Plato over vrouwen

Tegenstrijdigheden in de genderfilosofie van de *Staat*, *Wetten* en *Timaeus*

Bachelorscriptie Griekse en Latijnse Taal en Cultuur
Radboud Universiteit Nijmegen

Marije Derksen
s4202112

Begeleider:
Dr. ir. F.A. Bakker

Juni 2015

Inhoudsopgave

Hoofdstuk 1: Inleiding **3**

Hoofdstuk 2: De *Staat* **5**

Gelijkheid tussen man en vrouw: opvoeding en natuur 5

Ongelijkheid tussen man en vrouw: zwakte en bezit 9

Vergelijking 15

Hoofdstuk 3: De *Wetten* en de *Timaeus* **17**

Gelijkheid tussen man en vrouw: onderwijs en politieke loopbaan 18

Ongelijkheid tussen man en vrouw: controle en geen bezit 21

De *Timaeus*: slechtheid en reïncarnatie 23

Hoofdstuk 4: Conclusie **27**

Bibliografie **29**

Appendices **30**

Appendix 1: Gelijke opvoeding van mannen en vrouwen (*Staat*, 451c-452a) 30

Appendix 2: Mannen en vrouwen hebben een gelijke natuur (*Staat*, 454b-456b) 31

Appendix 3: Gymnasia voor jongens en meisjes (*Wetten*, 804d-805b) 36

Hoofdstuk 1: Inleiding

> καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας εἴη συναρμοστέον, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα πάντα κοινὰ κατά τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις.
>
> En we hebben dus ook melding gemaakt van de vrouwen, namelijk dat hun natuur als nagenoeg gelijk samen zou moeten worden genomen met de mannen, en dat ze alle gemeenschappelijke taken gezamenlijk zouden moeten uitvoeren, in oorlog en in het gewone leven.
>
> (*Timaeus*, 18c)

Met deze woorden vat Plato, bij monde van Socrates, zijn opvattingen samen over de positie van vrouwen in zijn ideale staat. De passage waar hij hier waarschijnlijk naar verwijst, boek V van de *Staat* of een soortgelijke verhandeling, is met name in het licht van de Tweede feministische golf uitgebreid bestudeerd en geanalyseerd in de secundaire literatuur. De reden voor deze grote belangstelling is het feit dat Plato een zekere gelijkheid tussen de seksen lijkt te bepleiten, wat in zijn eigen tijd erg controversieel moet zijn geweest.

Plato lijkt echter niet consequent te zijn in deze opvatting. Pal naast een uitgebreide verhandeling over de vrijwel gelijke natuur van man en vrouw en de daaruit volgende gelijke opvoeding met gelijke taken staan herhaaldelijke opmerkingen over de zwakte, de algemene inferioriteit en het bezit van de vrouw. En dat is alleen nog maar binnen de *Staat*: binnen zijn volledige oeuvre gebruikt Plato dikwijls het woord ‘vrouwelijk’ als scheldwoord en als teken van zwakte, met als kers op de taart de passage in de *Timaeus* waarin hij uiteenzet dat mannen die op slechte wijze leven als straf zullen reïncarneren als vrouwen. Hoe kunnen al deze – schijnbaar tegenstrijdige – uitlatingen met elkaar verenigd worden?

Binnen het wetenschappelijke debat zijn twee kampen ontstaan. Het ene kamp verdedigt Plato’s zogeheten feminisme ondanks de opmerkingen die het tegen lijken te spreken, het andere kamp verwerpt het juist daardoor.[1] Beide kampen struikelen dus over de tegenstrijdigheden binnen Plato’s filosofie. Deze scriptie zal zich dan ook voornamelijk bezighouden met die tegenstrijdigheden: in hoeverre bepleit Plato de gelijkheid tussen mannen en vrouwen, en kunnen de opvattingen die elkaar ogenschijnlijk tegenspreken toch met elkaar verenigd worden?

[1] Tuana (1994), p. 3.

Het vraagstuk wordt bekeken aan de hand van relevante fragmenten uit drie werken van Plato. Hoofdstuk 2 van deze scriptie bespreekt de *Staat*, het werk met de oorspronkelijke passages over de natuur van vrouwen en gelijke politieke mogelijkheden voor beide seksen. Eerst worden de fragmenten die pleiten voor gelijkheid van mannen en vrouwen besproken, en daarna volgen de passages die daarmee in tegenspraak zijn. Hoofdstuk 3 behandelt twee andere werken die relevant zijn voor dit onderwerp. Allereerst wordt de *Wetten* besproken, een werk met grotendeels dezelfde thematiek als de *Staat*, en in hoeverre dit het beeld ondersteunt dat is ontstaan in de *Staat*. Vervolgens wordt de *Timaeus* bekeken, een werk dat chronologisch gezien na de *Staat* geplaatst kan worden en een passage bevat over de positie van vrouwen in de context van reïncarnatie. Deze analyses zullen uiteindelijk uitmonden in een conclusie in hoofdstuk 4.

Hoofdstuk 2: De *Staat*

Plato schreef zijn werk de *Staat* omstreeks 380 v.C., in zijn zogeheten middenperiode.[2] In het begin van deze dialoog, die plaatsvindt tussen een groep Atheners, buitenlanders en Socrates zelf, wordt gezocht naar de definitie van δικαιοσύνη (rechtvaardigheid). Om tot een antwoord te komen bespreken ze een aantal verschillende staatsvormen, waarbij ze uiteindelijk zelf een hypothetische stad oprichten met de naam Kallipolis. Deze stad zou het model moeten zijn voor de ideale staat, die wordt geregeerd door een groep filosofenkoningen. Zij vormen de sociale klasse van 'wachters' (φύλακες), die de staat moeten beschermen en verdedigen. Onder hen staat een veel grotere klasse van werkers die zorgen voor de materiële productie van goederen, waarmee ze garant staan voor een goedlopende economie in de staat. Volgens Plato, bij monde van Socrates, houdt rechtvaardigheid in deze staatsvorm in dat ieder doet wat van nature het beste bij hem of haar past.

Binnen dit model pleit Plato ervoor om de traditionele, private familie af te schaffen en de voortplanting van mensen te reguleren op bestuurlijk niveau. Mensen met een gelijke natuur moeten aan elkaar gekoppeld worden om voor nageslacht te zorgen, en dat nageslacht wordt vervolgens collectief opgevoed, zonder te weten wie de ouders zijn. Aangezien mensen met een gelijke natuur theoretisch gezien dezelfde functie hebben, is het logisch dat de man en vrouw die aan elkaar gekoppeld worden dat ook hebben. Hieruit volgt dus dat er niet alleen mannelijke, maar ook vrouwelijke wachters kunnen zijn, betoogt Plato in boek V van de *Staat*. In hoeverre dit voor gelijkheid tussen man en vrouw pleit en in hoeverre Plato hier consequent in is, is echter een punt van grote discussie. In dit hoofdstuk wordt aan de hand van een aantal relevante fragmenten uit de *Staat* gekeken naar enerzijds het pleidooi voor gelijkheid tussen man en vrouw in opvoeding en natuur, en anderzijds de ongelijkheid die lijkt te blijven bestaan.

Gelijkheid tussen man en vrouw: opvoeding en natuur

> Ἀνθρώποις γὰρ φῦσι καὶ παιδευθεῖσιν ὡς ἡμεῖς διήλθομεν, κατ' ἐμὴν δόξαν οὐκ ἔστ' ἄλλη ὀρθὴ παίδων τε καὶ γυναικῶν κτῆσίς τε καὶ χρεία ἢ κατ' ἐκείνην τὴν ὁρμὴν ἰοῦσιν, ἥνπερ τὸ πρῶτον ὡρμήσαμεν· ἐπεχειρήσαμεν δέ που ὡς ἀγέλης φύλακας τοὺς ἄνδρας καθιστάναι τῷ λόγῳ.
>
> Ναί.

[2] Voor een uitgebreide analyse van de volgorde en indeling van Plato's werken, zie: Brandwood, L. 1990, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ἀκολουθῶμεν [451d] τοίνυν καὶ τὴν γένεσιν καὶ τροφὴν παραπλησίαν ἀποδιδόντες, καὶ σκοπῶμεν εἰ ἡμῖν πρέπει ἢ οὔ.

Inderdaad, voor mensen met een natuur en opvoeding zoals we die hebben besproken, is er naar mijn mening geen andere juiste manier van het bezit en gebruik van vrouwen en kinderen, dan dat ze op die tocht gaan, die we ze als eerste hebben doen ondernemen. We hebben dus betoogd dat de mannen aangesteld worden als wachters van een kudde in onze theorie.

Ja.

Laten we dan nu dat voorbeeld volgen [451d] en een vrijwel gelijke geboorte en opvoeding toekennen <aan de vrouwen>, en laten we bekijken of het passend is voor ons of niet.

(*Staat*, 451c-451d)[3]

Met deze woorden introduceert Plato de passage waarin hij beargumenteert dat niet alleen mannen, maar ook vrouwen aangesteld moeten kunnen worden als wachters in de ideale staat. Dit doet hij aan de hand van de metafoor van de waakhonden als wachters van de kudde (ἀγέλης φύλακας), die hij in de passage voor dit fragment ook al heeft gebruikt om de positie van mannelijke wachters te illustreren. Aangezien de wijfjes van de waakhonden ook samen met de mannetjes jagen, vechten en hun nest bewaken – met als kanttekening dat ze fysiek gezien wel zwakker zijn dan de mannetjes – moeten dus ook de menselijke vrouwen in staat zijn om dit samen met hun mannen te doen. Als zij voor dezelfde taken worden aangesteld als de mannen, moeten zij ook dezelfde opvoeding krijgen, namelijk onderricht in muziek, gymnastiek en de strijdkunst [451c-452a]. [4]

Deze passage moet nog niet gezien worden als een serieus argument voor de gelijkheid van mannen en vrouwen, maar eerder als een metafoor om een beeld te schetsen van de te komen discussie.[5] Daarnaast wordt hier nog niet ontegenzeggelijk bewezen dat vrouwen daadwerkelijk dezelfde taken als mannen kunnen uitvoeren. Dit diept Plato na deze passage verder uit, in een discussie over de natuur van vrouwen ten opzichte van die van mannen.

Οὐκοῦν, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ τὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ τῶν γυναικῶν γένος, ἐὰν μὲν πρὸς τέχνην τινὰ ἢ ἄλλο ἐπιτήδευμα διαφέρον φαίνηται, τοῦτο δὴ φήσομεν ἑκατέρῳ δεῖν ἀοδιδόναι· ἐὰν δ’ αὐτῷ τούτῳ φαίνηται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, οὐδέν τί [454e]

[3] De geciteerde Griekse teksten in dit hoofdstuk komen uit de teksteditie van de Budé-reeks (Platon*, La République*, volume 2). De vertalingen zijn van eigen hand.
[4] Voor het volledige fragment van 451c-452a met vertaling, zie Appendix 1 (p. 30).
[5] Annas (1976), p.308: "*Plato wants to give us a picture first, perhaps so that we have a vivid idea of what the arguments are about before they are presented, perhaps also so that he can meet and deflect mere ridicule right at the start, before the serious discussion.*"

πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδεῖχθαι ὡς πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνὴ ἀνδρός, ἀλλ᾽ ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τούς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν.

Dus, zei ik, als ook het mannelijke en het vrouwelijke geslacht in een zekere vaardigheid of een of andere bezigheid verschillend schijnen te zijn, zullen wij zeggen dat deze aan elk van beide respectievelijk toegekend moet worden. Maar als ze in dit ene lijken te verschillen, namelijk dat het vrouwelijke geslacht baart, en het mannelijke geslacht bevrucht, zullen wij zeggen dat nog geenszins [454e] voldoende overtuigend is aangetoond dat de vrouw van de man verschilt ten opzichte van wat wij onderzoeken, maar zullen wij nog steeds menen dat onze wachters en hun vrouwen dezelfde taken moeten verrichten.

(*Staat*, 454d-454e)

Plato bespreekt de natuur van vrouwen ten opzichte van die van mannen. Het uitgangspunt bij de toekenning van verschillende taken blijft het feit dat de natuur van de desbetreffende persoon moet passen bij die taak, wat Plato ziet als de ultieme rechtvaardigheid. Om te bewijzen dat vrouwen dezelfde taken als mannen kunnen uitvoeren, moet hij dus bewijzen dat de natuur van vrouwen en mannen gelijk aan elkaar is. Hij wijst verschillende niveaus aan van een verschil in natuur [454b], bijvoorbeeld dat van kaalhoofdigen en langharigen. Hoewel zij een verschillende haardracht hebben, is dat geen relevant criterium om ze een verschillend takenpakket toe te delen. Ook voor mannen en vrouwen geldt dit: hoewel zij verschillen in het opzicht dat een vrouw kinderen baart, en een man de vrouw bevrucht, hebben zij verder geen verschillen wat betreft natuur die groot genoeg zijn om een volledig ander takenpakket per geslacht te rechtvaardigen [454b-454e].[6] De verschillen in natuur lijken dus geen reden te zijn om vrouwen niet toe te laten tot het wachterschap, enkel vanwege hun geslacht.[7]

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά· τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις.

Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ᾽ ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ᾽ ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν, καὶ πάντων μὲν μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ [455e] ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.

Het klopt, zei hij, wat je zegt, dat het ene (nl. mannelijke) geslacht ver boven het andere staat in alles, om het zo te zeggen. Toch zijn veel vrouwen beter dan veel mannen in veel dingen, maar in het algemeen klopt wat je zegt.

Dan is er, mijn vriend, geen enkele bezigheid met betrekking tot het besturen van de stad eigen aan de vrouw omdat ze een vrouw is, noch eigen aan de man omdat hij een man is,

[6] Voor het volledige fragment van 454b-456b met vertaling, zie Appendix 2 (p. 31).
[7] Samaras (2010), p. 184.

> maar de aanleg is gelijkwaardig verdeeld over de beide geslachten, en zowel man als vrouw hebben deel aan alle bezigheden volgens [455e] de natuur, hoewel de vrouw in alles zwakker is dan de man.
>
> (*Staat*, 455d-455e)

In het fragment dat daarop volgt zet Plato uiteen dat ieder afzonderlijk van nature geschikt is voor iets, en hierin van elkaar afwijkt. De een is goed in het een, de ander in het ander, en aan de hand van die natuurlijke geschiktheid kunnen taken worden toegedeeld [455b-455c].[8]

Voor het eerst maakt Plato hier een belangrijk onderscheid tussen vrouwen als groep en vrouwen als individu. Een vrouw als individu kan uitmunten en beter zijn in een vaardigheid dan een man als individu, en daarom geschikter zijn voor een bepaalde taak. Binnen die analogie kan een vrouw inderdaad de hoge positie van wachter bekleden in plaats van een man. Het feit blijft echter dat, volgens Plato, vrouwen als groep slechter zijn dan mannen als groep in alle vaardigheden. Een uitzondering hierop zijn de typische vrouwelijke vaardigheden als koken en weven, maar omdat die zo duidelijk aan het vrouwelijke geslacht toebehoren, laat Plato ze buiten de discussie [455c-455d].

> Ὅταν δὲ δὴ, οἶμαι, αἵ τε γυναῖκες καὶ οἱ ἄνδρες τοῦ γεννᾶν ἐκβῶσι τὴν ἡλικίαν, ἀφήσομέν που ἐλευθέρους αὐτοὺς συγγίγνεσθαι ᾧ ἂν ἐθέλωσι, πλὴν θυγατρὶ καὶ [461c] μητρὶ καὶ ταῖς τῶν θυγατέρων παισὶ καὶ ταῖς ἄνω μητρός, καὶ γυναῖκας αὖ πλὴν υἱεῖ καὶ πατρὶ καὶ τοῖς τούτων εἰς τὸ κάτω καὶ ἐπὶ τὸ ἄνω.
>
> Wanneer dan de vrouwen en de mannen, meen ik, de leeftijd van het verwekken hebben overschreden, zullen we die mannen vrijlaten om seksuele omgang te hebben met wie ze willen, behalve met hun dochter of [461c] moeder en de dochters van hun dochters en de moeder van hun moeder, en ook de vrouwen <hebben die vrijheid>, behalve met hun zoon en vader en hun bloedverwanten in omhooggaande of afdalende lijn.
>
> (*Staat*, 461b-461c)

Enkele paragrafen verderop geeft Plato uitleg over zijn ‘broedprogramma’. Het kerngezin zoals dat bestaat in zijn eigen samenleving, met twee volwassenen in een monogame relatie en eventuele nakomelingen, ziet hij als onpraktisch en overbodig. In plaats daarvan schetst hij een ander beeld: mannen en vrouwen worden aan elkaar gekoppeld door de staat met het doel om een ideale match te zijn, waarbij zij een gelijke natuur moeten hebben. Zij hebben slechts met die ene persoon waaraan ze zijn gekoppeld seksuele gemeenschap om zo voor

[8] Voor het volledige fragment van 454b-456b met vertaling, zie Appendix 2 (p. 31).

nakomelingen te zorgen, die worden opgevoed door de staat om ideale burgers te worden. Op het moment dat zij echter te oud zijn om nog voor nageslacht te zorgen, worden ze als het ware vrijgelaten uit die koppelingen en mogen zij zelf seksuele partners kiezen, zowel de mannen als de vrouwen.

In Plato's contemporaine samenleving was dit volledig anders. Vrouwen hadden vrijwel geen inspraak in het kiezen van een echtgenoot. Een mannelijk familielid zorgde voor een huwelijksovereenkomst met haar toekomstige echtgenoot, en overspel door een vrouw in een relatie resulteerde meestal in de doodstraf. Voor mannen golden deze wetten niet: zij mochten seksuele relaties hebben met alle vrouwen die zij wilden, zolang die ongetrouwd waren.[9] Binnen Plato's ideale staat is er volledige gelijkheid wat betreft de seksuele keuzevrijheid. Eerst hebben zowel mannen als vrouwen geen enkele keuze in hun relatie, aangezien ze door de staat aan elkaar worden gekoppeld. Als die relatie eenmaal niet meer vruchtbaar is, hebben zowel de mannen als de vrouwen vrije keus in hun seksuele partners, zolang die maar geen directe familieleden zijn.

Ook uit de overige fragmenten die zijn genoemd blijkt dat vrouwen in Plato's ideale staat bepaalde vrijheden krijgen op basis van hun gelijkheid aan mannen die in zijn contemporaine Athene niet bestonden. Naast seksuele keuzevrijheid hebben de vrouwen uit de wachtersklasse recht op onderwijs, politieke zeggenschap en vrije sociale contacten die gelijk zijn aan de vrijheden die de mannen genieten. De beperkingen in vrijheid die de ideale staat kent, zoals het verbod op privébezit, bestaan voor zowel mannen als vrouwen. Al het bezit zou immers toebehoren aan de staat, en noch aan private mannen, noch aan private vrouwen.[10] Dat deze gelijkheid echter niet absoluut en consequent lijkt te zijn, zal worden besproken in de rest van dit hoofdstuk.

<u>Ongelijkheid tussen man en vrouw: zwakte en bezit</u>

Uit de voorgaande fragmenten is gebleken dat Plato een zekere gelijkheid toekent aan mannen en vrouwen. Toch moet er een aantal kanttekeningen worden geplaatst bij die passages. Zo zegt Plato al meteen in het begin van zijn uiteenzetting over de sociale positie van vrouwen dat ze op fysiek gebied zwakker zijn dan mannen:

> τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα ξυμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἅπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ ξυνθηρεύειν καὶ τἆλλα κοινῇ πράττειν, ἢ τὰς μὲν οἰκουρεῖν ἔνδον ὡς

[9] Vlastos (1989), p. 13-14.
[10] Vlastos (1989), p.14.

> ἀδυνάτους διὰ τὸν τῶν σκυλάκων τόκον τε καὶ τροφήν, τοὺς δὲ πονεῖν τε καὶ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἔχειν περὶ τὰ ποίμνια;
>
> Κοινῇ, ἔφη, πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις [451e] χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις.
>
> Vinden wij dat de wijfjes van de waakhonden samen moeten bewaken wat de mannetjes bewaken, samen moeten jagen en alle dingen gezamenlijk moeten doen, of dat ze thuis moeten blijven omdat ze onbekwaam zijn wegens het baren en opvoeden van de welpjes, en dat de mannetjes moeten zwoegen en de gehele zorg voor de schaapskuddes moeten dragen?
>
> Alle gezamenlijk, zei hij, behalve dat we de wijfjes als zwakker inzetten, [451e] en de mannetjes als sterker.
>
> (*Staat*, 451d-451e)

Plato trekt in dit fragment de vergelijking tussen de waakhonden en de wachtersklasse. Hij zegt dat de wijfjes van de waakhonden zwakker (ἀσθενεστέραις) zijn dan de mannetjes. Aangezien hij de rest van de hondenanalogie letterlijk overneemt (de vrouwen bewaken de staat samen met hun mannen, alle mannen en vrouwen voeden gezamenlijk alle kinderen op), is het logisch om aan te nemen dat hij deze fysieke zwakte van de wijfjes ook ziet als een eigenschap van de menselijke vrouwen. Ook in een fragment even verderop benadrukt Plato dat vrouwen zwakker zijn dan mannen:

> Ἀποδυτέον δὴ ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξίν, ἐπείπερ ἀρετὴν ἀντὶ ἱματίων ἀμφιέσονται, καὶ κοινωνητέον πολέμου τε καὶ τῆς ἄλλης φυλακῆς τῆς περὶ τὴν πόλιν, καὶ οὐκ ἄλλα πρακτέον· τούτων δ᾽ αὐτῶν τὰ ἐλαφρότερα ταῖς γυναιξὶν ἢ τοῖς ἀνδράσι δοτέον διὰ τὴν τοῦ γένους ἀσθένειαν.
>
> De vrouwen van de wachters moeten zich dus uitkleden, aangezien ze deugd in plaats van kleren zullen dragen, en ze moeten deelgenoot zijn aan oorlog en de overige wachterstaken in de staat, en ze moeten geen andere dingen doen; maar van deze taken moeten er lichtere aan de vrouwen worden gegeven dan aan de mannen, vanwege de zwakheid van het vrouwelijke geslacht.
>
> (*Staat*, 457a)

Opvallend is dat in beide fragmenten, zowel bij de honden als bij de mensen, deze zwakte van vrouwen geen belemmering lijkt te zijn voor hun positie. Toch zou dit een serieus bezwaar kunnen vormen tegen het toelaten van vrouwen tot de wachtersorde.[11] De wachters moeten immers onderwezen zijn in gymnastiek en krijgskunst om de staat te kunnen verdedigen, beide vaardigheden waar kracht voor nodig is. In deze opzichten zouden mannen als collectief

[11] Annas (1976), p. 310.

dus altijd beter zijn dan vrouwen als collectief. Dit beeld spreekt ook uit de passage waarin Plato stelt dat vrouwen dezelfde natuur hebben als mannen:

> Οἶσθά τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δή τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατόν [455d] ἔστι πάντων ἡττώμενον;
>
> Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά· τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις.
>
> Ken je nu iets dat door mensen wordt beoefend, waarin het mannelijk geslacht niet in al deze opzichten uitsteekt boven het vrouwelijk? Of moeten we soms lange betogen houden over de weefkunst en de zorg voor het bakken en koken, waarvoor het vrouwelijk geslacht [455d] talent schijnt te hebben, en waarin het het belachelijkst van allemaal zou zijn als ze wordt verslagen?
>
> Het klopt, zei hij, wat je zegt, dat het ene geslacht ver boven het andere staat in alles, om het zo te zeggen. Toch zijn veel vrouwen beter dan veel mannen in veel dingen, maar in het algemeen klopt wat je zegt.
>
> (*Staat*, 455c-455d)

Volgens Plato zijn alle mannen gezamenlijk dus beter in alle vaardigheden dan alle vrouwen gezamenlijk, behalve in de typisch vrouwelijke vaardigheden die te maken hebben met het huishouden.[12] Deze vaardigheden lijken voor hem niet mee te tellen, zoals hij in zijn latere werk de *Wetten* stelt. Vrijwel elke staat zou maar de helft van zijn middelen benutten, aangezien de vrouwen met hun werk in het huishouden geen directe bijdrage leveren aan het welzijn van de staat [806c].[13] Ook volgens zijn gesprekspartners ondermijnt deze toegeving van uitmuntendheid zijn argumentatie niet, waardoor het geringe belang van huishoudelijke taken voor de samenleving al geïmpliceerd wordt.

Hier worden vrouwen dus niet alleen verslagen in alles wat te maken heeft met fysieke kracht, maar ook op intellectueel gebied: voor veel vaardigheden zijn immers intellectuele

[12] Samaras (2010), p. 185 n. 48 citeert een alternatieve, feministische lezing van dit fragment door Kochin (2002): *"[o]nly if there is no task for which all women are better than all men can women be assigned to tasks solely according to their individual capacities, without regard for sex. Competent women might have to be restricted from entering some occupations in order to force them to pursue those for which they were uniquely suited as women. Only if women are superior to men in nothing can their excellence be the same as the excellence of men."* Dit lijkt echter niet te kloppen, aangezien Plato zegt dat de vrouwen wel beter zijn in huishoudelijke taken, maar ze kunnen alsnog wachters worden.

[13] Annas (1976), p. 313: *"For Plato the reason why housewifery is not a real occupation is that it makes no irreplaceable contribution to the state, and absorbs time and energy that could be put to publicly beneficial use."*

capaciteiten nodig. In feite geeft Plato zijn vermeende tegenstander daarmee alle argumenten die hij nodig heeft: waarom zouden vrouwen dezelfde functies mogen uitoefenen als mannen, terwijl ze in alles voor hen onderdoen? Toch lijkt dit geen probleem te zijn voor Plato: het feit dat sommige vrouwen beter zijn dan sommige mannen is genoeg om het wachterschap ook open te stellen voor het vrouwelijk geslacht. Dit suggereert dat de wachtersklasse zou bestaan uit een grote groep mannen en enkele vrouwen, aangezien er veel meer mannen geschikt zouden zijn voor het wachterschap dan vrouwen. Deze verdeling zou echter weer een probleem vormen voor het paringssysteem, waarbij mensen met gelijke natuur aan elkaar worden gekoppeld om voor nageslacht te zorgen. Volgens Plato's opvatting van rechtvaardigheid zouden mensen met gelijke natuur ook een gelijke baan moeten hebben, dus is het logisch dat wachters aan wachters worden gekoppeld. Als er echter veel meer mannen dan vrouwen tot de wachtersklasse behoren, wordt het onmogelijk om iedereen aan elkaar te koppelen.

Het is mogelijk dat de metafoor van de waakhonden Plato hier behoedt voor het verder uitwerken van dit probleem. Bij hen was het immers geen probleem bij de toekenning van het wachterschap dat de wijfjes fysiek zwakker waren dan de mannetjes. De intellectuele ondergeschiktheid van de wijfjes aan de mannetjes komt echter niet ter sprake, waardoor hij deze schijnbare tegenstelling bij het overbrengen van de metafoor op de mensen kan ontwijken.[14]

Naast het feit dat Plato vrouwen nog steeds als zwakker bestempelt, blijven ze ook in hun sociale positie ondergeschikt aan mannen, zoals blijkt uit het volgende fragment:

> Τούτῳ, ἦν δ' ἐγώ, ἕπεται νόμος καὶ τοῖς ἔμπροσθεν τοῖς ἄλλοις, ὡς ἐγᾠμαι, ὅδε.
>
> Τίς;
>
> Τὰς γυναῖκας ταύτας τῶν ἀνδρῶν τούτων πάντων πάσας εἶναι κοινάς, ἰδίᾳ δὲ [457d] μηδενὶ μηδεμίαν συνοικεῖν· καὶ τοὺς παῖδας αὖ κοινούς, καὶ μήτε γονέα ἔκγονον εἰδέναι τὸν αὑτοῦ μήτε παῖδα γονέα.
>
> Hieruit, zei ik, en uit de andere voorgaande zaken volgt, naar mijn mening, deze wet.
>
> Welke?
>
> Dat al deze vrouwen gemeenschappelijk bezit zijn van al deze mannen, en dat geen enkele vrouw [457d] zelfstandig met geen enkele man samen mag wonen; en dat ook de kinderen gemeenschappelijk bezit zijn, en dat geen vader zijn eigen kind kent, en geen kind zijn vader.
>
> (*Staat*, 457c-457d)

[14] Annas (1976), p. 311.

Alhoewel er in de ideale staat geen privébezit meer bestaat, gelden vrouwen (en kinderen) blijkbaar nog wel als bezit. In plaats van dat elke individuele vrouw toebehoort aan een individuele man, zijn nu echter alle vrouwen gezamenlijk het bezit van alle mannen. Ook na de afschaffing van het kerngezin blijft de vrouw ondergeschikt aan de man.

De vraag is in hoeverre deze opvatting doctrinair is en in hoeverre een onderbewuste manifestatie van de vooroordelen die voortkomen uit de ondergeschikte positie van vrouwen in Plato's contemporaine Athene.[15] De *Staat* geldt als een radicale dialoog, aangezien Plato veel contemporaine conventies uitdaagt en aanvalt.[16] Het is mogelijk dat het Plato zelf niet eens is opgevallen dat hij hier de vrouwen, die hij eerder bestempelde als gelijkwaardig wat betreft natuur, weer onder de mannen plaatst, aangezien dit nou eenmaal zo is in zijn wereld.[17] Zo hebben verschillende wetenschappers al opgeworpen dat in deze situatie het bezitten van vrouwen moet worden opgevat als het bezitten van echtgenoten in neutrale zin, aangezien de mannelijke en vrouwelijke wachters een gelijke positie hebben. Plato zou het echter hebben opgeschreven als het bezitten van vrouwen omdat hij enkel voor een mannelijk publiek schrijft.[18]

Deze onderbewuste onderschikking van het vrouwelijke geslacht lijkt vaker terug te komen in de *Staat*. Zo worden de vrouwen vrijwel altijd beschreven aan de hand van de mannen. Tot op zekere hoogte is dit logisch, aangezien de toekenning van het wachterschap aan de vrouwen in de dialoog direct volgt op het vaststellen van de taken van het wachterschap voor de mannen, waar Plato dus constant naar terugwijst. Er zijn echter ook passages waar deze verklaring niet opgaat:

> ἐὰν δ' αὐτῷ τούτῳ φαίνηται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, οὐδέν τί [454e] πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδεῖχθαι ὡς πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνὴ ἀνδρός, ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τούς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν.
>
> Maar als ze in dit ene lijken te verschillen, namelijk dat het vrouwelijke geslacht baart, en het mannelijke geslacht bevrucht, zullen wij zeggen dat nog geenszins [454e] voldoende

[15] Moller Okin (1977), n. 17: *"The Greek's basically proprietary attitude towards women is well illustrated by the following statement from Demosthenes' account of the lawsuit,* Against Naera*: 'For this is what living with a woman as one's wife means – to have children by her and to introduce the sons to the members of the clan and of the deme, and to betroth the daughters to husbands as one's own. Mistresses we keep for the sake of pleasure, concubines for the daily care of our persons, but wives to bear us legitimate children and to be faithful guardians of our households.'"*
Annas (1976), p.309: *"In the Athens of Plato's day women were not allowed to do any of these things (e.g. hold certain positions), and the average Athenian would no doubt have simply assumed that they could not do them (as we can see from Aristophanes'* Ecclesiazusae*)."*
[16] Moller Okin (1977), p. 347. Aristoteles noemt Plato's opvattingen over de plaats van vrouwen in de ideale staat "specifiek eigen (ἴδιον) aan Plato" (*Politica*, 1274b9).
[17] Vlastos (1989), p. 15.
[18] Samaras (2010), p. 184 n. 47; Forde (1977), p. 659 n. 5.

> overtuigend is aangetoond dat de vrouw van de man verschilt ten opzichte van wat wij onderzoeken, maar zullen wij nog steeds menen dat onze wachters en hun vrouwen dezelfde taken moeten verrichten.
>
> (*Staat*, 454d-454e)

Midden in een bewijs van de gelijke natuur van mannen en vrouwen en de toekenning van gelijke taken aan hen, worden de vrouwelijke wachters direct beschreven aan de hand van hun mannen. Die laatsten krijgen daadwerkelijk de benaming van wachter (τούς φύλακας) en worden door Plato direct betrokken bij de staat door er 'onze' (ἡμῖν) aan toe te voegen, maar de vrouwelijke wachters worden slechts 'de vrouwen' (τὰς γυναῖκας) genoemd en hangen af van hun echtgenoten door middel van een bezittelijk voornaamwoord (αὐτῶν).

Ook nadat Plato in deze passages het wachterschap aan zowel het mannelijke als het vrouwelijke geslacht heeft toegekend, beschrijft hij hun taken in de verdere tekst vrijwel altijd vanuit het mannelijke perspectief. Zo zijn het de vaders (οἱ πατέρες) die voor de kinderen moeten bepalen welke krijgsondernemingen geschikt zijn als leermoment, hoewel de moeders ook onderwezen zijn in de krijgskunst [467c]. Ook de opheffing van het kerngezin en de directe ondergeschiktheid van de vrouw aan de man beschrijft hij vanuit een mannelijk perspectief. De man wordt hierbij bevrijd van de zware taak van het hebben van een vrouw en de verplichting van het overdragen van zijn geld aan die vrouw [465c].

Naast deze subtielere onderschikking van de vrouw aan de man blijft ook bij Plato vrouwelijkheid een scheldwoord. In vrijwel al zijn werken zijn hier voorbeelden van aan te wijzen, dus dit is geen unieke verschijning in de *Staat*. Echter, zelfs een paar paragrafen na het betoog over de gelijke natuur en opvoeding voor de vrouwen, gebruikt hij het woord vrouwelijk met een negatieve connotatie:

> Ἀνελεύθερον δὲ οὐ δοκεῖ καὶ φιλοχρήματον νεκρὸν συλᾶν, καὶ γυναικείας τε καὶ σμικρᾶς διανοίας τὸ πολέμιον νομίζειν τὸ σῶμα τοῦ τεθνεῶτος ἀποπταμένου τοῦ ἐχθροῦ, λελοιπότος δὲ ᾧ ἐπολέμει; ἢ οἴει τι διάφορον δρᾶν τοὺς τοῦτο [469e] ποιοῦντας τῶν κυνῶν, αἳ τοῖς λίθοις οἷς ἂν βληθῶσι χαλεπαίνουσι, τοῦ βάλλοντος οὐχ ἁπτόμεναι;
>
> Vind je niet dat het laag en hebzuchtig is om een lijk te plunderen, en dat het getuigt van een vrouwelijke en kleinzielige geest om een gestorven lichaam aan te zien voor een vijand, hoewel de <echte> vijand al is weggevlogen, en alleen dat heeft achtergelaten waarmee hij heeft gevochten? Of denk je dat degenen die dat doen iets anders doen [469e] dan honden, die boos zijn op de stenen die op hen zijn gegooid, terwijl ze de werper niet eens aanraken?
>
> (*Staat*, 469d-469e)

‘Vrouwelijk’ (γυναικείας) wordt hier gebruikt in dezelfde sfeer als kleinzielig (σμικρᾶς), om een zekere lafheid uit te drukken. De vergelijking met vrouwen is net zo negatief bedoeld als die met de laffe honden (τῶν κυνῶν) die een zin verderop wordt genoemd. Veel wetenschappers hebben opgeworpen dat Plato het hier heeft over de karaktereigenschappen van vrouwen in zijn eigen maatschappij die geen onderwijs hebben genoten. Op het moment dat ze wel fatsoenlijk zouden zijn onderwezen en opgevoed, zou hij ze deze slechte eigenschappen niet meer toeschrijven.[19] Deze interpretatie is niet onmogelijk, maar Plato laat nergens merken dat hij het slechts over een beperkte groep vrouwen zou hebben, en niet het vrouwelijke geslacht in het algemeen. Het lijkt erop dat Plato toch niet geheel kan ontkomen aan zijn vooroordelen over het vrouwelijk karakter en intellect.[20]

Vergelijking

Op het eerste gezicht lijkt Plato zichzelf constant tegen te spreken binnen de dialoog. Enerzijds schrijft hij vrijwel dezelfde natuur en taken toe aan mannen en vrouwen, maar anderzijds blijven de vrouwen toch ondergeschikt op verschillende fronten. Zo zijn ze lichamelijk gezien zwakker en zijn de vrouwen als collectief slechter in alle taken dan de mannen als collectief.

Er zijn verschillende verklaringen opgeworpen voor de ogenschijnlijke tegenstellingen binnen de dialoog. Allereerst is het erg belangrijk om een duidelijk onderscheid te maken tussen opvattingen die doctrinair zijn en opvattingen die voortkomen uit contemporaine vooroordelen, zoals eerder is gezegd. Als we ervan uitgaan dat Plato daadwerkelijk gelijkheid tussen man en vrouw wil bewijzen, zijn veel van de passages die dit tegenspreken te verklaren vanuit die vooroordelen. Zo werden vrouwen altijd gezien als het bezit van mannen in Plato’s Athene, waardoor het logisch zou zijn dat hij ze zelf ook zo bestempelt.[21] Ook het gebruik van het woord vrouwelijk als een scheldwoord met negatieve connotatie valt te verklaren vanuit die vooroordelen. Dit wordt echter lastiger bij de argumenten over de zwakte van de vrouwen.

Plato zegt op verschillende plekken in zijn dialoog expliciet dat vrouwen fysiek gezien zwakker zijn dan mannen. Door deze expliciete bewoordingen moet het argument

[19] O.a. Vlastos, G. 1995. *Studies in Greek Philosophy, Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition,* Princeton: Princeton University Press, p. 143; Sandford, S. 2005. “Thinking sex politically: rethinking ‘Sex’ in Plato’s Republic,” in: *South Atlantic Quarterly*, 104 (4), p. 616; Smith, N.D. 1983. “Plato and Aristotle on the nature of women,” in: *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4), p. 470.
[20] Vlastos (1989), p. 16.
[21] Moller Okin (1977), p. 349.

geclassificeerd worden als een doctrinaire opvatting. Deze zwakte lijkt echter geen probleem te zijn voor de positie van vrouwen in de ideale staat, aangezien ze nog steeds tot de wachtersklasse mogen behoren. Een mogelijke verklaring is dat zij binnen hun wachterspositie niet dezelfde fysieke taken van het vechten en het voeren van oorlog hebben als de mannen, zoals wordt gesuggereerd in 457a. Zelfs zonder grote fysieke kracht kunnen vrouwen een volledige politieke loopbaan hebben.[22] Toch worden vrouwen geacht om dezelfde opvoeding en hetzelfde onderwijs als mannen te krijgen, waaronder ook gymnastiek en krijgskunst valt, wat deze verklaring tegenspreekt.

Een andere mogelijkheid is dat Plato niet probeert om absolute gelijkheid tussen mannen en vrouwen te bewijzen, maar ze alleen maar dezelfde taken binnen de ideale staat wil toeschrijven. Hij zegt immers nergens dat mannen en vrouwen gelijk aan elkaar zijn, alleen dat hun natuur niet in zoverre verschilt dat ze andere taken toebedeeld zouden moeten krijgen.[23] De verschillen tussen man en vrouw en de inferioriteit van vrouwen zouden dan geen probleem zijn, zolang ze er niet voor zorgen dat vrouwen niet de taak van wachter op zich zouden kunnen nemen. Zelfs in een afgezwakte wachtersvariant zonder de zware fysieke taken zijn vrouwen nuttig voor de staat, aangezien ze een groep werkkrachten vormen die hiervoor nog niet is aangeboord.[24] De vraag blijft echter of er dan geen mannen waren die beter in staat zouden zijn om het hele takenpakket te vervullen, inclusief de zware fysieke taken.

Hoe het ook zij, er blijft veel ambiguïteit bestaan binnen de *Staat*. Deze lijkt nog groter te worden als er ook wordt gekeken naar andere werken van Plato. Een van de werken die in dit verband het meest wordt genoemd is de *Wetten*, waarin de op een na beste staatsvorm wordt gepresenteerd, die Plato als realistischer ziet. Een ander werk dat van belang is binnen het debat over de positie van vrouwen in Plato's visie is de *Timaeus*, waarin Plato commentaar levert op de menselijke natuur en de positie van vrouwen onder de mannen op de ladder van de reïncarnatie. In het volgende hoofdstuk worden relevante passages uit deze twee werken besproken om een completer beeld te geven van Plato's visie op de maatschappelijke positie van vrouwen.

[22] Farrell Smith (1983), p. 28-29.
[23] Annas (1976), p. 317.
[24] Annas (1976), p. 316: *"But on a purely utilitarian argument, since women represent a huge pool of untapped resources, it does not matter in the least if their contribution is not as good as that of men."* Dit argument wordt verder uitgewerkt in hoofdstuk 3 bij de bespreking van de *Wetten*, waarin Plato zelf ingaat op deze kwestie.

Hoofdstuk 3: De *Wetten* en de *Timaeus*

De *Wetten* van Plato is zijn laatste en langste dialoog.[25] Deze vindt plaats op het eiland Kreta tussen een inwoner van Athene die niet bij naam wordt genoemd en de gebruikelijke rol van Socrates overneemt, de Spartaan Megillus en de Kretenzer Clinias. Opvallend hieraan is dat Socrates niet voorkomt in het werk. Aan het einde van het derde boek zegt Clinias dat hij de verantwoordelijkheid heeft gekregen voor het maken van de wetten voor een nieuwe kolonie van Kreta. Vervolgens discussiëren ze alle drie over de wetten die deze nieuwe stad, Magnesia genaamd, zou moeten krijgen. De rest van de dialoog bestaat dus, net als de *Staat*, uit het beschrijven van de wetten van een nieuwe stadstaat.

Magnesia is over het algemeen veel traditioneler en conservatiever[26] ingesteld dan de ideale staat die Plato eerder voorstelt. Het is met name gebouwd op een agrarische samenleving, waarbij de boeren ook worden geacht om de stad te verdedigen indien die wordt aangevallen. Ook de familiestructuur wijkt sterk af van de ideale staat: waar Plato eerst pleitte voor een afschaffing van het traditionele kerngezin, is de οἶκος een essentieel onderdeel van het sociale stelsel in Magnesia. Een voorwaarde voor het burgerrecht is namelijk het behoren tot een van de 5040 huishoudens die land bezitten in de stad. Met deze voorwaarde lijkt Plato weer terug te keren naar de traditionele familiesituatie waar hij in de *Staat* expliciet van afstapte.[27]

Een ander belangrijk verschil met de *Staat* is dat in Magnesia privébezit wel toegestaan is. Plato vindt nog steeds dat enkel het behoud van staatsbezit en de afschaffing van het kerngezin de beste optie is, maar geeft toe dat dit waarschijnlijk niet haalbaar is voor mensen. Deze reguleringen zouden alleen mogelijk zijn in een stad die wordt bewoond door goden of de kinderen van goden [739d]. Waar Plato in de *Staat* nog de meest ideale staatsvorm beschrijft, gaat hij in Magnesia over naar een vorm die realistischer is: de op een na beste staatsvorm. Het bezit van land gaat in Magnesia via erfenis over van vader op zoon, wat ook gebruikelijk was in het Athene van Plato's tijd.[28]

---

[25] Voor een uitgebreide analyse van de volgorde en indeling van Plato's werken, zie: Brandwood, L. 1990, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press.

[26] Samaras (2010), p. 172 n. 3: *"By conservatism I mean a political philosophy which promotes traditional social, cultural, and religious values and regards any change to these values as deterioration."*

[27] Samaras (2010), p. 173. Er zou echter ook betoogd kunnen worden dat iedereen in de *Staat* tot een gezamenlijke οἶκος behoort (zie n. 5).

[28] Veruit de meeste wetten die Plato aandraagt voor Magnesia komen uit de traditie van Athene. Voor een gedetailleerde analyse, zie: Morrow, G. 1960. *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*, Princeton: Princeton University Press, pp. 108-110.

Plato legt een grote nadruk op het belang van onderwijs, dat voor iedereen verplicht en van staatswege geregeld moet zijn. Dit onderwijs begint op driejarige leeftijd en eindigt op zestienjarige leeftijd, waarna over het algemeen een vorm van militaire dienst volgt. De magistraat die hierop moet toezien, de παιδείας ἐπιμελητής, heeft dan ook de belangrijkste positie binnen de staat [765e].

In de *Wetten* zit geen expliciet debat over de natuur van de vrouw ten opzichte van die van de man. Er wordt echter wel, op zowel expliciete als impliciete wijze, gesproken over de sociale en politieke positie van de vrouw in Magnesia, Plato's op een na beste staat. In het eerste deel van dit hoofdstuk wordt aan de hand van een aantal relevante fragmenten uit de *Wetten* gekeken naar deze positie en in hoeverre deze consequent is met het beeld dat is ontstaan in de *Staat*.

<u>Gelijkheid tussen man en vrouw: onderwijs en politieke loopbaan</u>

In de *Staat* is het aan zowel mannen als vrouwen toegestaan om de positie van wachter, de hoogste politieke functie, te bekleden. Binnen die positie zijn mannen en vrouwen allebei dienstbaar aan de staat. Ook in Magnesia is dit mogelijk, zoals blijkt uit het volgende fragment:

> ἦν δὲ ἡ συγχώρησις ἓν ἔχουσα κεφάλαιον, ὅπως [770d] ποτὲ ἀνὴρ ἀγαθὸς γίγνοιτ᾽ ἄν, τὴν ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν τῆς ψυχῆς ἔχων ἔκ τινος ἐπιτηδεύματος ἤ τινος ἤθους ἢ ποιᾶς κτήσεως ἢ ἐπιθυμίας ἢ δόξης ἢ μαθημάτων ποτέ τινων, εἴτε ἄρρην τις τῶν συνοικούντων οὖσα ἡ φύσις εἴτε θήλεια, νέων ἢ γερόντων, ὅπως εἰς ταὐτὸν τοῦτο ὃ λέγομεν τεταμένη σπουδὴ πᾶσα ἔσται διὰ παντὸς τοῦ βίου.
>
> En de instemming was samen te vatten in één hoofdzaak: namelijk dat hoe [770d] een man op een zeker moment ook maar goed wordt, met een deugd van de ziel die toebehoort aan de mens vanuit een zekere oefening of een zekere aard of van een zeker soort bezit of begeerte of aanzien of zekere studies op een bepaald moment, of de natuur van de burgers nu een mannelijke of een vrouwelijke is, van jongeren of van ouderen, dat elke inspanning door het hele leven heen gericht moet zijn op datgene wat wij zeggen.
>
> (*Wetten*, 770c-770d)[29]

Het is dus voor zowel mannen als vrouwen mogelijk om een bepaalde deugd te bezitten die toebehoort aan de mens (ἀνθρώπῳ προσήκουσαν ἀρετὴν) in het algemeen, en niet aan een van de geslachten. Opvallend is wel het gebruik van het woord ἀνὴρ aan het begin van het

[29] De geciteerde Griekse teksten uit de *Wetten* komen uit de teksteditie van de Budé-reeks (Platon, *Les Lois*, volume 11). De vertalingen zijn van eigen hand.

fragment: letterlijk staat er dat een man, of hij nou een man of een vrouw is, goed kan worden. Of dit een onbewust gebruik is van een expliciet mannelijke vorm om een neutrale groep te beschrijven is onduidelijk: er wordt ook wel gedacht dat ἀνὴρ ironisch is bedoeld.[30] Hoe dan ook, het moge duidelijk zijn dat het voor zowel mannen als vrouwen mogelijk is om deugdzaam te zijn en die deugdzaamheid vervolgens in te zetten voor "wat wij zeggen", namelijk het algemene belang van de staat.

Deze geslachtsloze deugd wordt onderstreept door het feit dat ook in Magnesia educatie niet alleen toegankelijk, maar zelfs verplicht is voor zowel jongens als meisjes:

> ἀλλὰ τὸ λεγόμενον πάντ' ἄνδρα καὶ παῖδα κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας, παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης. τὰ αὐτὰ δὲ δὴ καὶ περὶ θηλειῶν ὁ μὲν ἐμὸς νόμος ἂν εἴποι πάντα ὅσαπερ [804e] καὶ περὶ τῶν ἀρρένων, ἴσα καὶ τὰς θηλείας ἀσκεῖν δεῖν· καὶ οὐδὲν φοβηθεὶς εἴποιμ' ἂν τοῦτον τὸν λόγον οὔτε ἱππικῆς οὔτε γυμναστικῆς, ὡς ἀνδράσι μὲν πρέπον ἂν εἴη, γυναιξὶ δὲ οὐκ ἂν πρέπον.
>
> Maar elke man en elk kind, zoals men zegt, moet waar mogelijk uit noodzaak worden opgevoed, aangezien ze meer toebehoren aan de staat dan aan hun ouders. Mijn wet zou dus dezelfde dingen allemaal ook opleggen aan vrouwen, die [804e] ook aan de mannen zijn opgelegd, namelijk dat ook de vrouwen zich moeten oefenen in gelijke dingen; en ik heb deze mening uitgesproken zonder enige vrees dat ofwel rijkunst ofwel gymnastiek wel zou passen aan mannen, maar niet zou passen aan vrouwen.
>
> (*Wetten*, 804d-804e)

Net als in de *Staat* wordt de opvoeding van de kinderen grotendeels uit handen van de ouders gehaald en een staatszaak gemaakt. Alle jongens en meisjes worden geacht deel te nemen aan deze centrale educatie. Plato is het niet eens met de algemene opvatting dat het niet gepast is voor vrouwen om deel te nemen aan paardrijden en gymnastiek en illustreert dat met een mythe over de Amazonen.[31] Bovendien is de lichamelijke opvoeding van meisjes ook van belang voor het welzijn van de staat:

> φημί, εἴπερ ταῦτα οὕτω συμβαίνειν ἐστὶν δυνατά, πάντων ἀνοητότατα τὰ νῦν ἐν τοῖς παρ' ἡμῖν τόποις γίγνεσθαι τὸ μὴ πάσῃ ῥώμῃ πάντας ὁμοθυμαδὸν ἐπιτηδεύειν ἄνδρας γυναιξὶν ταὐτά. σχεδὸν γὰρ ὀλίγου πᾶσα ἡμίσεια πόλις ἀντὶ διπλασίας οὕτως ἔστιν τε καὶ γίγνεται ἐκ τῶν [805b] αὐτῶν τελῶν καὶ πόνων· καίτοι θαυμαστὸν ἂν ἁμάρτημα νομοθέτῃ τοῦτ' αὐτὸ γίγνοιτο.

[30] Zie: Bobonich, C. 2002. *Plato's Utopia Recast: His later Ethics and Politics*, Oxford: Oxford University Press, p. 571.

[31] Voor het volledige fragment van 804d-805b met vertaling, zie Appendix 3 (p. 36).

> Als het mogelijk is dat deze dingen zo werkelijkheid worden, beweer ik dat de dingen die nu gebeuren in onze streken het meest dwaas zijn van allemaal, namelijk dat alle mannen niet met alle kracht en eensgezind dezelfde dingen als vrouwen beoefenen. Want elke staat is en wordt zo bijna een halve in plaats van een dubbele, met [805b] dezelfde betalingen en inspanningen; en toch zou juist dit een wonderlijke blunder zijn voor een wetgever.
>
> (*Wetten*, 805a-805b)

Door vrouwen ook een militaire training te geven, zegt Plato dat de staat bijna haar kracht zal verdubbelen. Dit is een sterke suggestie dat mannen en vrouwen vrijwel gelijk zijn in zijn ogen: alleen de woorden σχεδὸν γὰρ ὀλίγου staan nog tussen een daadwerkelijke verklaring van gelijkheid.[32] Dat vrouwen slechts 'bijna' gelijk zijn aan mannen, en niet helemaal, zou geweten kunnen worden aan het feit dat ze fysiek zwakker zijn, wat Plato ook al vaak naar voren heeft laten komen in de *Staat*. Daar lijkt dit echter geen restrictie te zijn voor de militaire loopbaan van de vrouwen.

De politieke loopbaan voor vrouwen in Magnesia is een lastiger punt. Waar in de *Staat* een expliciete verhandeling wordt gehouden over het toelaten van vrouwen tot de hoogste politieke functie, namelijk het wachterschap, moet in de *Wetten* meer tussen de regels door worden gelezen op zoek naar de politieke mogelijkheden voor vrouwen.

In boek 6 van de *Wetten* zegt Plato dat er 37 bewakers van de wetten (νομοφύλακες) zijn, die zeer belangrijke politieke functies bekleden. Alle mensen in de staat die in militaire dienst zijn geweest of in een oorlog hebben gevochten mogen deelnemen aan de stemprocedure (κοινωνούντων, letterlijk "delen"). Ze mogen dus in ieder geval zelf hun stem uitbrengen [753b]. Aangezien het voor vrouwen mogelijk is om in militaire dienst te gaan,[33] volgt daar logischerwijs uit dat ze ook mogen stemmen en zich verkiesbaar mogen stellen.[34] Ook het feit dat vrouwen een opvoeding krijgen die gelijk is aan die van de mannen spreekt voor gelijke kansen in een politieke loopbaan: as ze die niet zouden hebben, zou de educatie grotendeels voor niets zijn.

[32] Samaras (2010), p. 188.

[33] Voor een analyse van alle passages waaruit blijkt dat vrouwen verplicht zijn om een militaire loopbaan te volgen in Magnesia, zie: Saunders, T.J. 1995. "Plato on Women in the *Laws*," in A. Powell (ed.), *The Greek World*, London: Routledge & Kegan Paul, pp. 594-595.

[34] Samaras (2010), p. 191: Of dit betekent dat vrouwen zich ook verkiesbaar mogen stellen voor de functie van νομοφύλαξ is in het Grieks niet geheel duidelijk. Samaras redeneert dat dit logischerwijs wel het geval is, aangezien er anders een paradox ontstaat tussen passief en actief kiesrecht.

Deze redenering wordt door Plato echter nergens expliciet ondersteund en kan alleen worden bereikt door andere opmerkingen met elkaar te vergelijken.[35] In vergelijking met de lange discussie over de politieke mogelijkheden voor vrouwen in de *Staat* is dat maar een magere oogst.

Ongelijkheid tussen man en vrouw: controle en geen bezit

Plato stelt in Magnesia ook de gemeenschappelijke maaltijd (συσσιτία) in, naar Spartaans en Kretenzisch model. Dat dit voor de vrouwen niet alleen maar voor hun eigen plezier is, blijkt wel uit het volgende fragment:

> ὑμῖν γάρ, ὦ Κλεινία καὶ Μέγιλλε, τὰ μὲν περὶ [780e] τοὺς ἄνδρας συσσίτια καλῶς ἅμα καί, ὅπερ εἶπον, θαυμαστῶς καθέστηκεν ἐκ θείας τινὸς ἀνάγκης, τὸ δὲ περὶ τὰς γυναῖκας [781a] οὐδαμῶς ὀρθῶς ἀνομοθέτητον μεθεῖται καὶ οὐκ εἰς τὸ φῶς ἦκται τὸ τῆς συσσιτίας αὐτῶν ἐπιτήδευμα, ἀλλ' ὃ καὶ ἄλλως γένος ἡμῶν τῶν ἀνθρώπων λαθραιότερον μᾶλλον καὶ ἐπικλοπώτερον ἔφυ, τὸ θῆλυ, διὰ τὸ ἀσθενές, οὐκ ὀρθῶς τοῦτο εἴξαντος τοῦ νομοθέτου δύστακτον ὂν ἀφείθη.
>
> Want bij jullie,[36] Clinias en Megillus, zijn de gemeenschappelijke maaltijden voor [780e] de mannen mooi en tegelijkertijd, zoals ik zei, bewonderenswaardig ingesteld vanuit een zekere goddelijke noodzakelijkheid, maar voor de vrouwen is het [781a] geenszins rechtvaardig ongeregeld losgelaten en is de gewoonte van de gemeenschappelijke maaltijd voor hen niet naar het licht gebracht, maar het geslacht van ons mensen dat ook in andere omstandigheden veel heimelijker en bedrieglijker is van nature door haar zwakte, namelijk het vrouwelijke, wordt op onjuiste wijze slecht geordend en buiten beschouwing gelaten door het wijken van de wetgever.
>
> (*Wetten*, 780d-781a)

De zwakte die Plato hier noemt kan weer worden geclassificeerd als fysieke zwakte, waardoor vrouwen hun toevlucht moeten nemen tot wapens als messen, gif en bedrog. Zoals ook al is gezien in de *Staat* vormt een inferieure fysieke kracht geen echt probleem voor de politieke en sociale positie van vrouwen. Bovendien stelt Plato hier juist voor om dit gedrag te corrigeren, waardoor het blijkbaar geen vaststaande karaktereigenschap van vrouwen is.[37] Het fragment gaat echter als volgt verder:

[35] Andere wetenschappers, zoals Annas en Moller Okin, ontkennen dat er überhaupt een mogelijkheid is voor hoge politieke functies voor vrouwen. Plato zegt dit immers nergens, hoewel hij er in de *Staat* juist heel veel woorden aan heeft besteed.
[36] Clinias is een Kretenzer en Megillus een Spartaan. In Sparta en op Kreta zijn de gemeenschappelijke maaltijden voor de mannen reeds ingevoerd.
[37] Samaras (2010), p. 189.

διὰ δὲ τούτου μεθειμένου πολλὰ ὑμῖν παρέρρει, πολὺ ἄμεινον ἂν ἔχοντα, εἰ νόμων ἔτυχεν, ἢ τὰ νῦν· οὐ γὰρ ἥμισυ μόνον ἐστίν, ὡς [781b] δόξειεν ἄν, τὸ περὶ τὰς γυναῖκας ἀκοσμήτως περιορώμενον, ὅσῳ δὲ ἡ θήλεια ἡμῖν φύσις ἐστὶ πρὸς ἀρετὴν χείρων τῆς τῶν ἀρρένων, τοσούτῳ διαφέρει πρὸς τὸ πλέον ἢ διπλάσιον εἶναι. τοῦτ᾽ οὖν ἐπαναλαβεῖν καὶ ἐπανορθώσασθαι καὶ πάντα συντάξασθαι κοινῇ γυναιξί τε καὶ ἀνδράσιν ἐπιτηδεύματα βέλτιον πρὸς πόλεως εὐδαιμονίαν.

Doordat dit is losgelaten zijn jullie veel dingen ontvallen, die veel beter zouden zijn dan nu, als ze geconfronteerd zouden worden met wetten; want dat wat met betrekking tot de vrouwen op ongeordende wijze wordt verwaarloosd is niet alleen de helft, zoals [781b] het zou schijnen, maar in de mate waarin de vrouwelijke natuur voor ons slechter is wat betreft deugd dan die van de mannen, verschilt het in diezelfde mate meer dan het dubbele aantal.[38] Het is dus beter voor de voorspoed van de stad dat dit wordt hervat en herzien en alle instellingen gemeenschappelijk worden georganiseerd voor mannen en vrouwen.

(*Wetten*, 781a-781b)

Er kan geen twijfel over bestaan dat Plato hier vrouwen ook als moreel minderwaardig bestempelt. Aangezien de vrouwen op dit moment – dat wil zeggen, nu ze nog geen gemeenschappelijke banketten hebben – worden verwaarloosd door de staat, blijven ze wat betreft deugd ver achter bij het mannelijke geslacht. Ze worden door een regeling van gemeenschappelijke banketten meer het publieke leven ingetrokken, wat in eerste instantie opgevat kan worden als een aanmoediging voor de sociale bewegingsvrijheid voor vrouwen, iets dat sterk gelimiteerd was in Plato's contemporaine Athene. Zoals hij het hier formuleert, lijkt het er echter op dat de banketten vooral worden gebruikt om de vrouwen te controleren en ervoor te zorgen dat ze niet teveel slechte dingen uithalen.[39]

Eén van de grootste ongelijkheden tussen man en vrouw die blijft bestaan in Magnesia is echter het feit dat vrouwen geen eigen bezit mogen hebben. Aangezien het erven van land overgaat van vader op zoon, wordt dit nooit het bezit van een vrouw. Ook de overige bezittingen behoren tot de leider van de οἶκος, die altijd een man is. Plato is hier zelfs radicaler in het verbieden van bezit voor vrouwen, aangezien hij de bruidsschat afschaft. Deze behoorde in principe toe aan de vrouw en ging weer met haar mee als de relatie werd verbroken. Ook wettelijk gezien is de positie van de vrouw lager dan die van de man: ze valt onder de jurisdictie van haar echtgenoot, en heeft in feite de status van een minderjarige.[40] In de ideale staat krijgen vrouwen echter wel rechten met betrekking tot het juridische systeem. Ook de keuzevrijheid van een seksuele partner die de vrouwen in de ideale staat hebben,

[38] Het 'dubbele' moet in dit geval niet worden opgevat als het dubbele van de hele deugd, maar van de halve. Binnen de rekensom komt het dubbele aantal dus neer op de hele potentie van de deugd.
[39] Annas (1976), p. 317.
[40] Samaras (2010), p. 195.

verdwijnt in Magnesia.[41] Het lijkt erop dat Plato een poging doet om vrouwen een goede educatie en politieke kansen te geven, maar in de sociale wetgeving blijft deze intentie duidelijk achter.

De *Timaeus*: slechtheid en reïncarnatie

Een ander werk dat vaak wordt gekoppeld aan de *Staat* is de *Timaeus*, een dialoog die over het algemeen wordt ingedeeld in Plato's late periode.[42] In deze dialoog vindt een gesprek plaats tussen Socrates en zijn medesprekers, Timaeus, Critias en Hermocrates. Zij beginnen met een samenvatting van het gesprek dat ze de dag daarvoor zouden hebben gehad, over de ideale staatsindeling zoals Socrates die ziet. Genoemd worden de scheiding tussen boeren en wachters [17c], de lichamelijke opvoeding van de wachters [18a], het verbod op privébezit voor de inwoners van de ideale staat [18b] en de positie van vrouwen en kinderen [18c-19a]. Daarmee vatten ze in feite boek I-V van de *Staat* samen, waardoor over het algemeen wordt aangenomen dat de *Timaeus* moet worden gezien als een vervolg op de *Staat*, waarin Timaeus de schepping van het universum zoals Plato die ziet uiteenzet.

De passage over de positie van vrouwen in de ideale staat wordt als volgt samengevat door Socrates:

> καὶ μὲν δὴ καὶ περὶ γυναικῶν ἐπεμνήσθημεν, ὡς τὰς φύσεις τοῖς ἀνδράσιν παραπλησίας εἴη συναρμοστέον, καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα πάντα κοινὰ κατά τε πόλεμον καὶ κατὰ τὴν ἄλλην δίαιταν δοτέον πάσαις.
>
> En we hebben dus ook melding gemaakt van de vrouwen, namelijk dat hun natuur als nagenoeg gelijk samen zou moeten worden genomen met de mannen, en dat ze alle gemeenschappelijke taken gezamenlijk zouden moeten uitvoeren, in oorlog en in het gewone leven.
>
> (*Timaeus*, 18c)

Plato legt hier nogmaals de nadruk op de gemeenschappelijke taken die mannen en vrouwen moeten uitvoeren. Opvallend is echter het gebruik van het woord παραπλησίας, *nagenoeg* gelijk, waarmee hij duidelijk maakt dat mannen en vrouwen toch niet geheel gelijk zijn wat

[41] Vlastos (1989), p. 22. Vlastos geeft als mogelijke verklaring dat Plato later in zijn leven een conservatievere blik heeft gekregen, en daarom in de *Wetten* terugkomt op vrijheden die hij vrouwen wel heeft gegeven in de *Staat*.

[42] Voor een uitgebreide analyse van de volgorde en indeling van Plato's werken, zie: Brandwood, L. 1990, *The Chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge: Cambridge University Press. Voor controversie rond de chronologie van de *Timaeus*, zie: Cherniss, H.F. 1968, "The Place of Timaeus in Plato's Later Dialogues", in Allen, R.E. (ed.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Londen, pp. 339-378.

betreft natuur. Het doet denken aan het σχεδὸν γὰρ ὀλίγου dat Plato in de *Wetten* noemt, waarmee hij zegt dat vrouwen de strijdkracht van Magnesia *bijna* kunnen verdubbelen [805a]. De samenvatting in de *Timaeus* komt wel overeen met de passage over de vrouwelijke natuur in de *Staat*, waarin hij benadrukt dat hoewel vrouwen van mannen verschillen in het opzicht dat zij baren en de mannen bevruchten, dit verschil niet van belang is binnen de vraag of ze wel of niet het wachterschap kunnen bekleden.

Plato lijkt echter niet in het hele werk vast te houden aan het idee dat man en vrouw een natuur hebben die nagenoeg gelijk is. Binnen een betoog over reïncarnatie en zielsverhuizing zegt Timaeus het volgende:[43]

> διπλῆς δὲ οὔσης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τὸ κρεῖττον τοιοῦτον εἴη γένος ὃ καὶ ἔπειτα κεκλήσοιτο ἀνήρ. ὁπότε δὴ σώμασιν ἐμφυτευθεῖεν ἐξ ἀνάγκης, καὶ τὸ μὲν προσίοι, τὸ δ' ἀπίοι τοῦ σώματος αὐτῶν, πρῶτον μὲν αἴσθησιν ἀναγκαῖον εἴη μίαν πᾶσιν ἐκ βιαίων παθημάτων σύμφυτον γίγνεσθαι, δεύτερον δὲ ἡδονῆ καὶ λύπῃ μεμειγμένον ἔρωτα, πρὸς δὲ τούτοις φόβον καὶ θυμὸν ὅσα [42b] τε ἑπόμενα αὐτοῖς καὶ ὁπόσα ἐναντίως πέφυκε διεστηκότα· ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκῃ βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ.
>
> Omdat de menselijke natuur dubbel is, zou het sterkere geslacht datgene zijn, dat later dan ook 'man' genoemd zou worden. Wanneer <de zielen> dus uit noodzaak in lichamen ingeplant zouden worden, en het ene deel van hun lichaam erbij zou komen, het andere weg zou gaan, zou het ten eerste noodzakelijk zijn dat er natuurlijke waarneming voor iedereen ontstaat vanuit gewelddadige indrukken, en ten tweede een liefde, vermengd met verlangen en smart, en daarbij angst en toorn en [42b] alle dingen die daarmee samengaan en alle dingen die van nature op tegenovergestelde wijze daarvan afgezonderd zijn; als ze die dingen kunnen beheersen, zullen ze in rechtvaardigheid leven, maar als ze erdoor overheerst worden, in onrechtvaardigheid.
>
> (*Timaeus*, 42a-42b)[44]

Opnieuw wordt het mannelijke geslacht hier als sterker bestempeld, wat eerder ook al is gebeurd in de *Staat* en de *Wetten.* Timaeus maakt duidelijk dat het kunnen beheersen van emoties een grote deugd is en zelfs gelijk staat aan leven in rechtvaardigheid, een begrip dat in de *Staat* werd gedefinieerd als het leven volgens ieders eigen natuur. Hij gaat als volgt verder met zijn betoog:

> καὶ ὁ μὲν εὖ τὸν προσήκοντα χρόνον βιούς, πάλιν εἰς τὴν τοῦ συννόμου πορευθεὶς οἴκησιν ἄστρου, βίον εὐδαίμονα καὶ συνήθη ἕξοι, σφαλεὶς δὲ τούτων εἰς γυναικὸς φύσιν ἐν τῇ

[43] De vraag blijft bestaan of Timaeus geldt als een directe spreekbuis voor Plato, en of Plato het zelf dus eens is met alles wat Timaeus zegt. Er wordt echter algemeen aangenomen dat de kosmologie die Timaeus ten uitdrukking brengt Plato's eigen opvattingen over het ontstaan van de wereld is, dus logischerwijs is ook deze passage een uiting van Plato's mening.

[44] De geciteerde Griekse teksten uit de *Timaeus* komen uit de teksteditie van de Budé-reeks (Platon, *Timeé - Critias*, volume 10). De vertalingen zijn van eigen hand.

> [42c] δευτέρᾳ γενέσει μεταβαλοῖ· μὴ παυόμενός τε ἐν τούτοις ἔτι κακίας, τρόπον ὃν κακύνοιτο, κατὰ τὴν ὁμοιότητα τῆς τοῦ τρόπου γενέσεως εἷς τινα τοιαύτην ἀεὶ μεταβαλοῖ θήρειον φύσιν.
>
> En hij die goed heeft geleefd in de tijd die hem toekwam, zal, nadat hij zich weer heeft begeven naar de woonplaats van zijn verwante ster, een gelukkig en vertrouwd leven hebben, maar als hij door die dingen is overwonnen, zal hij bij zijn [42c] tweede geboorte de natuur van een vrouw aannemen; als hij in die toestand nog niet ophoudt met slechtheid, zal hij, volgens de manier waarop hij zich heeft misdragen, een of andere dierlijke natuur aannemen, in overeenstemming is de oorsprong van zijn karakter.
>
> (*Timaeus*, 42b-42c)

Waar het beheersen van emoties wordt gezien als een grote deugd, is het overwonnen worden door die emoties een blijk van slechtheid (κακίας). Als straf voor deze slechtheid reïncarneert een man als vrouw. Indien ze haar levenswijze daarna nog steeds niet verbetert, zal zij op haar beurt weer reïncarneren als een dier.[45] Op de ladder van de reïncarnatie staat het dier dus onderaan en de man bovenaan met de vrouw daartussenin: nog niet zo slecht als een dier, maar ook zeker niet zo goed als een man.

Deze passage lijkt volledig in te gaan tegen de opvattingen die Plato eerder in de *Staat* en zelfs nog aan het begin van de *Timaeus* uitdrukt. Als deze uitleg wordt gevolgd, zou dat betekenen dat vrouwen nooit in rechtvaardigheid en dus niet volgens hun eigen natuur zouden kunnen leven. Daarmee wordt het vrijwel onmogelijk om ze toe te laten tot het wachterschap. Daarnaast zijn vrouwen blijkbaar van nature onderschikt aan mannen, en wordt ook zeker geen gelijke natuur aan hen toegekend – zelfs niet een natuur die παραπλησίας gelijk is.

Er is een aantal verklaringen mogelijk voor deze passage, maar geen van alle lijkt toereikend te zijn. Zo werpt Annas op dat het ook niet noodzakelijk is voor mannen en vrouwen om volledig gelijk aan elkaar te zijn, aangezien het toevoegen van de vrouwen aan de werkkracht van de staat voldoende reden is om ze toe te laten tot alle ambten, zelfs al zouden ze het niet zo goed doen als de mannen.[46] Deze uitleg is ook al eerder gebruikt om tegenstrijdigheden in de *Staat* en de *Timaeus* te verklaren. Hoe zouden vrouwen die hun emoties echter niet onder controle hebben en niet volgens hun natuur leven ooit het wachterschap naar behoren kunnen bekleden? Hoe zou Plato hen daarnaast ooit toelaten tot het wachterschap, een ambt dat stevig is geworteld in de filosofie en de ratio, juist het tegenovergestelde van emotie en onderbuikgevoelens?

[45] Opvallend genoeg heeft Plato het hier nog wel over 'hij'! De ziel lijkt dus mannelijk te blijven, zelfs als hij overgaat naar een vrouwenlichaam.
[46] Annas (1976), pp. 316-17.

Ook is het lastig om deze opvatting af te schrijven als slechts een vooroordeel dat kenmerkend is voor Plato's eigen tijd. Een expliciete uitwerking binnen een filosofische verhandeling over reïncarnatie is niet van dezelfde orde als een los gebruik van 'vrouwelijk' als scheldwoord, zoals is gezien in de *Staat*. De verklaring die nog het meest sluitend lijkt te zijn is de mogelijkheid dat Plato hier niet spreekt over de ideale, opgeleide vrouwen in de *Staat*, maar over de vrouwen zoals hij ze kent, een argument dat ook al vaak is gebruikt voor de tegenstrijdigheden in de *Staat* zelf (zie hoofdstuk 2). Dit argument is in deze situatie overtuigender, aangezien er in de *Timaeus* vrijwel geen sprake is van de vrouwen in de ideale staat, behalve door de impliciete link tussen de twee werken. Het feit blijft dan wel dat Plato vrouwen over het algemeen als minderwaardig ziet, behalve in een situatie die zo geïdealiseerd is dat die enkel voor "goden of de kinderen van goden" [739d] te bereiken is.

Hoofdstuk 4: Conclusie

In boek V van de *Staat* geeft Plato een lang pleidooi waarin hij beargumenteert dat vrouwen en mannen een vrijwel gelijke natuur hebben en daarom beide recht hebben op het bekleden van de hoogste politieke positie in de ideale staat, namelijk het ambt van wachter. Naast politieke zeggenschap krijgen vrouwen op meer fronten veel meer vrijheid dan ze tot dan toe in Plato's contemporaine Athene hebben gezien, namelijk vrije keus in seksuele partners, onderwijs en opvoeding die gelijk staat aan die van de mannen en vrije sociale contacten. Ook mag aangenomen worden dat ze op juridisch gebied evenveel rechten als de mannen hebben. De beperkingen die gelden op het gebied van particulier bezit zijn voor zowel mannen als vrouwen ingesteld. In al deze opzichten lijken vrouwen een maatschappelijke positie te hebben die gelijk is aan die van mannen. Toch is er ook een aantal passages waarin deze conclusie wordt tegengesproken, met name wanneer de *Wetten* en de *Timaeus* er ook nog bij betrokken worden.

Keer op keer herhaalt Plato in alle drie de werken dat vrouwen fysiek gezien zwakker zijn dan mannen. Het feit dat hij dit zo vaak benadrukt, maar de vrouwen nog steeds toelaat tot de positie van wachter, laat zien dat dit blijkbaar geen belemmering veroorzaakt. In zowel de *Staat* als de *Wetten* krijgen vrouwen ook militaire training, en in de *Wetten* worden vrouwen ook geacht om een militaire loopbaan te hebben. De toevoeging van vrouwen aan de militaire dienst zou zelfs leiden tot bijna een verdubbeling van de algemene strijdkracht. Naast het feit dat vrouwen op fysiek gebied inferieur zijn, blijken ze volgens de *Staat* algemeen genomen ook nog eens op intellectueel vlak onder te doen voor de mannen. Sommige vrouwen zijn dan wel beter dan sommige mannen, maar waarom zou dat betekenen dat ze dan maar toegelaten moeten worden tot de wachtersklasse? Zelfs de verklaring die wordt gegeven in de *Wetten*, namelijk dat dit zorgt voor een verdubbeling van de werkkracht, lijkt hier onlogisch: waarom zouden de vrouwen, die zowel fysiek als intellectueel gezien inferieur zijn aan de meeste mannen, de hoogste en meest exclusieve politieke positie mogen bekleden?

Veel van de opmerkingen waaruit een inferieure positie voor vrouwen blijkt, kunnen worden geweten aan onbewuste vooroordelen van Plato, die zijn ontstaan door de inferieure positie die vrouwen al hebben in zijn samenleving. Dit geldt bijvoorbeeld voor het bestempelen van vrouwen als algemeen bezit van de mannen in de *Staat*, maar ook voor het onder de duim willen houden van de vrouwen die hij als listig en onbetrouwbaar ziet in de

Wetten. Hoewel dit ingaat tegen het pleidooi van gelijke natuur en opvoeding dat Plato houdt in de *Staat*, zijn zulke passages niet doctrinair en veranderen daarom niets aan de zuivere filosofie die hij uitdraagt.

Echter, zelfs nadat deze opmerkingen zijn weggestreept, blijven er veel tegenstrijdigheden over. In de *Wetten* krijgen vrouwen bijvoorbeeld veel minder vrijheid dan in de *Staat* op het gebied van bezit, vrije keuze in seksuele partners en hun juridische positie. Ook enige opmerkingen over hun politieke mogelijkheden moeten tussen de regels door gelezen worden en worden nog steeds betwist. Een ander probleem wordt gevormd door de passage over reïncarnatie in de *Timaeus*, waarin vrouwen expliciet onder de mannen worden geplaatst.

Het grote verschil tussen enerzijds de *Staat* en anderzijds de *Wetten* en de *Timaeus* is dat de *Staat* de ideale situatie beschrijft, en daarmee ook de ideale vrouw. Er zou beargumenteerd kunnen worden dat de *Staat* daarmee ook een puurder beeld geeft van Plato's doctrine, aangezien hij geen rekening hoeft te houden met de realiteit en zijn eigen ideale beeld kan schetsen. Zo ontstaat er een tweedeling tussen Plato's vrouwen. Enerzijds is er de ideale vrouw, die in staat is om een wachter te zijn, ondanks het feit dat ze op fysiek en intellectueel gebied onderdoet voor de gemiddelde man, en daarom een vrijwel gelijke maatschappelijke positie en gelijke politieke kansen krijgt. Anderzijds is er de vrouw die Plato als realistisch ziet, en die wel potentie bezit om de staat te verbeteren, maar nooit gelijk zal zijn aan de man. Of zij politieke zeggenschap heeft is nog maar de vraag, en ook bezit kan maar beter in handen blijven van de man.

De *Timaeus* is lastiger te verklaren binnen deze tweedeling. Een passage waarin vrouwen als het ware als een andere soort onder de mannen worden geplaatst kan bijna niet samen worden genomen met een werk waarin een vrijwel gelijke natuur aan beide seksen wordt toegekend. Het lijkt erop dat Plato conservatiever is geworden en daarom ook van mening is veranderd over de positie van vrouwen, naarmate hij ouder is geworden en meer werken heeft geschreven.

Ziet Plato man en vrouw dan als gelijk aan elkaar? In de meeste situaties zal het antwoord op die vraag nee zijn. De realistische vrouw, zoals hij die kent in zijn contemporaine samenleving, ziet hij als ondergeschikt aan de man. De geïdealiseerde vrouw uit de *Staat* zou vrijwel gelijk kunnen zijn aan de man. Deze situatie zou echter alleen haalbaar zijn voor godinnen en de dochters van goden.

Bibliografie

Secundaire literatuur:

Annas, J. 1976 “Plato’s ‘Republic’ and Feminism”, in: *Philosophy*, Vol. 51, No. 197 (Jul., 1976), pp. 307-321.

Bobonich, C. (ed.) 2010. *Plato’s Laws: A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press.

Farrell Smith, J. 1983. “Plato, Irony, and Equality,” herdruk in Tuana 1994, pp. 25-48.

Forde, S. 1997. “Gender and Justice in Plato”, in: *The American Political Science Review*, Vol. 91, No. 3 (Sep., 1997) pp. 657-670.

Gardner, C. 2000 “The Remnants of the Family: The Role of Women and Eugenics in Republic V”, in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 17, No. 3 (Jul. 2000), pp. 217-235.

Moller Okin, S. 1977 “Philosopher Queens and Private Wives: Plato on Women and the Family”, in: *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 6, No. 4 (Summer, 1977), pp. 345-369.

Samaras, T. 2010. “Family and the question of women in the *Laws*,” in Bobonich 2010, pp. 172-196.

Tuana, N. (ed.) 1994. *Feminist Interpretations of Plato*, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.

Vlastos, G. 1989. “Was Plato a feminist?” herdruk in Tuana 1994, pp. 11-23.

Tekstedities:

Platon, *La République*, volume 2. Paris, éditions Les Belles Lettres / Association Guillaume Budé, 1948.

Platon, *Les Lois*, volume 11 (in twee delen). Paris, éditions Les Belles Lettres / Association Guillaume Budé, 1951.

Platon, *Timeé – Critias*, volume 10. Paris, éditions Les Belles Lettres / Association Guillame Budé, 1928.

Appendices

Appendix 1: Gelijke opvoeding van mannen en vrouwen (*Staat*, 415c-452a)

Ἀνθρώποις γὰρ φῦσι καὶ παιδευθεῖσιν ὡς ἡμεῖς διήλθομεν, κατ᾽ ἐμὴν δόξαν οὐκ ἔστ᾽ ἄλλη ὀρθὴ παίδων τε καὶ γυναικῶν κτῆσίς τε καὶ χρεία ἢ κατ᾽ ἐκείνην τὴν ὁρμὴν ἰοῦσιν, ἥνπερ τὸ πρῶτον ὡρμήσαμεν· ἐπεχειρήσαμεν δέ που ὡς ἀγέλης φύλακας τοὺς ἄνδρας καθιστάναι τῷ λόγῳ.

Ναί.

Ἀκολουθῶμεν [451d] τοίνυν καὶ τὴν γένεσιν καὶ τροφὴν παραπλησίαν ἀποδιδόντες, καὶ σκοπῶμεν εἰ ἡμῖν πρέπει ἢ οὔ.

Πῶς; ἔφη.

Ὧδε. τὰς θηλείας τῶν φυλάκων κυνῶν πότερα ξυμφυλάττειν οἰόμεθα δεῖν ἅπερ ἂν οἱ ἄρρενες φυλάττωσι καὶ ξυνθηρεύειν καὶ τἆλλα κοινῇ πράττειν, ἢ τὰς μὲν οἰκουρεῖν ἔνδον ὡς ἀδυνάτους διὰ τὸν τῶν σκυλάκων τόκον τε καὶ τροφήν, τοὺς δὲ πονεῖν τε καὶ πᾶσαν ἐπιμέλειαν ἔχειν περὶ τὰ ποίμνια;

Κοινῇ, ἔφη, πάντα· πλὴν ὡς ἀσθενεστέραις [451e] χρώμεθα, τοῖς δὲ ὡς ἰσχυροτέροις.

Οἷόν τ᾽ οὖν, ἔφην ἐγώ, ἐπὶ τὰ αὐτὰ χρῆσθαί τινι ζῴῳ, ἂν μὴ τὴν αὐτὴν τροφήν τε καὶ παιδείαν ἀποδιδῷς;

Οὐχ οἷόν τε.

Εἰ ἄρα ταῖς γυναιξὶν ἐπὶ ταὐτὰ χρησόμεθα καὶ τοῖς ἀνδράσι, ταὐτὰ καὶ διδακτέον αὐτάς.

[452a] Ναί.

Μουσικὴ μὲν ἐκείνοις γε καὶ γυμναστικὴ ἐδόθη.

Ναί.

Καὶ ταῖς γυναιξὶν ἄρα τούτω τὼ τέχνα καὶ τὰ περὶ τὸν πόλεμον ἀποδοτέον καὶ χρηστέον κατὰ ταὐτά.

Εἰκὸς ἐξ ὧν λέγεις, ἔφη.

Inderdaad, voor mensen met een natuur en opvoeding zoals we die hebben besproken, is er naar mijn mening geen andere juiste manier van het bezit en gebruik van vrouwen en kinderen, dan dat ze op die tocht gaan, die we ze als eerste hebben doen ondernemen. We hebben dus betoogd dat de mannen aangesteld worden als wachters van een kudde in onze theorie.

Ja.

Laten we dan nu dat voorbeeld volgen [451d] en een vrijwel gelijke geboorte en opvoeding toekennen <aan de vrouwen>, en laten we bekijken of het passend is voor ons of niet.

Hoezo? vroeg hij.

Hierom. Vinden wij dat de wijfjes van de waakhonden samen moeten bewaken wat de mannetjes bewaken, samen moeten jagen en alle dingen gezamenlijk moeten doen, of dat ze thuis moeten blijven omdat ze onbekwaam zijn wegens het baren en opvoeden van de welpjes, en dat de mannetjes moeten zwoegen en de gehele zorg voor de schaapskuddes moeten dragen?

Alle gezamenlijk, zei hij, behalve dat we de wijfjes als zwakker inzetten, [451e] en de mannetjes als sterker.

Is het dan mogelijk, zei ik, om enig levend wezen te gebruiken voor dezelfde zaken <als een ander>, als je het niet dezelfde opvoeding en opleiding toekent?

Dat is niet mogelijk.

Als we dus de vrouwen gebruiken voor dezelfde zaken, moeten zij ook in hetzelfde onderwezen worden.

[452a] Inderdaad.

Aan de mannen hebben we muzikaal onderwijs en gymnastiek gegeven.

Ja.

Dan moeten ook aan de vrouwen deze twee vaardigheden en de strijdkunst worden toegekend, en moeten we ze voor dezelfde zaken gebruiken.

Dat volgt logischerwijs uit wat je zegt, zei hij.

Appendix 2: Mannen en vrouwen hebben een gelijke natuur (*Staat*, 454b-456b)

Τὸ <μὴ> τὴν αὐτὴν φύσιν ὅτι οὐ τῶν αὐτῶν δεῖ ἐπιτηδευμάτων τυγχάνειν πάνυ ἀνδρείως τε καὶ ἐριστικῶς κατὰ τὸ ὄνομα διώκομεν, ἐπεσκεψάμεθα δὲ οὐδ’ ὁπῃοῦν τί εἶδος τὸ τῆς ἑτέρας τε καὶ τῆς αὐτῆς φύσεως καὶ πρὸς τί τεῖνον ὡριζόμεθα τότε, ὅτε τὰ ἐπιτηδεύματα ἄλλῃ φύσει ἄλλα, τῇ δὲ αὐτῇ τὰ αὐτὰ ἀπεδίδομεν.

Οὐ γὰρ οὖν, ἔφη, ἐπεσκεψάμεθα.

[454c] Τοιγάρτοι, εἶπον, ἔξεστιν ἡμῖν, ὡς ἔοικεν, ἀνερωτᾶν ἡμᾶς αὐτοὺς εἰ ἡ αὐτὴ φύσις φαλακρῶν καὶ κομητῶν καὶ οὐχ ἡ ἐναντία, καὶ ἐπειδὰν ὁμολογῶμεν ἐναντίαν εἶναι, ἐὰν φαλακροὶ σκυτοτομῶσιν, μὴ ἐᾶν κομήτας, ἐὰν δ’ αὖ κομῆται, μὴ τοὺς ἑτέρους.

Γελοῖον μεντἂν εἴη, ἔφη.

Ἆρα κατ’ ἄλλο τι, εἶπον ἐγώ, γελοῖον, ἢ ὅτι τότε οὐ πάντως τὴν αὐτὴν καὶ τὴν ἑτέραν φύσιν ἐτιθέμεθα, ἀλλ’ ἐκεῖνο τὸ εἶδος τῆς ἀλλοιώσεώς τε καὶ ὁμοιώσεως μόνον [454d] ἐφυλάττομεν

τὸ πρὸς αὐτὰ τεῖνον τὰ ἐπιτηδεύματα; οἷον ἰατρικὸν μὲν καὶ ἰατρικὴν τὴν ψυχὴν ἔχοντα τὴν αὐτὴν φύσιν ἔχειν ἐλέγομεν· ἢ οὐκ οἴει;

Ἔγωγε.

Ἰατρικὸν δέ γε καὶ τεκτονικὸν ἄλλην;

Πάντως που.

Οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ τὸ τῶν ἀνδρῶν καὶ τὸ τῶν γυναικῶν γένος, ἐὰν μὲν πρὸς τέχνην τινὰ ἢ ἄλλο ἐπιτήδευμα διαφέρον φαίνηται, τοῦτο δὴ φήσομεν ἑκατέρῳ δεῖν ἀποδιδόναι· ἐὰν δ' αὐτῷ τούτῳ φαίνηται διαφέρειν, τῷ τὸ μὲν θῆλυ τίκτειν, τὸ δὲ ἄρρεν ὀχεύειν, οὐδέν τί [454e] πω φήσομεν μᾶλλον ἀποδεδεῖχθαι ὡς πρὸς ὃ ἡμεῖς λέγομεν διαφέρει γυνὴ ἀνδρός, ἀλλ' ἔτι οἰησόμεθα δεῖν τὰ αὐτὰ ἐπιτηδεύειν τούς τε φύλακας ἡμῖν καὶ τὰς γυναῖκας αὐτῶν.

Καὶ ὀρθῶς γ', ἔφη.

Οὐκοῦν μετὰ τοῦτο κελεύομεν τὸν τὰ ἐναντία λέγοντα [455a] τοῦτο αὐτὸ διδάσκειν ἡμᾶς, πρὸς τίνα τέχνην ἢ τί ἐπιτήδευμα τῶν περὶ πόλεως κατασκευὴν οὐχ ἡ αὐτὴ, ἀλλὰ ἑτέρα φύσις γυναικός τε καὶ ἀνδρός;

Δίκαιον γοῦν.

Τάχα τοίνυν ἄν, ὅπερ σὺ ὀλίγον πρότερον ἔλεγες, εἴποι ἂν καὶ ἄλλος, ὅτι ἐν μὲν τῷ παραχρῆμα ἱκανῶς εἰπεῖν οὐ ῥᾴδιον, ἐπισκεψαμένῳ δὲ rcοὐδὲν χαλεπόν.

Εἴποι γὰρ ἄν.

Βούλει οὖν δεώμεθα τοῦ τὰ τοιαῦτα ἀντιλέγοντος ἀκολουθῆσαι ἡμῖν, ἐάν πως ἡμεῖς [455b] ἐκείνῳ ἐνδειξώμεθα ὅτι οὐδέν ἐστιν ἐπιτήδευμα ἴδιον γυναικὶ πρὸς διοίκησιν πόλεως;

Πάνυ γε.

Ἴθι δή, φήσομεν πρὸς αὐτόν, ἀποκρίνου· ἆρα οὕτως ἔλεγες τὸν μὲν εὐφυῆ πρός τι εἶναι, τὸν δὲ ἀφυῆ, ἐν ᾧ ὁ μὲν ῥᾳδίως τι μανθάνοι, ὁ δὲ χαλεπῶς; καὶ ὁ μὲν ἀπὸ βραχείας μαθήσεως ἐπὶ πολὺ εὑρετικὸς εἴη οὗ ἔμαθεν, ὁ δὲ πολλῆς μαθήσεως τυχὼν καὶ μελέτης μηδ' ἃ ἔμαθεν σῴζοιτο; καὶ τῷ μὲν τὰ τοῦ σώματος ἱκανῶς [455c] ὑπηρετοῖ τῇ διανοίᾳ, τῷ δὲ ἐναντιοῖτο; ἆρ' ἄλλα ἄττα ἐστὶν ἢ ταῦτα, οἷς τὸν εὐφυῆ πρὸς ἕκαστα καὶ τὸν μὴ ὡρίζου;

Οὐδείς, ἦ δ' ὅς, ἄλλα φήσει.

Οἶσθά τι οὖν ὑπὸ ἀνθρώπων μελετώμενον, ἐν ᾧ οὐ πάντα ταῦτα τὸ τῶν ἀνδρῶν γένος διαφερόντως ἔχει ἢ τὸ τῶν γυναικῶν; ἢ μακρολογῶμεν τήν τε ὑφαντικὴν λέγοντες καὶ τὴν τῶν ποπάνων τε καὶ ἐψημάτων θεραπείαν, ἐν οἷς δή τι δοκεῖ τὸ γυναικεῖον γένος εἶναι, οὗ καὶ καταγελαστότατόν [455d] ἐστι πάντων ἡττώμενον;

Ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὅτι πολὺ κρατεῖται ἐν ἅπασιν ὡς ἔπος εἰπεῖν τὸ γένος τοῦ γένους. γυναῖκες μέντοι πολλαὶ πολλῶν ἀνδρῶν βελτίους εἰς πολλά· τὸ δὲ ὅλον ἔχει ὡς σὺ λέγεις.

Οὐδὲν ἄρα ἐστίν, ὦ φίλε, ἐπιτήδευμα τῶν πόλιν διοικούντων γυναικὸς διότι γυνή, οὐδ' ἀνδρὸς διότι ἀνήρ, ἀλλ' ὁμοίως διεσπαρμέναι αἱ φύσεις ἐν ἀμφοῖν τοῖν ζῴοιν, καὶ πάντων μὲν

μετέχει γυνὴ ἐπιτηδευμάτων κατὰ φύσιν, πάντων δὲ [455e] ἀνήρ, ἐπὶ πᾶσι δὲ ἀσθενέστερον γυνὴ ἀνδρός.

Πάνυ γε.

Ἦ οὖν ἀνδράσι πάντα προστάξομεν, γυναικὶ δ' οὐδέν;

Καὶ πῶς;

Ἀλλ' ἔστι γὰρ, οἶμαι, ὡς φήσομεν, καὶ γυνὴ ἰατρική, ἡ δ' οὔ, καὶ μουσική, ἡ δ' ἄμουσος φύσει.

Τί μήν;

[456a] Γυμναστικὴ δ' ἄρα οὔ, οὐδὲ πολεμική, ἡ δὲ ἀπόλεμος καὶ οὐ φιλογυμναστική;

Οἶμαι ἔγωγε.

Τί δέ; φιλόσοφός τε καὶ μισόσοφος; καὶ θυμοειδής, ἡ δ' ἄθυμός;

Ἔστι καὶ ταῦτα.

Ἔστιν ἄρα καὶ φυλακικὴ γυνή, ἡ δ' οὔ· ἢ οὐ τοιαύτην καὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν φυλακικῶν φύσιν ἐξελεξάμεθα;

Τοιαύτην μὲν οὖν.

Καὶ γυναικὸς ἄρα καὶ ἀνδρὸς ἡ αὐτὴ φύσις εἰς φυλακὴν πόλεως, πλὴν ὅσα ἀσθενεστέρα, ἢ ἰσχυροτέρα ἐστίν.

Φαίνεται.

[456b] Καὶ γυναῖκες ἄρα αἱ τοιαῦται τοῖς τοιούτοις ἀνδράσιν ἐκλεκτέαι ξυνοικεῖν τε καὶ ξυμφυλάττειν, ἐπείπερ εἰσὶν ἱκαναὶ καὶ ξυγγενεῖς αὐτοῖς τὴν φύσιν.

Πάνυ γε.

Τὰ δ' ἐπιτηδεύματα οὐ τὰ αὐτὰ ἀποδοτέα ταῖς αὐταῖς φύσεσιν;

Τὰ αὐτά.

Ἥκομεν ἄρα εἰς τὰ πρότερα περιφερόμενοι, καὶ ὁμολογοῦμεν μὴ παρὰ φύσιν εἶναι ταῖς τῶν φυλάκων γυναιξὶ μουσικήν τε καὶ γυμναστικὴν ἀποδιδόναι.

Παντάπασιν μὲν οὖν.

Het principe dat een verschillende natuur niet dezelfde bezigheden moet krijgen, volgen wij volgens de uitdrukking zeer manmoedig en redetwistend na, maar we hebben niet op welke manier dan ook onderzocht tot wat voor een categorie van verschillende of gelijke natuur het behoort, of vastgesteld waarop het onderscheid betrekking heeft, toen we verschillende bezigheden aan een verschillende natuur, en gelijke aan een gelijke natuur hebben toegekend.

Dat hebben we inderdaad niet onderzocht, zei hij.

[454c] Daarom, zei ik, is het ons geoorloofd, naar het schijnt, om onszelf af te vragen of de natuur van kaalhoofdigen en langharigen gelijk en niet tegenovergesteld is, en om, wanneer we het met elkaar eens zijn dat deze tegenovergesteld is, als kaalhoofdigen schoenmakers zijn, niet toe te laten dat langharigen dat zijn, en als daarentegen langharigen het zijn, niet toe te laten dat de anderen het zijn.

Maar dat zou belachelijk zijn, zei hij.

Kan het om een andere reden belachelijk zijn, zei ik, dan dat we toen helemaal niet de verschillen en overeenkomsten van de natuur hebben vastgesteld, maar slechts die soort van verschil en gelijkheid [454d] in het oog hebben gehouden, die op dezelfde bezigheden betrekking heeft? We bedoelden bijvoorbeeld dat een geneeskundige en iemand met een geneeskundige ziel dezelfde natuur hebben, denk je ook niet?

Inderdaad.

Maar dat een geneeskundige en een timmerman een andere natuur hebben?

Absoluut.

Dus, zei ik, als ook het mannelijke en het vrouwelijke geslacht in een zekere vaardigheid of een of andere bezigheid verschillend schijnen te zijn, zullen wij zeggen dat deze aan elk van beide respectievelijk toegekend moet worden. Maar als ze in dit ene lijken te verschillen, namelijk dat het vrouwelijke geslacht baart, en het mannelijke geslacht bevrucht, zullen wij zeggen dat nog geenszins [454e] voldoende overtuigend is aangetoond dat de vrouw van de man verschilt ten opzichte van wat wij onderzoeken, maar zullen wij nog steeds menen dat onze wachters en hun vrouwen dezelfde taken moeten verrichten.

En terecht, zei hij.

Zullen we hierna dan niet eisen van onze tegenspreker dat hij ons juist dit [455a] uitlegt, namelijk bij welke vaardigheid en welke bezigheid in de huishouding van de staat de natuur van de vrouw en de man niet hetzelfde is, maar afwijkend?

Dat is rechtvaardig.

Wellicht zou nu ook een ander kunnen zeggen, wat jij daarnet al zei, namelijk dat het niet makkelijk is om op hetzelfde ogenblik bevredigend te antwoorden, maar dat het niet moeilijk is na te hebben nagedacht.

Dat zou hij inderdaad kunnen zeggen.

Zullen we dan, als je het ermee eens bent, degene die zoiets tegenwerpt vragen om ons te [455b] volgen, als wij aan hem tenminste kunnen aantonen dat er geen bezigheid is met betrekking tot het bestuur van de staat dat uitsluitend eigen is aan de vrouw?

Zeker.

Komaan dan, we zullen tegen hem zeggen: geef eens antwoord. Zei je net niet dat de een van nature geschikt is voor iets, en de ander van nature ongeschikt, waardoor de een iets eenvoudig leert, en de ander met moeite? En dat de een na weinig studie veel dingen zal

ontdekken in het gebied dat hij bestudeerde, en dat de ander, hoewel hij veel studie en oefening heeft gehad, nog niet eens kan onthouden wat hij heeft geleerd? En dat voor de een de lichamelijke zaken een bekwame [455c] dienaar zijn voor de geest, maar de ander tegenwerken? Zijn er andere criteria dan deze, waarmee je vaststelde wie van nature geschikt is voor alle afzonderlijke zaken en wie niet?

Niemand zou iets anders zeggen, zei hij.

Ken je nu iets dat door mensen wordt beoefend, waarin het mannelijk geslacht niet in al deze opzichten uitsteekt boven het vrouwelijk? Of moeten we soms lange betogen houden over de weefkunst en de zorg voor het bakken en koken, waarvoor het vrouwelijk geslacht [455d] talent schijnt te hebben, en waarin het het belachelijkst van allemaal zou zijn als ze wordt verslagen?

Het klopt, zei hij, wat je zegt, dat het ene geslacht ver boven het andere staat in alles, om het zo te zeggen. Toch zijn veel vrouwen beter dan veel mannen in veel dingen, maar in het algemeen klopt wat je zegt.

Dan is er, mijn vriend, geen enkele bezigheid met betrekking tot het besturen van de stad eigen aan de vrouw omdat ze een vrouw is, noch eigen aan de man omdat hij een man is, maar de aanleg is gelijkwaardig verdeeld over de beide geslachten, en zowel man als vrouw hebben deel aan alle bezigheden volgens [455e] de natuur, hoewel de vrouw in alles zwakker is dan de man.

Zeker.

Zullen we dan alle taken opleggen aan de mannen, en geen enkele aan de vrouw?

Hoezo dat?

Nee, juist niet, denk ik, want we zullen zeggen dat ook een vrouw geneeskundige aanleg kan hebben, en een ander niet, en de een is muzikaal, de ander van nature amuzikaal.

Uiteraard.

En is de een dan niet bedreven in sport en de [456a] oorlogskunst, maar de ander onkrijgshaftig en geen sportliefhebber?

Ik denk het.

En dit dan? Zowel een wijsgerige als een wijsheid hatende vrouw? En zowel een hartstochtelijke als een neerslachtige?

Ook die zijn er.

Dan is ook de ene vrouw geschikt als wachter, en de ander niet. Of hadden we niet een zodanige natuur gekozen voor de mannelijke wachters?

Zeker wel.

Er is dus ook dezelfde natuur voor de vrouw en de man ten opzichte van het bewaken van de staat, behalve in zoverre dat de ene natuur zwakker is, en de andere sterker.

Daar lijkt het op.

En zulke vrouwen moeten uitgekozen worden om met [456b] zulke mannen samen te wonen en samen te waken, aangezien ze geschikt zijn en overeenkomen met hen wat betreft de natuur.

Zeker.

En moeten dezelfde bezigheden niet worden toegekend aan dezelfde naturen?

Inderdaad, dezelfde.

Dan zijn we met een kringloop aangekomen bij het voorgaande, en zijn we het erover eens dat het niet tegen de natuur ingaat om aan de vrouwen van de wachters gymnastiek en muzikaal onderwijs toe te kennen.

Helemaal niet.

Appendix 3: Gymnasia voor jongens en meisjes (*Wetten*, 804d-805b)

ἀλλὰ τὸ λεγόμενον πάντ᾽ ἄνδρα καὶ παῖδα κατὰ τὸ δυνατόν, ὡς τῆς πόλεως μᾶλλον ἢ τῶν γεννητόρων ὄντας, παιδευτέον ἐξ ἀνάγκης. τὰ αὐτὰ δὲ δὴ καὶ περὶ θηλειῶν ὁ μὲν ἐμὸς νόμος ἂν εἴποι πάντα ὅσαπερ [804e] καὶ περὶ τῶν ἀρρένων, ἴσα καὶ τὰς θηλείας ἀσκεῖν δεῖν· καὶ οὐδὲν φοβηθεὶς εἴποιμ᾽ ἂν τοῦτον τὸν λόγον οὔτε ἱππικῆς οὔτε γυμναστικῆς, ὡς ἀνδράσι μὲν πρέπον ἂν εἴη, γυναιξὶ δὲ οὐκ ἂν πρέπον. ἀκούων μὲν γὰρ δὴ μύθους παλαιοὺς πέπεισμαι, τὰ δὲ νῦν ὡς ἔπος εἰπεῖν οἶδα ὅτι μυριάδες ἀναρίθμητοι γυναικῶν εἰσι τῶν περὶ τὸν Πόντον, ἃς Σαυρομάτιδας [805a] καλοῦσιν, αἷς οὐχ ἵππων μόνον ἀλλὰ καὶ τόξων καὶ τῶν ἄλλων ὅπλων κοινωνία καὶ τοῖς ἀνδράσιν ἴση προστεταγμένη ἴσως ἀσκεῖται. λογισμὸν δὲ πρὸς τούτοις περὶ τούτων τοιόνδε τινὰ ἔχω· φημί, εἴπερ ταῦτα οὕτω συμβαίνειν ἐστὶν δυνατά, πάντων ἀνοητότατα τὰ νῦν ἐν τοῖς παρ᾽ ἡμῖν τόποις γίγνεσθαι τὸ μὴ πάσῃ ῥώμῃ πάντας ὁμοθυμαδὸν ἐπιτηδεύειν ἄνδρας γυναιξὶν ταὐτά. σχεδὸν γὰρ ὀλίγου πᾶσα ἡμίσεια πόλις ἀντὶ διπλασίας οὕτως ἔστιν τε καὶ γίγνεται ἐκ τῶν [805b] αὐτῶν τελῶν καὶ πόνων· καίτοι θαυμαστὸν ἂν ἁμάρτημα νομοθέτῃ τοῦτ᾽ αὐτὸ γίγνοιτο.

Maar elke man en elk kind, zoals men zegt, moet waar mogelijk uit noodzaak worden opgevoed, aangezien ze meer toebehoren aan de staat dan aan hun ouders. Mijn wet zou dus dezelfde dingen allemaal ook opleggen aan vrouwen, die [804e] ook aan de mannen zijn opgelegd, namelijk dat ook de vrouwen zich moeten oefenen in gelijke dingen; en ik heb deze mening uitgesproken zonder enige vrees dat ofwel rijkunst ofwel gymnastiek wel zou passen aan mannen, maar niet zou passen aan vrouwen. Ik ben namelijk overtuigd toen ik verhalen uit oude tijden hoorde, en nu weet ik, zoals het verhaal zegt, dat er tienduizenden, ontelbare vrouwen zijn rond de Pontus, die men Sauromatiden [805a] noemt, voor wie een gemeenschap is opgelegd, niet alleen van paarden, maar ook van bogen en andere wapens, gelijk aan de mannen, en die gelijk trainen. Hierbij heb ik over deze dingen zo ongeveer deze overweging: als het mogelijk is dat deze dingen zo werkelijkheid worden, beweer ik dat de

dingen die nu gebeuren in onze streken het meest dwaas zijn van allemaal, namelijk dat alle mannen niet met alle kracht en eensgezind dezelfde dingen als vrouwen beoefenen. Want elke staat is en wordt zo bijna een halve in plaats van een dubbele, met [805b] dezelfde betalingen en inspanningen; en toch zou juist dit een wonderlijke blunder zijn voor een wetgever.