



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Democratie, deugden, docentschap: de docent als gids in de democratie

Wiersma, J.K.C.

Citation

Wiersma, J. K. C. (2023, November 8). *Democratie, deugden, docentschap: de docent als gids in de democratie*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3656180>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3656180>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

DEEL III

De *artes liberales* als weg om aristocratisch te worden

HOOFDSTUK 17

Paideia: het grondidee

Klassieke denkers leren ons dat er veel voor nodig is om aristocratisch te worden. Een voorwaarde hiervoor is goed onderwijs. Door middel van onderwijs is het mogelijk dat de ziel van de student zich keert naar het goede leven. Van Plato leren we dat een aantal vakken, zoals de wiskunde en de muziek, belangrijk is in deze 'omkering'. Bij Isocrates zien we dat het lezen van teksten en het oefenen in het spreken tevens nodig zijn voor goed onderwijs.

17.1. Van democratie naar aristocratie naar παιδεία

In de komende twee delen wil ik een antwoord formuleren op de probleemstelling van dit boek. In deel I heb ik willen aantonen dat zowel de democratische als de digitale mens niet werkelijk vrij en goed is. Het leven van de democratische mens wordt primair gekenmerkt door vluchtigheid, middelmatigheid en een gebrek aan orde en discipline. Hierdoor staat deze mens een vervulling van zijn eigen leven in de weg. Een dominante aanwezigheid van de democratische mens vormt bovendien een gevaar voor het bestuur van een samenleving: de eigenschappen die deze mens kenmerken, staan namelijk in contrast met de kwaliteiten die nodig zijn om verantwoordelijkheid voor anderen te dragen.

De democratie serieus nemen, betekent dit probleem serieus nemen. Om deze reden heb ik in deel II aan de hand van verschillende auteurs een beeld willen schetsen van de conceptuele tegenhanger van de democratische mens: de aristocratische mens. De mogelijkheid van dit alternatief is gebaseerd op het idee dat de mens niet veroordeeld is tot een grillig, rusteloos en middelmatig leven. Integendeel: door de eeuwen heen hebben verscheidene auteurs de mens steeds het ideaal willen voorhouden dat er een hogere vorm van leven bestaat. De overtuiging dat het streven naar een hogere vorm van leven zeer belangrijk is voor de mens - zo niet het belangrijkste - is een eminent kenmerk van het klassieke en christelijke denken. Dit 'streven naar het beste' heb ik in navolging van een aantal Griekse denkers 'aristocratisch' genoemd. Om aristocratisch te worden moet deze mens zich oefenen in de deugden. Alleen de mens, die zich in hoge mate heeft ontwikkeld als een verstandig, rechtvaardig, bescheiden en liefdevol wezen, mogen we met recht 'aristocratisch' noemen. Zonder zulke aristocratische mensen is geen enkel politiek regime, inclusief de democratie, houdbaar. Een stabiel en goed regime vereist aristocratisch leiderschap in deze betekenis van het woord.

Met deze conclusie ben ik aangekomen bij de centrale vraag van dit hoofdstuk. Hoe kan iemand zich oefenen om dat hogere menssideaal te bereiken? Niemand wordt namelijk aristocratisch geboren - in deze betekenis van het woord. Met deze constatering keer ik terug bij het denken van Werner Jaeger in zijn *Paideia*, met wie ik ook hoofdstuk 10 inleidde. In dit boek stelt hij niet alleen dat de Grieken als eersten uitgingen van het *bestaan* van een hoger menssideaal, maar dat zij ook als eersten diep nadachten over de vraag *hoe* dit ideaal bereikt kon worden in de praktijk. Het korte antwoord hierop is: door middel van παιδεία. Wat houdt deze παιδεία in, die ervoor moet zorgen dat iemand een beter mens wordt? Deze vraag staat centraal in het onderwerp van dit hoofdstuk.

In de loop van de geschiedenis zijn verschillende termen gebruikt voor hetzelfde idee. Grofweg is de παιδεία-gedachte inwisselbaar voor wat de Romeinen later de *studia humanitatis*, *humaniora*, *bonae litterae* dan wel *artes liberales* noemden.⁶³⁴ De klassieke Duitse *Bildung* is in latere tijden op een soortgelijke wijze gebruikt evenals het Engelse *liberal arts*.^a Ik ga uit van deze begripseenheid, omdat dit hoofdstuk niet ambieert een historische genealogie te geven van deze term.^b Het enige wat ik in dit hoofdstuk wil laten zien, is hoe een aantal auteurs vorm heeft gegeven aan het idee hoe een mens aristocratisch opgeleid wordt. Ik zal spreken over παιδεία bij de bespreking van de Griekse auteurs, *artes liberales* bij de Romeinse en Renaissance auteurs en *liberal arts* bij de bespreking van de moderne verschijningsvorm.

De basis van het παιδεία-denken ligt bij de Grieken. Het denken van de twee belangrijkste representanten hiervan, Plato en Isocrates, staan centraal. Wat zij hebben geschreven over παιδεία is zo fundamenteel dat ze al in de Oudheid zelf gezien werden als de grondleggers van παιδεία, als ook in de vele eeuwen daarna.⁶³⁵ Dit fundament wil ik onder woorden brengen in dit hoofdstuk.

Wat uit de bronnen voornamelijk zal blijken is dat het traditionele denken over παιδεία vooral een denken is in termen van een curriculum. De παιδεία van een bepaalde auteur drukt uit *wat* en *hoe* de mens moet leren: welke vakken, welke methoden, welke boeken. De komende hoofdstukken zullen dus voornamelijk een analyse zijn van hoe de verschillende auteurs denken over παιδεία in de zin van een curriculum.

17.2. Plato: wat is παιδεία?

Alvorens we dieper in kunnen gaan op het παιδεία-concept, is het verstandig om het Griekse woord van enige opheldering te voorzien. Een eenvoudige vertaling ligt namelijk niet voor de hand. Het Nederlandse woord 'onderwijs' lijkt te breed. Onderwijs verwijst naar het aanleren van vaardigheden en kennis, zonder hiermee per se te beogen de onderwezen persoon aristocratisch te maken. De termen tekenonderwijs en scheikundeonderwijs verwijzen primair naar het onderwijs dat iemand beter maakt in tekenen en scheikunde en niet zozeer naar het beter maken van die persoon als mens. Ditzelfde geldt voor ons gebruik van 'voortgezet onderwijs' of 'hoger onderwijs'. Het hoger onderwijs is in ons taalgebruik niet 'hoger' omdat het beter in staat zou zijn betere mensen te maken. Net zomin draagt het begrip technisch onderwijs deze morele betekenis in zich. De term 'onderwijs' is niet dekkend voor wat παιδεία betekent.

Het Nederlandse woord 'opvoeding' komt meer in de buurt, omdat ouders veel nadrukkelijker de wens hebben hun kind beter te maken in de zin van 'deugdzamer'.^c Het is waar dat ouders hun kinderen zeker willen leren tekenen en rekenen. Het behoort niettemin ook tot de opvoeding dat kinderen eerlijk leren delen, dankbaar zijn

^a Cf. Riemen, R. (2007), p. 7: "Er is - of beter, er was - een helder antwoord op de vraag wat het wezen van het onderwijs zou moeten zijn. De Grieken noemen het *paideia*, de Romeinen *humanitas*, de Fransen *l'esprit de finesse*, de Engelsen *liberal education* en de Duitsers *Bildung*. Alle termen zijn een uitdrukking van een en hetzelfde idee: de mens is een geestelijk en zedelijk wezen dat zich moet ontwikkelen tot het ware mens-zijn door zich fundamentele waarden eigen te maken: het ware, goede, schone, vriendschap, rechtvaardigheid".

^b Het zou wel de moeite waard zijn om nadere studie te doen naar het gebruik van deze termen en in hoeverre ze werkelijk verwant zijn. Een eerste - verre van voldoende - aanzet hiertoe is te vinden in Kimball, B. (1995), *passim* maar *praesertim* pp. 12-42.

^c Vanzelfsprekend wil ik hier niet voorbijgaan aan al die docenten in het onderwijs, die hier wel degelijk oog voor hebben. Niettemin denk ik dat er naar rato meer docenten zijn die dit morele domein buiten hun taakopvatting zien dan ouders. Zo zijn er veel docenten die simpelweg hun vak willen overbrengen. Er zijn weinig ouders die de morele opvoeding irrelevant vinden.

jegens anderen en luisteren naar het gezag. Dit is een oefening in deugdzaamheid. Het probleem met het woord ‘opvoeding’ is dat we het woord te veel associëren met de band tussen ouders en kind, terwijl het idee van παιδεία juist verder strekt en zich ook manifesteert op andere plekken dan de sfeer van het gezin. Παιδεία is iets voor het gehele leven, maar kan zich uitdrukkelijk aandienen in de periode wanneer een jong mens erachter komt dat hij zich tot een ‘aristocratisch mens’ kan ontwikkelen. Dit valt gewoonlijk samen met de tijd tussen zijn zestiende en vijftiende.^a Dit is vaak de periode dat de opvoedkundige band met de ouders minder innig is.

Bij Plato zien we dat παιδεία ook voor de Grieken geen evident begrip was. In boek I van de *Nomoi* zien we dat παιδεία even goed afbakening nodig had. In dit boek heeft een Atheense vreemdeling het woord:

Maar het is nu ook weer niet zo dat we zeggen dat παιδεία een grenzeloos begrip is. Wanneer we immers de opvoeding (ἡ τροφή) van mensen bekritisieren of prijzen, zeggen we dat de ene persoon onder ons wel een opvoeding heeft gehad (πεπαιδευμένον) en de ander niet is opgevoed (ἀπαιδευτον). Tegelijkertijd zijn er soms anderen die [we] zeer goed opgevoed [noemen] (μάλα πεπαιδευμένων σφόδρα) op het gebied van de handel en scheepvaart. Het lijkt er echter op dat ons gesprek niet gaat over degenen die met het woord παιδεία verwijzen naar handel en scheepvaart, maar παιδεία verwijst naar datgene dat zich richt op deugd van kindsbeen aan; een παιδεία die ervoor zorgt dat het kind een verlangen en liefde krijgt om een perfect burger te worden, iemand die kan besturen en bestuurd kan worden in overeenstemming met het recht. De grenzen van dit begrip van opvoeding (ἡ τροφή) bakenen we op deze manier af en dit gesprek wil nu, zo lijkt me, het woord παιδεία op deze manier gebruiken. Een opvoeding (ἡ τροφή) echter die gericht is op geld verdienen of op sterk-worden of op een of andere wetenschap die zonder het intellect en rechtvaardigheid [beoefend kan worden], deze opvoeding van karakter is voor handwerkslieden en onvrij. Hiervoor is het geheel niet waard het begrip παιδεία te gebruiken.⁶³⁶

Er kan kennelijk sprake zijn van ἡ τροφή, maar ook het werkwoord παιδεύω dat op zijn beurt verwant is met het *substantivum* παιδευσις, en παιδεία. Het zou goed het geval kunnen zijn geweest dat in de alledaagse praktijk deze woorden door elkaar werden gebruikt. Deze passage schept echter duidelijke kaders. Het woord παιδεία moeten we niet gebruiken voor de opvoeding, die erop gericht is bepaalde professionele vaardigheden aan te leren. Het woord παιδεία verwijst naar de opvoeding die zich richt op het aanleren van deugden, die te maken hebben met het worden van een betere burger. Uit Plato's vervolg blijkt dat dit overeenkomt met het zijn van een goed mens.⁶³⁷ We zien hier ook duidelijk dat παιδεία uit de sfeer getrokken wordt van wat er gebeurt in de sfeer van de ouderlijke opvoeding, maar ze wordt vergeleken met wat er gebeurt wanneer men een professioneel vak leert. Bovendien plaatst de Atheense vreemdeling παιδεία expliciet in de politieke sfeer: leidinggeven, gehoorzamen, het recht. Kort gezegd is παιδεία nodig om een aristocratisch mens te worden.

In de *Politeia* bespreekt Plato het idee van deze παιδεία uitgebreider. Dit is niet verwonderlijk, aangezien in de *Politeia* de vraag naar voren komt, hoe een staatsinrichting ervoor kan zorgen dat mensen zich kunnen richten op wat werkelijk goed is, het Goede. Zoals we in hoofdstuk 2 hebben gezien is het voor Plato cruciaal dat de

^a Deze uitspraak, die geen wetenschappelijke nauwkeurigheid beoogt, doe ik uit de losse pols om een denkkader te hebben. Dit kader gaat uit van de volgende grenzen: het is niet plausibel dat een kleuter of ook tienjarige er eigenstandig achter komt dat hij geroepen is tot een hoger mensideaal. Een persoon die er op zijn tachtigste achter komt, lijkt simpelweg te laat. De persoon die dit na zijn dertigste zich realiseert, kan dit zeker nog nastreven. Niettemin komt hij erachter dat bijna de helft van zijn leven al voorbij is voor dit project en dat normaliter deze persoon zich in omstandigheden begeeft - namelijk het werkende leven na het leven van onderwijs - dat het navolgen van dit ideaal moeilijker wordt. Evenmin zijn er ook weinig topvoetballers die op hun dertigste serieus beginnen met trainen. Stefan Zweig bespreekt dit thema in zijn *De wereld van gisteren*: “Wat een mens zijn spieren tekort heeft laten komen, kan later nog worden ingehaald; maar opstijgen naar het geestelijke, de innerlijke kracht van de ziel, kan alleen in die beslissende vormende jaren worden geoefend, en alleen wie vroeg heeft geleerd zijn ziel te vergroten, kan later de hele wereld in zich opnemen”, Zweig, S. (2018), p. 69.

leiders van de samenleving kennis hebben van wat werkelijk goed is om het mogelijk te maken dat zij goed besturen. Verstandig bestuur is alleen mogelijk, wanneer zij die besturen weten wat werkelijk verstandig is. Hiertoe dienen zij de deugd van de verstandigheid zoveel mogelijk te bezitten. Verstandige mensen hebben inzicht in het algemeen Goede, zodat zij ook kunnen inzien wat goed is in een specifieke situatie. Over de metafysica van het Goede valt veel meer te zeggen, wat ik op deze plek niet zal doen. Waar het hier om draait, is dat Plato een aanzienlijk deel van zijn *Politeia* heeft gewijd aan de vraag hoe de *weg* naar inzicht van deze kennis van het Goede eruitziet. Dit is het hoofdonderwerp van boek VII, dat begint met de allegorie van de grot. Met Jaeger concludeer ik dat Plato zelf weinig dubbelzinnig is over het onderwerp ervan.⁶³⁸ De allegorie gaat over παιδεία.⁶³⁹

17.3. Plato: παιδεία is een kwestie van 'omkering'

In de uitleg van deze allegorie geeft Plato het kernidee van παιδεία weer. Dit idee neemt namelijk expliciet stelling tegen een concurrerende opvatting, wanneer Plato het volgende zegt:

Παιδεία is niet van die kwaliteit zoals sommige 'professoren' beweren dat zij is. Zij zeggen, let op, dat παιδεία gelijk staat aan het overbrengen van kennis, die er niet was, in een ziel, zoals het brengen van zicht in blinde ogen.⁶⁴⁰

Sommige commentatoren zien in de uitdrukking τινές ἐπαγγελλόμενοι een verkapte verwijzing naar de sofisten.⁶⁴¹ Onder hen is Protagoras een treffend voorbeeld, die dit woord inderdaad letterlijk gebruikt.⁶⁴² In de gelijknamige dialoog presenteert Plato hem als iemand die een soort leerprogramma afkondigt. De pedagogische gedachte bij Protagoras is dat hij aan de hand van een aantal vakken, zoals retorica, ethiek en staatkunde, iemand tot een betere burger kan maken. Door bij Protagoras in de leer te zijn, krijgt een jong persoon kennis van hem over hoe de wereld, de samenleving en de mens in elkaar zit. Alvorens in te gaan op de vraag hoe Plato's pedagogische visie hiervan verschilt, loont het de moeite om in te zien dat dit idee van Protagoras waardevol is.

Als wij een kind naar de basisschool brengen, hopen wij dat het kind beter leert rekenen en erachter komt hoe optellen en vermenigvuldigen werkt. De schooljuf weet dit en de kennis hierover draagt zij over aan de kinderen. Soms vindt dit heel letterlijk plaats: via het bord of een boek brengt zij de kennis van letters hieromtrent over aan het kind. Het enige wat een leerling soms hoeft te doen is de letters te imiteren, opdat die letters in zijn 'systeem' komen. Een ander voorbeeld: ik kom niet uit de vertaling van een Griekse passage, omdat ik een aantal woorden niet ken. Ik bel mijn docent Grieks, die deze woorden wel kent, en een plausibele vertaling geeft. Ook hier is sprake van een zekere overdracht. Dat onderwijs kortom met iets dergelijks te maken heeft, is geen vreemde gedachte.

Toch treffen we bij Plato een andere opvatting aan. Ware παιδεία wordt niet uitgelegd met het beeld dat iets externs bij iemand naar binnen wordt gebracht, maar veeleer met een beeld dat een ziel zich omdraait en zich richt naar het Goede. Plato formuleert dit idee zelf als volgt:

(...) alsof een oog op geen enkel andere manier in staat is zich van de duisternis naar het licht te wenden dan met het gehele lichaam, zo moet ook [het instrument waarmee kennis tot ons komt, τὸ ὄργανον ᾧ καταμανθάνει] uit het domein van 'het worden' worden omgedraaid met de gehele ziel, totdat de ziel de kracht bezit om te kunnen kijken naar het domein van 'het zijn' en het meest schitterende deel van 'het zijn'. We zeggen dat dit [deel] [het idee] van het Goede is.⁶⁴³

Plato brengt hier het idee onder woorden dat παιδεία een soort ommekeer beoogt. Het sleutelwoord in deze passage is περιακτέον, het gerundivum van περιάγω, dat we hierna nogmaals zien. Hier houdt Plato de betekenis van het idee ‘ommekeer’ nog tamelijk vaag, wanneer hij de beweging beschrijft dat de ziel zich wendt van de gerichtheid op ‘het worden’ naar ‘het domein van het zijn’. Met de ideeën uit de voorgaande hoofdstukken van dit proefschrift is dit echter minder moeilijk te begrijpen. Er bestaat in de mens een natuurlijke hang naar het vergankelijke. Zie hiervoor de democratische mens, die zich van het ene plezier in het andere stort. Zie hiervoor de digitale mens die van het ene filmpje naar de andere foto *scrollt*. In de wereld van de sociale media staat de vergankelijkheid centraal. Op Instagram, Snapchat en TikTok bestaan sommige *posts* letterlijk soms enkele seconden. Bij παιδεία draait het er om dat deze mens zich losmaakt uit dit domein en zich leert richten op zaken die er echt toe doen, op zaken die waarlijk en blijvend goed zijn. Dit noemt Plato hier τἀγαθόν, dat ik heb vertaald met het idee van het Goede. Dit betekent dat de mens zich bezighoudt met vragen omtrent het goede leven, de goede samenleving, wat waar is, wat mooi is. Dit zijn kortom de zaken waarmee, zoals we in deel II hebben beweerd, de aristocratische mens zich bezighoudt.

Hoe gaat dit omkeren in zijn werk? Plato zegt het volgende:

Logischerwijs zou er een kunst hiervan moeten zijn, van deze ‘omdraaiing’, op welke manier het gemakkelijkst en het meest effectief de ziel haar ommekeer kan vinden. Dit is niet het bewerkstelligen van zicht in de persoon. Dit zicht heeft hij al, maar het staat niet juist gericht en kijkt niet naar datgene waarnaar het behoort te kijken. Dit is wat er tot stand moet komen.⁶⁴⁴

Hier suggereert Plato dat er voor deze ‘omdraaiing’ (περιαγωγή) manieren zijn. Het is een ‘kunst’ (τέχνη). Deze περιαγωγή vindt niet willekeurig plaats. Via deze weg zijn we bij de kernvraag van dit hoofdstuk gekomen: op welke manier is de ommekeer mogelijk van de democratische mens, wiens blik niet juist gericht staat, naar een aristocratisch leven?⁶⁴⁵ Deze vraag komt ook op in het vervolg van boek VII van de *Politeia*.⁶⁴⁶ Wat hier sowieso voor nodig is, is een toelegging op bepaalde leervakken:

Welnu moeten we niet onderzoeken welke van de studievakken een dergelijk vermogen [tot omdraaiing] heeft?⁶⁴⁷

17.4. Plato: omkering via vijf vakken

Er volgt een lang gesprek tussen Socrates en Glaucon waarin zij de inhoud van het noodzakelijke vakkenpakket bespreken. In de eerste plaats stellen zij vast dat de minimale opleiding erin bestaat dat de jonge mensen *gymnastikè* en *mousikè* krijgen. Het eerstgenoemde is van belang om het lichaam gezond en sterk te houden. Zonder een gezond lichaam is het schier onmogelijk zich bezig te houden met bijvoorbeeld het ontwikkelen van het verstand. Ongezond-zijn en studeren gaat niet samen. Het belang van de *gymnastikè* is echter niet uitsluitend gelegen in het lichamelijke. De *gymnastikè* traint ook de ziel. Lichamelijke oefeningen kunnen bijvoorbeeld helpen om iemands doorzettingsvermogen te vergroten of iemands kracht op de juiste wijze en met de juiste mate doen gebruiken. Dit idee gaat ervanuit dat de mens in beginsel moet leren omgaan met zijn kracht en energie. Deze kunnen niet zonder meer de vrije loop krijgen. *Gymnastikè* traint de ziel maat te houden: soms is zelfbeheersing nodig, maar soms ook een gebruik van kracht.⁶⁴⁸

Het belang van maathouden staat zeer centraal in het belang van *mousikè*. Deze oefent een gevoel van ritme en regelmaat. Ritme en regelmaat hangen immers samen met veel deugden. Ze liggen aan de basis van de zelfbeheersing, gepastheid en ook rechtvaardigheid. Het is bijvoorbeeld voorstelbaar dat het leren controleren van de eigen stem bij zangoefeningen ook invloed heeft op het leren beheersen van de emoties. Evenzo vereist het spelen van een instrument in een ensemble dat men rekening houdt met anderen en oog krijgt voor ‘ieders deel’ en ook timing. Als men in de muziek hier inzicht in en gevoel voor krijgt, helpen zij bij het leren verwerven van de rechtvaardigheid.

Behalve deze formele aspecten kan de inhoud van veel vormen van *mousikè* helpen bij het leren kennen van de beginselen van het goede leven. Door fabels van bijvoorbeeld Jean de la Fontaine kan men leren dat vleierij gevaarlijk kan zijn,⁶⁴⁹ of door christelijke liederen op de basisschool te zingen over de rijke jongeling maakt een kind een eerste kennismaking met Jezus’ morele lessen. Glaucon zou zelf gedacht kunnen hebben aan een homerische held, die hij tijdens zijn eigen *mousikè*-lessen ooit heeft leren kennen. Niettemin voelt Glaucon echter ook aan dat noch *gymnastikè* noch *mousikè* in staat zijn de oorzaak te zijn van een volledige *περιαγωγή*. Om bij dezelfde voorbeelden te blijven: voor Plato bevat een fabel van De la Fontaine of het *Liedboek der Kerken* te weinig kracht om iemands ziel volledig te doen omkeren. We zullen verderop in dit hoofdstuk zien dat Isocrates’ onderwijsfilosofie op dit punt verschilt van Plato.

Wat mist *mousikè* dan voor de beoogde *περιαγωγή*? Een *περιαγωγή* veronderstelt dat de persoon een dieper inzicht verkrijgt in de werkelijkheid. Hiervoor is het noodzakelijk dat hij weet te abstraheren van de zintuiglijke wereld. Hij moet niet alleen vast kunnen stellen *dat* er bepaalde objecten in de wereld zijn, zoals bijvoorbeeld mensen en olifanten, maar hij moet ook de vraag kunnen stellen naar wat de mens ten diepste is en wat een olifant ten diepste is. Een dergelijke abstractie met het intellect is een zoektocht naar de essentie van dingen. Om dit te kunnen moet de persoon in de eerste plaats zeer geoefend zijn in de reken- en meetkunde. In tegenstelling tot de *gymnastikè* en *mousikè* oefenen deze twee disciplines de ziel om uitsluitend verstandelijk bezig te zijn:

Zie nu, mijn vriend, zei ik, dat dit leervak werkelijk het risico loopt noodzakelijk voor ons te zijn, omdat nu blijkt dat zij de ziel noodzakelijkerwijs dwingt het intellect zelf te gebruiken voor het [vinden] van de waarheid zelf?⁶⁵⁰

Xaveer de Win vertaalt hier *αὐτῆ τῆ νοήσει* met ‘het zuivere verstand’ en *αὐτὴν τὴν ἀλήθειαν* met ‘de zuivere waarheid’.⁶⁵¹ Dit is een enigszins vrije vertaling, maar ze drukt het idee helder uit. De wiskunde stelt de mens namelijk in staat om zijn verstand te gebruiken buiten enige concrete waarneming om. Sterker nog, de verschijnselen van de wiskunde - zoals een perfecte cirkel - bestaan niet in de waarneembare werkelijkheid. Bovendien staan de objecten van de wiskunde buiten tijd en plaats. De waarheid van de stelling van Pythagoras is niet gebonden aan een bepaald tijdvak of cultuur: zij geldt overal en altijd.⁶⁵² Door de ziel te richten op deze studieobjecten krijgt iemand veel eerder een smaak voor eeuwigheid en onveranderlijkheid.

De volgende stap in deze bespreking van het ideale curriculum betreft de astronomie en de stereometrie. Socrates bespreekt ze apart. Waar het om draait, is de studie naar de bewegingen van de hemellichamen. Het idee is dat in de beweging van sterren, de zon en andere planeten diezelfde eeuwigheid en onveranderlijkheid

aanwezig is. Niettemin is er één cruciaal verschil: de eeuwigheid en onveranderlijkheid zijn waarneembaar. In de waarneembare wereld bestaat er geen constantere beweging dan die van de hemellichamen. Het is geen wonder dat deze hemellichamen lang geassocieerd zijn met het goddelijke. De studie naar de astronomie oefent de ziel om op een goede manier ‘omhoog te kijken’, omdat daar ‘hogere waarheden’ te vinden zijn. Astronomie zou dus omschreven kunnen worden als een soort toegepaste wiskunde, waardoor onmiddellijk de vraag rijst wie dan de ‘toepasser’ is:

Denk je niet dat iemand die sterrenkundige is van hetzelfde overtuigd wordt [nl. dat de orde van het heelal meesterlijk in elkaar zit] wanneer hij kijkt naar de bewegingen van de sterren? En dat hij meent dat deze werken, zo mooi als mogelijk is, zijn samengesteld, alsof de hemel, en alle dingen hierin, zijn samengesteld door de maker van de hemel?⁶⁵³

De sterrenkunde is een studie van het eeuwige door middel van een bestudering van het concrete. Hierin is zij dus minder zuiver dan de meet- en rekenkunde. Wat de sterrenkunde echter wel pregnanter doet dan de wiskunde, is de vraag stellen naar een nog hogere waarheid: wie namelijk de schepper is van al deze constanten. Wanneer de sterrenkunde met deze insteek beoefend wordt, kan de ziel een *περιαγωγή* ondergaan. De sterrenkunde kan iemand op intellectuele wijze doen inzien dat er waarheden bestaan. Deze waarheden zijn bovendien te verifiëren met het oog. Om die reden behoort de sterrenkunde tot het curriculum van de *περιαγωγή*.

Waar de sterrenkunde de ogen richting de waarheid leidt, zo kan de harmonieleer dat doen voor de oren. Socrates noemt ze samen “zusterwetenschappen”.⁶⁵⁴ Het idee is eenvoudig.^a Een kenner van harmonieën, zoals goede musici, componisten of dirigenten, zouden bij bestudering ervan erachter komen dat mooie muziek te herleiden valt tot bepaalde constanten. Zo is de muziek van een Bach, Mozart of Beethoven niet toevallig mooi, maar deze muziek bevat bepaalde bestaande harmonieën, die ook uit te drukken zijn met wiskundige precisie. Deze manifesteren zich in concreet geluid. Zulk een inzicht is aan zeer weinigen gegeven. Het is daarom ook niet verwonderlijk dat degenen die oor hebben voor deze werkelijkheid hierin iets goddelijks ontwaren.^b Sommige harmonieën ‘kloppen’. Dat is wat tot het curriculum van de *περιαγωγή* dient te behoren: het leren onderscheiden welke harmonieën kloppen en welke niet. Dit is net als de sterrenkunde ten diepste een oefening van het intellect. Om die reden behoort ook de harmonieleer tot het curriculum van de *περιαγωγή*.

Stel nu dat een gedegen beoefening van deze vier wetenschappen leidt tot een diep inzicht in de waarheid der dingen, is het doel dan bereikt? Voor Plato duidelijk niet. De *περιαγωγή* bestaat er namelijk niet alleen in deze waarheid te kennen op een louter beschouwende wijze. Deze *περιαγωγή* vereist ook de beheersing van de dialectiek, omdat de volledige draai alleen gemaakt kan worden als ook de kracht van woorden ingezet kan worden. Een geïsoleerde bestudering van de constanten van de wiskunde kan een behoorlijke draai tot stand brengen, maar een volledige draai naar de waarheid vereist ook dat we de werkelijkheid kunnen vatten met ons

^a Hiermee doe ik geen recht aan Plato’s eigen presentatie. Keer-op-keer blijkt namelijk dat Glaucon er weinig van begrijpt. Het eerste dat steeds bij hem opkomt als Socrates met een leervak komt aanzetten, is de observatie dat deze leervakken nuttig zijn. Dit is echter precies wat Socrates niet bedoelt. In hoofdstuk 19 werk ik uit hoe Socrates in deze situatie omgaat met Glaucons onwetendheid.

^b Er zijn talloze mensen geweest die dit hebben gezien en hebben gezegd, maar ik dacht zelf aan de beroemde componist Sergiu Celibidache die Bruckner “God’s greatest gift” noemde.

talig vermogen. Dit is de diepste potentie van de λόγος van de mens. Volgens Socrates moet deze λόγος geoefend worden. Om dit te beter te begrijpen dienen we de betekenis van λόγος beter te vatten. Plato helpt onszelf op weg:

En zo [is het] wanneer iemand het ter hand neemt om met iemand in dialoog te treden zonder [gebruik te maken van] alle zintuigen [en] door middel van de λόγος om zich te richten op dat wat ieder ding is, en iemand niet ophoudt alvorens hij begrijpt met zijn eigen intellect wat het echte Goede is en hiermee het einddoel van het verstand bereikt, zoals die ene persoon [nl. de gevangene uit de grot] het einddoel van de zichtbare wereld heeft bereikt.⁶⁵⁵

De grondwoorden in deze passage zijn διαλέγεσθαι en διὰ τοῦ λόγου. Door te converseren, en hiermee bedoelt Plato in het bijzonder de dialoogvorm die we kennen uit zijn eigen werken, wordt de menselijke λόγος op een bijzondere manier ingezet. Het woord λόγος kan vertaald worden met 'verstand' of 'rede': door te διαλέγεσθαι wordt iemand gedwongen om zijn verstand te gebruiken om enerzijds te vatten wat zijn gesprekspartner zegt en anderzijds zelf uitdrukking te geven aan zijn eigen gedachten. Λόγος kan ook 'woord' betekenen. Door middel van het gebruik van woorden lukt het beter om vat te krijgen op de werkelijkheid, dat-wat-is te bestempelen met een begrip. Dit is niet een willekeurig gebruik van woorden, maar van woorden in een redenering. Het woord λόγος betekent ook redenering. Redeneren is niets anders dan de verbanden die men inziet om te zetten naar het domein van woorden. Dit is enerzijds nodig, omdat het niet voldoende is om de inzichten van de wiskunde en sterrenkunde uitsluitend te kennen, maar ook dat iemand deze kennis weet om te zetten in heldere redeneringen. Anderzijds en dat is het punt van deze passage, biedt het domein van de λόγος pas toegang tot het idee van het Goede. Dit idee betreft namelijk ook het ethische domein van het leven, waartoe de vier wiskundige wetenschappen zelf niet voldoende toegang verschaffen.⁶⁵⁶

Een beknopt voorbeeld kan dit punt verduidelijken. Het lijkt erop dat de sterrenkunde alleen de student kan doen inzien dat de hemellichamen bewegen volgens een orde van constanten. Om te komen tot het punt dat achter deze orde een maker van de orde moet schuilen - dat deze maker waar en eeuwig dient te zijn en dat deze waarheid en eeuwigheid ook goedheid impliceert - die redenering kan de sterrenkunde weliswaar aanschouwelijk maken, maar niet in haar volledigheid uitwerken. Hiervoor is de dialectiek nodig. De sterrenkunde, maar net zo goed de andere vakken, is noodzakelijk maar onvoldoende. De dialectiek is de cruciale sluitsteen.

Deze dialectiek is een kunst op zich. Er kunnen namelijk veel momenten zijn in een redenering waarop de student afhaakt, omdat zijn intellectuele vermogens niet toereikend zijn voor een voldoende begrip. In Plato's dialogen komt het zeer vaak voor dat hij Socrates' student laat zeggen dat hij Socrates' redenering niet begrijpt. Dit oprecht melden wanneer iemand iets niet begrijpt, maakt deel uit van de dialectische methode. De docent wordt dan namelijk gedwongen om zijn uitleg helderder en adequater te maken. Zo ontstaat er een dynamiek van vraag-en-antwoord die de kern is van de dialectiek. Op deze manier wordt het menselijk verstand namelijk zo uitgedaagd dat het tot een dieper inzicht kan komen. Dit is een belangrijke verklaring waarom Plato überhaupt in dialoogvorm zijn filosofie presenteert. Een beschrijving van zijn eigen filosofische inzichten in traktaatvorm zou er wel toe kunnen leiden dat de lezer deze inzichten tot zich neemt, maar de kans is veel kleiner dat deze inzichten zijn geest weet te draaien. Plato toont ons hoe het werkt.

Alvorens Socrates het gesprek over de dialectiek beëindigt, stipt hij nog het punt aan dat men voorzichtigheid moet betrachten aan wie men deze methode leert.⁶⁵⁷ De gespreksdynamiek van vraag-en-antwoord kan namelijk ook aangewend worden voor andere doeleinden dan het zoeken van wat werkelijk is, of wat werkelijk goed is. Iemand die vaardig is in discussiëren en zich meer bekommert om het tonen van zijn eigen intellectuele superioriteit, kan zijn gesprekspartner conclusies doen aannemen die weinig met waarheid te maken hebben, of ervoor zorgen dat iemand niet meer weet wat waar is. Zulke mensen zijn goede dialectici in technische zin, maar ontberen voor Socrates het belangrijkste: kennis van het doel van de dialectiek, namelijk het leiden van de ziel naar het Goede.

Om deze reden vindt Socrates de volgorde in het curriculum belangrijk. Zij die van de dialectiek mogen proeven dienen een stevig fundament te hebben in de eeuwige waarheden die ze hebben leren kennen in bijvoorbeeld de wiskunde. Alvorens deze studenten zich mogen wagen aan de grote vraagstukken van wat goed is in ethische en politieke zin, dienen ze eerst bekend te zijn met het idee dat er zoiets bestaat als goed. Zonder zulk een fundament wordt de dialectiek een middel dat niets meer is dan *Spielerei*, of erger, zij wordt ingezet voor kwade doeleinden. De dialectiek doceren aan een onbevoegde zou hetzelfde zijn als het geven van wat dure medische instrumenten aan een kind, zodat het ermee kan spelen, of aan een kwaad persoon, zodat hij deze kan inzetten voor kwade doeleinden.

In deel IV zal ik het thema van de dialectiek opnieuw bespreken, maar dan in het kader van de vereisten van een goede docent. Uit het voorgaande heeft moeten blijken dat er zoiets bestaat als een opleiding, een παιδεία, die kan leiden tot een ommekeer in de ziel van de mens. Deze παιδεία wordt in de eerste plaats geassocieerd, en Plato gaat ons hierin voor, met een bepaald curriculum. Plato's curriculum laat zich als volgt beschrijven: een student dient een basisopleiding te krijgen in de *mousikè* en *gymnastikè* alvorens een enkeling zich kan wagen aan het hoger onderwijs. Dit bestaat uit vijf wetenschappen - te weten rekenkunde, meetkunde, astronomie de harmonieleer en de dialectiek.

Het is zeker geen toeval dat deze vier wetenschappen later in de traditie bekend zijn gebleven onder de naam *quadrivium*. Dit *quadrivium* maakt deel uit van de zogenaamde *septem artes liberales*. Behalve de vier vakken van het *quadrivium* bestaat er ook nog het *trivium*. Dit *trivium* bestaande uit de dialectica naast de leer van de grammatica en retorica werd in de latere traditie doorgaans gedoceed vóór het *quadrivium*. Dat is opvallend, aangezien de dialectiek toch pas beoefend kon worden na het *quadrivium* te hebben doorlopen. Die dialectiek in het *trivium* werd echter een vak, waarin de formele aspecten centraal stonden: de wijze van dialectisch redeneren. Deze werd later ook wel *logica* genoemd.

Dat de twee andere vakken, de grammatica en retorica, tot de traditie van *artes liberales* zijn gaan behoren is niet aan Plato te danken, maar wel aan zijn tijdsgenoot: Isocrates.

17.5. Isocrates: wat is παιδεία?

Isocrates stond bekend om zijn retorica-onderwijs dat hij als παιδεία aanbood aan de ambitieuze jonge mensen te Athene.⁶⁵⁸ Isocrates spreekt regelmatig over ἡ τῶν λόγων παιδεία.⁶⁵⁹ Op basis van deze woorden alleen zou

men een zekere overeenkomst kunnen zien tussen Plato en Isocrates.^a Plato's παιδεία was immers gericht op de ontwikkeling van iemands λόγος. Het zal blijken dat Isocrates deze notie van λόγος ook belangrijk vond. Isocrates' opvatting wat de λόγος vermag, verschilt echter wel op cruciale punten van Plato's visie. Hiermee samenhangend verschilt ook Isocrates' methode hoe deze λόγος ontwikkeld kan worden. Om dit beter te begrijpen is het noodzakelijk om het idee van ἡ τῶν λόγων παιδεία nader te onderzoeken. Dit doe ik aan de hand van Isocrates' *Antidosis*.

De *Antidosis* is een redevoering. In deze redevoering verdedigt Isocrates zich tegen de aanklacht dat zijn onderwijs de Atheense jeugd zou bederven.^b Ondanks het feit dat Plutarchus meldt dat Isocrates deze toespraak gehouden heeft,⁶⁶⁰ lijkt er consensus over te bestaan dat deze verdedigingsrede niet als zodanig heeft plaatsgevonden.⁶⁶¹ Yun Lee Too beweert dat de *Antidosis* een typisch geval is van *self-representation* waarmee Isocrates zich naar de buitenwereld kon verantwoorden over wie hij was en wat hij deed.⁶⁶² Het idee is dat hij met de *Antidosis* zijn nalatenschap voor het nageslacht heeft kunnen markeren. Met dit werk kon hij zich enerzijds distantiëren van Plato's onderwijs aan de Akademeia en anderzijds van degenen die als sofisten een slechte reputatie genoten. Deze sofisten boden net als Isocrates retorica-onderwijs aan voor ambitieuze jonge mensen, waardoor een buitenstaander gemakkelijk de indruk kon krijgen dat Isocrates simpelweg bij deze sofisten hoorde.⁶⁶³ Deze dubieuze reputatie wil Isocrates uit de weg gaan.^c Isocrates wil laten zien dat zijn παιδεία veel dieper gaat dan die van de sofisten. De argumenten hiervoor heeft hij uitgewerkt in deze verdedigingsrede. In deze rede zijn de beginselen van Isocrates' παιδεία het meest uitgebreid beschreven.

Dat Isocrates dit project weergeeft in een toespraak, past goed in zijn oeuvre dat voor een groot deel uit toespraken bestaat.⁶⁶⁴ Er bestaan aanwijzingen dat Isocrates deze teksten gebruikte in zijn eigen onderwijs.⁶⁶⁵ Hiervan zou ook de *Antidosis* er een kunnen zijn geweest. Een tekstuele aanwijzing hiervoor is de grote diversiteit aan retorische middelen. Zo hanteert hij op systematische wijze een groot aantal standaardargumenten (*topoi*), die als voorbeeld konden dienen in een didactische setting. Door zichzelf bijvoorbeeld te beschrijven als een bescheiden man en zijn tegenstander als hooghartig weet hij zijn eigen *ethos* te vergroten.⁶⁶⁶ Door te verwijzen naar het belang van de principes van de rechtsstaat doet hij een typisch beroep op een belangrijk gezag.⁶⁶⁷ Verder

^a In de meeste overzichtswerken worden Plato en Isocrates als rivalen geportretteerd. Plato's Academie zou opgericht zijn als respons op Isocrates' school. Plato zou dan de grondlegger zijn van het filosofische onderwijs en Isocrates van het onderwijs in de retorica. Dit is bijvoorbeeld de insteek van Jaeger, W. (1986b), p. 46. Kimball, B. (1995), p. xii, xvii, pp. 16-19, wijst deze oppositie en de spanning tussen beide vormen van onderwijs aan als het fundament van het *liberal arts* onderwijs in het westen. Henri Marrou's hoofdstuk over Isocrates is enigszins opvallend. Hij vangt zijn bespreking van Isocrates aan met expliciete tegenzin, "[b]ut the educational historian, and indeed any kind of historian, is obliged to react against the disdain felt by the philosopher and the scholar", Marrou, H. (1956), p. 79. Marrou ziet hem vooral als een gemiddelde schrijver: "he remained much nearer to the average Athenian intellectual, to the average man", Marrou, H. (1956), p. 80. Hij eindigt echter met de constatering dat Plato en Isocrates eerder gezien moeten worden als "two columns of the temple", en helemaal niet per se als rivalen gezien moeten worden, Marrou, H. (1956), p. 91. In het artikel "De *Phaedrus* van Plato en de retorica van Isocrates" beargumenteert Bons voorzichtig dat Plato's verwijzing naar Isocrates in de *Phaedrus* getuigt van respect en dat dientengevolge "Plato in Isocrates een medestrijder heeft gezien, die zijn belofte in de ogen van Plato niet geheel waarmaakt, maar met zijn bedoelingen wel waardering verdient", in Cohen de Lara, E. (2020), p. 69.

^b Het woord *antidosis* verwijst naar het juridische figuur, waarin een burger zijn plicht tot sponsoring van algemene werken (*liturgiai*) kon aanvechten door een proces aan te gaan met een welvarende andere burger. Voor deze burger, van wie vermoed werd dat hij rijker was, stond het open zijn bezittingen te ruilen (*antidonai*) met de partij die het proces aanging. Cf. Mirhady, D. & Too, Y. (2000), p. 201.

^c In een vroeger werk, *Tegen de sofisten*, doet Isocrates hetzelfde.

maakt hij gebruik van andere teksten van eigen hand in deze tekst, een raamvertelling, een speech in een speech.⁶⁶⁸ Het lijkt kort gezegd een toespraak die nauwgezet de retorische voorschriften in praktijk brengt. Een belangrijke manier om deze voorschriften onder de knie te krijgen is het zien van toepassingen ervan. De *Antidosis* is een schatkamer van zulke toepassingen.

Relevant voor het onderwerp van dit hoofdstuk is vooral Isocrates' bespreking van wat hij noemt ἡ τῶν λόγων παιδεία. Om dit concept te ontleden zal ik eerst stil staan bij de vraag wat Isocrates bedoelt met τῶν λόγων en daarna hoe dit idee van τῶν λόγων zich verhoudt tot ἡ παιδεία.

Tegen het einde van de *Antidosis* besteedt Isocrates uitgebreid aandacht aan dit onderwerp. Zijn uitweiding begint met een antropologische gemeenplaats:

Eerst wil ik voor jullie een uiteenzetting geven over ἡ τῶν λόγων παιδεία, op de manier hoe genealogen uiteenzettingen geven. Men is het erover eens dat onze natuur een samenstelling is van lichaam en ziel. Over deze twee elementen zou niemand ontkennen dat de ziel van nature het hoogste principe is en een grotere waarde heeft: het is namelijk haar taak om beslissingen te nemen betreffende zaken van de privésfeer en van het gemeenschappelijke domein. De taak van het lichaam is de inzichten van de ziel op te volgen.⁶⁶⁹

Uit dit dualisme is op organische wijze ook een tweedeling in het onderwijs ontstaan:

Wanneer de zaken er zo voorstaan en toen sommigen van degenen, die ver voor ons waren geboren, zagen dat er veel kunsten bestonden voor andere zaken, maar aangaande het lichaam en de ziel helemaal niets als zodanig was georganiseerd, vonden ze twee vakgebieden uit en droegen deze aan ons over. Voor het lichaam was dit de fysieke training, waarvan de gymnastiek een onderdeel is, en voor het lichaam de filosofie, waaraan ik nu woorden zal wijden.⁶⁷⁰

Aangaande de kunsten 'van degenen, die ver voor ons geboren waren' zou Isocrates kunnen hebben gedacht aan bepaalde handwerkkunsten. Zo behoorde het al lange tijd tot de kennis van de mensen dat het mogelijk was om te smeden, kleding te vervaardigen, paarden te houden. Hoogstwaarschijnlijk waren er zelfs methoden die mensen leerden om hierin ook steeds beter te worden. Er waren ambachts- en huishoudscholen *avant la lettre*. Pas later realiseerde men zich dat het object van onderwijs niet buiten de mens hoefde te liggen. Dit object kon net zo goed de mens zelf zijn. Zo zag men in dat men zich als mens lichamelijk kan trainen. Het beoogde resultaat is dan dat de beoefenaar een sterker, gezonder en mooier lichaam krijgt. Een tweede inzicht was dat men zich qua mens ook op zielsniveau kan trainen. Het beoogde resultaat is dan dat de beoefenaar een mooiere en sterkere ziel krijgt. De deugden die bij dit vermogen horen, zijn onder andere de verstandigheid, het oordeelsvermogen, de denkkraft. De weg die leidt tot deze deugden noemt Isocrates in deze passage φιλοσοφία. Om uit te leggen wat φιλοσοφία in deze betekenis is, houdt Isocrates de analogie met de fysieke training aan:

Wanneer de gymnastiekleraren hun leerlingen bij zich hebben, leren zij degenen die vaak komen de posities aan die bedoeld zijn voor wedstrijden. Zij, die over φιλοσοφία lesgeven, doceren hun al die vormen en ideeën, waarmee de rede (λόγος) zich kan bedienen.⁶⁷¹

Als iemand in de leer gaat bij een turntrainer leert hij allemaal bewegingen en manoeuvres die ervoor zorgen dat hij meedoet voor de prijzen op een turntoernooi. Deze persoon moet dan leren zijn rug te buigen, zijn nek elegant te strekken, hoe de armen het beste langs het lichaam gelegd kunnen worden, enzovoorts. Hoe meer

bewegingen deze persoon leert, des te beter. Hoe schoner deze persoon deze bewegingen uitvoert, des te beter. In Isocrates' φιλοσοφία geldt dit principe op analoge wijze. De rede (λόγος) is namelijk ook wendbaar: ze kan conclusies trekken, verbanden leggen, ongeldige argumenten herkennen, schone woorden en frases kiezen. Hoe meer van zulke wendingen de rede van de mens leert, des te beter. De ontwikkeling van de λόγος op deze wijze heeft een centrale rol in Isocrates' παιδεία.

17.6. Isocrates: de rol van λόγοι

Wat bedoelt Isocrates met het meervoudige τῶν λόγων als hij aan het begin van deze passages de woordcombinatie ἡ τῶν λόγων παιδεία gebruikt? Waarom spreekt hij niet simpelweg over ἡ τοῦ λόγου παιδεία, aangezien hij in het directe vervolg steeds spreekt over λόγος? Isocrates lijkt met dit woord niet te willen verwijzen naar de menselijke rede. In dat geval zou een gebruik van het enkelvoud meer voor de hand hebben gelegen. Zowel Norlin als Too vertalen hier met 'discourse',⁶⁷² dat in het Nederlands in 'toespraak' of 'redevoering' omgezet kan worden. Deze vertaling is acceptabel, in het bijzonder in het beeld van Isocrates als retorica-docent. Bons vertaalt de constructie vrijer, maar wel in dezelfde geest: ἡ τῶν λόγων παιδεία als 'de opleiding tot redenaar'.⁶⁷³ De vraag die mij hier het meest interesseert, is de relatie tussen παιδεία en λόγοι: was het doel van deze παιδεία dat studenten goede λόγοι leerden schrijven en voordragen of dienden de λόγοι een ander doel?

Een beter begrip van dit onderscheid ontstaat, als we de diepe band zien tussen λόγοι-meervoud in de zin van toespraken en λόγος-enkelvoud in de zin van het menselijke redeneervermogen. Voor een Griek was dit verband in één woord te vangen, voor ons is extra uitleg nodig. Het basisidee is als volgt. Het houden van goede redevoeringen (λόγοι) veronderstelt een goed gebruik van de menselijke rede (λόγος). *Vice versa* zorgt de bestudering en beoefening van redevoeringen (λόγοι) voor een verbetering van de menselijke rede (λόγος). Om wat dieper in te gaan op deze λόγος-λόγοι-verhouding, wil ik een analyse geven van wat later bekend is komen te staan als de 'hymne op de λόγος'.⁶⁷⁴ Aan het begin van deze hymne zegt Isocrates het volgende:

Daarom is het nodig dat we eenzelfde gedachte wijden aan de λόγων als aan andere zaken, en dit niet om over gelijke zaken tegenstellingen op te zoeken, en ook niet om met een vijandige houding een uitspraak te doen over precies die zaak, die, van alles wat in de menselijke natuur besloten ligt, de oorzaak is voor de meeste goede dingen. Aangaande onze andere eigenschappen, waarover ik reeds gesproken heb, verschillen wij helemaal niets van andere levende wezens. Wij zijn in werkelijkheid zwakker dan veel [levende wezens] zowel qua snelheid als qua kracht als qua andere vermogens.⁶⁷⁵

Zoals een goede lofrede betaamt, stelt hij het letterlijk noemen van het object uit.^a In plaats hiervan omschrijft hij deze als 'de oorzaak voor de meeste goede dingen' (πλείστων ἀγαθῶν αἴτιον) en refereert hij aan de gemeenplaats dat het bezit van dit vermogen het onderscheid constitueert tussen mens en andere levende wezens. Dit niet-noemen bouwt een zekere spanning op. Deze retorische spanning kan ervoor zorgen dat het concept juist duidelijker gevat wordt: ten eerste kan een mooie beschrijving lang beklijven en ten tweede biedt zij de mogelijkheid om het concept van extra uitleg te voorzien. In deze passage bedient Isocrates zich ook op een tweede manier van een retorisch middel. De bijzin 'dit niet om over gelijke zaken tegenstellingen op te

^a Zo kan het komisch zijn in een lofrede op een persoon om deze eerst te beschrijven, in welke clichés niet geschuwd hoeven te worden omdat het publiek onmiddellijk weet om wie het gaat, en pas na een poos de naam te laten vallen. Deze retorische truc kent een standaardtoepassing in 'rara-wie-ben-ik'.

zoeken' (καὶ μὴ περὶ τῶν ὁμοίων τάναντία γινώσκειν) lijkt inhoudelijk niet veel toe te voegen aan het punt dat Isocrates wil maken.⁶⁷⁶ Niettemin is het wel een uitdrukking van wat juist tegen de λόγος als menselijke rede ingaat: de logica verbiedt om in twee dezelfde zaken onderlinge tegenstellingen te zien. Op woordniveau is de nevenplaatsing van ὁμοίων τάναντία een voorbeeld van een *antithese*.⁶⁷⁷ Op deze manier verstopt Isocrates intelligente, retorische figuren in deze openingspassage. Deze kunnen alle een eenvoudig didactisch doel hebben ter imitatie of illustratie.

Dit is echter niet het enige wat hier lijkt te gebeuren. Op scherpe wijze laat Isocrates hier namelijk zien wat de menselijke λόγος vermag: in werking en in stijl. Dit vermogen valt in het bijzonder te zien in het maken van λόγοι. Een intensieve omgang met zulke λόγοι, in de zin van woorden, zinnen en dus toespraken, oefent de student in zijn λόγοι. Hij wordt namelijk uitgedaagd om scherp na te denken over logische verbanden en hij wordt tegelijkertijd aangezet om zelf goed te leren formuleren. Op deze manier houdt de menselijke λόγος zich bezig met 'wat er staat in de tekst' en tegelijkertijd met 'hoe het er staat'. Een voor de hand liggende oefening is dat een docent aan de hand van deze vragen een tekst of toespraak doorloopt met zijn studenten. Het bespreken van een tekst op deze manier is tot op de dag van vandaag een beproefde onderwijsmethode. De kern van deze methode bestaat erin dat de lezende student beter leert nadenken - zijn λόγος ontwikkelt - doordat de vorm en inhoud van de tekst hem hiertoe dwingt. Zo kan een complexe redenering in een filosofische tekst zijn redeneercapaciteit doen groeien, wanneer het hem gelukt na een bepaalde inspanning opeens inzicht te krijgen in die redenering. Net zo goed kan een schone formulering in een gedicht ervoor zorgen dat hij beter inzicht krijgt in een bepaald fenomeen. Dit is de kracht van onderwijs aan de hand van teksten. De cruciale rol van de docent in dit onderwijs bespreek ik in het volgende deel. Zulk onderwijs aan de hand van teksten lijkt een eerste pijler in Isocrates' παιδεία.

Er bestaat een zeer belangrijk doel voor deze verbetering van de λόγος. Dit blijkt uit het vervolg:

Omdat [het vermogen] om elkaar te overtuigen, en het aan elkaar duidelijk maken van die dingen die we wensen, ons is aangeboren, onderscheiden we ons niet alleen van het wilde leven, maar ook eenmaal samen gekomen wonen we in stadstaten en brengen we wetten en kunsten voort. De λόγος is voor ons de hulp bij uitstek in het verwezenlijken van bijna alles wat door ons is verzonnen.⁶⁷⁸

Met een duidelijke drieslag beschrijft Isocrates de vruchten van de λόγος. Door de λόγος kunnen wij samenleven, brengen wij wetten voort en kunnen wij scheppers van de kunst zijn. Een mogelijke verbetering van onze λόγοι is dus niet zozeer belangrijk voor ons eigen nut. De λόγος vormt het fundament voor al het goede in het politieke, juridische en culturele domein. Het is de rede, waarmee we ons onderscheiden van dieren, en die een ongeëvenaarde scheppende kracht heeft. Met deze woorden vormt deze passage een analogie met Hamlets lofzang op de mens, waarin hij soortgelijke *topoi* aanhaalt: "What a piece of work is a man! How noble in reason, how infinite in faculty! In form and moving how express and admirable! In action how like an angel, in apprehension how like a god! The beauty of the world. The paragon of animals".⁶⁷⁹

Deze 'paragon of animals' heeft door zijn λόγοι toegang tot de fundamenteën van de menselijke samenleving:

Deze λόγοι heeft de wetten aangaande het rechtvaardige en onrechtvaardige en aangaande het mooie en schandelijke voortgebracht. Als deze wetten niet zouden zijn vastgelegd, waren we niet in staat om met elkaar te wonen. Met [dit vermogen] veroordelen we slechte mensen en prijzen we de

goeden. Door hem (de λόγος) onderwijzen we de onwetenden en brengen we eer aan de verstandigen.⁶⁸⁰

Ook in deze passage maakt Isocrates gebruik van veel stijlmiddelen: antitheses, een gevarieerde tricolon (οὗτος ... τούτω ... διὰ τούτου ...), enzovoorts. Hiermee zet hij het inhoudelijke punt kracht bij dat de λόγος toegang heeft tot de wetten van de schoonheid (τῶν καλῶν). Tegelijkertijd kan 'het mooie' (τῶν καλῶν), dat in oppositie staat met 'het schandelijke' (τῶν αἰσχρῶν), naar het ethische domein verwijzen. In dat geval is de λόγος het vermogen waarmee we kunnen beraadslagen over goed en kwaad. De λόγος is namelijk ook het vermogen waarmee we inzien wat geprezen dan wel veroordeeld moet worden. De λόγος is bovendien groots, omdat het de mens ook inzicht kan geven in wat rechtvaardig en onrechtvaardig is. Door de λόγος zijn we ten slotte in staat om anderen te onderwijzen. Met andere woorden: de kwaliteit van een politicus, jurist en docent wordt bepaald aan de hand van de kwaliteit van zijn λόγος.

Achter dit idee schuilt hetzelfde aristocratische principe dat in deel II is besproken. Een goede politicus onderscheidt zich van een minder goede politicus onder andere door zijn inzicht in wat goed is in een specifieke situatie. Om het oordeel te kunnen vellen of men zich als land moet overgeven of moet verdedigen, hangt af van een verstandelijke inschatting. Verstand van zaken helpt. Het liefst hebben we dat de persoon die het meeste verstand heeft, beslist of op zijn minst meebeslist. Zo kijkt niemand op dat in oorlogskwesties een generaal wordt uitgenodigd bij de beraadslagingen en niet een schooldirecteur en al helemaal niet een kind van vier. Het idee is dat de λόγος van de generaal in dit domein superieur is. Dezelfde gedachte is aanwezig wanneer we denken dat het beter is dat in een complexe juridische zaak een aantal ervaren rechters het oordeel velt over wat rechtvaardig is dan dat dit overgelaten wordt aan een groep kappers of een willekeurige groep brugklassers. Kort gezegd: een geoefende λόγος vergroot het oordeelsvermogen. Een goede, rechtvaardige samenleving kan dus alleen bestaan wanneer er voldoende mensen zijn die hun λόγος en dus oordeelsvermogen weten te ontwikkelen. Dit geldt des te meer voor mensen van wier oordeel veel afhangt: mensen met een leidinggevende taak.

17.7. Isocrates: goed spreken is goed denken

Nu het doel van Isocrates' παιδεία helderder is geworden, bereiken we het einde van deze hymne. Hier formuleert hij een tweede pijler van zijn onderwijs. Hij stelt namelijk dat er een pedagogisch verband bestaat tussen goed kunnen denken en goed kunnen spreken:

Wij beschouwen immers het spreken, zoals het hoort, als het duidelijkste teken van goed nadenken, en een ware en rechtschapen λόγος is een afbeelding van een goede en betrouwbare ziel.⁶⁸¹

In deze passage staat 'goed nadenken' (φρονεῖν εὖ) voor verstandig nadenken (φρόνησις). Iemand kan pas verstandig nadenken als hij een bepaald begrip van iets heeft. Een docent kan aan de uitleg van een student vaak zien in hoeverre hij iets begrijpt. Een goede aaneenrijging van woorden is dikwijls een *teken* dat de student iets echt begrepen heeft. Omgekeerd is een hakkelende of juist wollige uitleg doorgaans een teken dat de student iets niet begrepen heeft. Dit verband is overbekend en behoeft verder weinig toelichting. Dit is immers de achtergrond van schriftelijke en mondelinge tentaminering: aan de woorden van de student zien de examinatoren wat de student ervan heeft begrepen. Dit is ook het didactische idee van docenten die tijdens hun

colleges hun studenten aan de tand voelen om te zien of ze iets hebben begrepen. Dit is echter geen wijdverbreide praktijk: de meeste docenten, ten minste in het voortgezet en hoger onderwijs, zijn gewoon om zelf een lange tijd aan het woord te zijn. Als Isocrates zijn eigen uitspraak serieus nam, en er is geen reden om hieraan te twijfelen, dan ligt het voor de hand dat hij zijn studenten veel aan het woord liet bij het bespreken van een tekst.

Dit principe heeft een evaluatieve kant: het spreken is een *teken* van goed denken. Net zo goed heeft het iets didactisch. Op het moment dat een student door de docent gedwongen wordt bepaalde gedachten in woorden uit te drukken, wordt hij aangezet dit helder te doen. Het formuleren zelf kan zo leiden tot een beter begrip bij de student. Dit is de essentie van goed onderwijs. Ieder goed examen is in deze zin niet louter een laatste evaluatie, maar is nog een leermoment op zichzelf.^a

Deze pijler heeft nog een groter bereik. Als spreken een teken is van goed nadenken en als spreken helpt om beter na te denken, dan wordt dit vermogen bij uitstek geoefend in een spreekoefening. Als een student bijvoorbeeld de opdracht krijgt om een toespraak te houden over de vraag of Athene wel of niet oorlog zou moeten voeren met Sparta, dan wordt hij gedwongen om na te denken over argumenten die wel en niet relevant zijn voor een dergelijke vraag. Was deze oorlog wel opportuun? Was er wel een *casus belli*? Was deze *casus belli* rechtvaardig? Een heldere uiteenzetting van een dergelijke kwestie is een teken dat de student hier goed over na heeft gedacht en is tegelijkertijd een zeer goede oefening om over zulke algemene kwesties überhaupt te leren nadenken. Bovendien kunnen zulke spreekoefeningen de aanleiding zijn om verder te converseren over een dergelijk onderwerp. Ook kunnen zulke spreekoefeningen de aanleiding zijn voor de student zich dieper in bepaalde materie te verdiepen, doordat hij er bijvoorbeeld achter komt dat hij totaal geen verstand van zaken heeft van het opgegeven onderwerp.

Goed leren formuleren is goed leren nadenken. Dit kan onder andere plaatsvinden aan de hand van retorische oefeningen. Dit is de tweede belangrijke pijler van Isocrates' ἡ τῶν λόγων παιδεία. Nu we dit hebben begrepen kunnen we stellen dat het woord λόγοι enerzijds kan verwijzen naar het idee van het lezen en analyseren van bestaande teksten en anderzijds naar het voortbrengen van eigen teksten, die de student ook nog kan voordragen. Isocrates' παιδεία heeft al deze drie onderdelen om de λόγος in de zin van de menselijke rede te verbeteren.

Deze analyse van de essentie van Isocrates' ἡ τῶν λόγων παιδεία is in overeenstemming met wat hij zelf schrijft over hoe zijn onderwijs er praktisch uitzag. Hieruit blijkt dat Isocrates ook nog een ander doel van onderwijs aanstipt dan de verbetering van de λόγος alleen:

Nadat ze eenmaal ervaring hebben met deze [retorische voorschriften] en zich hierin zeer grondig hebben verdiept, laten de [docenten] hen opnieuw oefenen, en laten ze hen gewend geraken aan

^a Dit principe kunnen we nog heel concreet herkennen in de oefening in het geschreven woord. In de meeste studies, met name bij de geesteswetenschappen, schrijven studenten essays en dienen aan het einde van hun studie een scriptie in te leveren. De bedoeling van schrijfopdrachten zou gemotiveerd kunnen worden door te stellen dat studenten wetenschapper-in-spe zijn. Wetenschappers dienen de vaardigheden te bezitten die ervoor zorgen dat zij later succesvol kunnen publiceren. Vanuit isocrateïsch perspectief is deze uitleg veel te beperkt. Het belang van goed leren schrijven is in de eerste plaats dat studenten door te schrijven zich oefenen om hun gedachten te ordenen en de stof beter te verwerken. Zo is ook goed schrijven een teken van goed begrijpen. Oefenen in schrijven is een oefenen in begrijpen.

hard werken, en dwingen ze hen om in spreekoefeningen ieder aspect dat ze hebben geleerd te combineren, opdat zij deze theorieën beter begrijpen en zij met hun opvattingen dichterbij komen bij wat wanneer passend en juist is.⁶⁸²

Hier zien we dat Isocrates' methode erin bestaat dat een student eerst theoretisch van bepaalde beginselen leert en deze theorie innerlijk consolideert door ze praktisch te oefenen. Om dit stevig onder de knie (βεβαιότερον) te krijgen is het noodzakelijk dat de student nauwkeurig (διακριβώσαντες) en hard leert werken (πονείν). Hoe deze oefeningen eruitzien, kunnen we aflezen uit het woord συνείρειν. In dit woord zien we zowel het idee van 'verbinding' (συν-) als het idee van spreken: de stam ειρ- komt van λέγω. In λέγω ligt op zijn beurt λόγος besloten. Om deze reden heb ik dit ene woord συνείρειν met een beschrijving vertaald als 'in spreekoefeningen te combineren'. Wat ik mij voorstel, is dat Isocrates zijn studenten bijvoorbeeld nauwgezet onderwees in de retorische theorie omtrent de structuur van een rede. Ook eiste hij van zijn studenten dat zij de theorie zelf goed beheersten door deze zelf te kunnen uitleggen aan anderen, inclusief de technische terminologie. Echte beheersing van deze structuur ontstond pas wanneer ze ook zelf een toespraak moesten componeren en deze uitspreken. Door dit veel te doen kreeg de student niet alleen meer vat op waar de theorie voor staat maar ook gevoel voor wat passend is en wanneer. Dit laatste element drukt Isocrates uit met het concept καιρός.

17.8. Isocrates: de rol van καιρός en δόξα

Dit woord καιρός wordt doorgaans vertaald in het Nederlands met 'het juiste moment'.⁶⁸³ Naast deze abstracte betekenis verwijst het woord in het Grieks ook naar een mythische figuur. Καιρός met een hoofdletter is een naakte, gevleugelde godheid met een haarlok op zijn voorhoofd.⁶⁸⁴ Het idee hierachter is dat er slechts één moment bestaat om hem te grijpen. Als hij voorbij is, kan men hem niet meer vastpakken. Zo bestaat er een goed moment voor alles: de juiste timing van een grap, het juiste moment om te zwijgen. De analogie met de sport geldt ook: het perfecte doelpunt kan ontstaan doordat de betrokken spelers op het juiste moment de bal laten lopen, dan wel overspelen, en de spits het schot lost op het moment dat de doelman net een kort ogenblik verkeerd staat.

Het belang van καιρός valt voor iemands vorming niet te onderschatten. Bons beweert dat dit het centrale concept was in Isocrates' onderwijs.⁶⁸⁵ Isocrates' doelstelling zou er dan in gelegen hebben dat studenten zodanig getraind zouden worden dat hun gevoel voor gepastheid, tact, harmonie en orde zou groeien. Deze kwaliteiten komen onmiskenbaar van pas bij het houden van een overtuigende rede. Bons schrijft: "De spreker moet dus accommoderen, zich aanpassen aan wat het moment vereist".⁶⁸⁶ Mensen die dit aspect goed beheersten, waren bijvoorbeeld Hans Wiegel of Winston Churchill, wier spitsvondige opmerkingen nog steeds bekend zijn. Hetzelfde geldt voor de talloze voorbeelden uit het normale leven van mensen die op het juiste moment de juiste toon aanslaan, wanneer er troost of aanmoediging nodig is.

Mocht Isocrates dit idee in het onderwijs hebben toegepast, dan stel ik mij hier het volgende bij voor. Veeleer in spreekoefeningen, en veel minder bij het schrijven, kan de omgang met καιρός worden geoefend. Het schrijven van de tekst oefent de λόγος onder andere in zijn vermogen om verbanden scherp te leggen en een algemene structuur helder weer te geven. Het uitspreken van een tekst, oftewel het houden van een rede, zorgt ervoor dat de λόγος op een veel pregnantere manier aan het werk gaat. In de interactie met de toehoorders moet het verstand namelijk ook soepel zijn om een zin *ad hoc* toe te voegen, omdat het verband kennelijk helemaal niet

zo scherp gelegd was. Bovendien moet de λόγος flexibel kunnen zijn om van de originele structuur af te wijken, omdat een onverwachte situatie hierom vraagt. Woordkeus is belangrijk op papier, maar nog belangrijker wanneer iemand zich begeeft onder zijn publiek. In een dergelijke situatie moet hij met bepaalde gevoeligheden rekening houden of inzien dat het publiek niet de kennis heeft om de bedachte woorden te begrijpen. In al deze situaties gaan λόγος en κairός hand-in-hand.

Dit gevoel voor timing of gepastheid is niet een uitsluitend aangeboren kwaliteit. Isocrates' pedagogische visie hierop is dat iemand dit gevoel wel degelijk kan leren en dat hierbij kennis van de retorische voorschriften kunnen helpen.^a Zij zijn echter niet genoeg. Dit is te vergelijken met de bespreking van de *sprezzatura* uit hoofdstuk 13, waarin Castiglione uitlegt dat alleen degene die de regels goed beheerst hier vrij mee kan spelen en kan accommoderen bij het moment. Om dit goed aan te voelen is ook kennis van de wereld nodig. Wat we hier goed zien is dat κairός dus deels niet exact van aard is, in de zin dat het bijvoorbeeld niet op puur redelijke of mathematische wijze vast te stellen is wat die juiste timing behelst. Om te weten wat het juiste moment is, moet iemand bijvoorbeeld aanvoelen in wat voor emotionele staat het publiek is. Om dit te kunnen is het nodig dat hij empathisch vermogen heeft om zich in te kunnen leven in de emoties van zijn toehoorders.^b

Het is echter ook niet zo dat κairός uitsluitend een gevoelskwestie is: er bestaat ook een juiste maat waarvan de rede wel degelijk de grenzen kan inzien. Deze grenzen worden afgebakend door wat Isocrates δόξαί noemt. Hij schrijft hierover:

Het is onmogelijk om dit idee van 'juistheid' geestelijk te vatten met theoretische kennis. Alle aspecten [hiervan] lenen zich slecht voor exacte kennis. Niettemin komt het vaak diegenen toe, die

^a Dit praktische aspect van het onderwijs, inclusief het belang van κairός, kan op het eerste gezicht eruit zien als een open deur. Oefening baart kunst, dat weet iedereen. Toch zijn er mijns inziens legio voorbeelden in ons huidige onderwijs die laten zien dat dit begrip helemaal niet zo evident is. Om bij de huidige stand van zaken te blijven moet ik denken aan de gymnasiasten die voor hun eindexamen standaard een hele lijst stijlfiguren uit hun hoofd moeten kennen en deze moeten kunnen herkennen in een tekst. Isocrates zou een dergelijke theoretische kennis van wat bijvoorbeeld een anafoor, een tricolon en een climax is toejuichen. Wat Isocrates echter problematisch zou vinden, is dat het onderwijs hierin niet verder gaat dan het kennen en herkennen van deze figuren. De praktische toepassing ervan zorgt er namelijk voor dat een leerling de ervaring krijgt wat het betekent om een goede climax in te zetten, hoe het *voelt* om een tricolon te laten rollen en wat het teweegbrengt bij het publiek als de anafoor geslaagd is. Zonder die ervaring is het schier onmogelijk om een echte beheersing te krijgen en te leren aanvoelen wanneer bijvoorbeeld welk stijlfiguur passend is. Zo kan het zijn dat leerlingen, die geen actieve omgang hebben gehad met retorisch onderwijs, een levenloos en theoretisch begrip hebben van wat stijlfiguren zijn.

Dezelfde redenering gaat op voor andere aspecten van de retorica zoals de structuur van een toespraak. Zo weten de meeste studenten wel dat een goed geschreven stuk een inleiding, middenstuk en slot moet hebben: die theorie is eenvoudig. Hoe je deze structuur praktisch in een stuk kunt leggen, blijkt voor de meeste studenten - althans in mijn ervaring - heel wat moeilijker. Moet een student zich gaan verdiepen in de schrijfwijzers waarvan er vele op de markt zijn? Isocrates zou dit zeker niet afraden, omdat iemand uit deze boeken wel degelijk theoretische kennis kan halen die hij wellicht nu nog mist. Niettemin zou hij nog veel meer aanraden dat de student heel veel oefent, zodat hij in de oefening meer inzicht en gevoel krijgt voor structuur, woordkeus en wat dies meer zij. Deze oefening is het meest effectief als dit gebeurt onder hoede van een docent. Dat punt werk ik nader uit in deel IV.

^b Dit aspect laat zien dat er ook een zeer nauw verband bestaat in wat Aristoteles later de drie overtuigingsmiddelen noemt, cf. Aristoteles, *Retorica*, 1335b35-1356b1. Aristoteles analyseert dat overtuigingskracht altijd afhangt van de emoties die er zijn bij de toehoorders (πάθος), hoe de spreker overkomt (ἦθος) en of wat de spreker zegt, hout snijdt in logische zin (λόγος). De suggestie die ik hier wil opwerpen is dat men Isocrates' παιδεία ook zodanig kan omschrijven als een oefening in deze drie facetten: het oefenen van de λόγος bestaat in het vergroten van je redeneervermogen, het oefenen van de πάθος is het vergroten van het empathische vermogen en psychologische inzicht en zichzelf oefenen qua ἦθος is in zijn diepste betekenis zichzelf oefenen om een beter mens te worden. Een nadere uitwerking van dit retorische drietal is een onderwerp voor een volgend boek.

hun verstand het meest hiertoe vormen en die in de meeste gevallen in staat zijn in te zien wat passend is, dit gevoel voor juistheid te begrijpen.⁶⁸⁷

Zulks vraagt dus om psychologisch inzicht. Net zo goed dient de spreker kennis te hebben van δόξα, een soort inzicht in wat Bons "geïnformeerde vermoedens over wat meest waarschijnlijk het geval is" of "gefundeerde vermoedens" noemt.^{a,688} Dit kan zich op woordniveau afspelen - welk woord is passend of juist onbeschoft - maar net zo goed op de presentatie als geheel. Moet men juist wel of niet met legerkleding het parlement betreden? Deze kennis is andersoortig dan kennis van algemene aard. Er valt geen handboek te schrijven waarin staat dat persoon a in situatie x handeling y moet uitvoeren. Hiervoor speelt een te groot aantal factoren een rol bij het vellen van een juist oordeel. Niettemin is het ook niet zo dat bij ontstentenis van een dergelijk handboek gezegd kan worden dat elke willekeurige handeling gepast is in situatie x. Wat juist is om te doen bestaat wel degelijk. De δόξα zijn hierin bepalend.

Isocrates benadrukt echter wel dat er domeinen bestaan in welke een zoektocht naar ἐπιστήμη niet geschikt is. Wellicht bestaat er in bepaalde kwesties wel ἐπιστήμη, maar vaak komen we niet verder dan de δόξα. In de retorica laat zich dit bijvoorbeeld zien bij de verwoording. Is het passender om in deze situatie 'selectie' of 'keuze' te zeggen? Is het beter om in deze toespraak 'dame' of 'mevrouw' te zeggen? Zulke vraagstukken lenen zich slecht voor exacte kennis. "Gefundeerde vermoedens" doen iemand de juiste keuze maken.

Belangrijker voor Isocrates is dat dit principe niet alleen op lexicaal niveau geldt maar ook op inhoudelijk vlak. Zo zijn voor Isocrates de kwesties op het gebied van bijvoorbeeld recht en politiek ook een kwestie van δόξα. Zo bestaat er voor Isocrates geen exacte wetenschap over wat bijvoorbeeld de beste politieke beslissing is bij het vraagstuk of de inkomstenbelasting wel of niet omhoog moet. Evenmin of verdachte x levenslang of de doodstraf dient te krijgen na vergrijp y. Ook in deze toepassing is Isocrates' δόξα-begrip niet relativistisch, in de zin dat hij zou stellen dat dit gebaseerd is op pure willekeur of dat de macht bepaalt wat juist is.^b Het is namelijk wel zo dat sommige mensen dichterbij een juist antwoord komen dan anderen. Dit is een belangrijke bouwsteen in Isocrates' onderwijs: de zoektocht naar absolute, exacte kennis wijst hij niet als zodanig af, maar hij relativeert wel het bereik van ons menselijk vermogen. Isocrates' schema is dus net zoals Plato aristocratisch: de sterkste en best getrainde geesten komen het meest in de buurt bij een goed oordeel. Het doel van het onderwijs kan gezien worden om deze mensen zo dicht mogelijk daarbij in de buurt te brengen. Niettemin is Isocrates ook op dit punt bescheiden. Er is hierin zeker een belangrijke rol voor παιδεία weggelegd, maar παιδεία alleen is niet in staat iemand te brengen tot een dergelijk oordeelsvermogen. Dit blijkt ook uit de volgende passage:

Wanneer deze docenten op deze wijze zorgdragen voor hun studenten en hun een παιδεία geven, zijn zij beiden [zowel de docenten in lichamelijke training als de retorica-docenten] in staat hen vooruit te helpen betere mensen te worden en beter te zijn, enerzijds qua denkvermogen en anderzijds qua lichamelijke houdingen. Beide type docenten zijn echter niet toebedeeld met die kennis, met welke zij hen, die ze zouden willen, tot atleten en geschikte retoren kunnen maken. Ze

^a Deze vermoedens zijn niet subjectief van aard. Er zijn wel degelijk dingen 'het geval', dus waar, maar het komt de mens in meeste gevallen toe, deze slechts deels te begrijpen - te vermoeden.

^b George Norlin geeft wel aan dat we Isocrates' δόξα-begrip niet gelijk moeten stellen met dat van Plato: "The distinction usually drawn, in Plato, for instance, between δόξα and ἐπιστήμη, the one "opinion", the other "knowledge", is not exactly that made by Isocrates. δόξα is here, not irresponsible opinion, but a working theory based on practical experience - judgement or insight in dealing with the uncertain contingencies of any human situation which presents itself. In this realm, he holds, there can be no exact science", Norlin, G. (1929), p. 291.

kunnen weliswaar een deel bijdragen, maar in het algemeen komen de echte vaardigheden voor bij diegenen die ook uitmunten in hun talent en hun discipline.⁹

In deze passage tempert Isocrates de eventuele verwachtingen. In theorie is het een schitterend vooruitzicht: na Isocrates' onderwijs te hebben doorlopen heeft iemand een ontwikkelde λόγος met dito gevoel voor timing en empathisch vermogen. De praktijk is echter weerbarstiger. Dat weten we ook zonder Isocrates' woorden. De meeste mensen halen de top niet. Dit geldt voor de sportwereld, maar net zo goed in de domeinen waarin Isocrates zijn studenten trainde: de politiek, de juridische wereld en het intellectuele leven. De παιδεία speelt een bescheiden rol. Talent en discipline zijn op zijn minst even belangrijk. Pas wanneer deze drie alle samenkomen, kan er iets zeer bijzonders ontstaan. Er komen dus niet altijd mooie vruchten voort uit Isocrates' onderwijs. Juist omdat talent en discipline schaarse fenomenen zijn, komt het niet vaak voor dat het onderwijs zijn belofte waarmaakt. Met deze bescheiden noot wil Isocrates terecht zijn *Antidosis* afsluiten.

17.9. Conclusie

Nu we alle draden bijeen hebben gebracht is het ook gemakkelijker om een vertaling te geven voor ἡ τῶν λόγων παιδεία. Uitsluitend bij τῶν λόγων te denken aan teksten in het genre van toespraken geeft niet de volle betekenis weer. We hebben gezien dat het zeer aannemelijk is dat Isocrates ook zeker andere tekstgenres gebruikte in zijn onderwijs. Om de brede betekenis te behouden van τῶν λόγων en zo recht te doen aan de praktijk van Isocrates' onderwijs, is de vertaling 'onderwijs aan de hand van teksten' mijns inziens het best.

We hebben gezien dat zijn 'onderwijs aan de hand van teksten' erin bestond het levende woord te oefenen door lees-, schrijf- en spreekoefeningen om zo niet alleen een betere lezer, schrijver of spreker te worden, maar ook om een betere denker te worden. Leren denken is fundamenteel om de juiste oordelen te leren vellen. Dit is in het bijzonder van belang voor degenen op leidinggevende posities. Dit is de diepste betekenis van retorica-onderwijs, die we aan Isocrates hebben te danken.

Eerder in dit hoofdstuk zagen we dat de παιδεία van Plato hoofdzakelijk bestond in een viertal wiskundige vakken en de dialectiek. Isocrates' παιδεία zou men ook kunnen uitdrukken in bepaalde disciplines, namelijk retorica en grammatica. Deze twee vakken samengenomen zijn dan een uitdrukking van het onderwijs waarin teksten en toespraken centraal staan. Het Griekse γραμματική is het etymologische equivalent van de Latijnse term

⁹ Isocrates, *Antidosis*, 185: τοῦτον δὲ τὸν τρόπον ἐπιμελόμενοι καὶ παιδεύοντες μέχρι μὲν τοῦ γενέσθαι βελτίους αὐτοὺς αὐτῶν τοὺς μαθητὰς καὶ ἔχειν ἄμεινον, τοὺς μὲν τὰς διανοίας τοὺς δὲ τὰς τῶν σωμάτων ἕξεις, ἀμφότεροι δύνανται προαγαγεῖν: ἐκείνην δὲ τὴν ἐπιστήμην οὐδέτεροι τυγχάνουσιν ἔχοντες, δι' ἧς ἂν οἱ μὲν ἀθλητὰς οὐς βουλευθεῖεν, οἱ δὲ ῥήτορας ἱκανοὺς ποιήσαιεν, ἀλλὰ μέρος μὲν ἂν τι συμβάλοιτο, τὸ δ' ὅλον αἱ δυνάμεις αὐταὶ παραγίνονται τοῖς καὶ τῇ φύσει καὶ ταῖς ἐπιμελείαις διενεγκοῦσιν. *De laatste zin brengt een vertaalmoeilijkheid met zich mee.* τὸ ὅλον kan via παραγίνονται adverbiaal iets zeggen over αἱ δυνάμεις. Norlin vertaalt bijvoorbeeld "these powers are never found in their perfection save...", Norlin, G. (1929), p. 291. Deze dubbele ontkenning staat er niet in het Grieks. Verder lijkt de zin te impliceren dat deze vaardigheden in *perfectie* kunnen bestaan. Zulke perfectie lijkt voor Isocrates echter onmogelijk. Ik heb ervoor gekozen om τὸ ὅλον te vertalen als losstaande adverbiale uitdrukking, in de betekenis van *in universo*, 'in het algemeen' (betekenis 4). Dit lijkt meer in lijn met Isocrates' eigen epistemologie. Zekere uitspraken kan men vaak niet doen, maar plausibele uitspraken, over wat 'in het algemeen' geldt, juist wel.

litteratura. Het idee is dat in deze vakken letters, dus taal - en niet cijfers zoals bij de wiskundige vakken - centraal staan.^a

Het is geen toeval dat de vijf vakken van Plato en de twee van Isocrates het fundament zijn geworden van wat later de *septem artes liberales* zijn gaan heten. Deze *artes liberales* vormden vanaf de Middeleeuwen de kern van het onderwijs voor de elite-in-spe in heel Europa. In het volgende hoofdstuk wil ik ten eerste laten zien hoe het denken van Plato en Isocrates invloed uitoefende op het denken van Cicero en Seneca. Ten tweede wil ik aan de hand van de werken van Cassiodorus en Isidorus van Sevilla laten zien hoe dit klassieke denken een invloedrijk curriculum werd.

^a In de praktijk is deze omlijning zo strikt niet geweest. Zo schaarde men onder de *musica* ook vaak de studie van de literatuur. Dit gebeurde dus niet uitsluitend bij de *grammatica*. In dit hoofdstuk vind ik echter het theoretisch onderscheid van *musica* als discipline uit het *quadrivium* en de *grammatica* als discipline uit het *trivium* van groter belang dan het specifieke gebruik door de eeuwen heen.