

“Dolosse as plaaslike munt”: Geld en die Kuniëse filosowe

Philip Bosman
Unisa

Abstract

The article presents an interpretation of the proposal of Diogenes of Sinope to use knucklebones as currency in his ideal state. The saying is contextualised against the background of the origins of money in archaic Greece and the meaning attached to the Greek term for coinage, nomisma. Research has shown that the use of money from the start implied state involvement and fiduciarity. Taking a cue from a passage in Aristotle's Nichomachean Ethics it is argued that the Greeks put money in the category of nomos, that is, based on social custom and thus with only relative value. In the anarchistic Cynic state, money (as generally understood) could not be tolerated as it clashed with the ideal of a life "according to nature" which for the Cynics meant possessionless self-sufficiency. Diogenes' proposal can only have parodic intent. By reducing money to a mere token without intrinsic value he wanted to draw the attention of his fellows by way of humour to social obsessions with coined money and with possession in general.

Opsomming

Die artikel bied 'n interpretasie aan van Diogenes van Sinope se voorstel om, in sy ideale staat, die muntstelsel met dolosse te vervang. Die uitspraak word gekontekstualiseer teen die agtergrond van die ontstaan van geld in argaïese Griekeland en die betekenis wat geheg is aan die Griekse term vir gemunte geld, naamlik *nomisma*. Navorsing toon dat die gebruik van geld van die begin af deur die staat geïnisieer is en vertrou (fidusiariteit) veronderstel. Aan die hand van 'n passasie uit Aristoteles se *Nichomachiese Etiek*, word betoog dat die Grieke geld geplaas het in die kategorie van *nomos*, iets wat berus op sosiale ooreenkoms en dus slegs relatiewe waarde kan hê. In die anargistiese Kuniëse staat kan daar geen ruimte vir geld (soos algemeen verstaan) wees nie omdat dit indruis teen die ideaal van 'n lewe "volgens die natuur", wat vir die Kuniëse besittinglose selfgenoegsaamheid geïmpliseer het. Diogenes se opmerking is dus parodiërend. Deur geld te reduseer tot 'n simboliese ruilmiddel sonder intrinsieke waarde, wou hy sy tydgenote op humoristiese wyse bewus maak van die sosiale obsessies met gemunte geld en met besit in die algemeen.

Inleiding

Tydens ekonomiese insinkings word veral leke bewus van hoe swaar die finansiële wêreld leun op 'n uiters brose konsep, naamlik vertrouwe. As vertrouwe in die stelsel die wyk neem, word 'n aaklige vakuum ontbloom, met werklike gevolge vir miljoene. Die metafore van verlies wat dikwels gehoor word, spreek vanself: bates en beleggings "krimp", markte "tuimel", waarde word "uitgewis", besigheid, inkomstes en sekuriteit "droog op". Saam met die onsekerheid verdwyn die "geld" wat nog kort gelede in omloop was soos mis voor die môreson en word daar van sentrale regerings en sentrale banke vereis om "geld" weer in die stelsel "in te pomp" om die vertrouenskok se letsels te salwe. Hier en daar klink stemme op dat die finansiële stelsels grondig herbedink moet word. Dit word egter eerder uit sosiale, ekologiese en filosofiese kringe as uit ekonomiese geledere gehoor. Laasgenoemde verkies om hulle vertrouwe te plaas op die robuuste kapitalisme, wat telkens in die verlede die vermoë getoon het om self weer op die been te kom en boonop meganismes te formuleer waarmee die verlede se foute in die toekoms vermy kan word.

Die verband tussen ekonomie en vertrouwe is nie uniek aan die moderne tyd nie. Dit was reeds teenwoordig toe die idee van geld soos ons dit vandag ken, onder die antieke Grieke beslag gekry het. Trouens, dit kan selfs as 'n konstituerende element van die konsep *geld* beskou word. Boonop – om die analogie met die huidige situasie verder uit te brei – was die staat van meet af aan die eintlike beweegrede agter die ontwikkeling van geld, asook in die laaste instansie verantwoordelik vir die instandhouding van plaaslike geldeconomieë. Laastens hoef dit nie te verras nie dat ook die antieke wêreld sy radikale ekonomiese hervormers gehad het. In hierdie artikel word een so 'n kritiese stem, naamlik dié van die vierde-eeuse Kuniese filosoof Diogenes van Sinope, in konteks geplaas.¹ Die artikel bied 'n vlugtige oorsig oor die ontstaan van die muntwese om sodoende die Griekse term vir gemunte geld, naamlik *nomisma*, te belig. Aristoteles se opmerkings oor *nomisma* word vervolgens beskou in die lig van die natuur-konvensie-teenstelling kenmerkend aan die vyfde-eeuse sofistiek, wat weer as agtergrond dien vir die Kuniese houding teenoor geld in die lig van die relevante beginsels van hierdie rand-filosofie.

'n Kritiese stem uit die klassieke oudheid, soos dié van Diogenes, kan vir weinig meer as interessantheidshalwe nabeluister word. Tog word die durende waarde van die antieke Griekse kultuur telkens weer bevestig, nie bloot omdat die wêreld waarin ons vandag leef, daarin beslag gekry het nie, maar ook omdat figure uit daardie tydvak die vermoë gehad het om eenvoudige en grootliks geldende (indien nie universele nie) waarhede uit die veelheid van die waarneembare werklikheid te kristalliseer.²

Die Kuniese tradisie

Die Kuniese filosofe was radikale moraliste wat sedert die eerste helfte van die vierde eeu v.C. begin optree het. Die beweging het heelwat ontleen aan Antisthenes, 'n leerling van beide Gorgias ('n beroemde vyfde-eeuse sofis) en Sokrates self. Hulle eintlike vaderfiguur dwarsdeur antieke tye was egter die oorspronklike hond-filosof, die kleurryke en eksentrieke Diogenes van Sinope. Diogenes het hom toegespits op emblematiese, subversiewe optredes in die openbaar, waarmee hy die praktiese gevolge van die Kuniese etiek as't ware geïllustreer het.³ G'n wonder nie dat Plato glo na hom verwys het as 'n "mal Sokrates" en dat daar bedenkinge was oor of Kunisme wel as 'n filosofie beskou kon word (D.L. 6.103). Diogenes het dit as sy taak beskou om gevestigde

gebruik van wanopvatting te stroop; in die proses het feitlik alle groepe in die samelewing onder sy provokasie deurgeloo: van atlete tot filosofe, van dokters tot priesters. Die sentrale leerstuk van die filosofie was dat slegs 'n lewe streng volgens natuurlike beginsels tot geluk kan lei en dat enige vorm van "konvensie", soos sosiale norme, behoorlikheid, maar ook politieke samesyn, verwerp moet word. Die Kunikus glo in radikale selfgenoegsaamheid, eenvoud en vryheid, 'n lewe wat sonder skaamte (*anaideia*), ten aanskoue van die "benewelde" massas en by wyse van streng "oefening" (*askesis*) van beide liggaam en gees, geleef kan word.

Diogenes se buitengewone *persona*, verbale vernuf en humorsin het gemaak dat die Atheners van sy tyd nie net sy ekshibisionisme kon duld nie, maar hom selfs oor baie eeue as die vergestaltung van morele integriteit beskou het. Daarbenewens het die Kunici 'n verrassend groot invloed uitgeoefen op die Griekse literatuur, met hulle herkenbare bytende styl (die sogenaamde *Kunikos tropos*), maar ook deur die wyse waarop hulle nuwe genres geskep en bestaande genres omvorm het tot instrumente vir parodie (Branham 1996:85–6). 'n Menigte anekdotes met Diogenes as sentrale figuur is in 'n verskeidenheid antieke bronne oorgelewer; hierdie kort literêre eenhede is dikwels in sogenaamde *chreia*-versamelings byeengebring om deur openbare redevoerders en outeurs benut te word, hetsy ter illustrasie van een of ander morele punt, of bloot vir die vermaaklikheidswaarde daarvan.

Die anekdote wat ek graag hier wil kontekstualiseer, vind ons in Athenaios se *Banketgeleerdes* (ca. 200 n.C.) en lui:

In sy *Konstitusie (Politeia)* bepaal Diogenes dat dolosse (*astragaloï*) die geldeenheid (*nomisma*) moet wees.⁴

Soos dikwels die geval is met hierdie soort anekdotes, word daar geen verdere verduideliking van die aanhaling verskaf nie en moet die bedoeling, trefwydte en trefkrag kontekstueel (sosiohistories en filosofies) ingeklee word. Die onthutsende aard van die voorstel om tradisionele metaalmunte te vervang, is egter tipies Kunies. *Astragaloï* (gewrigs- of werwelbene) is nie net op sigself 'n "unieke" keuse nie, maar het boonop in antieke tye gedien as dobbelstene.⁵ Diogenes stel nie net speels voor dat bene 'n gepaste betaalmiddel vir sy antiekulturele, primitiewe honderepubliek behoort te wees nie, 'n mens vermoed ook hy speel met die idee van toevalligheid: dat die munt se waarde telkens sou afhang van hoe die dolos op die oomblik van betaling sou val. Humor is klaarblyklik een faset van die bedoeling. Maar wat lê daar nog agter die spot? Diogenes en sy latere navolgers was immers bekend vir die styl genaamd *spoudaiogeloion*, waarin 'n gewigtige onderwerp (*spoudaios*) komies of geestig (*geloion*) verpak is. Dit is die "gewigtige" aspek wat moeiliker is om te bepaal: Wat sou Diogenes se beswaar wees teen die muntstelsel wat tydens sy leeftyd (ca. 403–322 v.C.) 'n anderhalf eeu in die Griekse stadstate (*poleis*) in gebruik was en toe reeds alle vlakke van sosiale aktiwiteit deurdring het?

Wanneer die stelling met behulp van 'n kort oorsig oor die vroegste muntwese ingeklee word, tree die bedoeling daarvan duideliker na vore en bied dit dalk selfs aan die moderne leser 'n geleentheid tot afstandelike nadenke oor die haas ondeurdringbare verwickeldheid van die finansiële stelsels waarin ons vandag leef en waaraan ons skynbaar weerloos uitgelewer is.

Die oorsprong van geld: staat en fidusiariteit

Ondanks ons intuitiewe aanvoeling van wat “geld” behels, blyk dit verrassend moeilik te wees om die konsep te definieer. Die vernaamste rede daarvoor is waarskynlik dat geld beide abstrakte en waarneembare elemente ineenvleg. Die wesenlike aspekte lê in die abstrakte, soos blyk daaruit dat tasbare geld (munte en note), hoewel steeds konseptueel van belang, in die moderne era prakties gaande uitgefaseer word.⁶

Ortodokse ekonomiese teorie fokus op die funksies van geld, waarvan vier onderskei word: (1) ruilmiddel (“medium of exchange”), (2) rekeneenheid (“unit of account”), (3) betaalwyse (“means of payment”) en (4) waardestoor (“store of value”).⁷ Teoreties ontwikkel die funksies van geld uit kommoditeitswisseling of ruilhandel, sodat die funksie van *medium van uitruiling* as primêr beskou word. In ’n ruilhandelkonteks word die artikel met die hoogste gangbaarheid (dit wil sê, wat die maklikste is om vir iets anders te verruil) die ruilmiddel by uitstek; antieke kulture het min of meer gestandaardiseer op stukke metaal van rofweg dieselfde kwaliteit, gewig en grootte. Gemak van betaling is volgens hierdie teorie die dryfveer agter die ontwikkeling van ’n universele ruilmiddel. Die ooreengekome ruilmiddel stel mettertyd die maatstaf waarteen die waarde van ander artikels bereken word (*rekeneenheid*) en word gevolglik ook die voorkeur-*betaalwyse*. Laastens gebeur dit dat die voorkeur-betaalmiddel ’n doel in sigself word, die manier waarop en vorm waarin rykdom versamel en geberg word. Volgens die ortodokse ekonomiese teorie ontstaan geld dus spontaan rondom markaktiwiteite om ruil en betaling te vergemaklik.

Studies van die oorsprong van geld in die stadstate van argaïese Griekeland (800–500 v.C.) noodsaak egter ’n belangrike wysiging in die teorie, naamlik dat die sirkulasie van munte deur die owerheid geïnisieer, aangemoedig en in stand gehou is. Die verskillende stadstate het belastinge, boetes en betalings in muntwaardes gehef en op hierdie wyse hul burgers as’t ware gedwing om markaktiwiteite te monefiseer (Peacock 2006:639–40). Seaford (2004:16–20) stel die volgende sewe vereistes vir iets om as “geld” in ’n omvattende sin beskou te kan word: (1) dit word gebruik om sosiale verpligtinge na te kom; (2) dis kwantifiseerbaar; (3) dis ’n waardemaatstaf; (4) dit word algemeen en (5) eksklusief aanvaar as betaalmiddel; (6) dis fidusiêr, dit wil sê, die konvensionele waarde daarvan oortref die intrinsieke waarde; (7) die staat verskaf en waarborg dit, kontroleer die verspreiding en dwing die gebruik daarvan af.⁸

Wanneer so ’n omvattende definisie van geld as maatstaf dien, kan die Griekse stadstate uit die argaïese tydperk inderdaad aanspraak maak op die titel van vroegste gemonefiseerde samelewings. Geld in antieke Griekeland verskil van die ruilmiddele in ander dele van die antieke wêreld deurdat volwaardige munting hier vir die eerste keer plaasgevind het, waarskynlik teen die laat sewende / vroeë sesde eeu v.C. Die oudste argeologiese vonds van munte kom van onder die Artemision te Efese, waar dit sedert die tempel se oprigting in die middel van die sesde eeu v.C. begrawe moes wees. Die vonds bevat beide Lidiese en Griekse elektrummunte (elektrum is ’n alloori van goud en silwer) en weerspieël verskillende stadia van ontwikkeling: van ongemerkte metaalklonte tot volledig gestempelde munte.

Die Lidiese oorsprong van die muntwese word gestaaf deur antieke bronne (Xenophanes in Pollux 9.83 en Herodotos 1.94). Een aantreklike teorie oor waarom dit juis hier ontstaan het, het te doen met die elektrumalloori waarvan al die vroegste munte gemaak is en wat natuurlik in antieke Lidië (die huidige middelweste van Turkye) voorkom. Analises van die alloorisamestelling van vroeë munte het getoon dat die silwerinhoud wissel tussen ongeveer 10 en 30 persent,

wat kleur- en gewigsverskille tussen munte van dieselfde grootte veroorsaak het. Voordat die proses van sementasie (waardeur silwer en goud van mekaar geskei kon word) in die tweede kwart van die sesde eeu ontdek is, kon die ruilwaarde van elektrumstukke dus nie presies met 'n weegproses bepaal word nie, met die gevolglike moontlikhede vir dispuut. Om hierdie rede sou dit sin maak dat owerheidsinstansies die inruilbaarheid (“redeemability”) van die ruilmiddel sou wou waarborg deur dit amptelik te laat stempel.⁹ Wat ook al die presiese oorsaak, dit is duidelik dat die praktyk spoedig regoor die Griekse wêreld aanklank en inslag gevind het: aanvanklik in Griekse stede van Klein-Asië en teen die middel van die sesde eeu in stede soos Aegina, Athene en Korinte. Teen 480 v.C. het 'n groot aantal Griekse stadstate hul eie silwergeldstukke gemunt.¹⁰

Hoewel silwer reeds sedert die derde millennium in Mesopotamië bepaalde geldfunksies vervul het, is dit eers wanneer die inruilbaarheid van geldstukke met 'n stempel gewaarborg word dat daar sprake is van “geld” in die volle sin van die woord. Seaford (2004:126) betoog dat die munte wat vinnig van die naburige Lidië deur die Griekse stadstate versprei het, nie bloot 'n verdere ontwikkeling van vroeëre gebruik nie, maar 'n radikaal nuwe entiteit verteenwoordig: (1) dis deur die staat uitgegee en gewaarborg, en daarom nie geweeg nie maar getel; (2) die toegekende/ooreengekome waarde daarvan is hoër as die intrinsieke waarde van die metaal waarvan dit gemaak is; (3) dit val buite die kategorie van gewone kommoditeite omdat dit slegs binne 'n monetêre konteks waarde het; (4) dis in groot getalle en oor 'n groot gebied gebruik, weldra vir alle soorte (groot en klein) transaksies.

Dit blyk dus dat daar by die vroeg-Griekse munte, teenoor ander antieke ruilmiddele, sprake was van 'n veronderstelde vertrouensverhouding tussen die muntinstansie en die muntgebruikers.¹¹ Hierdie fundamentele en unieke vertrouensverhouding, genoem *fidusiariteit*, het die moontlikheid geskep dat die toegekende waarde van die munt (gwaarborg deur 'n amptelik erkende stempel tydens die muntproses) sou geld ongeag die intrinsieke waarde daarvan, sodat daar ongelykheid kon intree tussen intrinsieke waarde en konvensionele waarde (kyk (2) in die paragraaf hier bo). Hierdie kenmerk kontrasteer met die kontemporêre gebruik van munte deur nie-Griekse, waar ekwivalensie tussen intrinsieke en toegekende waarde veronderstel is. Nie-Griekse munte is gevolglik gekenmerk deur suiwerheid (en daarvoor getoets), iets wat by die Griekse as van mindere belang geag is (vgl. Herodotos 4.166; Seaford 2004:137 en n. 73). In die Griekse sfeer het die ongelykheid tussen die twee waardes gewissel. Soms was die verskil klein, soos in Athene, wat oor groot bronne silwer beskik het en waar die verskil op ongeveer vyf persent geskat word. In ander gevalle is onedelmetale doelbewus by silwer gevoeg om die produksie van munte goedkoper te maak, terwyl daar ook uitgawes was van munte in onedelmetale soos koper, brons, yster en tin (dikwels in krisistye as gevolg van 'n gebrek aan genoeg silwer). In alle gevalle was die belangrike aspek van die munt nie soseer die kwaliteit van die metaal nie, maar die ooreengekome waarde van die gemunte voorwerp.

Hoewel Griekse munte wat betref grootte en gewig in 'n groot mate gestandaardiseer geraak het, sou die kenmerk *fidusiariteit* 'n beperking plaas op hul geografiese aanvaarbaarheid, hetsy tot die onmiddellike gesagsfeer van die *polis* van uitgawe, of dan tot die aangrensende omgewing en dié van belangrike handelsvennote.¹² Dit word grootliks bevestig deur argeologiese bevindinge.¹³ Inskripsies dui voorts daarop dat *poleis* die gebruik van plaaslike munte binne hul eie jurisdiksie met wetgewing afdwing het. Vertroue en stabiliteit in die inruilbaarheid van die plaaslike munt was dus in 'n groot mate afhanklik van die politieke bestel en invloedsfeer. Aan die ander kant was geen Griekse stadstaat totaal geïsoleer nie, sodat daar nooit volledig met intrinsieke muntwaarde

weggedoen is en geldstukke blote simboliese waarde (soos moderne papiergeld) behou het nie. Fidusiariteit kan gevolglik beskou word as 'n kombinasie van 'n aantal faktore: kwaliteit (intrinsieke waarde); kwantiteit (kontrole oor die hoeveelheid in omloop); stempel (aangeduide oorsprong); en staatsgesag (Seaford 2004: 145).

Fidusiariteit en *nomisma*

Die Griekse term vir *mint*, *nomisma*, weerspieël die element van fidusiariteit in die geldstelsel. Die term behoort tot die woordgroep wat die werkwoord *nomizein* ("om te reken/ag") en die naamwoord *nomos* ("gebruik", "konvensie", "wet") insluit en verwys na enigiets wat deur huidige of gevestigde gebruik bekragtig word; in meer spesifieke gebruik dui *nomisma* op die tans geldende munt (Liddell, Scott en Jones 1968:1179). *Nomisma* stem dus ooreen met die Germaanse vorm *geld* = "wat geldig is", asook die Engelse *currency* = "what is current". Die term verskyn vir die eerste maal in 'n fragment van die digter Alkaios (vroeë sesde eeu v.C.), waar dit op iets soortgelyks aan 'n verenigde front of "gesamentlike selfvertroue" in 'n oorlogssituasie dui. Die vroegste gebruik daarvan in die betekenis van "munt" kom voor in Herodotos se *Geskiedenis* (ca. middel-vyfde eeu v.C.); volgens aanduidings het dit spoedig die verstekbetekenis geword (Heinimann 1965:75). 'n Bekende woordspeling in Aristophanes se *Wolke* (247–9) dui op sowel die verstekbetekenis as die voortgaande gebruik in die breër sin.¹⁴ Sokrates, in Aristophanes se komedie 'n sofistiese karakter, stel dat die gode nie meer onder die Atheners "nomisma" ("geldend") is nie, waarop Strepsiades antwoord: "Waarby sweer julle dan? By yster(munte), soos in Bisantion?"

In sy bespreking van geld in die *Nichomachiese Etiek* (1133a–b) verbind Aristoteles die twee betekenis van die term eksplisiet:

Soos reeds genoem, is dit nodig dat alles aan iets gemeet word. Hierdie standaard is inderwaarheid *behoefte/nut* (*chreia*), wat alles bymekaarhou; want as mense niks of nie dieselfde goed nodig sou hê nie, sal daar nie meer uitruiling plaasvind nie, of dan nie meer op dieselfde manier nie. So het die ruilmiddel van vraag by wyse van konvensie "geld" (*nomisma*) geword; en daarom het dit die naam "geld" gekry, want dit is nie in die natuurlike (*fusis*) gesetel nie, maar in gebruik (*nomos*), en kan deur ons verander of nutteloos gemaak word.

Aristoteles betoog dus dat die waarde van markaanbod deur die vraag daarna (behoefte) bepaal word en dat vraag by wyse van 'n standaard ooreengekome *ruilmiddel* bepaal en uitgedruk word. Die term *nomisma* weerspieël nog die konvensionele karakter van geld, en gevolglik dat die waarde daarvan relatief is.

Die *fusis-nomos*-teenstelling

Soos uit die aanhaling blyk, bring Aristoteles die term *nomisma* met 'n verdere begrippepaar in verband, naamlik die terme *fusis* en *nomos*: geld, of die waarde daarvan, is bloot 'n funksie van gebruik of sosiale ooreenkoms.

Dit is nie duidelik presies waarna Aristoteles verwys wanneer hy noem dat *nomisma* nie in *fusis* gefundeer is nie: óf hy verwys daarna dat *vraag* 'n ooreengekome en wisselende waarde het en dat geld, as standaard waarvolgens *vraag* uitgedruk word, ook aan wisseling in waarde onderworpe is, óf hy verwys

daarna dat 'n munt se waarde nie soseer deur die kwaliteit en kwantiteit van die metaal bepaal word nie, maar deur gebruikers ("ons") onderling, wat dit kan manipuleer en selfs onbruikbaar kan maak. Seaford (2004:143) verstaan dit in laasgenoemde sin en wys gevolglik daarop dat Aristoteles se standpunt oordrewe is as die Griekse muntwese in ag geneem word, aangesien hy die intrinsieke waarde van die *nomisma* ignoreer: die waarde van 'n Griekse munt is wel in 'n groot mate in *fusis* (die metaal) veranker. Dit lyk egter eerder of Aristoteles nadruk daarop wil lê dat geld nie gebonde is aan die fisiese vorm waarop konvensioneel ooreengekom is nie. Daar is geen dwingende rede waarom die ooreengekome ruilmiddel juis munte hoef te wees nie: die samelewing kon byvoorbeeld net sowel op dolosse besluit het. Voorts kan die munt-as-ruilmiddel wel verander (met 'n ander stempel) of tot niet gemaak word, deur die stempel te verwyder of die munt te smelt, iets waarteen dolosse dalk meer bestand sou wees!

Aristoteles plaas sy analyse van die wese van geld doelbewus binne 'n bepaalde filosofiese konteks. Die *fusis-nomos*-antitese is die produk van 'n debat wat in die intellektuele kringe van vyfde-eeuse Athene gevoer is. Dit is veral geassosieer met die sofiste, tydgenote van Sokrates, onder wie beroemde figure soos Protagoras, Gorgias, Prodikos en Hippias getel het (vgl. Guthrie 1969:55–134; 261–319; Kerferd 1981:111–30; De Romilly 1992:1–29). Daar is 'n verskeidenheid posisies binne die debat ingeneem: sommige sofiste, onder wie die groot Protagoras, het 'n mate van korrespondensie tussen *fusis* en *nomos* betoog (*nomos* spruit voort uit *fusis*), terwyl ander van die standpunt uitgegaan het dat die twee konsepte radikale opposisie veronderstel (*nomos* kontrasteer per definisie met *fusis*). Buite sofistiese kringe is die debat veral beskou as bedreigend vir die geldigheid van die heersende moraliteit, in die sin dat slegs waardes wat uit *fusis* spruit, op geldigheid aanspraak kan maak, terwyl die *nomoi* bloot gebruike van die oningeligte massas weerspieël, geen rasonale basis het nie, en op losse skroewe staan. *Fusis* is sodoende geassosieer met die eintlike werklikheid en absolute waarheid, terwyl *nomos* die konnotasie moes dra van oneintlikheid, illusie en relativiteit. Kallikles, 'n karakter in Plato se dialoog *Gorgias*, argumenteer dat *nomos* die wyse is waarop die swakkes in die samelewing saamsweer om die sterkes aan bande te lê (Kallikles se invloed op Nietzsche lê voor die hand). In 'n oorgelewerde teks van die sofis Antiphon word betoog dat *fusis* noodwendigheid (kompulsie) veronderstel, terwyl *nomos* bloot deur die samelewing opgelê word (imposisie). As iemand onopgemerk die *nomoi* oortree, hou sy/haar optrede geen negatiewe gevolge (skande en skade) in nie; as hy/sy egter teen *fusis* optree, is die negatiewe gevolge (skade) onvermydelik, ongeag of iemand anders daarvan weet of nie. Gevolglik, betoog Antiphon, kan daar duidelik tussen die twee kategorieë onderskei word: *fusis* kan aanspraak maak op waarheid, maar *nomos* weerspieël slegs opinie. Optrede in ooreenstemming met *nomos* is nie algemeen geldig nie en kan daarom nie as die basis vir moraliteit dien nie (Antiphon Soph. fr. 4.1–14).

Die antitese het 'n fundamentele aspek van die moraliteitsdiskoerse onder vierde-eeuse en Hellenistiese filosowe gebly. Dit is onder meer duidelik dat Diogenes self 'n voorstander was van 'n lewe streng *kata fusin* ("volgens die natuur") en dat slegs hierdie kompromislose lewe na die poorte van geluk kon voer. Diogenes het klaarblyklik tot die meer radikale pool van die debat behoort. Sy konsep van *fusis* staan radikaal teenoor die "dwaasheid" van samelewingsgebruike en -norme. Die gunsteling-woord waarmee die Kuni die algemene staat van die mensdom beskryf het, was *tufos*, wat met "rook" in verband staan en nie net die "beneweling" of "waan" uitdruk waaronder mense in die algemeen verkeer nie, maar ook die feit dat hulle siening op niks, op 'n vakuum berus. Die Kuniiese wysgeer beskou dit as sy taak om alle vorme van gemaaktheid te deurpriem, om deur te dring tot die eenvoudige waarheid soos deur die natuur self voorgeskryf,

en om die mensdom se dwaasheid aan hulle voor te hou. Berugte Kuniëse opvatting, soos die wettiging van kannibalisme en bloedskande (Philodemos P. Herc. 339 Dorandi), is bloot logiese gevolge van die posisie soos deur Antiphon verwoord: die feit dat ander samelewings sulke praktyke duld, maak dit duidelik dat dit geen onvermydelike skadelike gevolge inhou nie, sodat hierdie taboes eenvoudig as konvensioneel (*kata nomon*) verwerp kan word.

Dat Diogenes bewus was van die assosiasie tussen geld (*nomisma*) en konvensie (*nomos*), blyk uit die sogenaamde Kuniëse slagspreuk *paracharattein to nomisma*,¹⁵ wat weens die dubbelsinnigheid van die terme op twee maniere vertaal kan word: (1) “om die muntstempel te wysig”, wat dui op die skending van fisiese munte; (2) “om die huidige gebruik te omvorm”, wat dui op die wysiging van heersende sosiale norme en praktyke. In die Kuniëse tradisie is laasgenoemde, metaforiese betekenis gebruik as ’n weerspieëling van die oogmerke en werkwyses van die Kuniëse filosowe (D.L. 6.71; Plutarchos *Die lot of deug van Alexander* 1.10.332b; Julianus *Rede* 7.4.208c–d). Daarby is verhale oorgelewer dat Diogenes uit sy stad van herkoms, Sinope, verban is omdat hy letterlik aan die Sinopiese munt gepeuter het (D.L. 6.20–21). Dit is goed moontlik dat laasgenoemde verhale wel tot ’n historiese voorval teruggevoer kan word wat die “metaforiese” toepassing van die slagspreuk voorafgegaan het (D.L. 6.56; kyk ook 6.49). Dit sou, kortliks, beteken dat Diogenes óf die Sinopiese munt vir eie gewin vervals het en daarna ’n filosofiese bekering moes ondergaan, óf reeds in sy prefilosofiese fase aan die munte van sy moederstad gepeuter het met ’n ander doel voor oë as geldelike gewin. Aangesien die “bekering”-teorie bra ongeloofwaardig lyk (Niehues-Pröbsting 1988:75), is dit nie uit te sluit nie dat Diogenes die munte van Sinope onbruikbaar of onherkenbaar wou maak, moontlik as ’n vorm van protes of om die mense van sy stad op een of ander kwessie (fidusiëre ongelykheid?) attent te maak.

Geld en besit in die Kuniëse filosofie

Die Kuniëse houding jeens geld word bepaal deur die klem op *fusis* teenoor *nomos* as breë beginsel, en meer konkreet deur hulle houding jeens besit. Dit val saam in hulle definisie van *selfgenoegsaamheid*, wat beteken dat ’n mens se behoeftes bepaal word deur wat die “natuur” vereis, dit wil sê, slegs die mees basiese behoeftes.

Dit is gevolglik geen verrassing om ’n problematiese houding jeens besit in die biografiese materiaal oor die vroeë Kuniëse te vind nie, beginnende by Diogenes self. In die anekdotiese tradisie is hy eensyds die geharde askeet wat selfgenoegsaamheid tot sulke uiterstes dryf dat selfs ’n drinkbekertjie oorbodig word,¹⁶ andersyds weer die bedelaar wat op die samelewing parasiteer. Beide kante rym egter met die feit dat Diogenes ’n primitiewe vorm van individualistiese kommunisme voorgestaan het en persoonlike besit as oorbodig, waarskynlik selfs as positief skadelik, geag het. Krates van Thebe, naas Diogenes die beroemdste vroeë Kuniëse, was ’n selfs nóg groter voorstander van vrywillige armoede, wat hy egter aanbeveel het slegs vir diegene wat hulleself aan die filosofie wou toewy. Volgens oorlewering het Krates, toe hy die Kuniëse lewenswyse aangeneem het, sy aansienlike bates in kontant omskep en uitgedeel (D.L. 6.87).¹⁷ In enkele oorgelewerde tekste kontrasteer hy “heilige deugde” met “oordaad”, en swaai hy lof toe aan die sobere lewe, aan lensiesop en aan die *pēra*, die drasak wat onontbeerlik deel van die Kuniëse mondering was en waarin al hulle aardse besittings moes pas. In ’n spitsvondige klein Homeriese parodie (D.L. 6.85; Klemens *Stromateis* 11.20.121), word die *pēra* vir Krates die sinnebeeld van die Kuniëse utopie:

Daar is 'n stad Pera in die wynkleurige beneweling¹⁸
Mooi en vrugbaar, dis smerig met niks binne-in nie.
Geen dwaas of parasiet vaar daar in nie
geen vraat wat sinlike plesier najaag nie.
Nee, dit gee tiemie en knoffel, vye en brood,
dinge waaroor mense nie met mekaar veg,
die wapen opneem vir geld of reputasie nie ...

Krates gebruik die woord *kerma* (klein bronsmunte van lae waarde) om te onderstreep dat konflik tussen mense oor kleinighede ontstaan. Hoewel hy dus nie eksplisiet stel dat die Kuniese *pēra* geen geld toelaat nie, maak die inhoud van die *pēra* dit duidelik dat geld in werklikheid 'n hindernis op die pad na etiese voortreflikheid is.

Ook by ander vroeë Kunici speel die tema van geld 'n rol, somtyds op 'n ietwat vreemde wyse. Monimos van Sirakuse, 'n tydgenoot van Krates, was in diens van 'n bankier toe hy besluit het om hom aan die Kunisme toe te wy. Hy het homself toe as kranksinnig voorgedoen deur die geld en kleingeld rond te gooi met die doel om ontslaan te word (D.L. 6.82). Dit lyk egter asof die radikale askese en aflegging van besit by Diogenes en Krates mettertyd verwater. Metrokles beskou rykdom as positief nadelig, maar voeg 'n *proviso* daaraan toe: "tensy dit waardiglik gebruik word" (D.L. 6.95). Bion en Menippus is beide as verdorwe Kunici beskou, deels oor hulle houding teenoor rykdom (D.L. 4.53; 6.99–100). Tog kry ons by Bion dalk die bekendste direkte uitspraak oor geld, naamlik dat liefde vir geld (*philarguria*) die "moederstad" (*metropolis*) van alle kwaad is. Hierdie vlottende gesegde (dit word elders aan Diogenes, D.L. 6.50, maar ook aan ander antieke figure gekoppel) verwys egter eerder na geldgierigheid - die opgaan van geld as doel op sigself - as na geld as sodanig (kyk Kindstrand 1976:243–4). Teen die tweede eeu v.C., toe Teles sy oninspireerende intellek tot diens van die tradisie gestel het, is die diktum van Metrokles nog verder aangepas tot: "Jy sal jou nie aan luukshede oorgee nie [...] tensy omstandighede daarvoor gunstig is" (Dudley 2003:122). Met die herlewing van die Kunisme gedurende die eerste eeu van ons jaartelling tree die armoede-ideaal weer sterk na vore, maar steeds met 'n mate van dubbelsinnigheid. Gedurende hierdie periode is skynbaar 'n onderskeid getref tussen 'n groot groep arm, onopgevoede Kunici aan die een kant, en 'n klein aantal goedgeskoolde filosowe aan die ander kant: dit was aanvaarbaar om arm te wees slegs as jy inderdaad 'n keuse gehad het!

Hoewel die Kuniese tradisie dus mettertyd meer bereid was tot 'n kompromie met die bestaande sosiale orde,¹⁹ moet daar minstens 'n teoretiese afwysing van besit en geld gekonstateer word. Dit kan veral afgelei word uit Diogenes se politieke beskouinge, soos verwoord in sy *Politeia* en die Kuniese idee van wêreldburgerskap.

Selfs uit die "opsomming" van die *Politeia* in Diogenes Laertius 6.72 kan afgelei word dat die geskrif grotendeels 'n parodie was op hierdie filosofiese genre, waarvan die bekendste seker dié deur sy ietwat ouer tydgenoot Plato is. Moles (1995) meen egter dat dit wel ook besinning oor die ideale staat bevat het wat in breë trekke uit die opsomming gerekonstrueer kan word. Daaruit kom na vore dat Diogenes die verbondenheid aan 'n *polis* verwerp: die Kuniese staat is in wese niks anders nie as die "staat" (in die sin van toestand, veral moreel) van die Kuniese filosoof (Moles 1995; 2000). Teenoor tradisionele politiek laat Diogenes die idee van *kosmopolitanisme* sentraal staan. Die term *kosmopolitēs* (wêreldburger) is na alle waarskynlikheid deur Diogenes self gemunt (D.L. 6.63) en hy het ook gestel dat "die enigste korrekte staatsbestel die een in die kosmos is". Die Kunikus onderwerp homself slegs aan die reëls van die kosmos. Wanneer

Diogenes homself beskryf as “sonder stad, sonder huis, ontnem van 'n vaderland / 'n bedelaar, 'n rondloper, met 'n lewe net vir vandag” (D.L. 6.38), is dit nie bedoel as selfbejammering nie, maar 'n positiewe stelling van sy onverbondenheid en sy verbintenis tot anargisme. Die beroemde ontmoeting tussen Diogenes en Alexander is tekenend, nie net van sy selfgenoegsame verwerping van rykdom en status nie, maar ook van alle politieke gesag.²⁰ Ook wat Diogenes se wêreldburgerskap betref, is die *fusis-nomos*-onderskeid verhelderend. Die *nomoi* is slegs vir die oningeligte massa geldig; daarteenoor is die reëls van die *kosmos* nie net universeel geldig nie, maar per definisie onontkombaar. Daarom distansieer Diogenes hom van die konvensionele idee van die *polis* en *polis*-wette, ten gunste van die (ongeskrewe) wette van die *kosmos*, waaraan hy noodgedwonge onderhorig is.²¹

Desmond (2006) het onlangs uitvoerig betoog dat die Kuniëse weerstand teen rykdom lank reeds in die kultuur van klassieke Griekeland ingebed was, dat lof vir armoede spruit uit oorgelewerde opvattinge in diverse sosiale terreine soos werk, oorlogvoering en filosofie. Dit was die prestasie van die hondfilosowe om reeds-bestaande waardes by wyse van paradoks in hul denksisteme te versoen: armoede is veel makliker te rym met “demokratiese” waardes soos vlytigheid, eerlikheid, soberheid en matigheid, selfs liggaamskrag en dapperheid, terwyl rykdom geassosieer is met ydelheid, onreg, arrogansie, losbandigheid en hebsug. Daarom is Kunisme ten diepste eerder 'n idealistiese uitkyk op die lewe as die “siniese” waarmee dit dikwels geassosieer word. Desmond self beskryf die positiewe idealisme van die Kuniëse uitkyk treffend: “Hence, at its core, ancient Cynicism is not at all 'cynical' in the modern sense: it affirms the dignity, power, and worth of the unadorned human animal that needs nothing but natural simplicity to be happy.”²²

Dit kan aanvaar word dat die Kuniëse in 'n groot mate spreekbuis was van 'n idealisering van armoede inherent aan die Griekse kultuur en dat die sosiale onderbou vir hulle filosofie veral in die laer stande reeds bestaan het. Nogtans sal dit misleidend wees om die filosofie voor te stel as 'n verheerliking van armoede in sigself. Daarvoor word te veel aspekte met die Sokratiese en Hellenistiese tradisies gedeel, spesifiek die soeke na geluk onafhanklik van eksterne faktore. Armoede is eerder 'n uitvloeisel van daardie beginsels wat na geluk lei: selfgenoegsaamheid, vryheid, eenvoud. Dit is dalk meer akkuraat om van 'n *rasionalisering* eerder as 'n *idealisering* van armoede by die Kuniëse te praat.

Dolosse in die honderepubliek

Daar is in die Diogenes-tradisie nie 'n eksplisiete verwerping van geld en die antieke muntstelsel as sodanig nie. Tog is dit uit die voorgaande duidelik dat Diogenes, sy eie filosofiese beginsels in ag genome, kwalik geld in sy ideale staat sou kon toelaat. In die eerste plek is geld 'n vergestaltung van die gewraakte *nomos*, soos uitgedruk in die benaming vir gemunte geld, *nomisma*. Tweedens is daar in die primitiewe kommunale samelewing wat hy voorgestaan het, geen plek of nut vir privaatbesit en die versameling van rykdom in watter vorm ook al nie. Derdens beteken die radikale selfgenoegsaamheid van die Kuniëse wysgeer dat daar, in die terme wat Aristoteles gebruik, geen *chreia*, geen vraag na markkommoditeite is nie, sodat die maatstaf waarvolgens die behoefte bepaal word, geen doel te dien het nie.²³

Dit is die agtergrond waarteen die stukkie Diogenes-wetgewing in Athenaios verstaan moet word. Diogenes kon moontlik wel die nut van 'n algemene ruilmiddel insien en bereid wees om 'n nuttigheidskompromis aan te gaan. Maar gegewe die ooglopende parodiërende aard van sy opmerking behoort die

spekulasie nie te ver gevoer te word nie. Diogenes se alternatiewe staat is waarskynlik nie bedoel as 'n lewensvatbare, implementeerbare doelwit nie, maar eerder as 'n spieël waarin die samelewing sy onnadenkende vooroordele en gedeelde obsessies kan herken.

Die voorstel is aanvanklik 'n komiese aandagtrekker: dolosse as valuta vir die honderepubliek. Maar (soos dit die geval met die meerderheid Kuniese kwinkslae is) blote snaaksigheid is nie die bedoeling nie: dit gaan om die satiriese ontmaskering van menslike sothede, om gevestigde "waarhede" in die war te stuur, plek te maak vir nuwe perspektiewe en moontlikhede, en uiteindelik om die mensdom nader te bring aan die outentieke (in dié geval Kuniese) lewe.

Diogenes wil primêr kritiek lewer op bestaande praktyk. Die kritiek blyk drieledig te wees. In die eerste plek besit dolosse, anders as munte, geen inherente waarde nie en daarom is die kritiek deels gerig op die idee van geld as waardestoor: die fassinerende effek van blink metaal en die idee van gierigheid en gepaardgaande opgaring van rykdom is vanuit die Kuniese perspektief net so absurd as wat dit sou wees vir 'n hond om 'n hoop bene bymekaar te maak en hom dan op rykdom te beroem. Tweedens wil Diogenes die konvensionaliteit van gemunte metaal blootlê: dolosse kan nie gestempel word nie en dit sal moeilik wees om 'n meerwaarde daaraan toe te ken bloot op grond van sosiale ooreenkoms. Daarmee word die *nomisma* tot 'n waardelose betaalmiddel gereduseer. Daar is geen dwingende rede waarom metaalmunte die konvensie moet wees nie: transaksies kan net sowel met 'n totaal waardelose item geskied. Laastens het Diogenes se spot met gemunte geld ongetwyfeld 'n politieke dimensie: die ware kosmopoliet onderwerp hom slegs aan universeel geldige beginsels; die idee van fidusiariteit, gesentraliseerde gesag en 'n plaaslike muntwese is nie net beperkend nie, maar behels uit sy oogpunt niks minder nie as bedrog.

Gevolgtrekking

In die voorgaande bespreking het dit aan die lig gekom dat vertrouwe inherent aan die gebruik van geld is. Die antieke Grieke het aan die een kant die muntwese aan die wêreld nagelaat, maar was aan die ander kant van meet af aan bewus daarvan dat geld 'n produk is van konvensie, iets wat in die Griekse soeke na universele uitgangspunte vir die menslike bestaan altyd onder verdenking sou bly. Een van die mees radikale reaksies op finansiële konvensies was dié van die antieke Kuniese filosowe, wat in 'n mate as die rasonele stem van die besittingloses beskou kan word.²⁴ Deur dolosse as geldeenheid voor te stel, wys Diogenes op die oorbodigheid van geld (tensy moontlik as waardelose ruilmiddel) in die ideale Kuniese "staat" wat gekenmerk word deur "wêreldburgerskap", kommunale besit en 'n lewe van eenvoud, vryheid en selfgenoegsaamheid.

Die geskiedenis het Diogenes verkeerd bewys: waar geld 'n samelewing binnegedring het, is die uitfasering daarvan kwalik denkbaar. Daarvoor is dit eenvoudig te nuttig en teer dit te direk op menslike eienskappe soos versameldrang en hebsug, meerderwaardigheid en jaloesie. Tog kan die Kuniese voorbeeld selfs in die moderne samelewing rooi ligte laat flikker: waar die fidusiële element in die ekonomie buitensporig groot word in verhouding tot inherente waarde, waar oordrewe materialisme die natuurlike lewe verberg, waar menswaardigheid deur sosiale konvensies bedreig word.

Ekonomiese krisis – en die gepaardgaande vertrouensbreek – bied geleentheid tot herbesinning. In die huidige geval moet sodanige herbesinning die dreigende uitputting van energiebronne en die skadelike gevolge van konsumerisme op ons

natuurlike habitat insluit. Vrees vir die toekoms ('n negatiewe emosie) kan alleen kwalik die gewenste uitwerking hê, hetsy op verbruikerspatrone of op ekonomiese besluitnemers of op politieke maghebbers. 'n Alternatiewe etiese raamwerk waarin 'n positiewe ideaal (geluk) die dryfkrag verskaf, het 'n beter kans op sukses. Die Kyniese ideaal, in sigself te radikaal vir verwerkliking, kan 'n bydrae lewer tot die begrippe-apparaat wanneer so 'n raamwerk geformuleer word.

Bibliografie

Ahyek, F.A. (red.). 1970. *Schriften über Geld und Währungspolitik*. Tübingen: Mohr.

Billerbeck, M. (red.). 1991. *Die Kyniker in der modernen Forschung*. Amsterdam: Verlag B.R. Grüner.

Bosman, P.R. 2006. Selling Cynicism: The pragmatics of Diogenes' comic performances. *Classical Quarterly*, 56(1): 93–104.

—. 2007a. Kings meets Dog: The origin of the meeting between Alexander and Diogenes. *Acta Classica*, 50: 51–63.

—. 2007b. Citizenship of the world – the Cynic way. *Phronimon*, 8(1): 25–38.

Branham, R.B. 1996. Defacing the currency: Diogenes' rhetoric and the invention of Cynicism. In Branham en Goulet-Cazé 1996.

Branham, R.B. en M.-O. Goulet-Cazé (reds.). 1996. *The Cynics: The Cynic movement in antiquity and its legacy*. Berkeley: University of California Press.

De Romilly, J. 1993. *The great sophists in Periclean Athens* (vertaal deur Janet Lloyd). Oxford: Clarendon Press.

Desmond, W.D. 2006. *The Greek praise of poverty: Origins of ancient Cynicism*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.

Dudley, D.R. [1937] 2003. *A history of Cynicism*. Londen: Bristol Classical Press.

Goettling, C.W. [1851] 1991. Diogenes der Cyniker oder die Philosophie des griechischen Proletariats. In Billerbeck 1991.

Guthrie, W.K.C. 1969. *A history of Greek philosophy Vol. 3: The fifth-century Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hammond, N.G.L. en H.H. Scullard. 1991. *The Oxford classical dictionary*. 2de uitgawe. Oxford: Clarendon Press.

Heinimann, F. 1965. *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*. Basel: Reinhardt.

Kerferd, G.B. 1981. *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kindstrand, J.F. 1976. *Bion of Borysthenes*. Uppsala: Almqvist & Wisell International.

Kraay, C. 1976. *Archaic and classical Greek coins*. Londen: Methuen.

- Laks, A. en M. Schofield (reds.). 1995. *Justice and generosity: Studies in Hellenistic social and political philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, H.G., R. Scott en H.S. Jones. 1968. *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- McEvelley, T. 1983. Diogenes of Sinope (c. 410–c. 320 B.C.): Selected performance pieces. *Art Forum*, 21:58–9.
- Menger, C. [1909] 1970. Geld. In Ahyek (red.) 1970.
- Moles, J.L. 1995. The Cynics and politics. In Laks en Schofield (reds.) 1995.
- . 2000. The Cynics. In Rowe en Schofield (reds.) 2000.
- Niehues-Pröbsting, H. 1988. *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Osborne, R. 1996. *Greece in the making: 1200–479 BC*. Londen: Routledge.
- Peacock, M.S. 2006. The origins of money in ancient Greece: The political economy of coinage and exchange. *Cambridge Journal of Economics*, 30:637–50.
- Rowe, C. en M. Schofield. (reds.). 2000. *The Cambridge history of Greek and Roman political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schaps, D. 2004. *The invention of coinage and the monetization of ancient Greece*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schultz-Falkenthal, H. [1980] 1991. Zum Arbeitsethos der Kyniker. In Billerbeck (red.) 1991.
- Seaford, R. 2004. *Money and the early Greek mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Von Reden, S. 2003. *Exchange in ancient Greece*. Londen: Duckworth.
- Sloterdijk, P. 1983. *Kritik der zynischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallace, R.W. 1987. The origin of electrum coinage. *American Journal of Archaeology*, 91(3):385–97.

Eindnotas

¹ Die Kuniese, of Siniese, filosowe se naam is afgelei uit die Grieks *kuōn* = "hond". Die skryfwyse "Kunies" is verkieslik bo "Sinies" omdat dit nader aan die oorspronklike Grieks is en "sinies" in die Westerse tale ander konnotasies verkry het. In Duits word gevolglik onderskeid getref tussen "Kynismus" en "Zynismus"; vgl. Sloterdijk (1983); Niehues-Pröbsting (1988:7–8). Diogenes het hierdie naam, aanvanklik bedoel as beledigende verwysing na sy skaamteloosheid, met trots sy eie gemaak en selfs betekenis daaraan gegee in terme van die Kuniese werkswyse: Diogenes Laertius *Lewens van die filosowe* (voortaan D.L.) 6.33, 40, 46, 55, 60.

² Vgl. Peacock (2006:638): "An encounter with Ancient Greece is always an exercise in self-understanding and an occasion for self-reflection on the part of those who conduct the study."

³ Diogenes is al tereg die oorspronklike "performance artist" genoem; kyk McEvilley 1983. In D.L. 6.35 vergelyk Diogenes sy oordrewe *persona* met 'n koormeester wat die noot effens hoog insit sodat die koor as geheel reg kan inval.

⁴ Athenaios *Deipnosophistai* 4.49.18–20. Die historisiteit van die aanhaling word bo redelike twyfel bevestig deur Philodemos (P. Herc. 339 Dorandi), wat opmerk dat die Stoïsynse filosoof Chrusippos in twee afsonderlike werke daarna verwys. Kenners is dit eens dat Diogenes wel 'n *Politeia* geskryf het, waarvan die inhoud ten dele uit D.L. 6.72 en die invektief van Philodemos afgelei kan word.

⁵ Oor die gebruik van humor by Diogenes, kyk Bosman (2006).

⁶ Selfs die uitdrukking "kontant is koning" dui nie meer op fisiese munte en note nie, maar eerder op die beskikbaarheid van fondse weens 'n positiewe, elektroniese bankbalans.

⁷ Menger (1909); kyk Peacock (2006:638–9). Peacock se artikel resenseer onlangse publikasies oor antieke geld: Schaps (2004); Seaford (2004); Von Reden (2003).

⁸ Kyk ook Seaford (2004:149–72) vir verdere eienskappe van sowel antiek Griekse as moderne geld.

⁹ Wallace (1987); Seaford (2004:132): "The consequent problems surrounding the use, whether for exchange or uniform payments, of the abundant electrum available to the Lydians could best be solved, it has been argued, by adapting the idea of the seal to stamping pieces of metal so as to guarantee that they would (whatever their colour or intrinsic worth) be accepted back by the issuer at a certain value."

¹⁰ Kyk Osborne (1996:253–5). Oor Sparta as uitsondering, kyk Herodotos 6.86; Plutarchos *Lusander* 17.1; egter ook Diodorus Siculus 11.50. Vir die tegniek waarmee Griekse munte geslaan is (nie gegiet nie), kyk Hammond en Scullard (1991:259).

¹¹ Die volgende paragraaf berus grootliks op die bespreking van die konsep *fiduciarity* deur Seaford (2004:7–9; 136–46); kyk ook Peacock (2006:639; 342–7), wat die belang van hierdie konsep vir die verstaan van die geskiedenis van geld benadruk.

¹² Die goeie kwaliteit van die Atheense munte het uiteraard die geldigheid daarvan oor 'n groter gebied verseker, en is waarskynlik deur die wye handelsbetrekkinge van Athene genoodsaak.

¹³ Kraay 1976:323 wys op die afwesigheid van algemene geldwisseling tussen verskillende dele van die Griekse wêreld; hoe verder buite die jurisdiksie van die muntowerheid, hoe meer sou muntwaarde terugkeer tot die intrinsieke waarde daarvan.

¹⁴ 'n Onderskeid tussen letterlike betekenis ("munt") en figuurlike betekenis ("konvensie") is misleidend, aangesien eersgenoemde in werklikheid 'n gespesialiseerde gebruik van die breër betekenis is.

¹⁵ Die argument is uiteengesit in 'n referaat getiteld "Altering the currency: Money and morals in Ancient Cynicism", gelewer by die KVSA-kongres te Kaapstad, 2007. Uitvoerige bespreking van die "munt-anekdote" in Niehues-Pröbsting (1988:55–96).

¹⁶ D.L. 6.37: "Toe hy eenkeer 'n kind met sy hande sien drink, het hy die bekertjie wat in sy *pēra* was weggegooi met die woorde: "n Kind het my in eenvoud getroef'."

¹⁷ Volgens 'n parallelle tradisie (D.L. 6.88) was dit Diogenes self wat hom oortuig het om sy landerye vir weiveld beskikbaar te stel en al sy geld in die see te gooi.

¹⁸ Krates maak die Homeriese epiteton vir die see, wynkleurig (*oinops*), van toepassing op die Kuniese term vir onkunde (*tufos*).

¹⁹ Moles (2000:429) wys dit aan 'n ander Kuniese beginsel, naamlik "gebruik wat beskikbaar is"; kyk Bion fr. 16–17, Kindstrand (1976:218–9).

²⁰ Die gewilde anekdote lui: Alexander vind Diogenes waar hy in die sonnetjie lê en bak. "Vra my net wat jy wil hê," bied die koning aan. Waarop Diogenes antwoord: "Staan so effens opsy, jy blok my son." Kyk Bosman (2007a).

²¹ Bosman (2007b). Vir 'n uitstekende behandeling van Kuniese politiek, kyk Moles (2000).

²² Desmond (2006:167). Desmond (2006:170) stel voor dat die Kuniese selfgenoegsaamheid eerder aan die Eleatiese ontologie as aan die voorbeeld van Sokrates gekoppel word. Sy definisie van die Eleatiese syn is goedsikks ook die Kuniese ideaal van selfgenoegsaamheid: "For the Eleatics, to exist is to be one, unified, undifferentiated, unmoved, and impervious to outside influences"; kyk ook pp. 164–7.

²³ Die vermoede dat daar geen waardedraende muntstelsel in die ideale Kuniese staat sou wees nie, word versterk deur die feit dat die Stoïsynse stigter Zeno ook geen nut vir geld in sy ideale staat kon insien nie; D.L. 7.33. Zeno, 'n leerling van Krates, se *Konstitusie* het in antieke tye die reputasie gehad dat dit "op die hond se stert", d.i. onder Kuniese invloed, geskryf is (D.L. 7.4).

²⁴ Die siening dat Diogenes die filosoof van die proletariaat was, is veral deur Goettling [1851] (1991) gepropageer; kyk ook Schultz-Falkenthal [1980] (1991). Moles (2000:430) wys egter daarop dat Diogenes armoede bepleit en nie armoede-verligting of 'n verdeling van rykdom nie.