

Protagoras en de almacht van de logos

door

H. DE LEY

1. De honderdste verjaardag van Marx' dood (1883) is al weer enkele jaren achter de rug, en wie er vandaag voor pleit, bij de studie van filosofische of theoretische produkties terdege rekening te houden met hun historische en maatschappelijke kontekst, stampt (gelukkiglijk) „open deuren” in. Desalniettemin is het bij een bespreking van de 5e-eeuwse Sofistiek geen overbodige luxe om uitdrukkelijk op die historische kontekst te wijzen: onder invloed immers van de platonisch-aristotelische traditie blijven ook wij er inzake de sofisten veelal een moraliserende, veeleer dan een historische kijk op nahouden.

Vanzelfsprekend ontbreekt hier de tijd om op een uitvoerige wijze aandacht te schenken aan de historisch-maatschappelijke ontwikkelingen in de 5de-eeuwse Griekse wereld. Ik moge daarom volstaan met enkele summiere „rappels”.

In de eerste helft van de 5e eeuw (preciezer: in het tweede kwart ervan) hadden doorheen de ganse Griekse wereld op de meest uiteenlopende terreinen ingrijpende veranderingen plaats, die het aanzijn van omzeggens elke polis grondig wijzigden. In het westen, op Sicilië, meer bepaald in Syrakuse, werd de tyrannie omvergeworpen en vervangen door een democratisch regime (in 467). Aan het andere uiteinde van de Griekse wereld, op de kusten van Klein-Azië, genoten de Ionische poleis van een nieuwe vrijheid, na de nederlaag van de Perzische grootmacht. In het centrum, op het Griekse vasteland, was het vanzelfsprekend in de allereerste plaats Athene — overwinnaar van Marathon en Salamis — dat een enorme ontwikkelingssprong maakte. „Dank zij” de verwoestingen die de Perzen tijdens hun twee jaar durende invasie, 480-479, hadden aangericht, konden de Atheners wel niet anders dan met een „schone lei” beginnen. Met behulp van de enorme inkomsten die zij al vlug verwierven uit hun anti-Perzische, zgn. „defensieliga” rondom de Egeïsche zee, rees uit de ruïnes van het archaïsche Athene een „modern” Athene — niet alleen „fysiek” maar ook economisch, politiek, ideologisch en cultureel. Vermelding verdient hier natuurlijk in de eerste plaats de revolutionaire transformatie die op enkele jaren tijd werd doorgevoerd in de Atheense konstitutie. Onder het leiderschap van een radikale groep waartoe ook Perikles behoorde, werd het politiek

systeem van Kleisthenes geherstructureerd tot een volwaardige democratie: de polis, dwz haar ambten, haar rechtbanken, haar kulturen, haar festivals, haar oorlogen, enz., kortom, het complete maatschappelijke leven kwam voortaan onder de zeggingschap van de ganse (mannelijke en vrije) burgergemeenschap.

Het gesproken woord genoot in die oud-Griekse polisdemocratie een „mediatieke” suprematie die wij ons vandaag nauwelijks kunnen voorstellen. Dat gold met name ook voor het priveeleven: de vrijetijdsbesteding van althans de mannelijke Atheners bestond (en bestaat nog altijd?) voor een aanzienlijk deel uit urenlange konversaties met hun seksegenoten, op straat, op de markt, in het gymnasium; en zoals we weten uit Platoons *Symposium*, was het helemaal niet ongewoon, dat de deelnemers aan een „party” hun vermaak niet zochten in „wijntje en trijntje” maar in „taalstrijd”-tornooitjes over een of ander, minder of meer verheven onderwerp. Maar vanzelfsprekend was het bovenal het sociale en politieke leven, en dus de ganse polisorde die, in de afwezigheid van andere media, „gedragen” werd door de direkte, gesproken kommunikatie tussen de burgers. Zoals Simon GOLDHILL het treffend formuleert¹:

„The sense of the city, its order and organization, its boundaries and structure, is formed in language, a language which dominates the various arenas and practices of life. The city as such is constituted in the media of language. Fifthcentury Athens is truly the city of words”.

En wanneer, in het verlengde van de overwinningen op de Perzen, de Atheense samenleving en kultuur, in de 5e eeuw, blijk geven van een optimistisch geloof in de mogelijkheden van de mens, dan uitte zich dat zelfvertrouwen niet in de laatste plaats middels een ruim verbreid geloof in de almacht van de *logos*.

Het Griekse woord *λόγος* is een zeer ambigue en komplexe notie. Om de betekenis ervan te vatten dienen we uit te gaan van het werkwoord, *λέγειν*, waarvan we de betekenis kunnen parafraseren als: „denkend-spreken en sprekend-denken”. „Welspreken” (*εὖ λέγειν*) betekende voor de Griek daarom zoveel als „wel-denken” (*εὖ φρονεῖν*) en vandaar ook: „wel-leven” (*εὖ ζῆν*). *Logos* verwijst bijgevolg zowel naar elke (liefst korrekt gestructureerde) taaluiting, als naar de betekenis of bedoeling ervan, als naar de menselijke gedachte waarvan de taaluiting, maar ook de praxis de zichtbare expressie zijn. Het is precies deze alomvattendheid van de *logos*notie, die het voor Griekse auteurs mogelijk maakte om van de „*logos*” het fundament zelf te maken van alle menselijke (d.w.z. Griekse) beschaving. Een bijna lyrische verheerlijking van die *logos* vinden we in dit verband

1. In zijn boeiende studie *Reading Greek Tragedy*. Cambridge 1986, p. 75.

in het werk van de rhetor Isokrates, leerling van o.m. Gorgias en geducht konkurrent van Platoon. De betreffende passus, in zijn *Nicoles*, 5-9, werd nadien niet enkel door Isokrates zelf hernomen (in zijn *Antidosis*, 253v.), maar heeft ook andere auteurs geïnspireerd². In het kader van een *apologia pro vita sua*, d.w.z. van een verdediging van de retoriek (door Isokrates gedenoteerd met het meervoud λόγοι), komt hij er tot de volgende beschouwingen:

„(De vijanden van de λόγοι) staan zonder het zelf te beseffen vijandig t.o.v. een soort van zaak die, van alle natuurlijke (vermogens) in de mensen, de bron is van het grootste aantal zegeningen. Met onze andere vermogens, inderdaad, verschillen wij (mensen) in niets van de dieren. Integendeel, van vele dieren blijken wij de mindere te zijn, zowel in snelheid als in kracht als in andere bekwaamheden. (6) Maar omdat in ons het (vermogen) is aangeboren, elkaar te overtuigen en onszelf duidelijkheid te verschaffen over wat we maar willen, hebben we ons niet enkel bevrijd van het dierenleven, maar hebben we ook, door ons te verenigen, staten (πόλεις) gesticht, wetten opgesteld en kunsten uitgevonden; ja, van omzeggens alles wat door ons (mensen) is uitgedacht, (kan gezegd worden dat het) de *logos* is geweest, die ons dat bezorgd heeft. (7) Hij was het immers die wetten heeft uitgevaardigd aangaande recht en onrecht en goed en kwaad; en ware dat alles niet vastgelegd, we zouden niet in staat zijn met elkaar samen te leven. Met behulp van de *logos* stellen wij de slechten aan de kaak en huldigen wij de goeden. Dank zij hem voeden wij de dwazen op en stellen wij de verstandigen op de proef, want wij beschouwen het (vermogen te) spreken zoals het hoort, als de zekerste aanwijzing van wel-denken, en *logos* die waarachtig is en fatsoenlijk en rechtvaardig, is de weerspiegeling van een goede en trouwe geestesgesteldheid (ψυχή).

(8) Het is met de *logos* dat wij in de gelegenheid zijn, zowel met elkaar te debatteren over controversiële zaken, als een onderzoek te voeren naar nog onbekende zaken. Met behulp inderdaad van de argumenten waarmee wij de andere (mensen) overtuigen wanneer wij (in het openbaar) spreken, wel, met diezelfde argumenten overleggen wij bij onszelf, en „welsprekend” (ῥητορικῶς) noemen wij degenen die bij machte zijn voor de menigte te spreken, terwijl we als „welberaden” beschouwen alwie op de beste manier over zijn aangelegenheden bij zichzelf kan redeneren.

(9) Als het erom gaat samenvattend over dit vermogen te spreken, zullen we bevinden dat niets van wat op een verstandige manier gedaan wordt, tot stand komt zonder *logos* (ἄλόγως), maar dat integendeel de *logos* zowel al onze daden als al onze gedachten leidt, en dat wie het meeste verstand bezit, hem ook het meeste gebruikt. Diegenen, bijgevolg, die het wagen smadelijk te spreken over wie zich aan onderwijs en filosofie wijdt, verdienen op gelijkaardige manier gehaat te worden als degenen die zondigen tegen de godsdienst”.

2. Vgl. bv. ARISTOTELES, *Politica*, I, 1253a9v.

2. In een samenleving als de Atheense, institutioneel gedomineerd door volksvergadering en rechtbank, vormde het gesproken woord, de *logos*, het machtsinstrument bij uitstek. Het laat zich begrijpen dat in een dergelijke kontekst de discussie over de beste, meest doelmatige gebruikswijze van de taal (op het vlak van informatie, overreding, argumentatie en retoriek) een zaak was van aanzienlijke maatschappelijke en politieke relevantie. De door de sofisten onderwezen manipulatietechnieken konden die discussie alleen maar nog urgenter maken.

In de geschriften van de meest uiteenlopende auteurs kunnen we de neerslag vinden van die maatschappelijke discussie³. Dat is het geval met de tragici, in wier stukken de taal, als wezenskenmerk van de geciviliseerde mens, het voorwerp vormt van wat Goldhill noemt:

„a tragic critique that questions the terms and attitudes of such self-definition of culture”⁴.

En wanneer anderzijds de komicus Aristophanes in zijn satyrisch stuk *De Wolken* de draak wil steken met de „intelligentsia” van zijn tijd, voert hij een ἀγών op tussen de oude, „rechtvaardige” en de nieuwe, „onrechtvaardige” *logos* (vv. 889-1104); daarbij wordt de aandacht vooral toegespitst op het vermogen van de „nieuwe logika” om een „zwakke” zaak „sterk” te doen lijken; cf. ook vv. 112-118 (boer Strepsiades spreekt tot zijn verkwistende zoon):

„Ze hebben daar (sc. in Sokrates’ „Denkschool”), zegt men, twee logika’s (λόγοι):

de ene is sterk, wat dat ook moge zijn, de andere zwak. Die zwakke van de twee praat al wat krom is recht. Dat zeggen ze. Leer jij nu maar die kromme logika, dan krijgt geen mens van mij nog één obool van alle schulden die jij mij bezorgt”

(vertaling M. d’Hane-Scheltema).

3. Zie GOLDHILL, o.c., pp. 1-2.

4. GOLDHILL, o.c., p. 2. Een goed voorbeeld van deze „tragische kritiek” vormt Aischulos’ *Oresteia*, trilogie die omwille van de wijze waarop taal en intermenselijke communicatie erin in vraag worden gesteld, door Goldhill terecht wordt gekarakteriseerd als een „drama van de logos”. Vgl. bv. de *Agamemnon*: het stuk opent met de ontvangst van het vuursignaal, boodschap waarvan de dubbelzinnigheid en onduidelijkheid gekorrigeerd worden door de boodschapperscène, scène die echter zelf nieuwe vragen en twijfels oproept en aanleiding geeft tot een dubbelzinnige boodschap van Klutaimnestra aan Agamemnon; de scène wordt opgevolgd door de aankomst van Agamemnon zelf. Het gevaar van het misbruik van de taal wordt dan bijzonder concreet geschilderd in de „tapijtscène”, waar het overtuigende, manipulatorische taalgebruik van de koningin Agamemnon, de held van Troje, als gebocid naar zijn dood voert. Ook de scène met Cassandra — profetes die er door Apollon toe gedoemd was om slechts onbegrip en ongeloof te vinden bij haar toehoorders, en die a.h.w. de tegenpool vormt van de rhetorisch succesvolle Klutaimnestra — is een belangrijke stap in deze zoektocht, doorheen de drie stukken van de *Oresteia*, naar het juiste taalgebruik (zie GOLDHILL, o.c., pp. 1-32).

In hetzelfde stuk ridiculiseert Aristophanes ook het onderzoek naar het „korrekt taalgebruik”, en wel met het komische voorbeeld van het woord ἀλεκτρῶν⁵ (Grieks voor „haan” en „hen”), cf. vv. 658 e.v. (Sokrates antwoordt aan Strepsiades, die Sokrates’ „kromme logika” wil leren):

- Je moet eerst wat anders leren nog:
welke der dieren noem je korrekt (ὀρθῶς) mannelijk?
- Zal ik niet weten zeg! Ik ben niet gek.
Een ram, een bok, een stier, een hond, een kanarie.
- Kijk wat je doet! Je noemt een vrouwtjeskanarie toch ook een kanarie, net als 't mannetje!?
- Hé, leg eens uit.
- Gewoon, (je zegt) kanarie en kanarie.
- Poseidon, ja. Hoe noem ik haar dan wel?
- Kanariena en 't mannetje de kanarieman⁶ (Idem).

De historicus Thoukudides, vervolgens, als hij het heeft over de morele crisis in de Griekse samenleving ten gevolge van de oorlog tussen Athene en Sparta, situeert die „krisis” in de allereerste plaats op het niveau van het taalgedrag, waarbij de woorden hun gevestigde betekenis (τῆν εἰωθῦαν ἄξιωσιν) verliezen en door de sprekers „verdraaid” worden: zie zijn *Historiae*, III.82, par.5 e.v., waar, in het kader van een beschrijving der symptomen van maatschappelijke „verloedering”, de taal zelf tot een studie-objekt wordt.

En vanzelfsprekend zijn er de teksten van de redenaars zelf — Lusias, Isokrates, Demosthenes, e.a. —, die steeds weer blijken geven van het inzicht dat taal méér is dan een volkomen transparant, probleemloos medium dat ons directe toegang verleent tot de werkelijkheid of tot iemands gedachten; dat ze derhalve verdient, op zichzelf te worden bekeken en bestudeerd.

3. De „linguistic turn” die de 5e-eeuwse Griekse wereld aldus ondernam⁷, heeft vanzelfsprekend in de allereerste plaats concrete

5. ἀλεκτρῶν staat in het Grieks zowel voor „haan” als voor „hen”. Om de komische pointe in het Nederlands te reproduceren hanteer ik in de vertaling „kanarie” (Mevrouw d'Hane-Scheltema hanteert in haar vertaling, Bussum 1971, p. 127, het woordje „gans”).

6. Hierop volgt nog een correctie van het Griekse woord voor „bassin”, χάρδοπος, dat, hoewel eindigend op -os, als vrouwelijk gebruikt wordt, en een discussie in gelijkaardige zin over eigennamen. Cf. infra, in verband met Protagoras.

7. De uitdrukking is van de hand van GOLDHILL, zie o.c., p. 2, die daarbij de titel adopteert van een bekend verzamelwerk uit de hedendaagse „taal filosofie”, nl. *The Linguistic Turn*, uitgegeven door Richard RORTY (Chicago 1967).

gestalte gekregen in de zgn. „uitvinding” van de ῥητορικὴ τέχνη⁸. De antieke traditie geeft, zoals bekend, Sicilië, meer bepaald Syrakuse, als „geboorteplaats” voor de „kunst” die door de klassieke auteurs vaak zonder meer ἡ τέχνη, d.w.z. „de kunst bij uitstek”, wordt genoemd⁹. Ze wordt door onze bronnen bovendien uitdrukkelijk verbonden met de uitdrijving, in 467, van de tyrannie en de vestiging van een democratisch regime in Syrakuse¹⁰. Het zou echter nog enkele decennia tijd vragen vooraleer de redekunst een zelfstandig literair genre werd: cf. de redevoeringen van een Gorgias, een Antiphon, een Andokides.

Ondertussen bracht die „taaldraai” ook een meer theoretische taalstudie tot ontwikkeling, in de eerste plaats (maar niet uitsluitend)

8. Omgekeerd zal ook de „rhetorische persoonlijkheid” altijd in de allereerste plaats gekenmerkt worden door een groot taalbewustzijn. Zie hierover bv. Richard A. LANHAM, *The Motives of Eloquence. Literary Rhetoric in the Renaissance* (New Haven 1976), waarvan het eerste hoofdstuk gewijd is aan „the rhetorical ideal of life”, cf. bv. pp. 3-4: „What kind of man would *homo rhetoricus* be? What would „the rhetorical ideal of life” be like? Our composite picture suggests, as a first reflection, that rhetorical man must have felt an overpowering selfconsciousness about language... The rhetorical view of life, then, begins with the centrality of language”.

9. De testimonia zijn bijeengebracht in L. RADERMACHER, *Artium scriptores (Reste der voraristotelischen Rhetorik)*. Wien 1951, pp. 28-35.

Het hoeft allicht geen betoog dat er redevoeringen zijn uitgesproken, ook geslaagde redevoeringen, lang voordat er een *technè* was opgesteld, die bepaalde hoe je zulke redes moest opstellen en uitspreken. Dat geldt bovenal voor de Grieken: van bij de aanvang verschijnt ons het houden van „speeches” als een typische trek van de Griekse „way of life”. Reeds de goden en heroën, en dan vooral Hermes, Nestor en Odusseus, golden als uitstekende redenaars en voor de latere Grieken was Homeros zelf de „vader van de rhetoriek”. Een overwegend deel van *Ilias* en *Odyssea* bestaat trouwens uit speeches die door de optredende personages worden uitgesproken. Een andere, voor de geschiedenis van de rhetoriek belangrijke tekst is de zgn. *Homeric Hermes hymn*, waarin we voor de eerste maal het argument van de waarschijnlijkheid gehanteerd zien (cf. v. 265; de tekst zelf is vermoedelijk afkomstig van de late 6e of begin 5e eeuw). Zie G. KENNEDY, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton 1963.

10. De tyrannen Geloon en Hieroon hadden, toen ze aan de macht waren, tal van onteigeningen en deportaties doorgevoerd. Om de gevolgen daarvan na hun omverwerping ongedaan te kunnen maken dienden er op grote schaal processen te worden gevoerd — wat, in het kader van het nieuwe „volksbewind”, diende te gebeuren voor volktribunalen die dienden „overtuigd” te worden door middel van rhetorische technieken. Korax en/of Teisias — de antieke bronnen zijn het oneens over hun respectievelijke rol (zie KENNEDY, o.c., pp. 58-60) — hebben ten behoeve van de onteigende eigenaars een *technè*, d.w.z. een praktische handleiding, opgesteld voor de gerechtelijke welsprekendheid. Als deze versie korrekt is (een andere versie, die we terugvinden in Cicero's *Brutus*, 12, 46, brengt het ontstaan veeleer in verband met de politieke beraadslagingen in de syrakusaanse volksvergadering), betekent dat dus dat de rhetoriek „geboren is uit eigendomsprocessen”, zoals wordt opgemerkt door R. BARTHES, in zijn „aide-mémoire”, *L'Ancienne Rhétorique*, in: *Communications* 16 (1970), p. 175. Ook nadien had ze, zoals S. IJSSELING, *Retoriek en Filosofie* (Bilthoven 1975), p. 18, vaststelt, „daarom bijna altijd iets te maken met eigendommen, met verworven of vermeende rechten, met machtsposities en privileges”. In de Oudheid, evenwel, waren ekonomie en politiek onontwarbaar met elkaar verweven. Bijgevolg, „kunnen we even goed zeggen dat ze geboren is uit de vrijheid”, aldus O. REBOUL, *La Rhétorique* (Que sais-je? nr. 2133), Paris, 1984, p. 9. Zie ook KENNEDY, o.c., p. 27 en 42, voor het direct oorzakelijk verband tussen de *bewaste* toepassing en ontwikkeling van de rhetorische technieken, in de 5e eeuw, en de grootschalige toepassing van het democratisch besluitvormingsproces op de gerechtelijke procedures.

in het kader van de Sofistiek — hoewel toch moet beklemtoond worden dat de sofisten bij hun aanzet tot taalstudie nog direkt praktisch gemotiveerd waren, d.w.z. gericht op het vergroten van de doelmatigheid van het gesproken woord. Hun bezig-zijn met de taal was meer bepaald een effect van de overheersende plaats die precies de rhetoriek innam in hun „politisch” of „burgerlijk” opvoedingsprogramma¹¹. Alle sofisten geven dan ook blijk van een sterk rhetorisch zelfbewustzijn: vgl. bv. de zelfbewuste „air” waarmee Protagoras in Platoons *Protagoras* zichzelf weliswaar in een lange traditie van professionele opvoeders en lesgevers plaatst, maar tegelijkertijd er prat op gaat, de eerste te zijn die er durft voor uit te komen „dat (hij) een sofist (is), d.w.z. dat (hij) mensen opvoedt” (zie *Prot.* 316D3-317B5).

Protagoras is ook de eerste sofist wiens naam in de antieke traditie gekoppeld wordt aan concrete „proeven van taalstudie”: enerzijds wordt zijn naam door Platoon (*Phaedrus* 267C4-7) in verband gebracht met de „filologische” bekommernis van de ὀρθοέπεια (letterlijk staat er: ὀρθοέπειά τις, „een of andere ‘spraakjuistheid’”). Anderzijds zijn er vier passages, waarvan drie aristotelische¹², waarin hem „grammatikale” opmerkingen in de schoenen worden geschoven. De vier laten zich indelen in twee groepen van twee, waarbij het eerste lid van elke groep een algemeen principe formuleert en het tweede een concreet voorbeeld geeft. In de twee gevallen stamt het voorbeeld uit de aanvangsverzen van de *Ilias*¹³:

- in het eerste geval gaat het om het onderscheid tussen de drie grammaticale geslachten: mannelijk, vrouwelijk en „zakelijk”; daarbij wordt Homeros bekritiseerd omdat hij het woord μῆνις („wrok”) ten onrechte als vrouwelijk heeft gebruikt (cf. οὐλομένην); net zoals het woord πῆληξ („helm”), moet het integendeel als mannelijk beschouwd worden;
- in het tweede geval wordt, op basis van een indeling van de *logos* in vier modi, nl. wens, vraag, antwoord en bevel — modi waaraan de sofist de naam van „wortels van de λόγοι” zou hebben gegeven, Homeros nogmaals bekritiseerd omdat hij, in zijn aanroeping van de Muzen, bij de aanvang van de *Ilias*, een imperatief heeft gebezigd (ἄειδε), hoewel die vorm enkel voor bevelen mag gebruikt worden.

11. Inderdaad, als de sofisten, die afkomstig waren uit de meest verschillende hoeken van de Griekse wereld, één trek gemeenschappelijk hadden, dan was het ongetwijfeld de centrale plaats van de welsprekendheidskunst in hun programma. Zoals W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, III (Cambridge 1969), p. 176, het formuleert: „all the leading Sophists were deeply concerned with (rhetoric), in its forensic, political and epideictic branches, both as active practitioners and as teachers, systematizers and writers of rhetorical handbooks”.

12. ARISTOTELES, *Rhet.* 1407b6, *Soph. El.* 173B17 en *Poet.* 1456b15; verder ook DIOG. LAERT. IX.53: zie H. DIELS & W. KRANZ, *Fragmente der Vorsokratiker* (D-K), respektievelijk 80 A 27, 28 en 29 en 1.

13. Zie Detlev FEHLING, *Protagoras und die Orthoepeia* (1965), opgenomen in C.J. CLASSEN (ed.), *Sophistik* (Darmstadt 1976), pp. 341-347 (achteraan deze publikatie vindt u ook een systematische bibliografie voor de Sofistiek).

Zoals beklemtoond wordt door Fehling¹⁴, ziet het er naar uit, dat deze („meta”-)grammatikale opmerkingen niet afkomstig zijn uit een systematisch grammatikaal exposee, maar oorspronkelijk thuis hoorden in de (praktisch gemotiveerde) kritiek van de dichters, die zoals bekend, een belangrijk bestanddeel vormde van het sofistich onderwijs. Een ander voorbeeld van zulke dichterkritiek van Protagoras vinden we in de platoonse *Protagoras*, 338E6 e.v. Zoals we uit de inleiding ervan kunnen opmaken, speelde met name het korrekt woordgebruik een voorname rol in die „oefeningen” (naast het aanstippen van inhoudelijke tegenstrijdigheden):

„Ik ben de mening toegedaan, Sokrates, dat voor een man beslagenheid in de poëzie (ἐπῶν) een der voornaamste onderdelen is in zijn opvoeding. Welnu, dat bestaat hierin: in staat te zijn de uitspraken der dichters voldoende te vatten om uit te maken wat daarin op een korrekte manier (ὀρθῶς) gedicht is en wat niet; een oordeel des onderscheids te kunnen vormen en bij ondervraging daarover zijn redenen weten aan te geven (λόγον δοῦναι). Ook zal de vraag, die ik nu ga stellen, lopen over het onderwerp zelf dat gij en ik op dit ogenblik bespreken, nl. de morele voortreffelijkheid, maar dan overgebracht naar (het domein van) de poëzie — dat zal het enige verschil zijn. Kijk, Simonides zegt ergens...”¹⁵.

Protagoras' programmatische slogan van de „*orthoēpeia*”, waarop klaarblijkelijk gealludeerd wordt in de zopas vermelde passus, lijkt dus gebruikt te zijn in de kontekst van een didactisch-kritische bespreking van het (al dan niet „korrekt”) taalgebruik van de dichters¹⁶. Op een dergelijke, „praktische” kontekst wijst ook het bericht (bewaard in Ploutarchos' Periklesbiografie), dat, toen tijdens een sportmanifestatie iemand per ongeluk door een speer gedood was, Perikles en Protagoras een ganse dag gediskussieerd hadden over de vraag, wie er „volgens de meest juiste *logos*” (κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον) als verantwoordelijke voor het ongeval moest worden aangewezen: de speer, de speerwerper of de inrichters¹⁷.

Dat Protagoras een radicale hervorming van de „natuurlijke” taal en dus een soort van (voorafspiegeling van de moderne notie van) ra-

14. o.c., pp. 343-344.

15. In dit konkrete geval verwijt Protagoras aan de dichter dat hij zich aan tegenspraak bezondigd heeft. Sokrates, echter weerlegt de kritiek door, met een beroep op de (eveneens tegenwoordige) sofist Prodikos, op het betekenisonderscheid te wijzen tussen „worden” en „zijn” (340B4-5).

16. We treffen de uitdrukking ook aan in de titel van een taalkundig-filologisch werk van Protagoras' landgenoot, Demokritos: cf. D-K 68 B 20a, Περὶ Ὀμήρου ἢ ὀρθοεπειῆς καὶ γλωσσέων. Protagoras' jongere tijdgenoot en leerling, Prodikos van Keos, daarentegen, hanteerde de uitdrukking ὀρθότης τῶν ὀνομάτων, letterlijk „juistheid der namen” — wat inhield dat hij erop uit was om de betekenisnuances te beklemtonen tussen schijnbare synoniemen: zie bv. PLATOON, *Laches* 197B1, *Charmides* 163B1, *Protagoras* 351A5.

17. PLOUTARCHOS, *Pericles*, 36 = D-K 80 A 10 (Ploutarchos' bericht gaat terug op de historicus Stesimbrotos).

tionele „ideaaltaal”, op het oog zou hebben gehad, lijkt daarentegen niet erg waarschijnlijk. Fehling wijst er terecht op dat zo iets slecht zou passen bij de „konservatieve” opstelling die deze sofist in het algemeen aannam. Maar ook een beschouwing ervan in het licht van Protagoras’ bekende „homo mensura”-principe levert argumenten tegen de toewijzing aan Protagoras van een eigenlijke „leer” van de taalkorrektheid¹⁸.

4. Protagoras’ beroemde fragment B1 heeft zoals bekend al heel wat inkt doen vloeien: zonder overdrijven mag gezegd worden dat elk woord ervan in de moderne literatuur aanleiding heeft gegeven tot discussie¹⁹. Op gevaar af, door een vertaling stelling te kiezen, citeer ik het toch maar even:

„Aller dingen maat is de mens: van wat het geval is, dat het het geval is; van wat niet het geval is, dat het dat niet is”.

Aan een uitvoerige bespreking van het fragment moet hier verzaakt worden. Om toch de (vermoedelijke) draagwijdte ervan te verduidelijken lijkt het me nuttig Protagoras even in contrast te plaatsen met een ouder filosoof die in de eerste decennia van de 5e eeuw werkzaam was, zij het in Ionië, nl. Herakleitos van Ephese.

Dat Herakleitos’ filosoferen volledig gedragen wordt door zijn *logos*notie, is genoegzaam bekend. Hijzelf, trouwens, presenteert zijn boodschap in termen van een verkondiging van de „*logos*”, cf. fragment B1, dat vooraan in zijn geschrift thuishoorde:

„Van de *logos* die de hiernavolgende is, tonen de mensen zich immer zonder begrip, zowel voordat ze hem aanhoord hebben, als nadat ze hem voor het eerst hebben aanhoord. Want hoewel alles tot stand komt overeenkomstig deze *logos*, gelijken zij op (mensen) zonder ervaring telkens als ze zowel woorden als daden ervaren van het soort als ik uiteenzet, alles ontleidend overeenkomstig zijn natuur en verklarend hoe het gesteld is. Maar de andere mensen ontgaat wat ze doen wanneer ze wakker zijn, net zoals ze vergeten wat (ze doen) wanneer zij slapen”.

Vanuit dat „*logos*”-perspektief zouden we hem zelfs de „eerste taalfilosoof” kunnen noemen: cf. ook de talrijke allusies in zijn

18. FEHLING, o.c., pp. 344-345. Voor een bespreking in het licht van het „homo mensura”-principe zie C.J. CLASSEN, *The Study of Language amongst Socrates' Contemporaries* (1959), in: CLASSEN (ed.), pp. 215-247.

19. Voor een status questionis en de „*communis opinio*”, zie GUTHRIE, o.c., pp. 183-192. Zie ook A. NEUMANN, *Die Problematik des Homo-Mensura Satzes* (1938), in: CLASSEN (ed.), o.c., pp. 257-270; Laszlo VERSENYI, *Protagoras' Man-Measure Fragment* (1962), *ibid.*, pp. 290-297; K.-M. DIETZ, *Protagoras von Abdera*, Bonn 1976, pp. 46-66.

De Griekse tekst van het fragment luidt, D-K 80B1 (versie van Sextos): πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

fragmenten op „talige” fenomenen of activiteiten, zoals „verstaan” resp. „niet-verstaan”, „horen, luisteren” resp. „niet-horen, doof-zijn”; „spreken”, „uiteenzetten” of „zeggen”; „woord”, „naam”; „bidden”, „zingen”; „orakel”, „profetie”; „Griekssprekend” - „barbaars”, enz.²⁰ Tegelijkertijd, echter, moet worden vastgesteld dat er vanuit hedendaags oogpunt bij Herakleitos geen sprake is van een taalbegrip in de strikte zin van het woord. Herakleitos, inderdaad, *vereenzelvigt* in zekere zin taal en (ware) werkelijkheid. Zoals W.J. Verdenius bv. aanstipt bij fr. 89:

„logos en kosmos zijn dus in zekere zin equivalent... (De logos) is niet enkel de subjektieve argumentatie, maar ook het objectief korrelaat ervan, niet enkel de uiteenzetting van de samenhangen in de wereld, maar ook de wereldsamenhang, de werelddordering zelf”²¹.

In deze „kosmische” benadering is er wel degelijk sprake van een soort van absolute, „natuurlijke” ὀρθότης van de logos, en dus van de taal. Zij zou trouwens later door de „herakliteër” Kratulos uitdrukkelijk verdedigd zijn — althans als we ons mogen verlaten op Platoons *Cratylus*, waar, 383A-B, Kratulos’ visie door diens opponent Hermogenes als volgt wordt samengevat:

„Sokrates, onze vriend Kratulos hier beweert dat er voor al wat bestaat, een natuurlijk-juiste benaming bestaat, terwijl wanneer bepaalde mensen onderling afspreken om een ding zo of zo te noemen, en als ze aan het uitbrengen van zulke woorden een deel van hun stemgeluid besteden, dan is dat, volgens hem, géén „naam”. Neen, er zou een natuurlijke juistheid (ὀρθότης) van de namen bestaan, dezelfde voor alle mensen, voor Grieken zowel als voor niet-Grieken (vertaling De Win)”.

Het past volkomen in dit „objektivistisch”, „kosmisch” perspectief van Herakleitos dat wanneer hij, als eerste, het μέτρον-begrip introduceert in het natuurdenken, hij daarmee eveneens refereert naar dat kosmische niveau, d.w.z. naar de vaste maten of verhoudingen die gerespekteerd worden in alle kosmische processen, zodanig dat de kosmische totaliteit — i.t.t. het menselijke bestaan, dat daarvan

20. Zie fr. 1, 2, 5, 10, 15, 19, 28b, 32, 33, 34, 39, 42, 45, 48, 50, 51, 55, 67, 72, 73, 87, 92, 93, 97, 104, 107, 108, 112, 114, 115.

Voor Herakleitos’ nieuwe taalvisie en de paradigmatische functie ervan in zijn filosofie, zie o.m. M.C. NUSSBAUM, *Ψυχή in Heraclitus*, I, in: *Phronesis*, 17 (1972), pp. 1-15; D.B. CLAUS, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of Psychē before Plato*, New Haven 1960, p. 135; J.H. LESHNER, *Heraclitus’ Epistemological Vocabulary*, in: *Hermes*, 111 (1983), pp. 150-170. Zie ook mijn syllabus *De Ioniërs*, Gent 1985-86, pp. 173-182.

21. W.J. VERDENIUS, *Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides*, I, in: *Phronesis*, 11 (1966), p. 91; zie ook B. SNELL, *Die Sprache Heraklits*, in: *Hermes*, LXI (1926), p. 365: „de logos is niet enkel de zinvolle menselijke rede, maar ook de zin die in de dingen rust, die tot ons spreekt en ons de dingen betekenisvol maakt”.

slechts een deelaspekt vormt — geduid wordt als een zichzelf-regulerend, „auto-nomisch” proces, cf. Herakleitos' fr. 30:

„Deze wereldordening, dezelfde voor allen, werd noch door een der goden noch door een der mensen gemaakt, maar altijd was ze, is ze en zal ze zijn: vuur altijd levend, ontvlammend in maten en uitdovend in maten”.

Zoals bovendien uit datzelfde fragment kan worden afgeleid, vereenzelvigde Herakleitos die „maatvolheid” van de kosmische transformatieprocessen met het „vuur” (in de dubbelrol van ἀρχή en element)²².

Met betrekking tot Herakleitos' μέτρον-begrip dient evenwel te worden opgemerkt dat de „wetmatigheid” die er wordt in uitgedrukt, ondanks Herakleitos' kosmisch perspectief erg praktisch van aard is: het gaat inderdaad om de „praktische” heerschappij van het vuur („het enige dat echt wijs is”, fr. 32) over de kosmische totaliteit. In navolging van de mythologische Zeus — die, zoals bekend, godin Metis had ingeslikt om te beletten dat hij op zijn beurt, zoals zijn vader en grootvader, door een nieuwe troonpretendent zou „verschalkt” worden²³ — beschikte ook de kosmische ἀρχή van de Ionische natuurdenkers over een superieure μῆτις, of „listigheid”, dank zij dewelke zij de natuurlijke werkelijkheid bestuurde²⁴. Welnu, net zoals dat gold voor de archaïsche ambachtsman, die slechts dank zij zijn (door een of andere godheid geschonken) praktische kennis van de juiste μέτρα, of „maten”, zijn materialen „in de greep” kon krijgen, zo dienen ook bij Herakleitos de μέτρα die ten grondslag liggen aan de natuurprocessen, begrepen te worden als uitdrukking/instrument van de onovertreffbare, praktische „listigheid” van het vuur²⁵.

22. Vgl. G. VLASTOS, *On Heraclitus* (1955), in: D.J. FURLEY & R.E. ALLEN, *Studies in Pre-socratic Philosophy*, I (London 1970), p. 421 (mijn vert.): „(Herakleitos) vereenzelvigd vuur als het ding dat konstant blijft in alle transformaties, en (hij) impliceert (sc. in fr. 90) dat zijn maat dezelfde of gemeenschappelijke (ἕκόν) maat is in alle dingen... Elk lid van de ganse reeks (cf. fr. 31) vertegenwoordigt dezelfde hoeveelheid vuur, die het gemeenschappelijke is — τὸ ἕκόν — in al de verschillende dingen waaruit de reeks is samengesteld. Bijgevolg is vuur de ultieme garant van de kosmische rechtvaardigheid: de onveranderlijkheid van zijn maten verklaart de inachtname van het μέτρον in alle dingen, en vuur is datgene dat „alles bestuurt” (fr. 41 en 64)”.

23. Zie HESIODOS, *Theogonia*, vv. 886-890.

24. Vgl. bv. fr. 64 en 64a: „het vuur is verstandig... deze ganze werkelijkheid wordt bestuurd door de bliksemschicht”. Zie over het belang van de mētis in de Griekse mythologie en wereldvisie de bundel opstellen van M. DETIENNE & J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mētis des Grecs*, Paris 1974.

25. Deze nauwe link tussen μῆτις en μέτρον wordt bevestigd door de nauwe etymologische verwantschap tussen beide Griekse woorden, zie FRISK, *Griech. Etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, pp. 232-233 (μῆτις was in oorsprong het verbaalnommen van „meten”; vgl. ook ons „zich meten met”).

5. Wanneer we na deze (lange) uitweiding terugkeren tot Protagoras' „homo mensura"-fragment, kunnen we vooreerst hetgene dat net hiervoor gezegd werd over de „praktische" implicaties van Herakleitos' μέτρον-begrip, ook toepasselijk maken bij de interpretatie van Protagoras' fragment. Ook het „maat-zijn" waarover het in B 1 gaat, heeft geen louter cognitieve betekenis: d.w.z. het is er Protagoras, als rechtgeaard sofist, niet louter te doen om onze („passieve", theoretische) kennisrelatie tot de werkelijkheid, maar om onze actieve en praktische relatie tot de wereld. Als zodanig ondersteunt μέτρον de etymologische, „pragmatische" interpretatie van χρήματα in het fragment, die door enkele moderne auteurs wordt voorgestaan (maar bv. wordt afgewezen door Guthrie). Daarbij wordt Protagoras' gebruik van het woord χρήματα (i.pl.v. zoiets als ὄντα of πράγματα) begrepen als een bewust teruggrijpen naar de oorspronkelijke konnotatie ervan, als een afgeleide van het werkwoord χρῆσθαι (d.w.z. „gebruiken" of „nodig hebben"), zodanig dat het fragment de menselijke gebruiksrelatie tot de dingen beklemtoont²⁶. Zoals Versenyi het formuleert:

„the original meaning of χρήματα is not just things, beings, or objects in general, but things with a special relation to our involvement with them: things one uses or needs; goods, property, etc.; generalized into affairs, events, matters we are concerned with. Χρῆμα is derived from χάρομαι/χρῆσθαι: to use, to have dealing with something... what is stressed is the connotation of *our* use of, dealing and living with, attitude and relation to a thing, and not what that thing may or may not be in itself. In this sense of the word, χρῆμα already implies a μέτρον, i.e. something in relation to which it is what it is..."²⁷.

Algemeen, moeten we de uitspraak ongetwijfeld begrijpen als een uitdrukkelijke afwijzing, vanwege Protagoras, van het „kosmische" en tegelijkertijd (in zijn ogen, althans) abstrakt-theoretische perspectief van een natuurdenker als Herakleitos (of Parmenides), en een even uitdrukkelijke bevestiging van het „anthropocentrisch", praktisch perspectief dat ten grondslag lag aan het sofistischer onderwijs in het algemeen, en aan dat van Protagoras in het bijzonder. Om nogmaals Versenyi te citeren:

„To remind man that he is not an abstract-theoretical chimera in communication with objective-immutable absolute essences, but a living human

26. In het kader van de antieke produktiewijze — waar de warenproduktie gedomineerd werd door de categorie van de „gebruikswaarde", en niet door die van de „ruilwaarde" — was de Griekse polis in de eerste plaats een „konsumentenstad". Vandaar de algemene „gebruikswaarde-ideologie" die kenmerkend is voor deze samenleving en voor haar wereldbeeld. Zie hierover mijn syllabus *Aristoteles: polis en physis*, Gent 1985-86, pp. 15v.

27. VERSENYI, o.c., p. 294.

being, to point out that it is this world of *χρήματα*, within which he lives, that ultimately concerns him, and thus to recall him from the world of Parmenides and post-Parmenidean natural philosophy, in which he literally lost himself, into a world of practical action, all this is far from trivial; it is the thinker's first and most important task. And this is what Protagoras did. Pointing to the world in which our relationships, attitudes, and opinions are decisive, our concerns of utmost concern, he recalled man to himself" 28.

Welnu, als het juist is dat wij mensen geen „*metron*” moeten zoeken buiten onszelf, d.w.z. buiten onze praktische ervaringswereld, dan betekent dat voor Protagoras' doelstelling van de *ὀρθοέπεια* of van de taalkorrektheid in het algemeen, dat zij moet gerealiseerd worden door zuiver menselijke middelen en criteria. Anders gezegd, de „juistheid” van een *logos* kan binnen het protagoreïsch perspectief niet afhankelijk worden gesteld van absolute, algemene principes, of van een onzichtbare, „ware” natuur. Van een „natuurlijke taaljuistheid” (die eventueel via correcties van de empirische taal diende hersteld te worden) kan er dus bij Protagoras geen sprake zijn geweest 29.

De vraag, wat Protagoras dan begreep onder de *ὀρθὸς λόγος*, de „juiste *logos*”, en meer bepaald onder de *ὀρθότατος λόγος*, de „meest juiste *logos*”, moet beantwoord worden in samenhang met zijn beruchte *ἀντιλογική* 30. Protagoras, aldus Diogenes Laërtios 31, was de eerste om de stellen dat

„over elke zaak twee, aan elkaar tegengestelde *λόγοι* (mogelijk) zijn”.

En volgens Aristoteles zou hij er ook prat op gegaan zijn, bij machte te zijn om

„van de zwakste *logos* de sterkste te maken” 32.

28. Ibid., p. 296.

29. Zo CLASSEN, o.c., p. 222. G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, p. 68 e.v., daarentegen, stelt Protagoras' notie van *ὀρθοέπεια* op één lijn met Kratulos' thesis van de „natuurlijke *ὀρθότης*”: in beide gevallen zou worden uitgegaan van een taalvisie waarin er tussen de wereld der dingen en de „namen” of woorden van de taal een eënduidige, a.h.w. natuurlijke relatie bestaat, resp. moet bestaan: een nomen (*ὄνομα*), om een „naam” te zijn, moet de (eigen)naam zijn van een reëel iets. Vandaar de absurde gevolgtrekking (die we toegepast vinden in Platoons *Euthydemus*, 285D-286B), dat het „niet mogelijk is, elkaar tegen te spreken” — een gevolgtrekking die volgens KERFERD, o.c., p. 88 e.v., zou getrokken zijn door Protagoras (zie trouwens D-K 80 A 19). M.i., echter, is zij in strijd met de principes van de „antilogiek” (zie verder).

30. De Latijnse omschrijving ervoor luidt: *in utramque partem disputare*, d.w.z. het „(ge)lijktijdig in twee (tegegengestelde) richtingen argumenteren”. Aan Protagoras wordt door de overlevering een werk met de titel *Ἀντιλογία* of *Ἀντιλογικά* toegeschreven, een werk dat zou geplunderd zijn door Platoon voor zijn *Politeia* (zie D-K 80 B 5).

31. D.L. IX.51 (= D-K 80 B 6a).

32. Aristoteles, *Rhetorica*, 1402a23 (= D-K 80 A 20 en B 6b). Zie de persiflage van deze techniek in Aristophanes' *Wolken* (citaat supra, p. 62).

De twee „claims” geven uitdrukking aan de wijze waarop Protagoras, in zijn onderwijs, de almacht van de *logos* in de praktijk bracht³³. Zij steunen op de twee theoretische peilers van de Griekse rhetorika: het beginsel van de „waarschijnlijkheid” (τὸ εἰκός) en dat van het „juiste moment” (ὁ καιρός)³⁴. Beide bevestigen wat hoger al gekonkludeerd werd m.b.t. Protagoras’ „homo mensura”-principe, nl. dat z.i. de mens niet te maken heeft met een objectieve, „ware werkelijkheid” of met zekerheden, maar met een praktische werkelijkheid waarin slechts graden van waarschijnlijkheid kunnen onderscheiden worden, en waarover dus geen „(wetenschappelijke) kennis” maar slechts „opinie” te vergaren is. Precies die uitgangssituatie geeft de (goede) redenaar de gelegenheid (bv. in een rechtzaak) om, welke stelling (λόγος) ook door zijn opponent i.v.m. een gebeurtenis gehanteerd moge worden, met een goed geweten over dezelfde gebeurtenis een andere *logos* te bepleiten, die er radicaal tegengesteld aan is. Het verschil tussen beide λόγοι stelt zich immers niet in termen van „waarheid” versus „onwaarheid”, maar in die van (grotere of kleinere) waarschijnlijkheid. In het slechtste geval is de *logos* van de andere „sterker”, d.w.z. waarschijnlijker, en de eigene „zwakker”, d.w.z. minder waarschijnlijk, maar dan kan hij gebruik maken van de tweede kundigheid die hij bij Protagoras geleerd heeft: nl. van de „zwakste” *logos* alsnog de „sterkste”, en dus de meest geloofwaardige, te maken. Dat gebeurt dan niet door een beroep te doen op een objectieve, de mens transcenderende „juistheid” (Waarheid): zoals gezegd, er zijn geen absolute principes (bv. van recht en onrecht), en evenmin zijn er objectieve feiten. *De mens zelf* — d.w.z. zijn bekwaamheid om op het juiste ogenblik (καιρός), o.m. bij middel van de ὀρθοέπεια, de juiste woorden te gebruiken, d.w.z. de woorden die de juiste zijn voor dat ogenblik, en dat wil dus zeggen: voor het publiek dat hij wil overtuigen — is het *metron*. De ὀρθότατος λόγος is dan de *logos* die metterdaad als winnaar uit de „woordenkamp” (ἀγὼν τῶν λόγων) komt. Zijn „praktische” waarheid is de enige waarheid waar de mens zich moet om bekommeren.

33. Vgl. ook EURIPIDES, *Antiope*, fr. 189: „wie knap (σοφός) is in het spreken, weet in elke zaak de strijd (ἀγὼν) te organiseren tussen de tegengestelde (δισσοί) λόγοι”. Een integraal bewaard specimen van deze „antilogische” literatuur is het anonieme, in het Dorisch geschreven *Dissoi Logoi* („Tegenstrijdige Argumenten”), dat dateert van na de Peloponnesische Oorlog, zie D-K 90. Ook de *Tetralogieën* die ons bewaard zijn van de redenaar Antiphon, zijn gebaseerd op het (afwisselend) gebruik van deze techniek.

34. Zie KERFERD, o.c., p. 82.