sprekende voorbeelden uit de tragische taal. Zonder schakeering spreekt Euripides in den Orestes 1. en 420 van de θεία en de ἀνθρώπινη φύσις, en Soph. fr. 524. N. van de γυναικεία φύσις. Soph. fr. 513 zegt θνητὰ φρονεῖν χροὶ θνητῆν φύειν doch fr. 787 ἀλλ' οὐμός ἀεὶ πότμος ἐν πυκνῇ θεῶ τροχῷ κυκλείται καὶ μεταλλάσσει φύειν. Eur. Hipp. 377 spreekt van de γυνικῆς φύσις als van den aangeboren aanleg en zoo ongeveer is ook de beteekenis van Bacch. 315 ἐν τῇ φύσει τὸ σπυρρανεῖν ἐνεσσι (cf. Heracl. 199 El. 252. Hecub. 379), en met een wending naar de bekende strijdvraag εἰ ἀρετὴ διδασκάν, Iph. Aul. 558 διάφαροι δὲ φύσεις βροτῶν, διάφαροι δὲ τρόποι (vgl. ook Hec. 297 στεγροὺς ἀνθρώπου φύσις, en Suppl. 884 σκληρὰ τῇ φύσει διδοῦς). Euripides' houding in de φύσις-νόμος-vraag vindt later eene korte bespreking.

Maar een nieuw en niet steeds even verhelderend licht was intusschen op het woord φύσις gevallen, nadat de wijsgeeren der Ionische school, die Aristoteles bij voorkeur de φυσιολόγοι noemt, hun onderzoekingen hadden aangevangen, en dan gaarne hun boeken περί φύσεως noemden. Of de eigenlijke Ionici dat reeds hebben gedaan, weten wij niet, al zegt Diogenes Laertius dat Thales πρώτος περί φύσεως διελέχθη, maar van Xenophanes, van Heraclitus, van Empedocles is het zeker. Bedoelen zij nu met dien titel allen hetzelfde? — Aristoteles zegt de Caelo. Γ. 1. over Parmenides e. a. sprekend „οὐς εἰ καὶ τὰλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε θεοὶ νομίσαι λέγειν τό γάρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένετα καὶ ἄκλινα ἀκίνητα μᾶλλον ἔστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως”. Klaarblijkelijk bedoelt hier Aristoteles met φυσικὴ σκέψις de beschouwing van den κόσμος, zij het dan ook in den eersten scheppingstoestand. Maar hij zelf gebruikt ook niet zelden, over de eerste φυσικαὶ sprekend het woord φύσις om de grondstof aan te duiden, en duidelijker nog doet dat Theophrastus bij Simplicius Phys. 154. 14: εἰ δὲ τις τὴν μίξιν τῶν ἀπάντων ὑπολάβει μίαν εἶναι φύσιν ἀράτων. Zouden ook reeds de oude physiologen deze concrete beteekenis aan het woord φύσις hebben gegeven?

Dit moge twijfelachtig zijn, reeds bij de oude natuurphilosophen wisselt telkens het begrip φύσις van kleur. Als Xenophanes zijn boek noemt περί φύσεως zal hij wel bedoelen wat wij de Schepping noemen; men denke b. v. aan fr. 38: ἢν μὴ χλωρὸν ἔφυσε θεὸς μέλι πολλὸν ἔφασκεν γλυκύσσινα σῦκα πέλεσθαι. Toch ligt daarin tevens het denkbeeld van groei en wording zooals wij dat reeds duidelijker terugvinden bij Parmenides fr. 10 Diels Vors. I. 160 εἶσι, δ' αἰθερίαν τε φύσιν etc. ἔνθεν ἔφυσ. en straks ten volle bij Empedocles fr. 8. φύσις οὐδενὸς ἔστιν ἀπάντων θνητῶν οὐδὲ τις οὐλομένου θανάτου τελευτή.

Dat daarnaast de natuur ἔν als scheppende macht actief φύσις kon heeten, zooals hij Heraclitus fr. 124: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, en passief als natura naturata φύσις werd genoemd als

in Philolaus' eerste fragment *περι φύσιος: ἡ φύσις δ' ἐν τῷ κόσμῳ ἀρμόχθη ἐξ ἀπειρών*, en bovenal in de beroemde zaligprijzing van hen die *ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήραον* mogen verstaan (Eur. fr. 910) maakte de gelegenheid tot begripsverwarring allicht grooter. Niet zoolang men alleen sprak over de geschapen Natuur, de Schepping en hare wording, al begonnen om alle onzekerheid te vermijden sommige schrijvers hun geschriften den titel *περι φύσεως ἢ περι τοῦ ὄντος* te noemen — of zelfs het geheele dubbelzinnig gebleken woord te vermijden en titels te kiezen als *περι τῆς πρώτης καταστάσεως* — maar wèl toen de anthropologische en ethische bespiegeling tusschen de *κόσμου φύσις* en de *φύσις ἀνθρώπου* verband begon te leggen. Bij de veelzijdige beschouwing die aan den antieken strijd over de *φύσις-νόμος*-vraag is ten deele gevallen, is op die begripsverwarring niet altijd genoeg gelet. Toch was de verdoezeling van het begrip *φύσις* in deze phase van het Grieksche denken zeer natuurlijk. Al hadden zich waarschijnlijk de Ionische natuurphilosofen den eisch niet gesteld uitspraak te doen aangaande de redelijkheid der door hen geschetste kosmos-geschiedenis en wereldorde, en den grond hunner *φύσις* eenvoudigweg *Ἀνάγκη* genoemd, het lag toch in den aard der zaak dat enerzijds het volksgebruik even als in het nederlandsch „natuurlijk” synoniem achtte met „redelijk” en „goed” en dat anderzijds de wijsgeeren niet altijd neiging gevoelden om iedere consequentie hunner mechanische cosmologie te aanvaarden: het denkbeeld van eene logische redelijke gedachte in den *κόσμος*, ten slotte geïncarneerd in den *Νόος* van Anaxagoras, laat hen niet los. Voor de ethische opvatting der *φύσις* als opperste oorsprong van recht en goed, was het wel van zeer groote beteekenis of men in die natuur een verder niet te verklaren nooddwang of een openbaring van godlijke orde zag. Beveelt niet Heraclitus, den Logos erkennend in zijn oervuur, den mensch te luisteren naar de stem van dien Logos, en predikt hij niet (fr. 112. Diels I. p. 99) „τὸ φρονεῖν ἀρετὴ μέγιστη, καὶ σοφία

ἀληθῆ λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαίοντας". Ook zegt Pythagoras op eene plaats die onze bijzondere aandacht verdient, volgens Proclus (in Cratyl. bij Diels Vors. II. 68) „οὐ τοῦ τυχεύοντος ἔστι τὸ ὀνοματουργεῖν ἀλλὰ τοῦ τὸν νοῦν ὀρώοντος καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων · φύσει ἄρα τὰ ὀνόματα".

In de taal van een Pythagoras, of eenen Heraclitus brengt hier het gebruik van het woord φύσις zelfs niet de geringste onduidelijkheid. Immers voor elk die aanneemt eene wereldschepping uit godlijk beginsel moest, althans in deze periode van het grieksche denken, φύσις wel aanduiden wat goed en waar en juist en navolgbaar was, en naar hunne meening zal de kenner van de door God geschapene natuur ook de menschelijke natuur d. i. den door God gewilden aard des menschen onderkennen. Duidelijk zegt dat Archytas (bij Diels Vors. I. 331) *περὶ γὰρ τὰς τῶν ὄλων φύσεις καλῶς διακρίνοντες ἔμελλον καὶ περὶ τῶν κατὰ μέρος, οἷά ἐντι, καλῶς ὀφείσθαι.*

Van den anderen kant is ook de beteekenis van het woord φύσις niet dubbelzinnig wanneer de atomisten daarmee den oorsprong der dingen aanwijzen. Had Pythagoras gepredikt φύσει τὰ ὀνόματα, „de benamingen der dingen zijn van godlijk-natuurlijken oorsprong", Democritus weerlegt die opvatting uitvoerig. Voor den wijsgeer die uitging van de stelling φύσει ἀκίνητα τὰ ἄτομα πληρῆ κινεῖσθαι kon het niet anders of elke waarneming en elke verstandsdaad geschiedde νόμῳ of θεσει. Leucippus zegt nadrukkelijk (Diels II. p. 9) *νόμῳ τὰ αἰσθητά (τοῦτο δ' ἔστι δόξη καὶ πάθος τοῖς ἡμετέροις, μηδὲν δ' εἶναι ἀληθές μηδὲ καταληπτὸν ἐντός τῶν πρώτων στοιχείων ἀτόμων καὶ κενῶ. ταῦτα γὰρ εἶναι μόνῃ φύσει, τὰ δ' ἐκ τούτων θεσει καὶ τάξει καὶ σχήματι διαφέροντα συμβεβηκέναι.* En Democritus (ibid 25) *νόμῳ γὰρ χροῖη, νόμῳ γλυκύ, νόμῳ πικρὸν, ἐτέη, δὲ ἄτομα καὶ κενά* ¹⁾.

¹⁾ Merkwaardig — om het woordgebruik — is het, hiernaast (en naast de uitspraak van Pythagoras „φύσει τὰ ὀνόματα") Epicurus' woord over de spraak en taal te leggen: Drog. L. X. 75 *τὰ ὀνόματα ἐξ ἀρχῆς μὴ θεσει γενέσθαι, ἀλλ' αὐτὰς τὰς φύσεις τῶν ἀνθρώπων καθ' ἕκαστα ἔδνη ἴδια πασχούσας πάθη καὶ ἴδια λαμβανούσας φαντάσματα ἰδίως τῶν ἄρα ἐκπέμπειν, enz.*

Duidelijk en ondubbelzinnig is dit wel, maar tevens uitnemend geschikt om aan te toonen hoe licht de tegenstelling tusschen νόμος en φύσις verwarring kon stichten, zoodra uit het verband der woorden niet bleek in welk van beide begrippen de schrijver het hoogere en edeler beginsel gelegen achtte. Trouwens ook bij den consequenten en scherp doordenkenden Democritus ontkomt het woord φύσις niet altijd aan de gevaren van zijne meervoudige beteekenis. Gevaar voor misverstand is er niet wanneer Democritus zegt: niemand moet *ὑπὲρ τε δύναμιν αἰρεῖσθαι τὴν ἑαυτοῦ καὶ φύσιν* (Diels II. 57); ook niet zoozeer wanneer hij den dood noemt *θνήσκης φύσιος διάλυσιν* maar wél in het volgende fragment (n^o. 278. D. II. 117) *ἀνθρώποισι τῶν ἀναγκαιῶν δεκτὴ εἶναι παῖδας κτήσασθαι ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσις τις ἀρχαίας*. Hier toch denkt de wijsgeer, blijkens de laatste ter verklaring toegevoegde woorden niet aan den door zijn systeem gevorderden oertijd der *ἄτομα ἀκίνητα*, maar aan een beginstadium van onzen geordenden kosmos. Want hij gaat aldus voort: *ὄηλον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ζῴοισι πάντα γὰρ ἔκγονα κτάται κατὰ φύσιν, ἐπιφελίας γὰρ εὐδαιμίας εἰνεκεν*. Echter is hier toch de waarde der φύσις eene gansch andere dan bij Pythagoras en de zijnen. Democritus onderscheidt dezen „instinctieven natuurdrang” ¹⁾ en het menschelijke overleg, aldus besluitende: *ἡ μὲν φύσις τοι αὕτη ἐστὶ... τῇ δὲ ἀνθρώπῃ νόμιζον ἦδη πεποιήται ὥστε καὶ ἐπαύρεσιν τινα γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου*.

Alleen van wege Democritus' groote beteekenis in de moralistische litteratuur der Grieken moet hier volledigheidshalve nog er op worden gewezen dat Democritus ook ter aanduiding van 's menschen geestelijken aanleg bijzonder gaarne het woord φύσις gebruikt. Hij zegt (fr. 56. D. II. 75) van de menschen *τὰ καλὰ γινώσκουσι καὶ ζηλοῦσι οἱ εὐφύεες πρὸς αὐτὰ*. Hij plaatst φύσις en διδασχὴ gaarne tegenover elkaar, en als wilde hij spotten met de leuze „ὄφ φύσις ὄφ νόμος” zegt hij

¹⁾ Anders dan Epicharmus (Diels I. 121. over den νόμος τῶν ἀλεκτορίδων) *τὸ δὲ σοφὸν ἂ φύσις τὸδ' οἶδεν ὡς ἔχει μίνα πεπαίδευται γὰρ αὐτὰυτας ὕπο*.

fr. 33 ἡ φύσις καὶ ἡ διδαχὴ παραπλήσιόν ἐστι καὶ γὰρ ἡ διδαχὴ μεταρρυσμαὶ τὸν ἀνθρώπου μεταρρυσμεύσα δὲ φύσις-ποιεῖ. Doch ook hier plaatst hij den νόμος boven de φύσις. Want, zoo zegt hij fr. 242, πλείονες ἐξ ἀσκήσεως ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσεως.

Dit eigenaardig spel met het φύσις-begrip vindt men in de litteratuur der vijfde eeuw overal terug. De reden daarvan is te bekend om er lang bij stil te staan. Wij weten allen, hoezeer in dien tijd van oversnellen beschavingsvoortgang velen teleurgesteld door zooveel schijnbaar schoons, dat verbastering en door zooveel wettelijk recht dat onrecht was, zich droombeelden schiepen van eenvoud en onschuld en die projecteerend in een overoud verleden, dat paradijs de φύσις noemden. Nieuw was die eenvoudsverheerlijking niet. Reeds de Homerische Zeus wendt, op den Ida-top gezeten zijn blik af van de vechtende Trojanen (N. 3)

αὐτὸς δὲ πάλιν τρέπευ ὄσσε φαεινῶν.

νόσφιν ἐφ' ἵππεσιλόν Θρηάκων κατὰρρήμους αἶαν
Μυσηῶν τ' ἀργυμάχων καὶ ἀγαθῶν Ἴππιμελῶν
γλυκευαχῶν Ἀβίων τε δικαιοτάτων ἀνθρώπων.

en mocht soms de Atheensche Homeruslezer twijfelen ten opzichte van de rechtvaardigheid dezer edelaardige yoghurteters, Herodotus, altoos klaar om het helleensche chauvinisme een weinig te dempen, kwam de oude traditie bevestigen door zijn verhaal (IV. 23) dat aan den Zuid-oeral een volk woonde van kaalhoofdige mannen met breede kaken, die geen vleesch aten maar alleen gekruide melkpap, die geen wapenen droegen, maar als de beste scheidsrechters door hun naburen werden vereerd. Ziedaar een hulde aan de onverbasterde φύσις uit den mond van den zelfden Herodotus die zoo graag de gelegenheid aangrijpt om op de onbetrouwbaarheid der menschelijke wetgeving te wijzen en zijn lezers te vermanen dat overal de wetten verschillend zijn en ieder volk zijn eigen wetten de beste acht.

Het is noodzakelijk dat wij ons, ter toelichting van de wisselvalligheid der termen φύσις en νόμος in dezen strijd over

natuur en beschaving, beperken tot enkele duidelijk sprekende voorbeelden. Bijzonder trekken hier enkele, stilistisch zeer verzorgde stukken van het corpus hippocrateum de aandacht, door het weldoordacht spel van den schrijver met de beide technische termen. De schrijver van het zoo belangwekkende boekje *περί ἀέρων* etc. merkt op (c. 14) dat hij wil wijzen op het lichamelijke ontwikkelingsverschil tusschen onderscheiden volken „ἡ φύσει ἢ νόμῳ” en zegt dan van de Makrocephalen: „τὴν μὲν ἀρχὴν ὁ νόμος αἰτιώτατος ἐγένετο τοῦ μήκειος τῆς κεφαλῆς, νῦν δὲ ἡ φύσις συμβάλλεται τῷ νόμῳ”. Alsof hij speelt met de zoo graag gebruikte woorden, zoo stelt de schrijver hier den νόμος *antérieur* aan de φύσις. Terecht natuurlijk, want hij bedoelt hier met φύσις niet anders dan den individueelen aanleg — niet een van oudsher heerschenden natuurtoestand. Kunstmatig kneeden deze menschen de kinderhoofden: οὕτως τὴν ἀρχὴν κατεργάσασαυτο ὥστε ὑπὸ βίης τοιαύτην τὴν φύσιν γενέσθαι τοῦ δὲ χρόνου προϊόντος ἐν φύσει ἐγένετο ὥστε τὸν νόμον μικρῶτερον ἀναγκάζειν. Thans echter slijt die macrocephalische φύσις weer uit, ὁ γὰρ νόμος οὐκέτι ἰσχύει διὰ τὴν ὁμιλίαν τῶν ἀνθρώπων. — De schrijver is zich van dit wisselend gebruik der benaming φύσις wel bewust en hij maakt daarvan een veelzijdig maar nooit verwarrend gebruik. Daargelaten zijne neiging om door νόμος aan te duiden den door aanleg of gewoonte gevormden aard der menschen ¹⁾, of de geaardheid van het klimaat ²⁾, is daarbij eigenlijk alleen opmerkelijk de dikwijls gezochte tegenstelling van deze φύσις met den νόμος. Aan den νόμος in den meest uitgebreiden zin kent hij gewichtigen invloed toe; terwijl hij daarentegen herhaaldelijk uiting geeft aan zekeren tegenzin tegen abstracte of mystieke opvatting van de φύσις als geheimzinnige, albeheerschende natuurmacht. — „Godde-

¹⁾ C. 16 schrijft hij de ἤθεα ἡμερώτερα van de Aziaten toe aan de gelijkmatigheid van de ὥραι en aan den νόμος.

²⁾ C. 24 εὐρήσεις γὰρ ἐπὶ τῷ πλήθει τῆς χώρας τῆ φύσει ἀκολουθεύοντα καὶ τὰ εἶθεα τῶν ἀνθρώπων καὶ τοὺς τρόπους

lijk?" zoo zegt hij ongeveer (in cap. 22) „goddelijk? Wat verstaat ge daaronder? De Scythen schrijven de lichamelijke eigenaardigheid hunner eunuchen toe aan goddelijke oorzaken en houden daarom die menschen in eere; ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῶ δοκεῖ ταῦτα τὰ πάθεα θεῖα εἶναι καὶ τὰλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θεϊότερον οὐδὲ ἀνθρώπινότερον ἀλλὰ πάντα ὁμοία. ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν τὴν ἑαυτοῦ καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσεως γίνεται”.

Hier is het niet meer spelen met de wisselende beteekenis van het woord φύσις; maar een welbewuste tegenstelling van haar dubbelen zin. Een albeheerschende natuur, die den oorsprong des menschen en zijnen aard bepaalt loochent noch de schrijver van het boek *περὶ ἀέρων* noch de auteur van *περὶ ἀρχαῖης ἱητρικῆς*, maar zijne zeer bezadigde zelfbeperking ontkent de mogelijkheid haar reeds thans te doorgronden. Als eene waarschuwing tegen den overmoed van de sophistische predikers van het φύσει δίκαιον klinkt bijna die veelbesproken zinsnede uit het twintigste hoofdstuk *περὶ ἀρχαῖης ἱητρικῆς* die ik om haar fijnen toon in haar geheel wil aanhalen: λέγουσι δὲ τινες ἱητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ εἶη δυνατὸς ἱητρικῆν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὅ τι ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπόθεν συνεπάγη ἐξ ἀρχῆς ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὴν μέλλοντα θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. τείνει δ' αὐτοῖς ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι περὶ Φύσεως γεγράφασι. ἐγὼ δὲ τοῦτο μὲν ὅσα τινὶ εὐρηται ἢ σοφιστῆ ἢ ἱητρῶ ἢ γεγράφται περὶ φύσεως ἤσσω νομίζω τῆ ἱητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῇ. νομίζω δὲ περὶ φύσεως γινώσκειν τι σαφὲς οὐδαμῶθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἱητρικῆς ¹⁾.

De laatste woorden zijn in hun ironischen toon, wederom spelende met den dubbelen zin van φύσις, alleen duidelijk voor wie de pericope ten einde leest: „Zeker — zoo zegt de

¹⁾ In geheel anderen toon spreekt de schrijver van het „hippocrateïsche” *περὶ διαίτης* I c. 11: νόμος γὰρ καὶ φύσις. οἷσι πάντα διακρησόμεθα. οὐχ ὁμοιογέετα ὁμοιογόμενα. νόμον μὲν ἄνθρωποι εἴθεσαν αὐτοὶ ἐνωτοῖσι, οὐ γινώσκοντες περὶ ὧν εἴθεσαν, φύσιν δὲ πάντων θεοὶ διακρίματταν. τὰ μὲν οὖν ἄνθρωποι διέθεσαν οὐδέποτε κατὰ τούτῳ ἔχει οὔτε ὁρθῶς οὔτε μὴ ὁρθῶς, ὅσα δὲ θεοὶ διέθεσαν ἀεὶ ὁρθῶς ἔχει, καὶ τὰ ὁρθὰ καὶ τὰ μὴ ὁρθὰ.

schrijver — wij doctoren moeten noodwendig trachten onze kennis aangaande de φύσις te versterken. Onze taak is het te weten te komen wát de mensch is... πρὸς τὰ ἐσθιόμενά τε καὶ πινόμενα ¹⁾).

Het is slechts in schijn dat ik afdwaal van mijn onderwerp, de φύσις-νόμος-vraag bij de sophisten, door eenigszins uitvoeriger te spreken over de Hippocratea. Bij niet veel tijdgenooten blijkt zoo duidelijk hoe ver zich de strijd had uitgebreid en hoezeer hij tot begripsverwarring aanleiding bleek te geven. Overigens was het niet zonder reden dat „Hippocrates” onder de physiologen juist Empedocles noemde. Deze toch had naast zijne physische theorie, en op grond daarvan, algemeene ethische beginselen geformuleerd die blijkbaar — en wellicht ook bij zijn sophistische landgenooten — grooten indruk hadden gemaakt. Het is gewichtig dat Aristoteles in zijn rhetorica de leer van het algemeen geldige natuurrecht besprekend (A. 13), zegt: „ἔστι γὰρ ὁ μαντεύονται τι πάντες φύσει δίκαιον καὶ ἄδικον καὶ μηδὲμία κοινωνία ἢ μηδὲ συνθήκη.” Hij citeert dan in de eerste plaats de beroemde verzen met welke Antigone de majesteit van het ongeschreven recht bepleit — dat evenwel daarom nog geen natuurrecht is — en gaat dan voort: ὡς Ἐμπεδοκλῆς λέγει περὶ τοῦ μὴ κτείνειν τὸ ἔμφυχον τοῦτο γὰρ οὐ τίσι μὲν δίκαιον τίσι δὲ οὐ δίκαιον ἀλλὰ τὸ μὲν πάντων νόμιμον διὰ δ' εὐρυμέθοντος αἰθέρος ἰσχυρῶς τέταται, διὰ τ' ἀπλήτου αὐγῆς. (fr. 135. Diels I. 275).

Wij kunnen de reden niet naspeuren, om welke Aristoteles juist den dichter der Antigone en den profeet van Agrigentum citeert als autoriteiten voor het φύσει δίκαιον καὶ ἄδικον. Wel kunnen we er op wijzen dat Empedocles' uitspraak niet samenhangt met zijne elementenleer doch een onmiddellijk uitvloeisel is van zijn geloof in de metempsychose. „Ziet gij niet dat

¹⁾ Dat de schrijver daarom nog niet de geheele „natuurphilosophie” verwerpt, blijkt uit het verdere betoog duidelijk genoeg. Hij wil echter de kennis der φύσις bereiken langs den experimenteelen weg der ἱστορίαι.

gij uwen broeder verslindt" zoo roept hij den vleescheters toe. Het is dus alsof Aristoteles opzettelijk de leer van het *φύσει δίκαιον* niet bij voorkeur aan een of ander wijsgeerig systeem vastknoopt. De vraag was dan ook in haren oorsprong niet bij uitstek van eigenlijk wijsgeerigen aard. Wij wezen er reeds vroeger op. In de gewone Grieksche litteratuur komt telkens deze strijd-vraag op: „Heeft Hesiodus gelijk gehad toen hij in zijn gedicht over de menschengeslachten de geschiedenis der menschheid bekende als de geschiedenis van hare degeneratie? Of beroemde zich Prometheus terecht er op dat zijn lichtende fakkel den holbewoner den weg had gewezen naar de reddende beschaving? Onmiddellijk daarmee samenhangend was deze andere vraag: Bestaat er een vast, uit den oorspronkelijken aard des menschen voortspruitend rechtsbeginsel? Of is alle recht een gevolg van menschenlijke, dus veranderlijke instelling?

Aan geen enkele denkersrichting der vijfde eeuw is deze vraag vreemd gebleven. Zoowel in de orthodoxie van Aeschylus als in Sophocles' tragedie treedt zij telkens op den voorgrond. Is de oude wet der bloedwraak goddelijk en onaantastbaar recht? Of barbaarsche ruwheid door de beschaving van de hand gewezen? De Atheensche Areopagus aarzelt in zijn antwoord. Zijn er wetten, onvergankelijk, zooals die voor welke Antigone in den dood gaat? Hoe duidelijk spreekt het koor der grijsaards in den Oedipus het oordeel der menigte uit als het bidt, die reinheid in woord en daad te mogen bewaren welke is vastgesteld door de Wetten van Zeus, welke geen menschenlijke aard heeft gewrocht en die nimmer insluimeren.

Pindarus, Aeschylus, Sophocles, men behoeft ze slechts door te bladeren, om twee dingen duidelijk te zien. Vooreerst dit, dat de vraag naar de herkomst van het recht deze denkers nooit loslaat, en daarnaast dat de tegenstelling *φύσει ἢ νόμῳ* in hun denken nog niet scherp is gesteld. Empedocles noemt *νόμιμον* wat Aristoteles praeciseert als *φύσει δίκαιον*, en in de

zooeven aangehaalde verzen uit den Oedipus (O. R. 864 v.v.) heet het onvergankelijk recht, uit Zeus geboren, νόμος, doch de vergankelijke aard des menschen φύσις.

Scherper formuleering echter brachten de wijsgeeren. Nu houden — gelijk bekend is — de oude historici der Grieksche filosofie veel van regelmaat. Zij verdeelen de wijsgeeren in sekten en scholen, geven aan ieder hunner een vaste plaats, een bepaalden leermeester, een juist omschreven kring van leerlingen, en eindelijk stellen zij van ieder woord van wijsheid gaarne vast, wie het het eerst heeft uitgesproken. Meer dan wenschelijk is volgt hen vaak de moderne bronnenstudie op dien weg. Intusschen is het licht mogelijk dat Diogenes Laertius gelijk heeft wanneer hij aangaande Archelaus, den leerling van Anaxagoras mededeelt (II. 16) ἔλεγε δὲ δὺς αἰτίας εἶναι γενέσεως. θερμὸν καὶ ψυχρὸν. καὶ τὰ ζῷα ἀπὸ τῆς ἕλκος γεννηθῆναι· καὶ τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ, maar die mededeeling zou in hare condense dorheid ons weinig baten, indien niet Hippolytus in zijne refutatio (Diels Vors. I. 412) het verband tusschen zijne physiologie en zijne ethiek duidelijker had aangegeven: ἀνεφαίνετο τὰ τε ἄλλα ζῷα πολλὰ καὶ οἱ ἄνθρωποι, ἅπαντα τὴν αὐτὴν διαίταν ἔχοντα ἐκ τῆς ἕλκος γινόμενα (τὴν δὲ ὀλιγοχρόνιον) ὕστερον δὲ αὐτοῖς ἢ ἐξ ἀλλήλων γενέσις συνέστη. καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν; maar tevens blijkt daaruit dat bij Archelaus de tegenstelling tusschen νόμος en φύσις een geheel andere strekking heeft dan zij bij de lateren, speciaal bij de sophisten zou verkrijgen. Eigenlijk is er eer sprake van evolutie dan van tegenstelling. Wie als Archelaos den mensch het bezit van elementen van den goddelijken νόμος, die den κόσμος ordent, toekent, ziet in zijne νόμοι geen strijd tegen de φύσις maar ontwikkeling daarvan ¹⁾.

¹⁾ Onmiddellijk op het aangehaalde volgt bij Hippolytus: νόον δὲ λέγει πᾶσιν ἐμφύεσθαι ζῷοις ὁμοίως. χρῆσθαι γὰρ ἕκαστον καὶ τῶν ζῷων τῷ νόμῳ (aldus verbeterd Diels t. a. p. de woorden καὶ τῶν σωματίων ὅσῳ) τὸ μὲν βραδυτέρως τὸ δὲ ταχυτέρως.

Nader tot de sophistiek, wier behandeling van de φύσις-νόμος-vraag ons onderzoek eigenlijk geldt, brengt ons tweemaal tooneel: het theaterdrama van Euripides, en de dramatisch-vrije behandeling der sophistenwereld in Plato's dialogen. De treurspeldichter is hier natuurlijk het veelzijdigst. Soms (Suppl. 201) teekent hij ons den δίκαιος βασιλεύς — Theseus — die de goden prijst omdat zij der menschen βίωτον ἐκ πεφυρμένου hebben opgeheven door de gaven van σύνεσις en λόγος, dus ook van het recht. Want, zoo spreekt Theseus:

ἀλλ' ἡ φρόνησις τοῦ θεοῦ μείζον σθένει
ζητεῖ, τὸ γαυρόν δ' ἐν φρεσίν κεκτημένοι
δοκοῦμεν εἶναι δαιμόνων σοφώτεροι,

maar ondanks dit bezadigd erkennen van het hooge gezag der godlijke instellingen weigert de verlichte koning van Athene, Herakles op grond van een ouden νόμος onrein te noemen. Sophistisch speelt een Eteokles (Phoen. 429) met de woorden op welke het aankomt:

εἰ πᾶσι ταῦτ' ἄν καλὸν ἔσθ' ἄμα
οὐκ ἦν ἂν ἀμφίλεκτος ἀνθρώποις ἔρις,

scherpe kritiek oefent eene Iphigenia op den ἱερός νόμος van die bloedwraak die de ἀνδρωποσφαγία bestendigt in het geslacht der Atriden, doch Hecuba — de incarnatie van verbittering en twijfel — plaatst toch tegenover de zwakheid der menschen (Hec. 799) die eeuwige wet die zelf de goden beheerscht:

ἡμεῖς μὲν οὖν δούλοι τε καὶ θεοῖς ἴσως,
ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι, γὰρ κείνων κρατῶν
νόμος · νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι' ἠρισμένοι.

Wat is die νόμος? Stellig niet de νόμος πάντων βασιλεύς van welchen Pindarus zeide dat hij geweld tot recht maakt δικαίων τὰ βιαιότατα, maar eene traditie overgeleverd van geslachte tot geslacht. Van een godlijken oorsprong laat de dichter hier eigenlijk de sceptische Hecuba niet spreken; de koningin van Troje is minder positief dan Sophocles' Antigone, en Euripides eigen speculatieve zin dringt hem in zijn verschillende drama's

tot woorden van zeer onderscheiden waardeering van φύσις en νόμος, het is onnoodig die alle hier op te sommen, want de slotsom van zijn wisselende bespiegeling geeft de met zoo groote zorg in de woordenkeus uitgedrukte verzuchting van resignatie in den koorzang der Bacchen (891): οὐ γὰρ κρείσσον ποτε τῶν νόμων γυγνώσκειν γὰρ καὶ μελετᾶν κούρα γὰρ θανάτω νομιζέειν ἰσχυρὸν τὸδ' ἔχειν ὅτι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον τὸ π' ἐν μακρῇ χρόνῳ νόμιμον αἰεὶ φύσει τε πεφυκόε.

Het koorlied der Bacchen — in zijn geheel ernstig en vroom van toon — geeft buiten twijfel de ouderdomsstemming weer van den dichter die wel in eene reeks van tragedies den strijd om de macht van zedelijke en politieke wetten had geteekend, maar toch — al heette hij een radicaal, en al dichtte men hem zelve de sofistishe scepsis toe van uitspraken als: τί δ' αἰσχρὸν ἢ μὴ τοῖσι γρομμένοις δοκεῖ ἐν ἡ φύσις ἐβούλετ' ἢ νόμων οὐδὲν μέλει ¹⁾, — telkens en telkens de majesteit der wet èn tegenover de willekeur der monarchie èn tegenover het barbarisme had gepredikt. Dat hij daarin zoo onuitputtelijk is geeft ons een spiegelbeeld van zijnen tijd, met name van den oorlog van welks verwilderenden invloed Thucydides spreekt in de beroemde 82^e en 83^e hoofdstukken van zijn derde boek. Thucydides' schildering culmineert in deze woorden: οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὡφελία αἰ τοιαῦται ζῶντοί τε ἀλλὰ παρὰ τοῦτε κατὰ τὴν πλεονεξίαν. καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πιστεῖε οὐ τῆ θεῶν νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῆ κοινῆ τι παρανομίᾳ, maar hij spreekt hier alleen van de oorlogsverbastering. Op sophisteninvloed daarentegen wijst eene andere, niet minder aangrijpende passage in zijn werk: de in zoo snijdend rationalistischen toon gestelde dialoog tusschen de Atheners en de Meliërs (V. 85 v.v.) waar, op het beroep der Meliërs op het „godlijk recht” de Atheners (c. 105) dit antwoord geven: τῆς μὲν τοίνυν πράξεως τοῦ θεοῦ εὐμενείας οὐδ' ἡμεῖς οἰόμεθα λείπεισθαι.

¹⁾ fr. 920. cf. fr. 840: λέληθεν οὐδὲν τῶνδ' ἢ ὧν σὺ νοουθετεῖς γρόμῳ δ' ἔχοντά μ' ἢ φύσις βιάζεται.

οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆς ἀνθρώπειας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως τῶν δ' ἐς σφας αὐτοὺς βουλήσεως δικαιῶμεν ἢ πράσσομεν. ἡ γούμεθα γὰρ τὸ τε θεῖον ὁδεῖν, τὸ ἀνθρώπειόν τε σαφῶς διὰ παντός ὑπὸ φύσεως ἀναγκίας, οὐ ἀν κρᾶτῆ ἀρχεῖν.

Deze woorden brengen ons midden in de wereld der sophisten om de wille van welke het voorafgaand vluchtig overzicht werd ingesteld. Hier wordt inderdaad met onverholen openhartigheid de leer van het recht van den sterkste uitgesproken, die sinds Plato zijn Gorgias en zijne Republiek schreef aan de namen van Polus, Kallikles en Thrasymachus onafscheidelijk is verbonden.

Het fragment van Antiphon toont ons op verrassende wijze, hoe vèr de sophisten in hun gevaarlijk populair onderricht wel durfden gaan en maakt ons opnieuw duidelijk hoeveel aanleiding Plato had tot zijn scherpe bestrijding van hun werkzaamheid. Maar om Antiphon op de juiste wijze zijne plaats te geven in de rij der sophistiche leermeesters van Jong-Athene behooren wij opnieuw de zoo verschillend beantwoorde vraag onder de oogen te zien, in hoever zich het standpunt der verschillende sophisten ten opzichte van het φύσις-νόμος-*vraagstuk met eenige zekerheid laat vaststellen, en of niet over het algemeen in de vraag: „naturrecht of positiefrecht” te scherp omljnde beteekenis aan hunne verklaringen is gehecht. Ik bepaal mij daarbij tot de hoofdfiguren, natuurlijkerwijze bijna uitsluitend Plato's teekening volgend. Moge die niet in allen deele historisch juist zijn, in ieder geval is zij leerrijk door de nuanceering; er is verscheidenheid in de sophistenportretten die hij ons geeft, en die verscheidenheid kan ons Antiphon iets beter doen kennen.*

Ten opzichte van Protagoras wijst ons eigenlijk de beroemde homo-mensura-leer reeds den weg. Eene filosofie die steunend op Heraclitus de leer van de ὕλη ῥευστή huldigt en iedere waarneming — samenstoot tusschen orgaan en object — subjectieve αἰσθησις oordeelt, zou eigenlijk, consequent toegepast, nauwelijks een φύσις δικαίον kunnen erkennen. Intus-

schen, de verbindingslijn die den schrijver van het boek *περι τῆς ἐξ ἀρχῆς καταστάσεως* leidde tot zijn sophistiche werkzaamheid d. i. zijn onderricht, kennen wij niet. Zijne belofte is bij dat onderricht *εὐβουλίαι* in eigen en staatzaken, politieke welsprekendheid en practisch inzicht.

Niettegenstaande het relativisme van zijn πάντων μέτρον ἄνθρωπος acht Protagoras de ἀρετή διδασκλή, dus ook het rechtsbesef, dat in de menschen eerst gaandeweg is ontwaakt. Hij teekent dien ontwikkelingsgang mythologisch in zijnen Prometheus. Ten einde niet machteloos te staan tegenover de fysiek zooveel beter gewapende dieren verwerven de menschen eerst (Prot. 321 D.) τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ. Ook op andere wijze onderscheiden zij zich nu dadelijk van de dieren. „Naar de maal zij met de Goden verwant waren verkregen zij alleen onder alle schepselen het godsgeloof, en zij begonnen altaren te bouwen en beelden van de goden op te richten.”

„Weldra — en hier erkennen wij den grondlegger der Grieksche syntaxis — begonnen zij hunne klanken en woorden articuleerend te onderscheiden.... maar Staten waren er nog niet, en, omdat zij de τέχνη πολιτική niet bezaten, pleegden zij jegens elkander onrecht.”

Erkenning van eene als normatieve macht boven den mensch staande φύσις is in dezen passus onmiskenbaar. Iets dergelijks trouwens straalt ook door in Protagoras' physiologie. Want, ofschoon hij de menschelijke gewaarwordingen, en dus ook het menschelijk weten, in hun wisseling afhankelijk stelt van lichamelijke dispositie, leeftijd enz., kent hij toch aan het object van dat weten zelfstandige werkelijkheid toe. Dit blijkt uit het nauwkeurig referaat van Sextus Empiricus (Pyrrh. h. 218 Diels II p. 224): λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινόμενων ὑποκείσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ἔσθαι ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται· τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς αὐτῶν διαθέσεις· τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν ἃ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνασθαι δύναται· τὸν δὲ παρὰ φύσιν ἃ τοῖς παρὰ φύσιν.

* Κατὰ φύσιν ἔχειν: is de onderstelling van zulk een toestand niet in strijd met de grondstelling van Protagoras' kennisleer? Men zou het met grond kunnen beweren, indien niet de rechtsopvatting in den Prometheus-mythus op het tegendeel wees. De ἀρετὴ πολιτικὴ is eene gave van Zeus. Door de φύσις zelve wordt den menschen αἰδώς en δίκη geschonken ¹⁾: het rechtsgevoel is den mensch „van nature” ingeplant. Maar: het wordt door onderricht versterkt: zoo verzekert de leermeester zelf in zijn μέγας λόγος (Diels Vors. II. 229): φύσει καὶ ἀσκήσει δίδακταλικά δαίται.

Met deze leer is de houding van Protagoras in den naar hem genoemden dialoog volkomen in overeenstemming. Hij acht eenerzijds bij de Atheners — bij allen — als aangeboren zeker rechtsbesef aanwezig ²⁾. Maar dat is ook een gevolg van beschaving. Als men den ἀδικώτατος τῶν ἐν νόμοις καὶ ἀνθρώποις τετραμμένων eens brengen kon in het gezelschap van Pherecrates' Ἄγροι — hoe braaf zou de man schijnen!

Ziedaar voorzeker eene toespeling, in Protagoras' mond niet zonder gewicht. Plato wil doen uitkomen dat de groote Sophist aan de „natuur”-verheerlijking der cynici niet meedoet. Zijn eerbied voor de wet steunt hiermee overeen. Reeds in den beginne spreekt Zeus, bij de uitzending van αἰδώς en δίκη, „καὶ νόμον γε ἕξ παρ' ἐμοῦ τὸν μὴ δυναμένον αἰδῶς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλει.” Ja als wilde hij doen uitkomen dat hij de vraag: „is het δίκαιον φύσει of νόμῳ?” niet toelaatbaar acht, zegt hij toch tevens uitdrukkelijk dat de ἀρετὴ niet φύσει of ἀπὸ ταύτοματου den mensch gewordt, ἀλλ' ἐξ ἐπιμελείας. En ongetwijfeld — die ἐπιμελεία betreft voor den sophist geen onvergankelijke absolute rechtsvormen. „Al wat een' staat rechtvaardig en schoon voorkomt, is ook zoo, zoolang zulk een staat het zoo acht” (νομίζῃ, zegt Protagoras —

¹⁾ 322 C: ἐν ᾧσι πόλιον κόσμος τε καὶ θεσμὸς φιλίας συναρρηγί.

²⁾ 323 A. „Terecht laat men ieder burger die dat wensch aan 't woord komen zoodra de συμβουλή gaat διὰ δικαιοσύνης, ὡς παντὶ προσήκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλις.”

Thaet. 167 B — met onmiskenbare toespeling op νόμος). In nadrukkelijke bewoordingen beveelt hij daarom instructie in de wetten aan, en voor ons is het met het oog op Antiphon van belang die woorden zelf te hooren. „Men moet de kinderen onderrichten ὅτι τὸ μὲν δίκαιον, τὸ δὲ ἀδίκιον, καὶ τότε μὲν καλὸν τότε δὲ αἰσχρὸν, καὶ τότε μὲν ἔστιον τότε δ' ἀνόσιον, καὶ τότε μὲν ποιεῖν τότε δὲ μὴ ποιεῖν.” Dit alles is noodig: *λυσιτέλει γὰρ εἶμαι ἡμῖν ἢ ἀλλήλων δικαιοσύνη καὶ ἀρετή.*

Meesterlijk is de kunst waarmee Plato — den eenen Sophist meer waardeerd dan den anderen — de verschillende phasen in de evolutie van het φύσις-vraagstuk heeft belichaamd in zijne verschillende sophistenfiguren. Na Protagoras komt Hippias. Is hij onder de sophisten de eerste die de tegenstelling van het δίκαιον νόμος ἢ φύσις scherp formuleert? Een oogenblik kan het den lezer van Plato's Protagoras zoo schijnen. Want opzettelijk, en juist nadat hij met de synonymiek van Prodicus zijn spel heeft gespeeld, voert hij Hippias ten tooneele, dien hij in het dramatisch voorspel van den dialoog had geteekend „omringd van vereerders die hem blijkbaar *περὶ φύσεως τε καὶ τῶν μετεώρων ἀστρνομικὰ ἄλλα* ondervroegen.” Nu springt Hippias op en spreekt de beroemd geworden geloofsbelijdenis uit (337 C.): „*ἠγούμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους εἶναι ἅπαντας φύσει, οὐ νόμῳ, τὸ γὰρ θεοῖσι τῆ ὑμῶν φύσει συγγενὲς ἔστιν, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται.*” Fraai en rhetorisch gezegd en door de opzettelijke omzetting van Pindarus' *δικαίων τὰ βιαιότατα* typeerend voor den sophist, die straks zal beweren dat hij zich Pindarus' tekst niet letterlijk herinnert. Maar is hier duidelijk sprake van principieele verheffing van een φύσις δίκαιον tegenover een δίκαιον νόμος? Reeds in dezelfde pericope laat Plato den ijdel en veelweter op dubbelzinnige wijze met het woord waarop het aankomt spelen. „Het zou dus wel schandelijk zijn — zoo besluit Hippias zijn toespraak — als wij, *τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων* kennende, ons niet dienovereenkomstig gedroegen.” Wat nu beteekent in deze zinsnede φύσις anders dan „den waren aard?”

Maar in waarheid — wat wij van Hippias weten, doet hem ons niet kennen als een verdediger van het „Natuurrecht”. De schets van Xenophon (IV. 4) in welke Hippias tot de erkenning wordt gebracht dat *δίκαιον* en *νόμιμον* eigenlijk het zelfde is, mag geen bewijskracht hebben; doch wat komt er in Plato's beide Hippiasdialogen van zijne *φύσις*-theorie terecht? Hoogstens een niet diepzinnig verzet tegen de onfeilbaarheid der wet. Socrates vraagt hem (Hipp. Mai. 284 C) op den man af: *νόμον δὲ λέγεις, ὦ Ἱππίαι, βλαβερὸν πόλει ἢ εὐνοῖαν ἢ ὠφέλειαν;* en vrij wat makker dan in den Protagoras is zijn antwoord, *τίθεται μὲν οἱμαὶ ὠφέλειαν ἔνεκα, ἐπίστε δὲ καὶ βλάπτει, ἔαν κακῶς τεθῆ ὁ νόμος.* Men ziet het: niet de geringste toespeling op een *δίκαιον φύσει*. Toch is de teekening van Hippias' figuur ook reeds in den naar hem genoemden dialoog wèl van dien aard dat wij er zijne voorliefde voor vroegere, aan den „natuurtoestand” meer nabijkomende beschavingsperioden in kunnen waarnemen. In Gorgiaanschen stijl laat Plato hem verklaren: *εἰδὼτα μὲντοι ἔργω τε τοῦ παλαιού τε καὶ προτέρου ἡμῶν προτέρου τε καὶ μᾶλλον ἐρωμιμάζεσθαι ἢ τοῦ νῦν, εὐλαβούμενος μὲν φθόνου τῶν ζώντων, φοβούμενος δὲ μῆνιν τῶν τετελευτηκότων* (282. A). Wat wij van Hippias' rhetorisch werk weten bewijst de juistheid van deze verklaring. Ook Plato's dialoog bevestigt dat. Maar tevens leeren wij daaruit iets anders. Aangaande den *Τρωϊκὸς λόγος* op welchen de ijdele Hippias niet weinig trotsch is deelt hij zelf mee, dat in dat stuk Neoptolemus aan Nestor de vraag stelt, *ποιὰ ἐστὶ καλὰ ἐπιτηδεύματα ἃ ἂν τις ἐπιτηδεύσας νερὶ ὄν εὐδοκιμώτατος γένοιτο;* en dat daarna Nestor hem *καμπόλλαν νόμιμα καὶ πάγκαλα* opnoemt (286 B). Van *φύσει δίκαια* is daarbij geen sprake ¹⁾.

Al is er groot verschil tusschen Plato's waardeering van Protagoras en zijn oordeel over Hippias, tusschen deze beiden

¹⁾ cf. 279 B. *περὶ τε τῶν γενῶν ὃ Σόκρατες τῶν τε ἡρώων καὶ τῶν κατοικιστῶν ὡς τὰ ἀρχαῖον ἐκτίσθησαν αἱ πόλεις καὶ πλεῖστον πάσης τῆς ἀρχαιολογίας.*

en de jongere sophistenrichting trekt zijne teekening een scherpe grenslijn. Als een antisociale en voor het leven gevaarlijke leer toont hij de opvatting der Sophisten eerst in den Gorgias en den Staat. In den Gorgias voornamelijk door Callicles, den onbekende in wien de speurlust der commentatoren van onzen tijd vruchteloos nu dezen dan genen Athener tracht te herkennen. Wij mogen hier alleen aanstippen wat hij ons leert aangaande het φύσις-vraagstuk. Callicles ontzegt uitdrukkelijk aan de wet alle principieel bindende autoriteit en stelt tegenover deze wet een uitbundig door hem geprezen „natuur” van welker eigenlijk wezen hij noch zelf eenige nadere verklaring geeft, noch Socrates, die hem toch het vuur zóó na aan de schenen legt, eenige uitlegging vraagt. Vóór dat Callicles aan het woord komt had Polus, de taak van Gorgias overnemend, betoogd dat de ἀδικούντες εὐδαιμόνες zijn ἐάν μὴ διδῶσι δίκην. Hoe hemelsbreed die meening verschilt van Plato's en Socrates' overtuiging, toch weerlegt Socrates haar niet door argumenten aan zijn eigene levensleer ontleend, maar volgens zijne gewoonte brengt hij Polus met zich zelven in tegenspraak. „Onrecht doen — zoo moet Polus erkennen — is weliswaar niet κάκιστον dan onrecht lijden, maar ja, αἰσχρὸν is het toch wel.” Ziedaar een noodlottige concessie, die na een kort vraagggesprk Polus' volkomen nederlaag na zich sleept. Maar nu staat Callicles op. Hij begint (482) met een verwijt tegen Socrates, dat door den fijnen dialoogschrijver veelmeer als een kritiek op de sophisten zelf is bedoeld: „σύ γάρ τῃ ὄντι, ὦ Σόκρατες, εἰς ταῦτα ἄγεις πορτικὰ καὶ δημηγορικὰ, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διύκειν. ἡ φύσις μὲν οὐκ ἐστὶ καλὰ, νόμος δέ, ἐάν οὖν τις αἰσχρῶνεται καὶ μὴ τολμᾷ λέγειν ἄπειρ καὶ ἀναγκάζεται ἐναντία λέγειν. ὁ δὲ καὶ σὺ τοῦτο τὸ σοφὸν κατασκευαστικῶς κακουργεῖς ἐν τοῖς λόγοις, ἐάν μὲν τις κατὰ νόμον λέγῃ κατὰ φύσιν ὑπερωπῶν, ἐάν δὲ τὰ τῆς φύσεως κατὰ νόμον.” Ongetwijfeld is dit verwijt gegrond, maar het treft niet Socrates, in wiens rechtsbeschouwing voor de antithese φύσις ἢ νόμος geen plaats is, doch Polus, die — erkennende

dat *ἀδικεῖν αἴσχιον* is dan *ἀδικεῖσθαι* er onmiddellijk op had moeten wijzen dat dit *αἴσχιος* louter *νόμος* en niet *φύσις* is, dus bestrijdbaar en vergankelijk.

Als een goed tacticus valt nu Socrates ook Callicles op diens eigen terrein aan. Hij toont hem in zijne bestrijding de onverdedigbare vaagheid zijner termen, het vertroebelde in zijn voorstelling van *κρείττων* van *ξυμφερον* enz. Maar de door Callicles als grondstelling met zooveel nadruk geponeerde antithese tusschen *νόμος* en *φύσις* gunt hij geen systematische bestrijding.

Voor ons is dat jammer. Wij hadden gaarne, éénmaal althans, een der sophisten, door den Platonischen Socrates tot nauwkeurigheid gedwongen, willen hooren uiteenzetten, wát zij nu eigenlijk precies onder *φύσις* verstonden. Zeker, Callicles is positief en uitvoerig genoeg, ook geeft Plato — onbezorgd voor Socrates' overwinning — den Sophist het voordeel van levendige en drastische welsprekendheid. Hij betuigt met denzelfden eenigszins opvallenden nadruk als Hippias in den Protagoras „τὰ πολλὰ ταῦτα ἐναντία ἀλλήλοις ἔστιν, ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος.” Maar welbeschouwd is die *φύσις* voor hem toch niet veel meer dan een negatief begrip: de afwezigheid van alle bindende wetten, de vrijheid om te doen waarin men lust heeft, nooit gekluisterd door vrees of schroom. Ook voert Plato hem vele schreden verder dan zijnen voorganger Hippias. Had Hippias (Hipp. Mai 291 D) alsof hij een skolion zong verklaard: „λέγω τῶντων ἀεὶ καὶ παντὶ καὶ πανταχοῦ καλλίστην εἶναι ἀνδρῶν, πλευστέοντι, ὑφαίνοντι, τιμωμένῃ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων, ἀφαιρέμενῃ εἰς γῆρας, τοὺς αὐτοῦ γενεᾶς τελευτήσαντας καλῶς περιστέλλαντι ὑπὸ τῶν αὐτοῦ ἐκγόνων καλῶς καὶ μεγαλοπρεπῶς ταρῆναι,” Callicles heeft in zijnen beroemden lofzang op den Uebermensch heel wat andere idealen. Maar van het begin af is het gebruik dat Plato hem van het woord *φύσις* doet maken verwarrend en ontnemt dit ook aan hem de aanspraak op den naam van theoretisch verdediger van het natuurrecht. Spelend met al die slecht gedefinieerde termen,

φύσις, δίκαιον, ἀρετή, κρείττων, begint hij met de stelling: „ὅ δὲ γε φύσις ἀποφαίνει αὐτὸ ὅτι δίκαιόν ἐστι τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεον ἔχειν καὶ τὸν δυνατὸν τοῦ ἀδυνατωτέρου.” Wat meent hij hier met φύσις? Toch niet de oorspronkelijke πραγμάτων κατάστασις? Alleen dan maar een niet nader omschreven door wetten nergens gebreidelden gang van zaken? — Socrates vraagt hem dat niet, en hij gaat voort: „Wij zien dat bij de dieren, en bij de verschillende menschengeslachten en staten — ook bij de Alleenheerschers. Een Xerxes handelt krachtens die natuurwet, κατὰ φύσιν καὶ καὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως — niet volgens die wet die wij menschen hebben bedacht om krachtige personen in ons midden te bedwingen, hun voorhoudend dat ieder τὸ ἴσον χρεὶν ἔχειν καὶ τοῦτ’ ἐστὶ τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. Indien een man φύσιν ἰκανὴν γένηται ἔχων, — d. i. indien hij een voldoende krachtigen natuurlijken aanleg bezit — dan trapt hij op die μαγγανεύματα, van slaaf wordt hij meester καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψε τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

Het is niet noodig bij Callicles’ peroratie over den vrije die zich kan uitleven uitvoerig stil te staan. Veeleer dan eene duidelijke verklaring van de φύσις is zij een καταδρομή van den νόμος, die niets is dan een listig bedenksel van de zwakkeren. Men vergelijkt Callicles’ betoog gaarne met Critias’ rede in den Sisyphus. Maar Critias’ toon is anders: Hij zegt:

Daar was een tijd, toen ’s menschen leven bandeloos,
 en dierlijk was in slavernij aan woeste kracht;
 toen noch de brave loon vond voor zijn deugdzaamheid,
 noch ooit de booze straf voor ’t kwaad te vreezen had.

In dien woesten toestand brengt nu volgens Critias eerst de wetgeving verandering, en daarna, toen

der wetten kracht den mensch wel dwong
 de booze daad te schuwen, openlijk gepleegd,
 doch midd’lerwijl in stilte ’t onrecht werd gedaan,
 heeft menschelijke scherpzinnigheid de goden uitgedacht, die
 zien in het verborgene.

Critias staat dichtcr bij Protagoras, Prodicus en Hippias

dan bij Callicles. Maar hoe ook ons oordeel zij over diens theorie, wat Callicles τὸ τῆς φύσεως δίκαιον noemt kan niemand in den gebruikelijken zin van dien term *Natuurrecht* noemen. Ondanks zijn gebruik van het woord δίκαιον loochent hij het recht van bestaan der δίκαια.

Ruiterlijker en duidelijker doet dat ook Thrasymachus in den Staat. Zijne figuur heeft zooveel punten van overeenkomst met Callicles dat velen hem — m. i. geheel ten onrechte — voor een vroegere aan den Gorgias voorafgaande sophistencreatie van Plato houden. Naar mijne meening is Thrasymachus eene vergroving van Callicles en zijn betoog eene consequentie van diens redeneering. Hij definieert wel — schijnbaar in den trant van Callicles — het δίκαιον als het κρείττονος συμφέρον maar, anders — en ook logischer — dan Callicles identificeert hij daarbij het δίκαιον met het νόμιμον terwijl hij met eene zeer kenmerkende uitbreiding van Protagoras' uitspraak zegt (338. E.) τίθεται δὲ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτὴ συμφέρον, θεμεναι δ' ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον εἶναι τοῖς ἀρχομένοις τὸ σφίσι συμφέρον. Maar dan volgt — natuurlijk als resultaat van Socrates' onverbiddelijk logische bestrijding — het oogenblik waarop Thrasymachus het masker afwerpt. In die schitterend welsprekende verheerlijking van den volkomen onrechtvaardige en die bespottling van de εὐήθης δίκαιοσύνη, welke door Plato's kunst voor ons wordt tot een diepgaande lofredde op de rechtvaardigheid, verklaart Thrasymachus ronduit de δίκαιοσύνη voor onzin, het νόμιμον δίκαιον voor niet bindend, en de ἀδικία voor goed en begeerlijk.

Een van de treffendste overgangen in het dramatisch spel van de Republiek is het optreden van Glaucon en Adeimantos na de nederlaag van Thrasymachus. Zij dwingen Socrates om de vraag onder de oogen te zien, of inderdaad de mensch óók rechtvaardig zou handelen indien hij zeker was al zijn daden te kunnen volbrengen zonder dat iemand er iets van wist. Die vraag brengt ons weer midden in het fragment van Antiphon.

Dat men onder de sophisten door Plato bestreden zijn naam niet vindt, behoeft geen bewijs te zijn dat de sophistenbestrijder hem als een *nonvaleur* beschouwde. In zijn eigen oogen is hij dat althans niet geweest. Hippias is niet de eenige alweter onder de sophisten. Ook Antiphon heeft aan zijn lezers de wereldorde verklaard. Had eens Protagoras, als aanhanger van Heraclitus, verkondigd dat de λέγαι, d. i. de bestaansmogelijkheden van alles wat wij waarnemen in de grondstof aanwezig zijn *ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ἕσθαι ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται* (Sext. Pyrrh. I. 217) m. a. w. dat men van niets kan zeggen dat het op zich zelf bestaat, daar het steeds voor ieder onzer weer ontstaat, Antiphon steunt die meening en illustreert haar op populaire wijze: „Als iemand — zoo zegt hij (Diels II. 295 n°. 15) eens een rustbed in den grond begroef en dat rustbed kon in zijne vermolming leven en groeikracht krijgen, zoodat het loten kon schieten, dan zou zulk een loot geen rustbed, maar hout zijn.” Verdiepen zich de mathematici in de vraag van de cirkelquadratuur, Antiphon weet wel raad: Hij teekent in den cirkel een vierkant, richt op de vier koorden driehoeken op en gaat daarmee door ad infinitum: eenmaal zal de zoo ontstane veelhoek wel zóó zijn dat de zijden daarvan met den cirkelomtrek samenvallen. Waarlijk: Antiphon weet alles. Hij weet vanwaar de zon haar licht ontvangt, hij weet dat de maan een zelfstandige lichtbron is, hij weet dat de hagel ontstaat door in stormvlaag samengedrukten regen. Hij is in alles de type van den sophist.

Algemeene type van den sophist blijkt Antiphon nu ook in de nieuw gevonden fragmenten. De sophistiche wijsheid die Plato aan zijn Protagoras, zijn Hippias, zijn Callicles leent, vinden wij gereflecteerd in Antiphon. Dit mag geen aanleiding zijn om van navolging te spreken. Veel minder noch om in Plato's voorstelling verscholen sophistensporen te ontdekken. Het bewijst veeleer dat Plato met treffende juistheid in enkele sprekende hoofdfiguren de sophistiche beweging

heeft geteekend. Omtrent eene eenigszins diepgaande ontwikkeling van het „Natuurrecht” bij de sophisten leert ons ook Antiphon al zeer weinig; maar hij geeft ons een andere nuanceering van de rechtsmoraal te zien en brengt ons een proeve van de, in hunne oppervlakkigheid door Plato zoo terecht gevreesde, moralistische betoogen dezer populaire sophisten-essais.

Antiphon kiest een eigen standpunt. Diep gaat hij blijkbaar op de zaak niet in. Evenals Hippias, en eigenlijk — ofschoon gedwongen — ook Callicles, neemt hij aan dat *δίκαιον* en *νόμιμον* identiek is. Dit is in hoofdzaak wel een algemeen sophistische opvatting. Plato resumeert die in de *Leges* (88g) duidelijker dan wij het in zijn dialogen één der sophisten hooren doen: „*Θεός, ὦ μάκαρι, εἶναι πρῶτον φασιν οὗτοι τέχνη, εὐ φῶσει, ἀλλὰ τιτι νόμοις καὶ τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπη ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι καὶ τὰ δὲ καλὰ φῶσει μὲν ἄλλα εἶναι, νόμος δὲ ἕτερα, τὰ δὲ δίκαια οὐδ' εἶναι τὸ παράπαν ἀλλ' ἀμφισβητούντας διατελεῖν ἀλλήλοισι καὶ μεταπιθεμένους ἀεὶ ταῦτα ἀδ' ἂν μεταδιδόνται καὶ ὅταν, τότε κύρια ἕκαστα εἶναι, γινόμενα τέχνη καὶ τοῖς νόμοις, ἀλλ' οὐ δὴ τι φῶσει*”).

Wie de woorden hieraan bij Plato voorafgaande leest, waarin over de meening van hen wordt gesproken die leeren *πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ ἀέρα φῶσει πάντα εἶναι καὶ τέχνη* zal niet licht voorbijzien dat Plato al zegt hij het niet de dubbelzinnigheid van het woord *φῶσις* in de doctrine der sophisten levendig gevoelde. Antiphon staat daarin met de andere sophisten gelijk. Wat hij aangaande de eerste *πραγμάτων κατάστασις* in zijn boek *περὶ ἀληθείας* kan hebben gezegd laat zich licht bevroeden. Daar hij de *φῶσις* zoo hoog stelt moet hij wel op het standpunt dergenen staan die in cynische richting den

1) Aristot. *Soph. El.* c. 12. 173. a. 7. *πλείστος δὲ τόπος ἐστὶ τοῦ ποιῆν παράδοξα λέγειν ὡσπερ καὶ ὁ Καλλικλῆς ἐν τῷ Γοργία γέγραπται λέγων, καὶ οἱ ἀρχαῖοι δὲ πάντες ἦντο συμβαίνειν, παρά τὸ κατὰ φύσιν καὶ κατὰ τὸν νόμον, ἐναντία γὰρ εἶναι φύσει καὶ νόμῳ, καὶ τὴν ἀδικίαν κατὰ νόμον μὲν εἶναι καλὴν, κατὰ φύσιν δ' οὐ καλὴν.*

ouden „natuurtoestand” verheerlijken. In het tweede ons bewaarde fragment heeft hij blijkbaar, ongeveer in den trant van Hippias' woord „alle menschen zijn van nature broeders”, er op gewezen dat alleen onze verbastering ons heeft gebracht tot eerbied voor de *εὐγένεια*. Immers scherp en met een niet veel gebruikt werkwoord zegt hij „ἐν τούτῳ γὰρ πρὸς ἀλλήλους βεβάρβαρώμεθα ¹⁾), van nature hebben wij allen gelijken aanleg tot Hellenen als tot barbaren (φύσει πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν enz.) want „ἀναπνέομεν γὰρ εἰς τὸν αὐτὸν ἀέρα ἅπαντες κατὰ τὸ στόμα καὶ κατὰ τὰς ῥίνας.

Het is niet zonder belang op te merken dat Antiphon hier zijn meening uitdrukt in bewoordingen die aan Diogenes van Apollonia zijn ontleend. Maar Diogenes, die (Diels I. 425) had gezegd *ἄνθρωπος γὰρ καὶ τὰ ἄλλα ζῷα ἀναπνέοντα ζῶει τῇ ἀέρι, καὶ τοῦτο αὐτοῖς καὶ ψυχὴ ἐστὶ καὶ νόησις* spreekt van de ademhaling alleen om daaruit het bewijs te putten voor den oorsprong van het menschelijk verstand; bij Antiphon is het louter beeldspraak geworden. Want in den aard der algemeene φύσις schijnt hij zich al evenmin als de meeste andere sophisten te hebben verdiept.

Het moet worden erkend — zooals dit nieuwe fragment als brokstuk daar voor ons ligt — geeft het een ongunstigen indruk van de populariseerende rhetoriek der sophisten. Bij Antiphon geen zweem van de gedachte, door Polus zonder aarzelen aanvaard, dat *ἀδικεῖν κισχρόν* zou zijn. Geen spoor van het eergevoel belichaamd in het schoone getuigenis van Democritus (Diels II. 114): *μηδὲν τι μᾶλλον τοῖς ἀνθρώποις αἰδέσθαι ἑωυτοῦ μηδὲ τι μᾶλλον ἐξεργάζεσθαι κακὸν εἰ μὲλλει μηδεὶς εἰδῆσαι ἢ εἰ εἰ πάντες, καὶ τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι ὥστε μηδὲν ποιεῖν ἀνεπιτήδειον*. Integendeel; wanneer wij zijne woorden naast die van Democritus leggen, zouden wij bijna uit de

¹⁾ Euripides gebruikt dat zelfde werkwoord Or. 985: *βεβάρβαρῶσαι χεῖρας ἦν ἐν βαρβάρους*, maar ook Heraclitus moet hier worden aangehaald die fr. 107 (Diels. I. 98) zegt *κακοὶ μάλιστα ἀνθρώποισι ὀφθαλμοὶ καὶ ὅσα βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντων*

overeenkomst van zinsbouw de gevolgtrekking maken dat hier van oppositie sprake was, — indien niet juist het onderzoek waarmee wij bezig zijn ons tot groote voorzichtigheid vermaande ¹⁾).

De prediking van Antiphon is inderdaad niet anders dan een kalm en volstrekt egoïstisch aanvaarden van het standpunt door Glaucon en Adimantus alleen verdedigd om het door Socrates te doen weerleggen. Antiphon aanvaardt de leer die den ring van Gyges het kostbaarste kleinood acht.

Kortelijk moet nog op enkele punten worden gewezen: Vooreerst hierop dat natuurlijk evenmin voor Antiphon als voor één der sophisten die wij hierboven bespraken *εὐσις* een duidelijk omschreven begrip aanduidt. In de eerste pericope is feitelijk de *εὐσις* tegenover welke hij den *νόμος* in het ongelijk stelt niets anders dan wat ieder oppervlakkig redeneerend mensch „de menschelijke natuur” zou noemen, d. i. die toestand van elk individu die de meeste kans geeft op vrij en ongestoord welvarend leven. Hij neemt daarbij aan dat er algemeen menschelijke behoeften bestaan die men niet kan breidelen zonder den mensch te schaden, noemt die behoeften — ook weer niet geheel duidelijk — *εὐσις* en verklaart ze *ἀναγκαια*. Bijna iedere term stemt hier met het algemeen sophistisch woordgebruik overeen — maar het geheele betoog, verdediging van alle individueele rechten, is — dit ziet ieder — even oppervlakkig als eenzijdig. Eenzijdig door zijn onvoorwaardelijk egoïsme: zijn *σοφία* is van dien aard als Iolaos (Eur. Heracl. 1. s. q. q.) ze heeft leeren kennen:

πάλα ποτ' ἐστὶ τοῦτ' ἐμοὶ διδογμένον
ὁ μὲν δίκαιος τοῖς πέλας πέφυκ' ἀντήρ.
ὁ δ' ἐς τὸ κέρδος λῆμ' ἔχων ἀνεμῆνον
πέλει τ' ἀχρηστος καὶ συναλλάσσει βαρῆς
αὐτῆ δ' ἀριστος. εἶδα δ' εὖ λόγῳ μαθῶν.

¹⁾ Democritus, zonder het onrecht doen goed te keuren zegt toch, den werkelijken toestand schilderend fr. 181: *κρείσσων ἐπὶ ἀρετῆν φανείται προστροφή χρώμενος καὶ λόγῳ παιδοῦ ἢ περὶ νόμου καὶ ἀνάγκης. λάτρη μὲν γὰρ ἀμαρτέειν εἰκὸς τὸν εἰργμένον ἀδικίης ὑπὸ νόμου enz.*

In de tweede plaats, oppervlakkig is natuurlijk zijne beschouwing omdat zij in eene νόμου καταδρομή, die bijkans een parodie schijnt op Protagoras' woorden over het wetsonderwijs dat wij van jongs af onzen kinderen geven, νόμος en φύσις onophoudelijk tegenover elkaar stelt, nergens aanneemt dat het ξυμμετρον ἀπὸ τοῦ νόμου iets anders dan een breidel zou kunnen zijn, nergens overweegt of ook de belangen van staat en individu zouden kunnen samengaan en feitelijk zijn leerling niet eens den weg wijst om de rechten van de φύσις ἐλευθεροῦσθαι te leeren genieten.

Het spreekt van zelf dat Antiphon niet uitsluitend naar één geschonden fragment mag worden beoordeeld. Over de oppervlakkigheid van zijn moralistische geschriften zouden wij wellicht gunstiger oordeelen indien wij ze compleet bezaten. Tot voorzichtigheid maant ons althans het volgende door Stobaeus bewaarde fragment, dat wel getuigt van dezelfde volstrekt egoïstische moraal, maar tevens van dieper inzicht (Stob. flor. 20. 66). „Al wie zich keerend tegen zijn naaste om hem kwaad te doen vrees koestert dat hij falend in hetgeen hij doen wil zelf daarvan gevolgen zal ondervinden die hij niet wenscht, heeft beter inzicht. Want terwijl hij vreest, aarzelt hij en terwijl hij aarzelt keert niet zelden de midde-lerwijl verloopende tijd zijn geest van die wenschen af, en is de daad volbracht dan bestaat de mogelijkheid niet meer haar ongedaan te maken, terwijl het aarzelen de kans openlaat dat zij niet geschiedt. Alwie daarentegen meent zijn naaste kwaad te zullen kunnen doen zonder zelf kwaad te lijden heeft gebrek aan inzicht. Hoopvol vertrouwen is ook niet altijd goed. Velen heeft zulk vertrouwen reeds in onherstelbare rampen gestort, en terwijl zij meenden hun naasten kwaad te doen bleek het ten slotte dat zij zelf kwaad hadden te lijden. Bezadigd inzicht zou men ten slotte in niemand beter kunnen erkennen dan in den man die zichzelf weet te beschermen tegen de oogenblikkelijke neigingen van zijn hartstocht en zoo zichzelf weet te beheerschen. Wie echter

op staanden voet aan zijn hartstochten wil toegeven kiest het slechtere in plaats van het betere."

Na kennisneming van de Oxyrhynchusfragmenten zal niet licht iemand meer Blass nazeggen: „Tot het boek over de Ἀληθεία kan dit stuk niet hebben behoord." Integendeel het is een merkwaardige aanvulling van de lofrede op de rechten der φύσις — maar tevens een merkwaardige restrictie van hare macht.