

## Niet Plato's Gorgias

*“Ik hoop dat ik in staat ben te zeggen wat ik wil, en te willen wat geboden is, en daarbij gespaard te blijven voor de toorn der goden en bewaard voor de afgunst der mensen.” (Gorgias)*

Emanuel Rutten

VU Amsterdam

In zijn dialoog *Gorgias* veegt Plato de vloer aan met Gorgias. De redenaarskunst die Gorgias onderwijst, beperkt zich volgens Plato slechts tot het verkondigen van onzekere meningen, verleiding, schone schijn, zinloze versiering, ompraten, misleiden en bedriegen. Plato noemt de retorica van Gorgias dan ook onrechtvaardig en kwaadaardig. Gorgias begaat onrecht en beschadigt zo zijn eigen ziel en de ziel van zijn leerlingen. We dienen ons zeker niet met de overredingskunst van Gorgias in te laten als we een goed en rechtvaardig leven willen leiden.

Het oordeel van Plato is hard. Maar heeft hij gelijk? Wie was Gorgias eigenlijk? In dit artikel betoog ik dat Plato's karakterisering van Gorgias neerkomt op karaktermoord. Gorgias is misschien wel de meest onderschatte denker uit de geschiedenis van het Westerse denken.

Op grond van wat ons is overgeleverd kunnen we met enig vertrouwen zeggen dat hij in zijn jonge jaren als natuurfilosoof onder zijn streekgenoot Empedocles een optica en een warmteleer ontwikkelde en andere natuurfilosofische bijdragen leverde, daarna als filosoof de vermorzelaar werd van de toonaangevende Eleatische zijsleer van zijn tijd waarin bijna alle destijds bekende natuurfilosofie gegrond was, vervolgens een geheel nieuwe anti-Eleatische waarheidsleer en bijbehorende werkelijkheidsconceptie ontwikkelde waarmee hij de voorloper werd van het (academisch) scepticisme, Kants kennisleer, de latere *linguistic turn* en het sociaal-constructivisme, de waarschijnlijkheidsredenering grondveste, de eigenlijke stichter was van de retorica als technisch leervak, op afstand een van de beste oratoren aller tijden werd in alle genres van de welsprekendheid, een ongekend succesvolle docent in de woord- en redenaarskunst was, een briljante ambassadeur werd voor zijn geboortestad Leontinoi en voor de eenheid van de gehele Griekse wereld als zodanig, een aanzet gaf tot zowel een nieuwe kunsttheorie als een nieuwe taalfilosofie, een oorspronkelijke literaire stijl ontwikkelde, een aanvullend literair genre schiep en de vader was van het

Griekse proza. Zo was hij. Gorgias. Mogelijk de grootste van allemaal. Zo werd hij door Plato uitgewist en sinds Plato versmaad door de wijsgerige traditie.

Althans, dat is wat ik in dit artikel wil laten zien. Hoewel het grootste gedeelte van zijn werk verloren ging, kan uit wat resteert tezamen met antieke vindplaatsen bij anderen zijn leer en leven gereconstrueerd worden.<sup>1</sup> Is mijn lezing van hem een persoonlijke toe-eigening van zijn denken? Een Nietzscheaans ‘Aldus wilde ik het’? Misschien. Is mijn tekst een Rortyeaanse herbeschrijving van zijn filosofie? Mogelijk. Maar ik meen Gorgias te tonen zoals hij was.

Laten we bij het begin beginnen. Gorgias werd omstreeks 483 voor Christus geboren in de stad Leontinoi op Oost-Sicilië. Zijn vader heette Charmantides en van zijn moeder is de naam niet overgeleverd. Gorgias had een broer genaamd Herodicus die arts was en een zus waarvan de naam niet overgeleverd is. Leontinoi heet tegenwoordig Lentini en werd gesticht door de Griekse Chalcidiërs. Deze Griekse Chalcidische kolonie was nauw verbonden met en een hechte bondgenoot van de Griekse stadstaat Athene. Vlak bij Leontinoi lag aan de kust in het zuidoosten van Sicilië de vermaarde Griekse kolonie Syracuse, waar de Griekse retoricus en rechtsgeleerde Corax en zijn leerling Tisias vandaan komen en hun lessen in de retorica gaven. Beiden richtten zich vooral op het logisch argumenteren binnen de rechtspraak.

Er wordt wel eens gesuggereerd dat Tisias leraar van Gorgias is geweest. Maar dit kan niet juist zijn. Want Gorgias komt uit de school van de bekende Griekse pre-socratische filosoof Empedocles.<sup>2</sup> In zijn jonge jaren studeerde Gorgias aan de zuidkust van Sicilië filosofie bij deze tien jaar oudere leermeester. De aan ons overgeleverde teksten en tekstfragmenten van Gorgias maken aannemelijk dat hij zich als leerling onder Empedocles allereerst toelegde op de natuurfilosofie. Empedocles was als pre-socratisch filosoof dan ook in de eerste plaats een natuurfilosoof. In de pre-socratische natuurfilosofie staat de bestudering van de natuur oftewel *physis* centraal. Men zocht naar niet-religieuze, reductionistische verklaringen voor allerlei uiteenlopende natuurverschijnselen. Empedocles leerde bijvoorbeeld dat de natuur gereduceerd kan worden tot de oerelementen aarde, water, lucht en vuur. Op deze manier trachtte hij tot een synthese te komen van de natuurfilosofische theorieën van pre-socratische voorgangers. Dit alles werkt hij onder meer uit in zijn geschrift *Over de natuur*. Gorgias moet in deze vroege fase uitgebreid kennis gemaakt hebben met de pre-socratische natuurfilosofie van Empedocles en andere pre-socratische natuurfilosofen. De natuurfilosofie van Gorgias wordt geheel in lijn met het pre-socratische denken gekenmerkt door een sterk naturalisme.

---

<sup>1</sup> Aan Gorgias toegeschreven uitspraken en historische details ontleen ik met name aan de verzamelde en vertaalde teksten en fragmenten van Gorgias en antieke commentatoren op zijn werk en leven in Hunink, Vincent (2010); *Gorgias: Het woord is een machtig heerser* (Vertaling van redevoeringen van Gorgias; met een inleiding van Jeroen A.E. Bons, en een nawoord van Jaap Mansfeld); Groningen: Historische Uitgeverij.

<sup>2</sup> Bovendien wordt van zowel Gorgias als Tisias gezegd dat ze leraar van Isocrates waren. En gezegd wordt dat Tisias Gorgias op zijn reis vergezelde in plaats van andersom.

Natuurfenomenen dienen niet langer traditioneel verklaard te worden vanuit mythologische bovennatuurlijke oorzaken, maar moeten daarentegen onderworpen worden aan kritisch rationeel onderzoek om ze analytisch te herleiden tot de werking van louter stoffelijke principes en oerelementen. Gorgias staat dan ook samen met Empedocles en andere presocratische natuurfilosofen aan de basis van het ontstaan van de natuurwetenschappen.

Zo lezen we bij Plato dat Gorgias in de geest van Empedocles een optica met bijbehorende kleurentheorie ontwikkelde. Daarnaast werkte hij een naturalistische kosmologie uit, waarbij de hemellichamen zoals de zon geen goden zijn en ook geen geest of ziel bezitten, maar niets meer zijn dan slechts gloeiende massa's en dus bestaan uit elementen die we ook gewoon op aarde aantreffen. Dit was zeer revolutionair voor zijn tijd. Plato meende bijvoorbeeld dat de hemellichamen levende wezens zijn, de zogenaamde ‘goddelijke dieren’ van de hemel, terwijl Aristoteles beweerde dat de sterren gemaakt zijn van een zeer speciaal kosmisch element dat we nergens op aarde aantreffen en dat door hem ‘ether’ werd genoemd. Gorgias ontwikkelde eveneens een naturalistische theorie om verbrandingsprocessen te beschrijven en verklaren. Volgens deze theorie ontbrandt een vlam doordat het vuur via kleine openingen ontsnapt.

De natuurfilosofie van Gorgias kennen wij hoofdzakelijk uit overgeleverde tekstfragmenten en vermeldingen bij anderen. Het vroegst aan ons overgeleverde werk van hem is een filosofisch traktaat getiteld *Over het niet-zijnde of over de natuur* uit 444 voor Christus.<sup>3</sup> Deze titel doet denken aan *Over de natuur* van zijn leermeester Empedocles. De zinsnede ‘over de natuur’ komt overigens wel vaker voor in de titels van werken van pre-Socratische filosofen. Het traktaat van Gorgias gaat echter niet over natuurfilosofie. Het is een abstracte metafysische en epistemologische verhandeling over het zijn, het denken en de verhouding tussen beide. Gorgias is zich onder Empedocles dus op enig moment gaan bezighouden met fundamentele ontologische en kennistheoretische reflecties. Waarom maakte hij als filosoof de overstap van naturalistische natuurfilosofie naar abstracte zijsleer en epistemologie?

Na zich veel met natuurfilosofie beziggehouden te hebben, moet Gorgias als filosoof tenslotte teleurgesteld zijn geraakt in het pre-socratische project om kennis te verwerven over de aard van de *physis*. De natuurfilosofen spreken elkaar namelijk voortdurend tegen. En de synthese van zijn leermeester Empedocles loste dit probleem slechts gedeeltelijk op. Dit zal Gorgias op het spoor gezet hebben van de kritische voorvraag of (en zo ja, hoe) natuurfilosofie überhaupt mogelijk is. Wat zijn de noodzakelijke mogelijkheidsvooraarden voor natuurfilosofische kennis? Wat is anders gezegd het bereik van het natuuronderzoek en wat zijn de grenzen van ons natuurfilosofische weten? Deze kritische Kantiaanse metavragen *avant la lettre* moeten

---

<sup>3</sup> *The Older Sophists: a complete translation by several hands of the fragments in Die Fragmente der Vorsokratiker*, edited by Diels-Kranz; with a new edition of Antiphon and of Euthydemus (2001); edited by Rosamond Kent Sprague; Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis-Cambridge, p. 35.

Gorgias vervolgens gebracht hebben tot zijn fundamentele filosofische reflecties op de aard van ons denken en het wezen van het zijn in de tekst *Over het niet-zijnde of over de natuur*.

Gorgias werd zo op een wijsgerig denkspoor gezet dat niet anders dan kon uitkomen bij de leerteksten van de oervader van de pre-socratische natuurfilosofie: Parmenides van Elea. De Eleaat Parmenides leert dat er een van de mens onafhankelijk zijnde bestaat dat één, uniek, noodzakelijk, eeuwig, onveranderlijk, onbeweeglijk, ondeelbaar, onvergankelijk, homogeen en altijd aan zichzelf gelijk is. Dit ene zijnde is bovendien rationeel kenbaar. Er bestaat een intelligible orde van essenties die geheel los van de mens in en op zichzelf bestaat en door de mens helder begrepen en verwoord kan worden. Wij kunnen volgens Parmenides zelfs alléén denken aan, en dus ook spreken over, dat wat is. Het niet-zijn of het niet-zijnde is niet en kan niet gedacht worden. Helder denken richt zich op de zijsorde en weerspiegelt deze. Denken dat iets anders beoogt dan het zijnde denken is dwaas en leidt tot dwaling. Want denken en zijn is één en hetzelfde, aldus Parmenides. En de taal dient slechts de heldere denkbeelden onder woorden te brengen. Denken, zijn en spreken zijn dan ook onlosmakelijk met elkaar verbonden en vormen een onontwarbare eenheid. Denken en taal zijn dienstmaagd van het zijn. Ze zijn tot niets anders in staat dan het representeren van het zijnde zoals het in zichzelf is. Denken en taal zijn onwrikbaar vastgeketend aan het zijnde. Zo is de weg van de waarheid.

Deze leer werd het fundament van de Eleatische school van Parmenides en fungeerde als mogelijkheidsvoorraad voor het beoefenen van zowel metafysica als natuurfilosofie. De pre-socratische natuurfilosofen werkten in de geest van Parmenides aan het nader in kaart brengen van het van de mens onafhankelijke zijnde. Men probeerde op rationele gronden de fundamentele principes van dit kenbare zijnde te achterhalen. Precies omdat in navolging van Parmenides dit zijnde geacht werd onafhankelijk van de mens op zichzelf te bestaan, meende zij dat de inzichten die zij verwierven aanspraak maken op objectieve geldigheid. Op deze manier achtte men natuurfilosofie mogelijk. In het natuuronderzoek zelf werden echter niet alle zijskenmerken van Parmenides overgenomen. Het zijnde is bijvoorbeeld volgens sommige natuurfilosofen een veelheid in plaats van één, terwijl weer andere pre-socratici ervanuit gingen dat het zijnde deelbaar in plaats van ondeelbaar, of veranderlijk in plaats van onveranderlijk is. Dit laat echter onverlet dat allen vasthielten aan het Eleatische leerstuk van het van de mens onafhankelijk bestaand zijnde en de parallelle tussen denken en zijn.

Behalve Gorgias. Door zich intensief bezig te houden met de Eleatische zijsleer kwam hij tot de conclusie dat er helemaal geen los van de mens bestaand zijnde is. Er is geen zijnde dat in en op zichzelf bestaat. Gorgias ontket het zijnde van Parmenides. Gorgias ontket dus het bestaan van een onafhankelijk van ons bestaand essentialistisch en intelligibel zijnde. Wat door Gorgias ontket wordt is anders gezegd het bestaan van intelligible essenties in de wereld buiten de menselijke geest. Gorgias meent namelijk wél dat er buiten onze geest ruwe

primaire materialiteit bestaat die verantwoordelijk is voor onze primaire indrukken. Hij is een anti-essentialist en geen metafysisch idealist. In zijn tekst *Over het niet-zijnde of over de natuur* beargumenteert Gorgias dat het zijnde van Parmenides niet bestaat door gebruik te maken van typisch Eleatische redeneermethoden. Hij tracht zo Parmenides en de Eleatische metafysica waarop de gehele natuurfilosofie van zijn tijd gegrond was op haar eigen terrein te verslaan. Net zoals Descartes tweeduizend jaar na hem zou doen, ontwikkelt Gorgias dus een argument voor anti-essentialisme. In wat volgt zullen we zijn argument nauwkeurig bekijken.

Gorgias opent zijn traktaat met een argumentatie voor de stelling dat er niets is. Gelet op voorgaande moet deze stelling preciezer begrepen worden als de these dat er geen van de mens onafhankelijk essentialistisch en intelligibel zijnde bestaat. Om zijn stelling af te leiden kiest Gorgias voor een *reductio ad absurdum*. Stel dat er iets is. In dat geval is het zijnde of niet-zijnde. Want op grond van het *tertium non datur* is iets zijnde of niet. En op grond van het *principium non contradictionis* kan iets niet tegelijkertijd zijnde en niet een zijnde zijn. Gorgias voert beide mogelijkheden *reductio*. Als het een *niet-zijnde* is, dan dient het als niet-zijnde begrepen te worden. Dit impliceert dat het *niet is*. Maar het *is* een niet-zijnde en dus *is* het. Het is echter contradictoer dat iets *is* en *niet is*. Daarom is het dus geen niet-zijnde.<sup>4</sup>

De tweede mogelijkheid is dat het een *zijnde* is oftewel dat het zijnde *is*. Gorgias voert deze tweede mogelijkheid *reductio* door te beargumenteren dat het zijnde niet eeuwig en ook niet ontstaan is, en geen eenheid en ook geen veelheid is. Omdat het zijnde ofwel eeuwig ofwel ontstaan is, en ofwel een eenheid ofwel een veelheid is, levert dit een geslaagde *reductio* op.

Dat het zijnde niet eeuwig is, beargumenteert Gorgias als volgt. Als het zijnde eeuwig is, dan is het niet ontstaan en heeft het geen begin. Als het geen begin heeft, dan is het onbegrensd. En als het onbegrensd is, dan is het nergens. Want, zo stelt Gorgias, als het zijnde ergens is, is dat *waarin* het is ervan verschillend. Het zijnde is dan niet langer onbegrensd omdat het wordt omvat door iets dat omvattender oftewel groter is, terwijl juist niets groter is dan het onbegrenste. Het zijnde is dus nergens en daarom is het *niet*. Dit is in tegenspraak met het gegeven dat het zijnde *is*. Het zijnde kan derhalve niet eeuwig zijn. Kan wellicht aan deze argumentatie ontkomen worden door te beweren dat het zijnde in zichzelf is? Bevat of omvat het zijnde zichzelf? Dit is volgens Gorgias echter eveneens onmogelijk omdat datgene waarin iets is niet identiek kan zijn aan datgene wat erin is. Of nog anders: het zijnde zou dan zowel

---

<sup>4</sup> Gorgias geeft nog een tweede reductie van de eerste mogelijkheid. Indien het een niet-zijnde is, dan volgt dat het niet-zijnde is. Er is dan omgekeerd ook een zijnde dat niet is. Het is echter ongerijmd dat een zijnde niet is, zodat de eerste mogelijkheid opnieuw afvalt. Gorgias maakt hier gebruik van het metafysische principe dat als we B van A kunnen zeggen, we eveneens het tegendeel van B van het tegendeel van A kunnen zeggen. Neem maar B = 'is' en A = 'niet-zijnde'. Merk op dat het tegendeel van iets niet gelijk is aan de negatie ervan. Koud is het tegendeel van warm. De negatie van warm is echter 'niet-warm' en daaronder valt zowel koud als lauw.

plaats ('dat waarin iets is') als lichaam ('dat wat erin is') zijn, wat onmogelijk is omdat plaats en lichaam onderling verschillend zijn en dus niet allebei identiek aan het zijnde kunnen zijn.

Zijn argument slaagt alléén indien ruimte en tijd beide als dimensies van het zijnde worden beschouwd en bovendien de tijd wordt begrepen als een dimensie met dezelfde topologische en mereologische eigenschappen als de ruimte. Want alléén zo kan het zijnde gedacht worden als een tijdløos op zichzelf bestaand geheel dat al dan niet begrensd kan zijn en dat al dan niet ergens in bevatt kan zijn of al dan niet iets anders kan bevatten. Gorgias slaagt dus alléén door ruimte en tijd niet als afzonderlijke entiteiten op te vatten, maar het zijnde te begrijpen als één entiteit die alle gebeurtenissen in verleden, heden en toekomst bevat. Kortom, hij slaagt alléén door het zijnde op te vatten als een eenheid van ruimte en tijd. Gorgias neemt dan ook impliciet het bestaan aan van *ruimtetijd*. Pas 2300 jaar later zou Einstein precies dit concept van ruimtetijd explicet introduceren in zijn algemene relativiteitstheorie. Om te betogen dat het zijnde niet eeuwig is, behandelt Gorgias ruimte en tijd dus op gelijke wijze. Gorgias richt zich op het continuüm van ruimte en tijd, en dus op wat wij pas sinds Einstein aanduiden met de term 'ruimtetijd'. Dit maakt de argumentatie van Gorgias bijzonder revolutionair.

Dat het zijnde niet ontstaan is, toont Gorgias aan op grond van de volgende redenering. Als het zijnde ontstaan is, dan is het ontstaan uit een zijnde of uit een niet-zijnde. Het zijnde kan niet uit een zijnde ontstaan zijn, want het gaat om het ontstaan van *al* het zijnde en niets kan zichzelf veroorzaken. Het zijnde kan ook niet uit een niet-zijnde ontstaan zijn, want alles wat iets anders voortbrengt moet noodzakelijkerwijs bestaan. Het zijnde is dus ook niet ontstaan.

Vervolgens laat Gorgias zien dat het zijnde geen eenheid en ook geen veelheid is. Zo is het zijnde een hoeveelheid, continuüm, grootte of lichaam. Er zijn geen andere mogelijkheden. En omdat een hoeveelheid verdeeld, een continuüm gesplitst, een grootte gedeeld en een lichaam onderverdeeld kan worden, volgt logisch dat het zijnde geen eenheid kan zijn. Het kan daarom evenmin een veelheid zijn. Een veelheid bestaat immers uit eenheden en is dus onmogelijk omdat het bestaan van een eenheid op grond van het voorgaande onmogelijk is.

Het zijnde is dus niet eeuwig en ook niet ontstaan, en het zijnde is geen eenheid en ook geen veelheid, zodat we maar liefst twee tegenspraken verkrijgen. Het zijnde moet immers eeuwig ofwel ontstaan zijn en een eenheid ofwel een veelheid zijn. De tweede mogelijkheid is zo door Gorgias reductio gevoerd en de eerste mogelijkheid was door hem reeds reductio gevoerd. Hieruit volgt dat de oorspronkelijke reductioaanname dat er iets is moet worden verworpen. De conclusie luidt daarom dat er niet iets is. Kortom, er is inderdaad niets. Er is preciezer gezegd geen van de mens onafhankelijk bestaand essentialistisch en intelligibel zijnde.

De structuur van de argumentatie van Gorgias laat zich als volgt samenvatten. Uit de veronderstelling dat er, kortgezegd, een op zichzelf bestaand zijnde is, leidt Gorgias twee

verschillende antinomieën af. Een antinomie bestaat uit een these en een antithese die uitgaande van de veronderstelling allebei waar zijn. Precies omdat these en antithese niet beide waar kunnen zijn, volgt dat de veronderstelling moet worden verworpen. Maar dan bestaat er dus geen op zichzelf bestaand zijnde. Hoewel Kant ruim 2200 jaar later in zijn *Kritiek van de zuivere rede* beweert dat er wél een op zichzelf bestaand zijnde bestaat, door hem *Ding an sich* genoemd, maakt Kant gebruik van exact dezelfde argumentatiestructuur als Gorgias om te betogen dat het op zichzelf bestaande zijnde onkenbaar is. Zo introduceert Kant net zoals Gorgias antinomieën. Bovendien komen de these en antithese van Kants eerste antinomie (These – De wereld heeft een begin in de tijd, en is ook in de ruimte door grenzen ingesloten; Antithese – De wereld heeft geen begin, en geen grenzen in de ruimte, maar is zowel met betrekking tot de tijd als tot de ruimte oneindig) precies overeen met de these en antithese van de eerste antinomie van Gorgias. Daarnaast komen de these en antithese van Kants tweede antinomie (These – Elke samengestelde substantie in de wereld bestaat uit enkelvoudige delen, en alles wat bestaat is enkelvoudig of uit het enkelvoudige samengesteld; Antithese – Geen enkel samengesteld ding in de wereld bestaat uit enkelvoudige delen, en er bestaat niets enkelvoudigs in de wereld) in elk geval thematisch in de buurt van de these en antithese van de tweede antinomie van Gorgias. Ten vierde betoogt Kant net als Gorgias dat de antinomieën ontstaan zodra wij menen te kunnen delibereren over de aard van een op zichzelf bestaand zijnde. Tenslotte blijkt uit een beroemde passage uit een brief van Kant aan de Duitse filosoof Christiaan Garve (1742-1789) gedateerd op 21 september 1789 dat het juist de antinomieën waren die hem uit zijn dogmatische sluimer deden ontwaken en die hem op het pad brachten van het verwerpen van de dogmatische metafysica van zijn tijd. We zien bij Gorgias 2200 jaar eerder exact hetzelfde. De twee antinomieën zijn voor Gorgias namelijk het centrale argument voor zijn verwerping van de dominante Eleatische metafysica van zijn tijd. Een belangrijk verschil tussen Kant en Gorgias is zoals gezegd dat Gorgias uit de antinomieën de conclusie trekt dat er geen op zichzelf bestaand zijnde bestaat, terwijl bij Kant de conclusie luidt dat het door hem reeds veronderstelde op zichzelf bestaande zijnde onkenbaar is.<sup>5</sup>

In het tweede gedeelte van zijn *Over het niet-zijnde of over de natuur* argumenteert Gorgias echter eveneens voor wat later de centrale stelling van Kants *Kritiek van de zuivere rede* zou worden: het *Ding an sich* is onkenbaar. Maar omdat Gorgias in tegenstelling tot Kant niet op voorhand het bestaan van een *Ding an sich* oftewel een op zichzelf bestaand zijnde aanneemt, vinden we bij Gorgias een andere, namelijk conditionele, formulering ervan. Gorgias stelt dat

---

<sup>5</sup> De stelling van Gorgias dat er niets is, wordt door zijn leerling Isocrates in één adem genoemd met die van Parmenides, Empedocles en andere filosofen: “[...] of iemand als Empedocles, die uitging van vier elementen die op elkaar betrokken waren door Liefde en Haat; of Ion, die drie elementen genoeg vond, of zo iemand als Alcmaeon die er twee telde, en vervolgens Parmenides en Melissus die van één element uitgingen; en dan Gorgias tenslotte, hij zag geen enkel element.” In: A.E. Bons, Jeroen (2021); *Isocrates: Monument van mijn denken* (Vertaald, ingeleid en toegelicht door Jeroen A.E. Bons); Groningen: Historische Uitgeverij, 311.

zelfs als er iets zou zijn, dit voor ons onkenbaar is. Dus zelfs als er inderdaad een op zichzelf bestaand zijnde oftewel *Ding an sich* zou zijn, dan kan dit door de mens niet gekend worden.

Het kennistheoretisch argument dat Gorgias voor zijn tweede stelling geeft, verschilt echter fundamenteel van de argumentatie die Kant er 2200 jaar later voor zal uitwerken. Gorgias stelt allereerst dat als wat gedacht wordt geen zijnde is, het zijnde niet wordt gedacht. In zijn claim dat als het gedachte geen zijnde is, het zijnde niet gedacht wordt, beluisteren we de door de oervader Parmenides en dus gehele Eleatische metafysica veronderstelde eenheid van denken en zijn. Indien wij het zijnde werkelijk kunnen kennen en dus kunnen denken, dan moet wat wij denken dezelfde natuur hebben als het zijnde en dus een zijnde zijn. Wij kunnen anders gezegd alleen het zijnde kennen indien denken en zijnde gelijkvormig zijn, zodat wat gedacht wordt identiek is aan het zijnde, en dus zelf eveneens een zijnde is.

Vervolgens bearugmenteert Gorgias dat wat gedacht wordt in feite helemaal geen zijnde is, zodat op grond van voorgaande volgt dat het zijnde niet gedacht en dus niet gekend wordt. Om te bearugmenteren dat het gedachte géén zijnde is, maakt Gorgias impliciet gebruik van de these dat denken en zijnde dermate fundamenteel zijn, dat het verband tussen beide op geen enkele wijze arbitrair of onnodig complex kan zijn. Indien het gedachte een zijnde zou zijn, dan is dus dat wat gedacht wordt altijd en in alle omstandigheden een zijnde. Alles wat gedacht wordt, zal dan een zijnde zijn. Dit is echter absurd omdat wij volgens Gorgias bijvoorbeeld aan vliegende mensen of wagens rijdend op zee kunnen denken, terwijl beide geen (onafhankelijk van ons op zichzelf bestaande) zijnden zijn. Daarom is het gedachte juist géén zijnde, zodat inderdaad volgt dat het zijnde niet gedacht en dus niet gekend wordt.<sup>6</sup> Zo komt Gorgias tot zijn stelling van de onkenbaarheid van wat Kant het *Ding an sich* noemt.

Op deze manier wordt door Gorgias de Eleatische metafysica eveneens ondergraven in de omstandigheid dat er toch een op zichzelf bestaand zijnde bestaat. De Eleatische metafysica gaat immers uit van een hecht verbond tussen denken en zijn en daarmee van de kenbaarheid van het zijnde. Met zijn op Eleatische beginseLEN gebaseerde afleiding van Kants centrale stelling is Gorgias echter nog niet aan het einde van zijn traktaat gekomen. Hij poneert tot slot namelijk nog een derde stelling. Zelfs als er iets zou zijn dat bovendien kenbaar is, dan nog is het niet mededeelbaar aan een ander. Dit gaat eveneens in tegen de beginseLEN van Parmenides die immers leert dat de taal en daarom het uitspreken en mededelen een hechte eenheid vormt met het kenbare zijnde. En zonder mededelen kan er hoe dan ook geen sprake

---

<sup>6</sup> Gorgias formuleert zijn argument voor zijn bewering dat wat gedacht wordt geen zijnde is ook nog op een iets andere wijze. Als het gedachte zijnde is, en dus op grond van zijn impliciete uniformiteitsthese altijd en overal zijnde is, dan wordt het niet-zijnde dus niet gedacht. Dit is inderdaad zoals hij aangeeft ongerijmd omdat veel niet-zijnde dingen overduidelijk door ons worden gedacht. Daarom is wat gedacht wordt geen zijnde.

zijn van metaphysica als leervak. De derde stelling van Gorgias impliceert dus dat de Eleatische metaphysica zelfs nog faalt indien er wel een op zichzelf bestaand kenbaar zijnde zou zijn.

Het argument van Gorgias voor zijn derde stelling is interessant. Het betreft een wending naar de taal en dus een *linguistic turn avant la lettre*. Hij brengt taal en taalgebruik in het spel als voorwerp van deliberatie. Kern van zijn argument is dat de taal datgene is waarmee wij overbrengen. Maar wat wij op deze wijze overbrengen is precies taal. Taal is echter niet het zijnde. Zo is het woord ‘vlinder’ geen vlinder. Wij brengen dus geen zijnden aan elkaar over. Het buiten ons bestaande zijnde zal nooit taal kunnen worden, net zoals het hoorbare nimmer zichtbaar en het zichtbare nimmer hoorbaar wordt. Tussen taal en zijnde gaapt een onoverbrugbare ontologische en daarom ook epistemische afgrond. Gorgias verbindt aan zijn argument een korte beschouwing over hoe taal in eerste instantie ontstaat. Zijn uiteenzetting laat zien dat hij inderdaad geen metaphysisch idealist is. Er is wel degelijk een ruwe primaire niet-essentialistische en daarom niet-intelligible materialiteit buiten ons. Er zijn zaken die van buiten op ons afkomen en ons aanzetten tot het vormen van onze elementairste woorden. Smaak- en kleurindrukken laten in ons woorden ontstaan om deze primaire indrukken mee aan te duiden. Zo bepaalt het buiten ons liggende onze meest basale woorden. Dit betekent echter niet dat alle woorden van de taal door zaken buiten ons bepaald worden.

Integendeel. De taal krijgt bij Gorgias haar eigen plaats en recht. Parmenides leert zoals we zagen dat wij alléén kunnen denken aan en spreken over wat in en op zichzelf is. Alleen het van ons onafhankelijke zijnde kan gedacht en gezegd worden. Gorgias ondergraft echter met zijn traktaat de gehele Eleatische filosofie. Er is geen van ons onafhankelijk bestaand zijnde, en als het er toch zou zijn, dan zouden wij het niet kunnen kennen, en als wij het toch zouden kunnen kennen, dan zouden we het niet kunnen mededelen. Van een strakke koppeling van de taal en het denken aan een vermeend op zichzelf bestaand zijnde is geen sprake meer. Zo bevrijdt Gorgias het denken, spreken en schrijven oftewel de *logos* uit de onbuigzame greep van het dominante Eleatische zijsdenken. De logos is niet langer zoals bij Parmenides een slaaf van het Eleatisch zijnde. Precies omdat ons denken en spreken niet meer begrepen kan worden als een reflectie van een op zichzelf bestaand zijnde, komt de logos wijsgerig gezien op zichzelf te staan. Het woord is geen werktuig of dienstmaagd van het Eleatisch zijnde. Een dergelijk zijnde is er immers helemaal niet. De logos wordt voor het eerst haar eigen heer en meester. Door het denken en spreken los te maken van het Eleatisch zijnde, verzelfstandigt Gorgias de logos en ontsluit hij een nieuw onderwerp voor wijsgerige reflectie. Want door de dwingende band tussen de logos en een vermeend op zichzelf bestaand zijnde te doorbreken, opent Gorgias een nieuw rijk van het woord met een eigen innerlijkheid dat wordt geregeerd door eigensoortige wetten en wordt bepaald door een eigenstandige interne logica. Dit met de menselijke natuur diep verbonden rijk manifesteert zich aan de mens als een werkelijkheid

waarin wij kunnen wonen en leven. De taak van de filosoof wordt nu om de fundamentele kenmerken van dit nieuwe rijk van de logos diepgaand te onderzoeken en in kaart te brengen.

Precies dit is dan ook de taak die Gorgias zichzelf als filosoof moet zijn gaan stellen. Hiermee verlegt hij opnieuw het werkterrein van zijn wijsbegeerte. Net zoals hij eerder de stap maakte van de natuurfilosofie naar de metaphysica, maakt hij nu de stap van de metaphysica naar wat de studie van de logos genoemd kan worden. Het menselijk denken en spreken wordt nu zelf het object van de filosofische onderzoeken van Gorgias. Daarmee ligt het ook voor de hand dat hij de op Eleatische principes gebaseerde school van Empedocles verliet en terugkeerde naar zijn geboortestad Leontinoi om buiten de Eleatische traditie als filosoof zijn weg te vervolgen.

We mogen hierbij echter niet vergeten dat Gorgias in deze derde fase net zoals zijn Eleatische voorgangers aan rationeel-theoretisch onderzoek bleef doen, met als cruciaal verschil dat zijn wijsgerig onderzoek zich vanaf nu gaat richten op het theoretisch analyseren van de aspecten van de menselijke *logos* in plaats van de *phusis* zoals de natuurfilosofen voor hem deden. Hij blijft dus opereren binnen de rationeel-filosofische denktraditie van zijn tijd. Gorgias heeft de filosofie dan ook nooit verlaten. De filosofie stond bij hem centraal. Zo zei hij ooit dat wie zich niet bekommeren om filosofie, maar zich alleen bezighouden met de vaste onderwijsvakken, lijken op de vrijers die Penelope wilden maar met haar dienaressen naar bed gingen.<sup>7</sup> En redenaars die zich niet met filosofie bezighouden, noemde Gorgias ooit eens kwakende kikkers. Ze lijken op kikkers omdat de ene soort kwaakt in het water en de andere naar de waterklok.<sup>8</sup> Door de wending te maken naar een rationele studie van de menselijke logos en dit onderzoek vanaf nu als zijn voornaamste onderzoek te beschouwen, verbreedde Gorgias het bereik van de filosofie significant. Naast natuuronderzoek en algemene zijsleer kon de filosoof zich voortaan eveneens gaan bezighouden met wat wij tegenwoordig psychologie, kennisleer, argumentatieleer en taalfilosofie noemen. Een niet onbelangrijke verdienste.

Wat waren vervolgens de resultaten van het door Gorgias uitgevoerde onderzoek van het menselijk denken, spreken en schrijven? Waar kwam zijn analyse van de *logos* op uit? We zagen dat Gorgias liet zien dat er antinomieën ontstaan zodra we ons verstandsvermogen toepassen op een vermeend op zichzelf bestaand zijnde. Kant concludeert op grond van soortgelijke antinomieën dat dat zijnde onkenbaar is. Gorgias concludeert daarentegen dat het er überhaupt niet is. Pas daarna beargumenteert Gorgias dat als het er toch zou zijn, het voor ons onkenbaar is. Als nu het toepassen van de logos op een volledig onafhankelijk van ons bestaand zijnde tot paradoxen leidt, dan kan er van een dergelijke toepassing geen sprake zijn. Daarom heroriënteert Gorgias de logos. De logos gaat zich voortaan uitsluitend richten

---

<sup>7</sup> Vaticaanse spreukenverzameling 166.

<sup>8</sup> Ibid., 167.

op de wereld van de verschijnselen en verschijningen. Gorgias beperkt dus ons denken en spreken tot de sfeer van de fenomenen. Kant zou later in zijn *Kritiek van de zuivere rede* precies hetzelfde doen. Beiden beperken op grond van soortgelijke antinomieën dus het toepassingsbereik van ons verstandsvermogen tot het domein van de *phainomena*. De verschijnselen worden volgens Gorgias uiteindelijk zelfs geconstitueerd door het vrije samenspel van de eerdergenoemde primaire indrukken en de logos. De wereld van de fenomenen is daarom uiteindelijk een schepping van de menselijke logos. Dit is een voorafschaduwing van Kants kennistheoretische positie. Kant meent immers dat de fenomenale wereld een mentale constructie is van ons verstandsvermogen. Zoals volgens Gorgias de wereld van de verschijnselen en verschijningen een vrije schepping is van de menselijke logos op grond van binnengenoemde primaire indrukken zoals kleur en smaak, is volgens Kant de fenomenale wereld een mentale constructie van het menselijk verstand op grond van binnengenoemde zintuiglijke prikkels oftewel *empfindungen*. Opnieuw blijkt dat het denken van Gorgias sterke gelijkenissen vertoont met dat van Kant. Zo stelt Kant dat wij ons verstand niet naar de dingen richten, maar dat de dingen zich naar ons verstand richten. We treffen deze Copernicaanse wending van Kant reeds bij Gorgias aan. Bij Parmenides richt de logos zich immers naar het zijn. De logos kan en mag alleen het zijnde weerspiegelen en moet dus steeds gelijkvormig zijn aan het zijnde. Dat is volgens de oervader de weg van de waarheid. Bij Gorgias richt precies omgekeerd het zijn zich naar de menselijke logos. Wat wij ‘het zijn’ noemen zijn de verschijnselen en verschijningen en deze worden gesticht door de logos. De logos schept zo bij Gorgias het zijn. Wij richten de logos dus niet naar het zijn, maar het zijn richt zich naar de logos. Wel is het zo dat bij Gorgias de logos een veel vrijere rol heeft dan het verstandsvermogen bij Kant. Ons verstand mag bij Kant alleen de binnengenoemde zintuiglijke prikkels op grond van vaste categorieën synthetiseren tot empirische oordelen.

Gedachten zonder empirische inhoud zijn volgens Kant dan ook leeg. Daar waar volgens Kant het verstand slechts op grond van een beperkt aantal onveranderlijke verstandscategorieën in de zintuiglijke aanschouwing gegeven objecten mag structureren tot empirische oordelen, vormen de primaire indrukken bij Gorgias alleen maar de aanleiding en het startpunt voor het vrije constitutieproces van de logos. De verschijningen en verschijnselen zijn bij Gorgias bovendien niet beperkt tot objecten van mogelijke aanschouwing. Ieder voldoende algemeen aanvaard oordeel binnen de cultuurgemeenschap kan onderdeel worden van het geheel van de *phainomena* die gezamenlijk onze wereld vormen. Dit geldt dus ook voor oordelen die de sfeer van de zintuiglijkheid overstijgen, zoals morele, politieke, metafysische en religieuze oordelen. De verschijnselen moeten bij Gorgias dus in ruime zin begrepen worden en niet in empirisch schrale zin zoals bij Kant. Voor Parmenides is de menselijke logos een slaaf van het zijnde, voor Hume is het verstand een slaaf van de passies, voor Kant van de zintuigen, voor

Nietzsche van de machtwil en voor Marx van de onderbouw. De logos is bij Gorgias echter slaaf van niets en niemand. Van een benauwde Kantiaanse inperking is dus geen sprake.

Met de toespitsing op de verschijnselen en verschijningen komt bij Gorgias de schijn centraal te staan. Hij inaugureert een geheel nieuwe verhouding tussen schijn en zijn. Volgens hem is het zijn onzichtbaar als het niet schijnt en wat schijnt is zwak als het niet ook is.<sup>9</sup> Hiermee wil gezegd zijn dat er een intiem verband bestaat tussen schijn en zijn. Sterker nog, de schijn is precies het zijn. Het zijn wordt door de logos gesticht als bont geheel van verschijnselen en verschijningen. Bij Parmenides is de schijn louter vals. De schijn is de weg van de dwaasheid en dwaling. In dat wat verschijnt is geen waarheid te vinden. Parmenides plaats het ware zijn dan ook scherp tegenover de valse schijn, terwijl bij Gorgias de schijn juist het door de logos gestichte zijn zelf is. Buiten wat aan ons verschijnt is er niets. De relatie tussen schijn en zijn wordt dus radicaal getransformeerd. Het zijn is het geheel van alles wat verschijnt. Precies omdat het zijn door ons denken en ons spreken wordt geconstitueerd, zijn mens en taal er altijd al in geïnvolveerd. Mens, taal en zijn vormen dus een onlosmakelijke eenheid, zoals eeuwen later ook Heidegger zal leren. En de wereld van de logos is al het verschijnende.

Het is de taal die door ons wordt aangewend om deze wereld van de verschijnselen in het spreken te laten verschijnen. Onze wereld is dan ook een werkelijkheid die altijd al mede door de taal bemiddeld is. We bewonen een inherent talige werkelijkheid. Het woord doordringt alles wat verschijnt en is volgens Gorgias dan ook een machtig heerser. Wij scheppen onze leefwereld in en door het woord. Precies omdat wij geen toegang hebben tot een van ons onafhankelijk bestaand zijnde, hebben we evenmin toegang tot een absolute onafhankelijk van ons geldende waarheid. Er bestaat voor de mens dan ook geen absoluut of *archimedisch* punt buiten het rijk van de verschijnselen dat kan gelden als standaard voor de absolute waarheid. De mens kan alleen tot gemeenschapswaarheden komen. Zij komt alleen tot waarheden die gelden binnen het rijk van de logos dat zij altijd al sticht en bewoont.

Wij voltrekken al onze menselijke projecten binnen de wereld van de *phainomena* en komen al denkend en sprekend tot bepaalde opvattingen over wat de gemeenschapswaarheden zijn oftewel wat binnen de cultuurgemeenschap algemeen aanvaard kan worden. Zo ontstaat bij Gorgias een epistemische waarheidstheorie. Waar is datgene waarover wij als mensen het op enig moment onderling eens worden. Waar is datgene dat succesvol in en door het spreken wordt voortgebracht en door de leden van de gemeenschap algemeen aanvaard wordt. Hij is zelfs de grondlegger van de epistemische waarheidstheorie. Wat op het forum in onderlinge debatten ultiem staande gehouden kan worden, wordt een gemeenschapswaarheid en wordt als zodanig geaccepteerd door de cultuurgemeenschap. En dit is wat waarheid betekent. Deze

---

<sup>9</sup> Proclus, *scholia op Hesiodus, Werken en dagen* 760.

waarheden worden als algemeen gedeelde opvattingen van de leden van de gemeenschap zelf ook onderdeel van de verschijnselen en verschijningen. Ze gaan zelf ook deel uitmaken van de *phainomena*. Ook deze gemeenschapswaarheden gaan behoren tot datgene wat aan ons verschijnt. De wijsgerige theorie van de schijn die Gorgias ontwikkelt, mondt dus uit in een sociaal-constructivisme. De fenomenale wereld die wij bewonen is een geestelijke wereld die wij als talige, denkende en sprekende wezens in en door de taal, het woord, construeren.<sup>10</sup>

Dit gaat natuurlijk gepaard met onzekerheid. Omdat een absoluut referentiepunt ontbreekt, kan in de door de taal gestichte menselijke leefwereld niets met absolute zekerheid geweten worden. Absolute waarheden zijn onbereikbaar. Al onze opvattingen zijn dan ook meningen oftewel *doxa*. En een mening heeft altijd een voorlopige status. Doxa kunnen worden herzien of verworpen door het denken en spreken in de cultuurgemeenschap. Iedere mening heeft daarom een bepaalde waarschijnlijkheid en over deze waarschijnlijkheden kan gedelibereerd worden. We dienen dan ook fundamenteel te gaan denken in termen van waarschijnlijkheid. Het waarschijnlijke dient als concept een centrale plaats te krijgen in het rijk van de logos. De theorie van de schijn ontsluit zo wat we een waarschijnlijkheidsleer kunnen noemen. Steeds dienen we ons af te vragen hoe waarschijnlijk oftewel hoe aannemelijk een bepaalde mening eigenlijk is. De gemeenschapswaarheden genieten in elk geval binnen de leefgemeenschap de grootste waarschijnlijkheid. We zouden kunnen zeggen dat Gorgias op deze manier in feite het concept van mening heeft ontsloten. Bij Parmenides bestaat er namelijk helemaal niet zoiets als een mening omdat wij een rechtstreeks, wrijvingsloos en daarom zeker contact met het op zichzelf bestaande zijnde kunnen maken en dus probleemloos toegang hebben tot de absolute waarheid. Alles wat afwijkt van deze weg van de waarheid is eenvoudigweg vals, dwaas en onzinnig. Het is alles of niets. Zo niet bij Gorgias. Onze opvattingen zijn *doxa* die een bepaalde mate van waarschijnlijkheid genieten en ook als zodanig door ons beoordeeld worden. Een mening kan meer of minder waarschijnlijk zijn en zo meer of minder dicht in de buurt komen van de gemeenschapswaarheden. Gorgias ging een onderscheid maken tussen vruchtbare en minder vruchtbare meningen. Dit onderscheid gaf hij vervolgens een centrale plaats in de door de mens voortgebrachte leefwereld van de verschijnselen en verschijningen. En dit is maar goed ook. We kunnen namelijk niet anders dan ons als mensen inlaten met onzekere meningen. Want anders zou er niets in beweging komen. De mens dient dan ook denkend en sprekend door middel van het woord meningen te vormen en zo zaken te laten

---

<sup>10</sup> Voor diegenen die bekend zijn met mijn wereld-voor-ons kennisleer is het goed erop te wijzen dat de positie van Gorgias niet overeenkomt met genoemde kennisleer. Gorgias meent immers te weten dat het rijk van de verschijnselen door het menselijk denken en spreken geconstrueerd wordt en dat er buiten dit rijk van de logos niets is, terwijl we vanuit de wereld-voor-ons kennisleer moeten zeggen dat we helemaal niets weten over de-wereld-in-zichzelf. We weten dus niet of de-wereld-voor-ons wel of geen menselijke constructie is. Elk spreken over de-wereld-in-zichzelf en dus elk spreken over het 'op zichzelf' van de-wereld-voor-ons is ontoelaatbaar.

verschijnen. Alleen zo kan er een betekenisvolle geestelijke wereld van verschijnselen en verschijningen voor ons bestaan. Waar nimmer stelling genomen wordt, ontbreekt de geest.

Geestdrift bezielt en doet bewegen omdat dat wat wij wereld noemen een door geest gestichte en bemiddelde wereld is. En het is de taal waarlangs de beweging van de geest gestalte krijgt.

Geest en woord zijn zo onlosmakelijk met elkaar verbonden. Wij hebben alleen contact met een door het woord en de geest bemiddelde wereld van gedeelde menselijke ervaringen. Onze omgang met wat wij de wereld noemen is dan ook onvermijdelijk menselijk, al te menselijk en daardoor eindig, voorlopig, beperkt en feilbaar. Tegelijkertijd moeten we zeggen dat wij ons denken en onze taal in de wereld leggen. De menselijke geest drukt zich uit in de wereld. Door te spreken wordt logos ingeschreven in het zijn en ontstaat onze logosmatige leefwereld. De logos creëert het zijn. Woord en geest zijn de grondstructuren van het zijn. Op deze wijze leven wij in een door de menselijke geest gesticht weefsel van meningen. En zo komen wij tot onze feilbare voorlopige menselijke kennis. Al onze kennis is dus gegrond in door de logos geconstitueerde ervaring gegrond in taal. De mens bewoont een talig-geestelijke wereld.

Het woord heeft dan ook een enorme invloed. Zij grondvest uiteindelijk de geestelijke betekenisvolle fenomenale werkelijkheid die wij bewonen. Het is het woord dat de doxa voortbrengt en de doxa zijn voor de mens het hoogst bereikbare niveau van kennis. De veranderlijkheid van de doxa maakt beïnvloeding door het woord mogelijk. Meningen zijn immers onzeker en kunnen daarom beïnvloed en veranderd worden. De wijsgerige reflecties van Gorgias lopen dan ook uit in een bevestiging van de ongekende macht van het woord.

Taal schept zelfs werkelijkheden. Woorden doen ertoe en zijn voor de mens en haar wereld van het grootste belang. Zijn filosofisch onderzoek van de logos kan dan ook met recht een *meta-retorica* worden genoemd. Gorgias ontwikkelde een allesomvattende wijsgerige theorie over denken en spreken, schijn, *doxa* en waarschijnlijkheid dat als constitutief beschouwd kan worden voor een allesomvattende retorica. Dit realiseerde Gorgias zichzelf ongetwijfeld ook. Zijn filosofische onderzoeken hebben geleid tot een theoretische fundering van de retorica. Dit moet voor hem het moment zijn geweest dat hij dermate gefascineerd raakte door het woord dat hij besloot om zich primair op retorica te gaan toeleggen. Zijn nieuwe project in deze vierde fase werd het uitwerken van een op zijn meta-retorica gestoelde leer der welsprekendheid voor het overtuigen. Gorgias ging zich anders gezegd met woordkunst en overredingskunst bezighouden. De retorica kwam in zijn denken nu centraal te staan en dit zou de rest van zijn leven zo blijven. Deze vierde periode zou uiterst succesvol worden. Het zou zelfs dermate succesvol worden dat we kunnen stellen dat Gorgias de oervader van de retorica werd. Hij grondvestte de redenaarskunst als *techne* en gaf haar de vorm zoals wij deze nog altijd kennen. De juridische argumentatieleer waarmee bijvoorbeeld Corax en zijn

leerling Tisias uit de nabijgelegen stad Syracuse zich bezigheden, kan namelijk geen retorica in volwaardige zin genoemd worden. Zo speelt bij hen emotie, karakter en stijl geen rol. Bij Empedocles treffen we evenmin retorica aan. De eerste werkelijk volwaardige redenaarskunst vinden we bij niemand minder dan Gorgias. Zoals Aeschylus de ware vader van de tragedie is omdat hij het onvergelijkbaar uitbreidde, zo is Gorgias de ware vader van de retorica.<sup>11</sup> Niet voor niets zal Philostratus later vermelden dat op Gorgias de methode van de redenaarskunst teruggaat, als op een vader.<sup>12</sup> Ook noteert hij dat Gorgias aan het begin van de retorica staat.<sup>13</sup> En Diodorus vermeldt dat Gorgias de eerste was die de regels van de retorica uitvond.<sup>14</sup>

Het waren zijn anti-Eleatische opvattingen met betrekking tot de relatie tussen zijn en logos die Gorgias op een pad brachten dat leidde tot zijn inzicht dat een nieuwe *techne* nodig is voor het overreden die is gebaseerd op waarschijnlijke meningen en op als meest plausibele waarschijnlijkheden omarmde gemeenschapswaarheden. Retorica is vereist om in situaties van onzekerheid individuele opvattingen toch overtuigend voor het voetlicht te brengen en zo in onderlinge dialogen en debatten vruchtbare positie te kunnen kiezen. Zo blijft ook in de onzekere omstandigheden waarmee wij als mensen nu eenmaal te maken hebben redelijke discussie mogelijk en kunnen door ons gemeenschapswaarheden gevormd worden waarnaar wij ons leven in de *polis* richten. Retorica is daarom een belangrijk onderdeel van een vitale publieke infrastructuur voor debat en dialoog en draagt zo bij aan de totstandkoming van vruchtbare meningen. Dit zette Gorgias aan om de redenaarskunst als zelfstandige leer te ontwikkelen en toe te passen op concrete levenspraktijken en menselijke aangelegenheden die van cruciaal belang zijn voor de samenleving, zoals politiek, recht, cultuur, geschiedenis en festivals. Er wordt van Socrates gezegd dat hij de allereerste filosoof was die zich na de pre-socratische natuurfilosofen vooral ging richten op de *polis*. Maar Gorgias ging hem voor.

In deze fase zal Gorgias ook zijn ethiek ontwikkeld hebben. Het mag gelet op het voorgaande geen verrassing zijn dat de ethiek van Gorgias niet essentialistisch en universalistisch is. Zijn moraalfilosofie vraagt juist aandacht voor de concrete particulariteit van morele waarden. We dienen in onze ethische reflecties steeds oog te hebben voor de contextafhankelijkheid van de deugd. Wat geldt als deugdzaam is niet abstract in één universele definitie te vangen, maar is juist relatief aan de concreet gegeven situatie. Het is opmerkelijk dat Aristoteles in zijn ethiek een soortgelijk denken over de deugd zal opnemen, en bovendien zelfs expliciet aangeeft dat het niet Socrates of Plato, maar Gorgias is die op een juiste manier over de deugd nadenkt:

---

<sup>11</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 1.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, proëmium.

<sup>14</sup> Diodorus, *Historische bibliotheek*, XII, 53, 2.

Bezonnenheid van de man is niet dezelfde als die van de vrouw, en, anders dan Socrates meende, ook hun beider moed en hun rechtvaardigheid niet. [...] Mensen die in het algemeen beweren, dat deugd gelijk staat met een goede gesteldheid van de ziel, of met juist handelen of iets dergelijks, bedriegen zichzelf. Veel meer recht van spreken dan degenen die deugd zo definiëren, hebben lied, die, zoals Gorgias, een opsomming van de deugden geven.<sup>15</sup>

In zijn ethiek behandelde Gorgias ook fundamentele morele dilemma's die een vast onderdeel zouden worden van de moraalfilosofie, zoals de spanning tussen liefde en rechtvaardigheid. Zo reflecteerde hij op de tweestrijd tussen vriendschap en recht. Wat te doen als je om je meest geliefde vriend te helpen iets moet doen wat niet rechtvaardig is? Besluit je dan om toch je vriend te hulp te schieten of kies je ervoor binnen het recht te blijven? Gorgias wijst in dit verband op de weerbarstigheid van het morele leven:

Een vriend zal namelijk niet verlangen, zoals Gorgias beweerde, dat een vriend hem alleen in rechtvaardige dingen helpt, terwijl hijzelf de ander vaak wel in dingen steunt die niet rechtvaardig zijn.<sup>16</sup>

Gedurende deze vierde periode moet Gorgias bovendien zijn uitgegroeid tot een begenadigd en invloedrijk redenaar die met zijn redevoeringen in elk geval in zijn geboortestad Leontinoi bekendheid en aanzien verwierf. Want Gorgias werd in 427 voor Christus gevraagd om als ambassadeur van Leontinoi deel te nemen aan een gezantschap naar Athene en bovendien aan dit gezantschap leiding te geven. Het ligt zeer voor de hand dat alléén een gewaardeerd en bekend redenaar een dergelijk verzoek ontvangt. Bovendien zal Diodorus later opmerken dat de leider van de delegatie de *redenaar* Gorgias was die in bedrevenheid in het spreken ver boven zijn tijdgenoten uitstak, waaruit blijkt dat hij inderdaad reeds als groot redenaar bekend stond.<sup>17</sup> Hoe dan ook moet hij al in die tijd in zijn stad als een wijs man beschouwd zijn. Wat was het doel van de reis? Het gezantschap vertrok onder leiding van Gorgias naar Athene om militaire steun te vragen voor de strijd van Leontinoi tegen Syracuse. Leontinoi werd namelijk belegerd door Syracuse en de militaire druk van Syracuse was inmiddels zo groot geworden dat de kolonie van Chalcis op het punt stond te vallen. De kolonisten van Chalcis hoopten daarom dat hun bondgenoot Athene hen zou helpen en militaire steun zou verlenen om het gevaar voor Leontinoi af te wenden. De faam van Gorgias moet in die tijd reeds zo groot geweest zijn dat zelfs Tisias, nota bene een inwoner van Syracuse, hem op zijn zeereis naar Athene vergezelde. Het is denkbaar dat ook de broer van Gorgias, van wie wordt gezegd dat deze hem soms op reis vergezelde, is meegereisd naar Athene. Uitgerekend in het jaar dat de allergrootste opponent van de retorica uit de Oudheid, namelijk niemand minder

---

<sup>15</sup> Aristoteles, *Politica* 1260 a 21-28.

<sup>16</sup> Plutarchus, *Over vleier en vriend* 23 (*Moralia* 64 C).

<sup>17</sup> Diodorus, *Historische bibliotheek*, XII, 53, 2.

dan Plato, werd geboren, zette Gorgias, de ware grondlegger van de retorica, voet op Griekse bodem en bracht zo de redenaarskunst voor het eerst van Sicilië naar het Griekse vasteland.

Bij aankomst werd Gorgias met zijn delegatie onmiddellijk naar Athene gebracht en voor de openbare volksvergadering geleid. Daar gaf Gorgias een zeer indrukwekkende redevoering waarin hij sprak over de verwantschap van Athene en Leontinoi en over het grote belang van het bondgenootschap tussen beide steden. Eveneens vroeg hij de Atheners om de benodigde militaire hulp om Leontinoi te redden van de ondergang. Zijn politieke toespraak moet een onvergetelijke indruk hebben gemaakt op alle aanwezigen.<sup>18</sup> Gorgias toonde aan heel Athene de onweerstaanbare en welhaast goddelijke macht van het woord. Het bijwonen van deze toespraak moet een onvergetelijke ervaring geweest zijn. De kracht van het woord zal tijdens deze redevoering beleefd zijn als een opgenomen worden in een wijsheid die alleen door de magie van het retorisch spreken bereikbaar is. Niet alleen stemden de leden van de Atheense volksvergadering volmondig in met het verzoek om de benodigde militaire steun, maar ook vroeg men Gorgias in Athene te blijven om les te gaan geven in de redenaarskunst. Van deze legendarische redevoering is helaas niets overgeleverd. Wel is duidelijk dat men dermate gegrepen en overdonderd was door zijn toespraak dat de Griekse tijd erdoor als het ware in tweeën gekliefd werd. Vanaf nu zou er een Athene en een Griekenland voor én na Gorgias zijn. Hij ging in op het verzoek van Athene. Maar eerst reisde hij nog eenmaal terug naar Leontinoi om het goede nieuws van de militaire hulp van Athene aan zijn stadsgenoten te vertellen. Nadat hij dit gedaan had, keerde hij terug naar het Griekse vasteland om dit nooit meer te verlaten. Tot aan zijn dood zou Gorgias tussen de verschillende Griekse steden reizen om retorica te doceren, redevoeringen te houden, en verder te werken aan zijn retoricaleer.

Eenmaal teruggekeerd in Athene ging hij zich zoals gezegd onder meer intensief bezighouden met het retoricaonderwijs. Dankzij zijn grote reputatie als redenaar en de doeltreffendheid en aantrekkingskracht van zijn lessen kon hij als leraar een zeer hoog honorarium vragen.<sup>19</sup> Grote namen gingen bij hem in de leer. De redenaar Isocrates, de staatsman Pericles, de politici Critias en Alcibiades, de geschiedschrijver Thucydides, de dichter Agathon en de arts Hippocrates waren allen leerlingen van Gorgias. Niet de minsten natuurlijk. Veel van zijn studenten gingen bepalende rollen vervullen op verschillende maatschappelijke terreinen, waaronder de retorica, filosofie, kunst, politiek en het recht. Het doel dat Gorgias als retor met zijn retoricaonderwijs nastreefde was dan ook niet alleen maar praktisch. Hij wilde zijn leerlingen bekwamen in de kunst van het spreken en hij had daarbij naast een praktische ook

---

<sup>18</sup> Diodorus, *Historische bibliotheek*, XII, 53, 3. Diodorus vermeldt dat de Atheners intelligent waren en van taal hielden, om daarmee, zo lijkt het, te benadrukken dat het optreden van Gorgias bijzonder indrukwekkend was.

<sup>19</sup> Diodorus, *Historische bibliotheek*, XII, 53, 2. Volgens Diodorus overtrof Gorgias “de anderen zozeer, dat hij als honorarium voor leerlingen 100 minae kon vragen.”

een theoretische belangstelling voor retorica. Gorgias begreep de retorica als allesomvattende overredingskunst. Retorica bewerkstelligt overreding. Het is de *techne* om overreding in de ziel van de toehoorders tot stand te brengen. Hij hield zijn leerlingen voor dat de retorica zo beschouwd de allerhoogste kunst is omdat zij met niets meer dan het woord alles in vrijheid kan bewerkstelligen. Gorgias gebruikte voor zijn lessen geen leerboeken. Zijn lessen waren geheel mondeling. Schrift speelde als voertuig voor het overbrengen van leerstof geen rol. De redenaarskunst werd dan ook beoefend in plaats van in handboeken vastgelegd. Gorgias vroeg bijvoorbeeld regelmatig aan zijn leerlingen een willekeurig thema in te brengen om vervolgens precies daarover vrijwel onmiddellijk een schitterende redevoering te geven. Dit maakte veelal een onuitwisbare indruk op alle aanwezigen. Studenten dienden zijn retorische optredens aandachtig te bekijken en vervolgens na te volgen. Waarnemen en navolgen waren dan ook veelgebruikte instrumenten voor zijn retoricaonderwijs. Demonstratie van retorisch vakmanschap, nauwkeurige observatie daarvan en vervolgens geslaagde imitatie vormden zelfs de ziel van zijn retoricalessen. Zo bracht hij zijn ongekende improvisatietalent deels ook op zijn leerlingen over. Zijn improvisatievermogen als orator was zelfs dermate groot dat het legendarisch werd in heel Griekenland. Gorgias demonstreerde dit vermogen ook buiten zijn lessen in theaters en andere publieke plaatsen. Deze *performances* werden alom bewonderd. Men beleefde er een groot genoegen aan en keek er reikhalszend naar uit. Gorgias was dan ook van mening dat goed spreken steeds aangenaam en genotsvol voor de toehoorders moet zijn.

Tijdens zijn lessen zal Gorgias ongetwijfeld commentaar gegeven hebben op de toespraken die studenten voor hun medestudenten moesten geven. Daarnaast schreef hij ten behoeve van zijn onderwijs meerdere fictieve redevoeringen. Dit betroffen naast enkele politieke en gerechtelijke toespraken vooral gelegenheidstoespraken. De studenten werden geacht deze modelredevoeringen grondig te bestuderen en uit hun hoofd te leren. Zo bouwden zij een rijke schat aan retorische overtuigings-, ordenings- en stijlmiddelen op. In plaats van zijn leerlingen losstaande retorische regels bij te brengen, bracht hij hen dus in contact met het levende woord en met vruchtbare voorbeelden van uitgeschreven redevoeringen. Zo leerden zijn leerlingen de retorische technieken niet abstract maar concreet kennen. De retorische regels werden niet afzonderlijk verwoord, maar getoond door de modelredevoeringen. Deze toespraken bevatten dus de retorische kennis die Gorgias wil overbrengen.<sup>20</sup> Toch gaf hij zijn studenten ook retorische redeneringen op om uit het hoofd te leren, zodat zij in staat zouden zijn om hun retorische argumenten goed te kiezen. Gorgias gebruikte zijn toespraken overigens niet alleen als oefenmateriaal voor zijn lessen, maar ook om demonstraties van zijn

---

<sup>20</sup> Aristoteles beweert in zijn *Over drogredenen* 183 b 36-184 a 4 dat het onderwijs van Gorgias niet vakkundig is omdat Gorgias niet het vak, maar alleen de resultaten van het vak aanbiedt. Deze kritiek slaat gelet op de besproken functie van uitgeschreven redevoeringen in het retoricaonderwijs van Gorgias dus de plank mis.

onderwijs aan aspirant leerlingen of hun ouders te geven. Daarmee maakte hij ongetwijfeld ook een grote indruk en dit zal zijn honorarium alleen nog maar verder vergroot hebben.

De redenaarskunst die Gorgias onderwees was zoals gezegd volkomen nieuw. We kunnen gerust stellen dat Gorgias voor het eerst de retorische overtuigingsmiddelen *logos*, *ethos* en *pathos* in de retorica introduceerde. Dit drietal zou na hem door alle retoren overgenomen worden en een vast bestanddeel worden van alle overredingskunst tot in onze tijd. Logos staat hier in engere zin voor de logische argumentatie en de inhoud van het betoog, ethos refereert aan de deugd en het karakter van de spreker, en pathos betreft de gevoelens en de stemming van het publiek. Dionysius van Halicarnassus stelt in *Over literaire frasering* 12:5 bovendien dat Gorgias schreef over het begrip van maatvoering en de beste maatstaf. Het nader thematiseren van *decorum* als centraal retorisch concept lijkt dus reeds bij Gorgias begonnen te zijn en niet pas na hem. Dit aspect zal in zijn lessen eveneens een belangrijke rol gespeeld hebben. In zijn onderwijs had Gorgias tevens aandacht voor de ordening oftewel de structuur van een redevoering. Bovendien besteedde hij in zijn lessen tijd aan ademtechniek en daarom ongetwijfeld eveneens aan andere lichamelijke aspecten zoals lichaamshouding, gelaatsuitdrukking en gestiek. Gorgias hechtte daarnaast belang aan het ritme en de vaart van een betoog. Het groots weergeven van zaken die het verdiensten groots weergegeven te worden behoorde ook tot het lesprogramma. Gorgias liet aan zijn leerlingen zien hoe zaken voornaam en eervol weergegeven kunnen worden en hoe het belang en gewicht van zaken benadrukt en aangezet kan worden. En het ongewone en ongehoorde kreeg in zijn onderwijs een plaats. Gorgias leerde zijn studenten om het verbazingwekkende passend in te zetten en zo het publiek te verrassen, overdonderen en overrompelen. Ook het gebruik van ironie en ernst en het subtile onderlinge spel tussen beide moet door hem regelmatig besproken zijn. Tevens leerde Gorgias statig en verheven taalgebruik voor een edel en belangwekkend effect. Redeoerungen dienen bovendien performatief te zijn om te overtuigen. Dit betekent dat het aspect van *performance* en het theatrale ook een onderdeel van zijn lessen zal zijn geweest.

Maar vooral zijn vernieuwende bloemrijke poëtische stijl zou onlosmakelijk met Gorgias verbonden worden. Hij wijdde een groot deel van zijn lessen aan een door hem ontwikkeld retorisch proza en werd de eerste redenaar die direct aan zijn persoonlijke stijl herkend zou worden. Verschillende redenaars na hem zouden zijn poëtisch of kunstproza in meer of mindere mate overnemen.<sup>21</sup> Naast door hemzelf geschreven fictieve redevoeringen gebruikte Gorgias ook overgeleverde werken voor zijn onderwijs. Hij bracht voornamelijk grote Griekse dichtwerken als oefenmateriaal voor zijn lessen in. Dit is niet toevallig omdat hij zijn stijlleer aan de dichtkunst ontleende. Hierbij moet gedacht worden aan werken van de grote epische

---

<sup>21</sup> Zo beoefende Isocrates een woordkunst die beschouwd kan worden als een gematigde variant van die van Gorgias. Uit het prozaritme en gebruik van stijlfiguren van Isocrates blijkt in elk geval de invloed van Gorgias.

dichter Homerus en de latere drie grote tragediedichters Aeschylus, Sophocles en Euripides. Gorgias had met name veel bewondering voor Aeschylus. Hij herkende ongetwijfeld iets van zichzelf in deze dichter, namelijk grondlegger zijn van een geheel nieuwe traditie. Naast redevoeringen werden er in de lessen van Gorgias ook regelmatig gesprekken en discussies gevoerd, waarbij gedacht kan worden aan gesprekken over de retorica of aan gezamenlijke argumentatieoefeningen waarbij voor of tegen een gegeven stelling werd geargumenteerd.

Hierboven ben ik vooral ingegaan op het curriculum en belangrijke karakteristieken van het retoricaonderwijs van Gorgias. In wat volgt richt ik mij specifiek op de retorische theorie die aan zijn onderwijs ten grondslag ligt. Waaruit bestaat zijn retoricaleer? Dit ga ik bespreken op de manier waarop Gorgias dat zelf gedaan heeft, namelijk door modelredevoeringen van zijn hand te behandelen. Ik bespreek allereerst de *Helena* en daarna de *Palamedes*.

Wat onmiddellijk opvalt bij het lezen van een redevoering van Gorgias zoals de *Helena* of de *Palamedes* is zijn dichterlijke stijl. Gorgias werkt veelvuldig met poëtische klankfiguren. We kunnen hierbij denken aan allerlei soorten alliteraties en assonanties. Verschillende variaties van begin-, midden- en eindrijm vormen een vast onderdeel van zijn stijlrepertoire. Naast op klankspel zijn de stijlmiddelen van Gorgias sterk gericht op een ritmische, welhaast muzikale woordschikking. Zijn woordkunst omvat een groot aantal stijltypen voor het realiseren van ritmische woordpatronen. We kunnen hierbij denken aan *isocola* of parallelle elementen met hetzelfde aantal woorden, *parisa* of overeenkomstige structuur in een serie uitdrukkingen, en *homoeoteleuta* of herhaling van woorden aan het eind van de zin.<sup>22</sup> De klank- en ritmefiguren die Gorgias hanteert zijn elk gebaseerd op gelijkvormigheid. Door overeenkomst in klank dan wel structuur tussen woorden, zinsdelen en gehele zinnen ontstaan fraaie stilistische effecten. Naast klank en ritme brengt de stijl van Gorgias ook de betekenis van de woorden in het spel. Zo maakt hij veelvuldig gebruik van antithesen of tegenstellingen, metaforen, hyperbolen, personificaties, kleurrijke adj ectieven en concreet en aanschouwelijk taalgebruik. Gorgias smeedt op deze manier vorm en inhoud van zijn redevoeringen tot een sierlijk hecht geheel.

Gorgias ontleent deze stijltechnieken aan de door hem bewonderde dichtkunst en zet deze over naar het domein van de retorica. Dit maakt hem met zijn kunstig verzorgde decoratieve en theatrale stijl tot de grondlegger van een nieuw literair genre, namelijk het retorisch- of kunstproza. Zijn poëtische uitdrukkingswijze kwam al snel bekend te staan als *gorgianiseren* en vele van zijn studenten namen de gorgiaanse stijlfiguren voor hun woordgebruik in meer of mindere mate over. Het door Gorgias bedachte bloemrijke poëtische proza markeert de

---

<sup>22</sup> Diodorus, *Historische bibliotheek*, XII, 53, 1, 4. Naast uiteraard in de toespraken van Gorgias vinden we ook treffende voorbeelden in overgeleverde fragmenten van zijn hand, zoals in *Scholium* op Homerus, *Ilias* IV, 450a: ‘Het was een mengeling van smeken en afblaffen, verwensen en jammeren.’ Of in Aristoteles, *Retorica* 1405 b 34-1406 b 11: ‘Bleek en bloedeloos zijn deze dingen: in schande heb jij gezaaid, in schade heb je geoogst.’

overgang van poëzie naar het latere proza. Gorgias was dan ook de vader van het Griekse proza en het Attische Grieks werd door hem de standaardtaal. Het klankrijke en ritmische kunstproza van Gorgias zou zich na hem geleidelijk ontwikkelen tot minder dichterlijk en daardoor minder verheven proza. Uiteindelijk zou deze ontwikkeling uitmonden in het profane proza van onze tijd. Een heel literair medium gaat derhalve op Gorgias terug.

Nu dan de *Helena*. Gorgias schreef deze modelredevoering voor zijn onderwijs in 414 voor Christus.<sup>23</sup> Hij wil daarin Helena, de zeer mooie vrouw van de Spartaanse koning Menelaos, vrijpleiten van de beschuldiging dat zij verantwoordelijk is voor de tienjarige oorlog tussen Griekenland en Troje. Helena verliet namelijk haar echtgenoot om met de Trojaanse prins Paris mee te reizen naar Troje. Daarop besloten de Grieken om zich te verenigen en de strijd aan te binden met Troje om Helena terug te halen naar Sparta. Om deze reden zou Helena schuldig zijn aan de oorlog en terecht een slechte reputatie hebben. Gorgias opent als volgt:

Orde is voor de stad grootsheid van haar mannen, voor het lichaam schoonheid, voor de ziel wijsheid, voor het handelen voortreffelijkheid en voor het woord waarheid; bij het tegendeel hiervan heerst ordeloosheid.<sup>24</sup>

Waarheid is orde en onwaarheid ordeloosheid. Gorgias breekt direct een lans voor het grote belang van de waarheid. Het gaat hier om de reeds besproken opvatting van waarheid als dat wat zich toont in en door het spreken en mede door dit spreken gesticht wordt. Heidegger zal dit waarheidsbegrip aanduiden als *aletheia* of ontslotenheid. Het is een waarheid gegrond in de gebruiken, zeden en algemeen aanvaarde opvattingen van de samenleving. Wat waar is, is geworteld en ingevoegd in de door de menselijke logos geconstitueerde ervaringswereld.

Gorgias vindt het nodig om de critici van *Helena* te weerleggen. Uit wat hij vlak daarna zegt blijkt dat het hem inderdaad gaat om aangetoonde waarheid en dus beredeneerde kennis:

Maar ik wil in mijn rede een redenering geven en haar daarmee, ondanks haar kwade roep, vrijpleiten van de schuld die op haar rust en aantonen dat haar critici het verkeerd hebben, aangeven wat de waarheid is en hen afhelpen van hun onwetendheid.<sup>25</sup>

Gorgias vervolgt:

Zowel man als vrouw, zowel woord als daad, zowel stad als handeling moet men, als ze lof verdienen, lof toezwaaien, maar als ze dat niet verdienen, kritiek geven. Want het is evenzeer een misstap als een misgreet te berispen wat loffelijk is en te loven wat laakbaar is.<sup>26</sup>

---

<sup>23</sup> K.A. Hodges (1996), Unfolding sophistic and humanist practice through ingenium, *Rhetoric Review*, 15:1, 86.

<sup>24</sup> *Gorgias: Het woord is een machtig heerser*, 36.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

Hier stelt Gorgias nadrukkelijk dat man én vrouw, indien verdiend, lof moeten krijgen. Dit is wellicht niet verrassend gegeven het doel van de redevoering, maar het is toch het vermelden waard. Vooral ook omdat hij niet lang daarna spreekt over het beste aan mannen en vrouwen:

Dat de vrouw over wie deze rede gaat, van nature en geboorte behoort tot het beste van het beste aan mannen en vrouwen, is niet onduidelijk, en dat voor niet weinigen.<sup>27</sup>

En Plutarchus zal later opmerken dat volgens Gorgias niet het uiterlijk maar de reputatie van een vrouw bij velen bekend moet zijn.<sup>28</sup> Wellicht kan geconcludeerd worden dat mannen en vrouwen volgens Gorgias van nature gelijkwaardig zijn, zodat hij in een bepaald opzicht ook beschouwd kan worden als een feministisch denker en daarmee zijn tijd ver vooruit was.

Zoals uit voorgaand citaat kan worden opgemaakt, verkondigt Gorgias aan het begin van zijn rede de lof van Helena. Lofprijzing kwam reeds voor bij de dichters. Gorgias zette het loven dan ook over van de dichtkunst naar de retorica.<sup>29</sup> Tijdens zijn lessen zei hij vaak dat hij altijd stof genoeg kon vinden voor een lofuiting. Zo hield hij zijn studenten voor dat een spreker in gelegenheidstoespraken geregeld episodes van lofprijzing moet inlassen en in bijvoorbeeld een lofrede over Achilles ook zijn vader Peleus, zijn grootvader Aeacus, en diens goddelijke vader Zeus bewierookt dienen te worden, alsmede ook de gebeurtenissen en de kenmerken daarvan die wijzen op zijn heldenmoed moet benoemen.<sup>30</sup> Gorgias prijst dan ook in eerste instantie de bijzonder hoge en zelfs goddelijke afkomst van Helena:

Duidelijk is immers dat ze als moeder Leda heeft, en als vader feitelijk een god, maar naar verluidt een sterveling: Zeus en Tyndareus. De ene werd ervoor aangezien omdat hij het was; de ander kreeg de naam omdat hij het zei. En de ene was de machtigste onder de mensen; de andere heer en meester over alles.<sup>31</sup>

Daarna looft hij haar unieke schoonheid waardoor vele voorname mannen voor haar vielen:

Uit zulke ouders geboren, verkreeg zij dan ook een godengelijke schoonheid, die ze ontving en die niemand ontging. Bij zeer velen wekte zij zeer felle liefdesverlangens op; met dat ene lichaam bracht zij vele lichamen op de been van mannen, groots op grote dingen. Sommigen van hen bezaten grootheid in rijkdom, andere vermaardheid van oude adel, weer anderen de

<sup>27</sup> Ibid.

<sup>28</sup> Plutarchus, *Over vrouwendeugden* proëmium (*Moralia* 242 E-F).

<sup>29</sup> Uit wat Quintilianus in *De opleiding tot redenaar* III.8 opmerkt over het ceremoniële genre, valt op te maken dat de bekende richtlijn van Aristoteles om de inleiding van het ceremoniële genre vrij te laten en los te laten staan van de rest van de toespraak teruggaat op Gorgias.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Retorica* 1418 a 32-37.

<sup>31</sup> Gorgias: *Het woord is een machtig heerser*, 37.

flinkheid van eigen kracht of het vermogen van verworven wijsheid: allemaal kwamen ze, in de ban van heerszuchtige liefde en ontembare eerzucht.<sup>32</sup>

Deze initiële lofprijzing heeft Gorgias nodig om zijn vrijpleiting vervolgens argumentatief te kunnen opbouwen. Voordat hij echter met zijn argumentatie aanvangt, merkt hij op dat hij niet ingaat op de precieze details van de ontmoeting tussen Helena en Paris in Sparta, “want aan wetenden dat wat ze weten vertellen, vindt wel geloof, maar brengt geen plezier.”<sup>33</sup> Zo maakt Gorgias dus duidelijk dat hij belang hecht aan het aangename en aantrekkelijke. Wie wil overtuigen moet ervoor zorgen dat zijn redevoering in elk geval een genoegen is om naar te luisteren. Alleen zo zal de redenaar de aandacht van het publiek kunnen vasthouden.

Gorgias begint zijn bewijsvoering met een opsomming van waarschijnlijke oorzaken voor het vertrek van Helena naar Troje. Hier wordt direct het belang van waarschijnlijkheid voor de retorica van Gorgias duidelijk. Het gaat steeds om het in kaart brengen van de aannemelijke, plausibele oftewel waarschijnlijke redenen voor een bepaalde gebeurtenis of stand van zaken. Hierbij spelen zoals eerder besproken de geaccepteerde gemeenschapswaarheden binnen de cultuurgemeenschap een belangrijke rol. Tegen deze achtergrond wordt immers bepaald wat als waarschijnlijk of juist onwaarschijnlijk kan gelden. Zo komen wij binnen een wereld van onzekerheid tot redelijke standpunten en inzichten. Absolute waarheid is immers voor ons als mensen onbereikbaar. Gorgias geeft vervolgens een opsomming van mogelijke oorzaken die aan het criterium van de waarschijnlijkheid voldoen:

Het is namelijk óf door beschikking van het toeval, schikking van de goden en besluit van het noodlot dat ze deed wat ze deed, óf doordat ze met geweld was geschaakt, óf door woorden overreed, óf door liefde bevangen.<sup>34</sup>

Het noemen van een uitputtende reeks van onderling elkaar uitsluitende mogelijkheden is eveneens een typisch kenmerk van de *logos* van Gorgias. Om te beargumenteren dat iets het geval is, of juist niet het geval is, geeft hij vaak een volledige reeks van alternatieve opties om vervolgens te laten zien dat uit elk van deze opties volgt dat iets waar of juist onwaar is. Een dergelijke redeneervorm is logisch correct en bovendien retorisch sterk omdat het analytisch uiteenleggen van een zaak in een complete en gedetailleerde verzameling van verschillende mogelijkheden kennis en deskundigheid uitdrukt. Bovendien wordt in de argumentatie door het introduceren van een veelheid argumentatief gewicht en daarmee substantie geëvoceerd. Het door Gorgias gehanteerde redeneerschema kan op deze wijze worden weergegeven. Uit ‘A<sub>1</sub> of A<sub>2</sub> of A<sub>3</sub> of ... of A<sub>n</sub>’ en ‘[A<sub>1</sub> impliceert P] en [A<sub>2</sub> impliceert P] en ... en [A<sub>n</sub> impliceert P]’

---

<sup>32</sup> Ibid.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid.

volgt P, waarbij P zowel een affirmatieve of ontkennende bewering kan zijn. Zo redeneren is niet zonder risico's. De redenering faalt namelijk zodra een niet voorziene waarschijnlijke optie wordt ingebracht waaruit P niet volgt. Tevens faalt de argumentatie zodra slechts één van de [A<sub>i</sub> impliceert P] onhoudbaar blijkt. De gehele zorgvuldig opgebouwde redenering stort dan als een kaartenhuis in elkaar. Voorzichtigheid is dan ook geboden.

Gorgias maakt een fundamenteel onderscheid tussen twee categorieën van oorzaken. In de eerste plaats oorzaken die samenhangen met wat van buiten komt en waarop de mens geen invloed heeft: een wilsbesluit van de goden, metafysische noodzakelijkheid of bruut toeval. We kunnen deze categorie aanduiden als noodlot of *fatum*. Daarnaast zijn er oorzaken die onze intermenselijke handelingswereld betreffen en waarbij niet op voorhand duidelijk is of we er al dan niet invloed op hebben: gewelddadigheid, overreding en liefde. Deze tweede categorie van oorzaken kan worden aangeduid als overweldigen. Het genus overweldigen bestaat dus uit de species (i) overmeesteren oftewel fysieke kracht en dwang, (ii) woordelijke overreding en (iii) door liefde bevangen of verleid worden. Met zijn twee categorieën oorzaakelijkheid introduceert Gorgias een onderscheid dat een diepgeworteld Grieks levensgevoel uitdrukt en voor de Aristotelische retorica belangrijk zal worden.<sup>35</sup>

Vervolgens betoogt Gorgias dat Helena zeker geen blaam treft indien er sprake is van noodlot of *fatum*. Gorgias behandelt dus eerst de alternatieven waarbij de onschuld van Helena het meest voor de hand ligt en dus het eenvoudigst te beredeneren is. Dit is retorisch effectief omdat hiermee vertrouwen wordt gewekt in de algehele aanpak en lijn van argumentatie:

Welnu, als het is vanwege het eerste, heeft degene die haar beschuldigt een beschuldiging verdient. Immers, je kunt nooit een goddelijke voorkeur door menselijke voorzorg tegengaan. Van nature wordt niet sterk door zwak tegengewerkt, maar zwak door sterk beheerst en bestuurd: sterk leidt, zwak volgt. Een god is sterker dan een mens, in kracht, in wijsheid, en in al het andere. Als dus de schuld ligt bij het toeval en bij de godheid, dan moet Helena zeker worden verlost van haar slechte reputatie.<sup>36</sup>

Precies omdat de mens te zwak is om goddelijk ingrijpen, metafysische noodzakelijkheid of bruut toeval te weerstaan, is Helena onschuldig wanneer sprake is van het noodlot of *fatum*. Op dit punt in zijn betoog richt Gorgias zich op de kern van zijn argumentatie. Wat hij nu zal gaan aantonen is dat Helena ook onschuldig is indien sprake is van overweldiging. Hiertoe behandelt Gorgias achtereenvolgens de drie soorten overweldiging. Allereerst het geweld:

---

<sup>35</sup> Aristoteles hanteert het in het eerste boek van zijn *Retorica* om in het kader van de bespreking van gerechtelijke redevoeringen de verschillende bewegredenen voor het menselijk handelen af te leiden.

<sup>36</sup> *Gorgias: Het woord is een machtig heerser*, 37-8.

Als ze met geweld is geschaakt, onwettig gedwongen, onrechtmatig overweldigd, dan heeft natuurlijk de schaker ofwel belager onrecht begaan, maar de geschaakte ofwel belaagde ongeluk ondergaan. Een barbaar die een waagstuk waagde dat barbaars is, in woord, naar wet en metterdaad, heeft het verdiend om in woord schuld, naar wet schande en metterdaad straf te krijgen! Maar de overweldigde, de van haar vaderland beroofde, de van haar vrienden verweesde, zij heeft toch eerder recht op medelijden dan op kwaadsprekerij? Want hij deed, maar zij leed ellendige dingen; dus kunnen we met recht haar beklagen en hem haten.<sup>37</sup>

Deze passage toont een dichterlijke stijlfiguur waarvan Gorgias eveneens vaak gebruikmaakt, namelijk de in meer of mindere mate redundante opsomming. Een dergelijke opsomming drukt een vermeerdering of veelheid en daarmee gewicht en belang uit. Eerder zagen we dat hij een dergelijke figuur ook gebruikt op het niveau van de logos, zodat bepaalde retorische constructen zowel op het niveau van de inhoud als op dat van het taalgebruik werkzaam zijn.

Dat woordelijke overreding net zoals geweld en liefde inderdaad ook redelijkerwijs een vorm van overweldigen is, maakt Gorgias aannemelijk door allereerst te schetsen dat woorden onze ziel ofwel ons gemoed hevig kunnen beroeren en zo onze emoties sterk kunnen beïnvloeden:

Als het woord haar heeft overreed en haar ziel heeft misleid, dan is het ook op dit punt niet moeilijk haar te verdedigen en de beschuldiging teniet te doen, en wel als volgt. Het woord is een machtig heerser. Met een heel klein en onzichtbaar lichaam verricht het de meest goddelijke daden: want het heeft de macht angst te stoppen, smart te stillen, blijdschap te wekken en medelijden te verdiepen. Dat dit zo is, zal ik aantonen.<sup>38</sup>

Hij laat woordelijke overreding uiteenvallen in achtereenvolgens poëzie of dichtkunst, religie en argumentatief redeneren. Voordat hij elk van deze nader bespreekt merkt hij eerst nog op dat hij wat aangetoond moet worden met een voor zijn toehoorders gangbare mening zal aantonen.<sup>39</sup> Dit verwijst naar zijn kenleer van *doxa* en gemeenschapswaarden. Over de eerste categorie van woordelijke overreding, de poëzie, zegt Gorgias het volgende:

Dichtkunst, die ik in haar geheel beschouw en bestempel als ‘taal in metrum’, vervult toehoorders met rillen en beven van angst, droefheid en tranen van medelijden, weemoed en smart van verlangen: bij het wel en wee van andermans daden of lichaam lijdt de ziel door de woorden, een ‘eigen’ leed.<sup>40</sup>

Gorgias verbindt hier de gevoelens van vrees en medelijden met de dichtkunst. Aristoteles zal in zijn *Poëtica* hetzelfde doen voor specifiek de tragedie, wanneer hij schrijft dat de tragedie

<sup>37</sup> Ibid., 38.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Ibid.

<sup>40</sup> Ibid., 38-9

gevoelens van vrees en medelijden oproept bij het publiek.<sup>41</sup> Wat Gorgias hierboven stelt over het lijden lijkt zelfs een voorafschaduwing te zijn van het latere *katharsis* begrip bij Aristoteles, volgens welke de ziel van de toeschouwer bij het aanschouwen van het op het toneel uitgebeeld lijden wordt gereinigd en gelouterd.<sup>42</sup> Opnieuw maakt Gorgias duidelijk dat het woordelijk overreden, in dit geval door de dichtkunst, een bepalende invloed kan hebben op de stemming en de gevoelens van hen tot wie het woord zich richt. Men kan door de macht en de kracht van het woord vervoerd en zo meegevoerd worden. De toehoorder wordt door het woord overrompeld en overdonderd en raakt er geheel van in de ban. Door zo in de bezielende greep van het poëtisch spreken te raken, wordt men overtuigd. Hetzelfde geldt voor de tweede categorie van het woordelijk overreden, namelijk de religie:

Bezielde bezweringen door middel van woorden verschaffen genot en verwijderen smart. Want als de kracht van de bezwering zich mengt met de mening van de ziel, benevelt zij haar, doet haar zwichten, verandert haar door toverij. Bij toverij en magie vindt men een tweetal vormen, te weten: misvatting van de ziel en misleiding van mening.<sup>43</sup>

Het religieuze woord is dus eveneens in staat om toehoorders in hun emoties te treffen en zo in vervoering te brengen. Religie dient in dit verband in ruime zin begrepen te worden als het geheel van goddelijke openbaring, magie, toverij en orakelspreuken. Ze beroeren elk sterk de affecten. De toehoorder wordt door het woord in zijn gevoelens geraakt en raakt zo overtuigd van wat er beweerd wordt. Het emotionele effect van het woord brengt het luisterend gemoed in beweging. Woorden moveren en motiveren. Overtuigen is het affectief bewegen van de ziel.

In bovenstaande passage koppelt Gorgias het religieus woordelijk overreden overigens zowel aan de ziel als aan de mening. Dit is opvallend omdat hij het dichterlijk overreden alleen met de ziel in verband brengt. De derde en laatste categorie van woordelijk overreden betreft het argumentatief redeneren. Het argumentatief redeneren verdeelt Gorgias ook weer onder in drie categorieën: wetenschap, retorica en filosofie.<sup>44</sup> Daar waar de dichtkunst met de ziel en de religie met de ziel en de mening wordt verbonden, zien we dat Gorgias het argumentatief redeneren vooral met de mening verbindt. Hij legt uit dat we als mensen niet anders kunnen dan ons in het argumentatief redeneren richten op feilbare en daardoor onzekere meningen:

Maar in feite is het zo: noch de herinnering aan iets uit het verleden, noch de beschouwing van iets uit het heden, noch het voorgevoel van iets toekomstigs is gemakkelijk bereikbaar. Het gevolg is dat de meeste mensen inzake de meeste zaken mening tot hun raadsman maken.

<sup>41</sup> Van der Ben, N.; Bremer, J.M. (2012); *Aristoteles: Poëtica* (Vertaling van de *Poëtica* van Aristoteles; met een toelichting van N. van der Ben en J.M. Bremer); Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Gennep, 37. We vinden het tekstfragment direct aan het begin van het zesde hoofdstuk van de *Poëtica* (49b24).

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> *Gorgias: Het woord is een machtig heerser*, 39.

<sup>44</sup> Ibid., 40

Maar mening is hachelijk en wankel en bezorgt zo degenen die er gebruik van maken hachelijk en wankel succes.<sup>45</sup>

Tegelijkertijd is deze onzekerheid ook een mogelijkheidsvoorwaarde voor de macht van het woord:

Want als iedereen zich alles van het verleden herinnerde, van het heden doorzag en van de toekomst voorzag, was het woord niet even machtig.<sup>46</sup>

Binnen het argumentatief redeneren geldt eveneens de heerschappij van het woord waarvan de ziel in de ban kan raken. De ziel wordt overreed doordat het heersende woord haar in een bepaalde richting beweegt. Ook argumenteren kan bedrieglijk zijn: “Tallozen overredenden en overreden tallozen in talloze zaken door het opstellen van een bedrieglijke rede!”<sup>47</sup> Nu hij de drie vormen van woordelijk overreden besproken heeft, heeft hij zoals hij eerder aankondigde aannemelijk gemaakt dat het woord net zoals fysiek geweld in staat is om te overweldigen. Op dit punt in zijn redevoering aangekomen, vergelijkt hij dan ook het door het woord overreed worden met het al besproken overmeesterd worden door lichamelijke kracht en dwang:

Welnu, waarom zou het dan niet onmogelijk zijn dat Helena onder invloed kwam van woorden, evenzeer tegen haar zin als wanneer ze was geschaakt door geweld van overweldigers? Want door overreding raakte zij buiten zinnen. Inderdaad mag overreding er dan niet uitzien als dwang, ze heeft wel hetzelfde vermogen. Want het woord dat overreedt, dwingt de ziel die het overreedt tot aanvaarding van het verwoorde en instemming met het gedane.<sup>48</sup>

Helena kan daarom ook in het geval van woordelijke overreding worden vrijgesproken:

Dus de man die overreedde, oefende dwang uit en beging daarmee onrecht; de vrouw die werd overreed, werd door het woord gedwongen en heeft daarmee zonder reden een kwade roep.<sup>49</sup>

Hiermee heeft hij aangetoond wat hij eerder beloofde aan te tonen, namelijk dat Helena in het geval van woordelijke overreding is misleid door het woord en dus geen blaam treft.

Gorgias maakt als onderdeel van zijn bespreking van woordelijk overreden nadrukkelijk onderscheid tussen goede en slechte vormen van argumentatief redeneren. Argumentatief redeneren wordt problematisch zodra ze niet geworteld is in gemeenschapswaarden, niet oprecht is, niet ingevoegd is in de cultuurgemeenschap en niet onderbouwd is. Er is dus een

---

<sup>45</sup> Ibid., 39

<sup>46</sup> Ibid. Merk op dat deze geciteerde passage in de *Helena* direct voorafgaat aan de vorige geciteerde passage.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid., 39.

<sup>49</sup> Ibid., 39-40.

goede en slechte wetenschap, goede en slechte retorica en goede en slechte filosofie. Slechte wetenschap duidt hij door een problematische vorm van astronomie als voorbeeld te nemen:

Dit valt ten eerste op te maken uit de uitspraken van hemelbeschouwers: zij ruilen opvatting tegen opvatting in (de ene verwerpen ze, de andere omarmen ze) en voeren de mening zo het onvatbare en onzichtbare voor ogen.<sup>50</sup>

Het problematische is hier dat men voortdurend van mening verandert en zich uitspreekt over zaken die niet goed concreet en aanschouwelijk gemaakt kunnen worden.<sup>51</sup> Direct daarna schetst Gorgias een onaanvaardbare vorm van retorica:

Ten tweede uit wedstrijden waarin men zich van woorden moet bedienen: een grote groep kan worden behaagd en overreed door één enkele rede, omdat ze vakkundig is geschreven, niet omdat ze waarheidsgetrouw is gesproken.<sup>52</sup>

De waarheid doet er voor Gorgias toe. Het retorisch spreken mag niet onoprecht zijn omdat er zonder op waarheid gerichte woorden ordeloosheid en dus chaos in de stad ontstaat. Een retorica die niet gegrond is in algemeen aanvaarde overtuigingen is niet oprecht en dus slecht. Een slechte vorm van filosofie karakteriseert Gorgias tenslotte als volgt:

Ten derde uit filosofische redetwisten, waaruit blijkt hoe snelheid van inzicht ook gemakkelijk verandering brengt in op overtuiging gebaseerde mening.<sup>53</sup>

Het probleem is hier dat spitsvondige wijsgerige redetwisten leiden tot te snel en gemakkelijk veranderende opvattingen. Dat Gorgias een onderscheid maakt tussen een goede en slechte retorica is van fundamenteel belang. De macht van het woord is magisch. Maar alleen een goede retorica is oprecht en gericht op waarheid. Ze gaat verantwoord om met de magie van het woord en stelt deze in dienst van de samenleving. Een goede retorica misleidt niet, maar laat alles schijnen en verschijnen en zo zijn. Dit is deugdzaam. Een goede retorica is dan ook ethisch en vormt een belangrijk en vitaal onderdeel van de cultuurgemeenschap. Een slechte retorica is daarentegen onoprecht en misbruikt de magie van het woord door de toehoorders te willen misleiden. De slechte orator gaat tegen de waarheid en het recht van de *polis* in. Het woord wordt door Gorgias dan ook vergeleken met een medicijn dat kan genezen of juist ziek maken. Altijd geldt dat de macht van het woord zich verhoudt tot de samenstelling van de ziel zoals de werking van een geneesmiddel zich verhoudt tot de staat van het lichaam:

---

<sup>50</sup> Ibid., 40.

<sup>51</sup> Het is dan ook interessant dat in een fragment afkomstig uit een Syrisch manuscript, gevonden in het St. Catharina klooster op de berg Sinaï, te lezen valt dat Gorgias zei: ‘Want iets dat geen hand kan vatten en geen oog kan zien, hoe kan een tong het verwoorden of een oor van een toehoorder ernaar luisteren?’ Ibid., 80.

<sup>52</sup> Ibid., 40.

<sup>53</sup> Ibid.

De verhouding tussen de macht van het woord en de samenstelling van de ziel is dezelfde als die tussen de samenstelling van een geneesmiddel en de staat van het lichaam. Want zoals bepaalde middelen bepaalde sappen uit het lichaam drijven en sommige een eind aan een ziekte maken, maar andere aan het leven; zo is het ook met woorden: sommige brengen verdriet, andere genoegen, andere jagen angst aan, weer andere doen hun toehoorders moed vatten óf bedwelmen en betoveren hun ziel met een kwalijk soort overreding.<sup>54</sup>

Als woorden overtuigen door de ziel te bewegen, wat is het dan aan de woorden dat voor deze beweging in de eerste plaats verantwoordelijk is? Waarin is de welhaast goddelijke macht van het woord gelegen? Het is waarschijnlijk dat Gorgias, net zoals hij in Sicilië als natuurfilosoof deed, op zoek ging naar een onttoverende naturalistische verklaring voor dit ogenschijnlijk goddelijke fenomeen. Wanneer nu de zielsbeweging primair een lichamelijk, fysiologisch of psychologisch fenomeen betreft, en dus in veel mindere mate een cognitief verschijnsel, dan ligt het voor de hand te denken dat wat de ziel beweegt vooral een zaak is van het aangename en plezierige, en dus van sierlijke stilistische verzorging oftewel fraaie stijl. Een geslaagde poëtische stijl is dan de oorzaak van het door het woord affectief getroffen worden.

En inderdaad, indien woorden op zulke verschillende inhoudelijke terreinen als dichtkunst, religie en argumentatief redeneren in staat zijn tot overreding, dan moet de kracht van het woord gelegen zijn in iets dat wezenlijk een eigenschap is van de woorden zelf oftewel van de woorden qua woorden in plaats van een specifieke aan de woorden gehechte inhoud. En wat kan deze eigenschap anders zijn dan het woordgebruik oftewel de uitdrukkingswijze? Of de ziel al dan niet bewogen wordt hangt dus af van de vorm oftewel van *hoe* de woorden worden gebruikt. Een goede stijl is dan de meest eigenlijke oorzaak van het bewegen van de ziel en dus van adequate overreding. Het is daarnaast duidelijk dat volgens Gorgias de dichtkunst het exemplarisch voorbeeld is van de macht en de magie van het woord. Juist in de poëzie zien we hoe het woord in staat is tot het bewegen van de ziel en zo tot het overtuigen van de toehoorders. Wat is dan datgene wat de dichtkunst als woordpraktijk het meest kenmerkt? Dit is ontegenzeggelijk de stijl oftewel het taalgebruik van de dichter. Zo zien we opnieuw dat inderdaad de stilistische vormgeving het beginsel is van het overreden. Bij Gorgias is dan ook sprake van een hecht intiem verband tussen *pathos* en stijlgebruik. Het zijn de gorgiaanse stijlfiguren die de aandacht vasthouden, fascineren, verbluffen, mateloos meevoeren, gevoelsmatig transformeren, bezielen en zo de ziel van de toehoorder overtuigen.

We zien zo hoe Gorgias de ogenschijnlijke goddelijke en dus transcendentie macht van het woord immanent begrijpt als zijnde veroorzaakt door stilistisch verzorgd decoratief poëtisch proza dat dankzij geschikt gekozen fraaie decoratieve stijlfiguren in staat is om het gemoed

---

<sup>54</sup> Ibid.

van de mens diepgaand emotioneel te beroeren. Hierdoor raken wij overtuigd van datgene wat het woord laat verschijnen en dus zijn. Wanneer Heidegger later stelt dat de taal van de poëzie alles laat schijnen en ons zo toegang geeft tot het zijn, dan weerlinkt onmiskenbaar de stem van Gorgias. Hier komt zijn retorische theorievorming op uit. Er kan zelfs gesteld worden dat de redenaarskunst van Gorgias een verzelfstandiging betreft vanuit de poëzie. Gorgias verzelfstandigde de retorica als *techne* uit de dichtkunst als meer oorspronkelijke wijsheidstraditie. Retorica kon zich als leer der welsprekendheid inderdaad uit de poëzie verzelfstandigen omdat de poëzie het grote geheel der welsprekendheid zelfs nog omvatte. Gorgias wilde een leervak voor het overtuigen door middel van het woord scheppen dat is gestoeld op gewortelde gedeelde meningen en gemeenschapswaarheden. *Creatio ex nihilo* is echter onmogelijk. Er moest daarom een *ousia* zijn van waaruit hij zijn redenaarskunst kon opbouwen. Deze substantie vond hij in de dichtkunst. Zo schiep hij de retorica uit de poëzie.<sup>55</sup>

Poëzie en retorica hebben een vergelijkbaar effect op de ziel van de toehoorders. De retorica van Gorgias hangt zelfs dermate nauw samen met de dichtkunst dat hij als filosoof ook een filosofie van poëzie en theater ontwikkeld moet hebben. Zo schreef hij commentaren op tragediedichters zoals Aeschylus.<sup>56</sup> Daarnaast lezen we bij Plutarchus het volgende:

De tragedie bloeide er [in Athene] en was vaak voorwerp van gesprek. Zij was een wonderbaarlijk hoorspel en schouwspel geworden voor de mensen in die tijd. Zij bood door haar verhalen en emoties een ‘bedrog’ waarbij, zoals Gorgias zegt: de ‘bedrieger’ correcter handelt dan de ‘niet-bedrieger’, en de ‘bedrogene’ meer wijsheid toont dan de ‘niet-bedrogene’. De ‘bedrieger’ handelt namelijk correcter omdat hij aankondigt wat hij doet en de ‘bedrogene’ toont meer wijsheid: want wat niet zonder gevoelens is, laat zich gemakkelijker meeslepen door het genot van woorden.<sup>57</sup>

De acteurs op het toneel doen alsof en bedriegen in deze zin dus het publiek. Maar doen alsof is binnen de context van het toneelstuk natuurlijk juist. En het toneelstuk is pas geslaagd als de acteurs met hun *performance* erin slagen het publiek tijdens de voorstelling te overtuigen. In die zin handelen alléén de acteurs die weten te bedriegen succesvol. De acteur die er niet in slaagt te bedriegen handelt daarom niet juist. En toeschouwers die bereid zijn gedurende de voorstelling mee te gaan met het toneelstuk en zich erin laten opnemen, zijn wijzer dan zij die er niet voor kunnen of willen openstaan. Zo toont de toeschouwer die zich door de acteurs laat bedriegen inderdaad meer wijsheid dan de toeschouwers die weigeren of onmachtig zijn

---

<sup>55</sup> In Proclus, *Chrestomathia* (in *Vitae Hom. et Hes.*, 14-20, ed. Wilamowitz) lezen we interessant genoeg dat Hellanicus en Damastes en Pherecydes het geslacht van Homerus terug herleiden op Orpheus, maar Gorgias van Leontinoi op de vroege Griekse dichter Musaeus.

<sup>56</sup> Plutarchus, *Tafelgesprekken* 7, 10, 2 (*Moralia* 715 E): In de woorden van Gorgias is één van de drama's van Aeschylus vol Ares, namelijk de 'Zeven tegen Thebe'.

<sup>57</sup> Plutarchus, *Over de roem van de Atheners* 5 (*Moralia* 348 C-D).

om aan het spel deel te nemen. Het citaat laat zien dat Gorgias ook de dichtkunst begrijpt als een performatief woordspel dat gegrond is in de scheppende kracht van de taal. Woorden scheppen werkelijkheden, zowel in het alledaagse leven als op het toneel in het theater.

Laten we na deze aanvullende reflecties nu de derde en laatste vorm van overweldiging gaan bekijken die Gorgias in zijn *Helena* noemt, namelijk de liefde. Helena is volgens Gorgias ook niet verantwoordelijk voor de oorlog met Troje indien ze door liefde werd overweldigd. Hij werkt dit uit door eerst te betogen dat de ziel wezenlijk wordt gevormd door wat het ziet. Zo raakt de ziel in verwarring en vlucht het vaak bij de aanblik van iets angstwekkends:

Ja, menigeen verliest bij de aanblik van iets angstaanjagends ogenblikkelijk zijn tegenwoordigheid van geest; zozeer verdooft en verdrijft angst het denken. Velen vallen dan ten prooi aan zinloos gepieker, ernstige ziektes, heilloze waanzin; zozeer grift ons zien beelden van geziene gebeurtenissen in de geest. Veel dingen die ons vrees inboezemen, laat ik nu weg, maar het weggetatene komt overeen met het wel genoemde.<sup>58</sup>

Gorgias wijst op het primaat van het zien en dit sluit nauw aan bij de Griekse cultuurziel. De Griekse cultuur is namelijk vooral een cultuur van het zicht. Vergelijk de openingszinnen van boek *Alpha* van de *Metaphysica* van Aristoteles, waarin hij stelt dat de mens het meest plezier beleeft aan zijn gezichtsvermogen en dit prefereert boven alle andere zintuigen. Reeds voor Aristoteles wijst Gorgias al op het genot van het gezichtsvermogen wanneer hij vervolgt:

Aan de andere kant echter geven schilders, wanneer ze uit vele kleuren en gestalten één gestalte en gedaante volmaakt produceren, genoegen aan ons zien. Het maken van een standbeeld, het vervaardigen van een godenbeeld bezorgt de ogen een prettige kwaal.<sup>59</sup>

Het zien brengt de ziel verdriet, angst, verlangen en genot. Helena is dus ook onschuldig wanneer haar ziel werd overweldigd door de schone aanblik van de Trojaanse prins:

Als nu dus Helena's oog behagen vond in Alexanders lichaam, en zo haar ziel het enthousiasme en de woelingen van Eros gaf, wat is daar vreemd aan? Als Eros een god met goddelijke godenmacht is, hoe zou de zwakkere dan in staat zijn hem te weerhouden of weerstreven? Als hij echter een menselijke ziekte en zielswaanzin is, moet het niet als onfatsoenlijkheid veroordeeld maar als ongelukkigheid beoordeeld worden. Want het ging zoals het ging: door zwakte van ziel, niet sterke van wil; door dwang van Eros, niet bewuste opzet.<sup>60</sup>

Het motief van de *eros* als zielswaanzin speelt in de *Phaedrus* van Plato een cruciale rol en het begrip van de bewuste opzet neemt in de rechtsfilosofie van Aristoteles zoals beschreven

<sup>58</sup> Gorgias: *Het woord is een machtig heerser*, 41.

<sup>59</sup> Ibid.

<sup>60</sup> Ibid., 41-42.

in zijn *Retorica* een centrale plaats in. Beide concepten vinden we echter al bij Gorgias. Hij besluit zijn argumentatie voor Helena's onschuld door al het voorgaande samen te nemen:

Hoe kan de kritiek op Helena nu nog rechtvaardig heten? Zij was hetzij in liefde ontvlamd, hetzij door het woord overreed, hetzij met geweld geschaakt, hetzij door goddelijke dwang gedwongen toen zij deed wat zij deed. Hoe dan ook ontkomt ze aan verantwoordelijkheid!<sup>61</sup>

Gorgias eindigt met een slotwoord:

Ik heb in mijn rede de slechte reputatie van de vrouw weggenomen en me gehouden aan de opzet die ik aangaf aan het begin van mijn rede. Ik probeerde hierbij onrechtvaardige kritiek en onwetende mening teniet te doen. Mij stond voor ogen de rede te schrijven als lof van Helena en als spel voor mij.<sup>62</sup>

Hierin verwijst hij zowel naar de inleiding van zijn rede als naar het centrale betoog van zijn redevoering. Zo toont de *Helena* aan de lezer hoe een redevoering opgebouwd dient te zijn. De structuur van een rede bestaat uit een inleiding, het betoog of de bewijsvoering en een slot. Hij verduidelijkt in zijn slot ook wat het belangrijkste doel is van de inleiding, namelijk aangeven wat betoogd zal worden en op welke wijze, en wat het voornaamste doel is van het slotwoord, namelijk de opzet en eventueel ook een deel van de lijn van het betoog hernemen, en tenslotte nadrukkelijk aangeven dat inderdaad gedaan is wat in de inleiding was beloofd.<sup>63</sup>

De laatste zin van het slotwoord is opvallend. De rede is geschreven als een spel. Dit slaat enerzijds redelijkerwijs op de status van de *Helena* als fictieve modelredevoering. Zoals eerder besproken gebruikte Gorgias dergelijke redevoeringen voor zijn onderwijs. Maar tegelijkertijd klinkt er duidelijk ook een vorm van ironie in door. Gorgias speelde in zijn redevoeringen vaker met de spanning tussen ernst en ironie. Zo leerde Gorgias dat een spreker de morele serieusheid van zijn tegenstander moet ondernemen door middel van humor, en de humor van de ander met serieusheid.<sup>64</sup> Door met een lichte ironische noot te eindigen, voorkomt Gorgias dat de inhoud van zijn betoog al te ernstig en te serieus wordt genomen. De rede is in de eerste plaats een proeve van retorische bekwaamheid. Het laat vooral zien hoe toch ook redelijk geargumenteerd kan worden voor een lastig te verdedigen

---

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Idem.

<sup>63</sup> De vraag is in hoeverre het betoog van Gorgias specifiek is voor de zaak in kwestie. Zijn bewijsvoering lijkt namelijk universaliseerbaar. Kan immers niet altijd betoogd worden dat iemand onschuldig is omdat sprake is van noodlot of dwang door geweld, de macht van het woord dan wel de kracht van de liefde? Zo beschouwd kan niemand ooit verantwoordelijk gehouden worden voor wat dan ook. Altijd kan wilszwakte oftewel het ontbreken van een bewust vrij wilsbesluit worden aangevoerd. Op deze thematiek ga ik hier niet nader in.

<sup>64</sup> Aristoteles, *Retorica* 1419 b 3-5.

stelling. Want Helena had in Griekenland een slechte reputatie en daarom is het dus alles behalve makkelijk om te betogen dat zij geen enkele blaam treft voor de oorlog met Troje.

Al met al heeft Gorgias in zijn redevoering beargumenteerd dat Helena geen weerstand kon bieden tegen het overweldigende spreken van Paris. Haar ziel werd overmeesterd door zijn machtige woorden en daarom is zij niet schuldig. En terwijl Gorgias dit inhoudelijk gloedvol betoogt, ervaren de rechters aan den lijve precies de macht van het woord waarover Gorgias het in zijn redevoering heeft. Zo sluit het effect van de rede perfect aan bij de inhoud ervan.

Tot zover de *Helena*.<sup>65</sup> Wenden wij ons tot de *Palamedes*. Gorgias schreef de *Palamedes* in 411 voor Christus of een aantal jaren daarvoor.<sup>66</sup> Het betreft wederom een modelredevoering voor zijn onderwijs. Gorgias kruipt hier als redenaar in de huid van Palamedes. Palamedes is een figuur uit de Griekse mythologie. Hij was een Griekse aanvoerder bij de Trojaanse oorlog en werd door Odysseus vals beschuldigd van verraad. Gorgias treedt in zijn toespraak in de plaats van Palamedes. Zo krijgt Palamedes een stem en is het alsof hij zelf het woord voert. Het woorden in de mond leggen van een ander betreft een stijlfiguur dat Gorgias eveneens van de dichtkunst overneemt. Het zal in de retorica bekend komen te staan als de retorische figuur van de *prosopopoeia*.<sup>67</sup> In de *Palamedes* betoogt Gorgias uit monde van Palamedes dat Palamedes geen verraad heeft gepleegd en dus onschuldig is. Het is dus een juridische en meer precies een verdedigingsrede. Gorgias opent met een verrassende wending:

Aanklacht en verdediging leiden niet tot een beslissing over de dood. Want tot de dood is al het sterfelijke door de natuur bij openlijke stemming veroordeeld op de dag van zijn ontstaan.  
Oneer en eer zijn het die op het spel staan: de vraag of ik een rechtmatige dood moet sterven, dan wel onder de ergste verwijten en de zwaarste beschuldigingen een gewelddadige.<sup>68</sup>

Aanzien is belangrijker dan leven. Gorgias appelleert aan de Griekse gemeenschapswaarheid dat het beter is eervol te sterven dan eerloos te leven. Leven in schande is erger dan sterven. Hij benadrukt tegenover de rechters dat zij weliswaar de macht hebben om hem met geweld te doden, maar dat het in zijn macht ligt om eervol dan wel eerloos te leven. Gorgias maakt hier gebruik van het overtuigingsmiddel *ethos*. Hij laat immers impliciet doorklinken dat hij eer buitengewoon belangrijk vindt. En vinden niet alléén eervolle mensen eer belangrijk? We zullen zien dat de *Palamedes* begrepen kan worden als een uitgebreide demonstratie van de

---

<sup>65</sup> Isocrates liet zich inspireren door zijn leermeester Gorgias door ook een lofrede op Helena te schrijven en daarin op te merken: "Daarom heb ik de grootste waardering voor de man die een lofrede op Helena heeft geschreven, omdat hij de herinnering levend houdt aan een vrouw die door haar afkomst, haar schoonheid en haar reputatie haar gelijke niet heeft." In: A.E. Bons, Jeroen (2021); *Isocrates: Monument van mijn denken* (Vertaald, ingeleid en toegelicht door Jeroen A.E. Bons); Groningen: Historische Uitgeverij, 172.

<sup>66</sup> Ernst Maass, Untersuchungen zur Geschichte der Griechischen Prosa, *Hermes* 22. Bd., H. 4 (1887), 581.

<sup>67</sup> Gerbrandy, Piet (2015); *Quintilianus: De opleiding tot redenaar* (Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Piet Gerbrandy); Groningen: Historische Uitgeverij, 684.

<sup>68</sup> Gorgias: *Het woord is een machtig heerser*, 43.

drie overtuigingsmiddelen ethos, pathos en logos. Ethos overtuigt door het goede karakter van de redenaar of het slechte karakter van de opponent in het spel te brengen, logos door redelijke argumentatie, en pathos door het publiek gevoelsmatig in vervoering te brengen.

De aanklacht van Odysseus is volgens Gorgias gerechtvaardigd indien Odysseus zeker weet dan wel vermoedt dat Palamedes Griekenland aan de Trojanen heeft verraden. Gorgias stelt vervolgens: “Maar als hij de beschuldiging heeft opgesteld uit jaloezie of kwade opzet of doortraptheid, dan is hij hierdoor, net zoals eerst de allerbeste, nu de allerslechtste man.”<sup>69</sup> Hier zien we een kenmerkend gebruik van de stijlmiddelen vermeerdering en antithese. In wat volgt zegt Gorgias van streek en ontredderd te zijn door de onbewezen beschuldiging van Odysseus. Hier wordt *pathos* gebruikt om de rechters voor zich te winnen. Hij vervolgt zijn betoog door opnieuw ethos als overtuigingsmiddel in te brengen:

Dat het niet door zeker weten is dat mijn aanklager aanklaagt, dat weet ik zeker. Want ik weet van mezelf heel zeker dat ik niets van dien aard heb gedaan. En ik weet niet hoe iemand kan weten dat iets een feit is wat niet is gebeurd.<sup>70</sup>

Gorgias neemt zich nu voor om te beargumenteren dat Palamedes inderdaad onschuldig is aan verraad en dat dus de aanklacht van Odysseus moet worden verworpen. Dit toont hij op twee manieren aan: “Want al wilde ik, dan kon ik niet, en al kon ik, dan wilde ik niet zulke zaken proberen.”<sup>71</sup> Interessant is dat Gorgias ook hier weer nadrukkelijk laat weten dat het hem om de waarheid gaat. Want hij wil aantonen dat Odysseus “niet de waarheid” spreekt.<sup>72</sup> De denkfiguur van het niet willen en niet kunnen zal na Gorgias een bekend retorisch *logos* element worden, dat we bijvoorbeeld ook terugvinden in de *Retorica* van Aristoteles.

Vervolgens richt Gorgias zich eerst op de claim dat Palamedes het niet gekund heeft. Hij geeft hiervoor twee argumenten. Het eerste argument is gebaseerd op een benadering die Kant ook zal gaan volgen en in het kader van Kants filosofie de transcendentale benadering genoemd zal gaan worden. Gorgias vraagt namelijk naar de noodzakelijke mogelijkheidsvooraarden voor het verraad. Waaraan moet voldaan zijn om verraad überhaupt mogelijk te maken? En door vervolgens te laten zien dat aan geen van de mogelijkheidsvooraarden is voldaan, volgt dat er geen verraad gepleegd kan zijn. Wat het redeneerschema van Gorgias kenmerkt is dat hij een bepaalde rangorde tussen de mogelijkheidsvooraarden introduceert. In plaats van alle mogelijkheidsvooraarden eerst te benoemen en daarna in willekeurige volgorde aan te tonen dat aan geen van hen voldaan is, behandelt hij de mogelijkheidsvooraarden in een specifieke volgorde. Meestal gaat hij uit van drie mogelijkheidsvooraarden. Hij begint dan

---

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid., 44.

<sup>71</sup> Ibid.

<sup>72</sup> Ibid.

met de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde die ook noodzakelijk is voor de overige twee mogelijkheidsvooraarden. Gorgias betoogt dat aan deze eerste voorwaarde niet voldaan is. Vervolgens neemt hij aan dat aan deze eerste voorwaarde toch wél voldaan is en kiest hij de mogelijkheidsvoorwaarde die verenigbaar is met het optreden van de eerste voorwaarde en bovendien noodzakelijk is voor de resterende mogelijkheidsvoorwaarde. Gorgias laat dan zien dat aan deze als tweede gekozen voorwaarde ook niet voldaan is. Tenslotte neemt hij aan dat zowel aan de eerste als aan de tweede mogelijkheidsvoorwaarde voldaan wordt, om dan te beargumenteren dat alsnog aan de resterende voorwaarde niet is voldaan. Zo heeft hij dan uiteindelijk voor iedere mogelijkheidsvoorwaarde voor het verraad betoogd dat er niet aan voldaan is, waarna de conclusie volgt dat van verraad dus geen sprake is. Het door Gorgias geïntroduceerde transcendentale argumentatieschema kan voor iedere te beargumenteren stelling gehanteerd worden. Na voorgaande abstracte weergave van dit *logos* element zal ik het eerste argument van Gorgias voor de stelling dat Palamedes geen verraad kon plegen in detail uitwerken. Een mogelijkheidsvoorwaarde voor verraad plegen is de ontmoeting:

Er had dan namelijk een beginpunt moeten zijn van mijn verraad, en dit beginpunt moet een gesprek zijn. Want aan handelen moet altijd spreken voorafgaan. Maar spreken, hoe kan dat zonder een ontmoeting?<sup>73</sup>

Een andere noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor verraad is volgens Gorgias het verstaanbare gesprek. En het elkaar onderling gaan vertrouwen is ook een voorwaarde. Het elkaar ontmoeten is een noodzakelijke voorwaarde voor de overige twee voorwaarden. Want je kunt geen verstaanbaar gesprek voeren en elkaar dus ook niet gaan vertrouwen als je niet eerst elkaar ontmoet. Gorgias begint overeenkomstig zijn redeneerschema zijn argumentatie dan ook met de voorwaarde ‘ontmoeten’ en laat zien dat aan deze voorwaarde niet voldaan is:

En een ontmoeting, op welke manier kan die tot stand komen, als de ander niemand naar mij toestuurt, en ik niemand naar hem laat gaan? Want zelfs een geschreven bericht komt niet aan zonder dat iemand het overbrengt.<sup>74</sup>

Gorgias kiest vervolgens, in lijn met de beschreven redeneervorm, als tweede te behandelen mogelijkheidsvoorwaarde de voorwaarde die verenigbaar is met het optreden van de eerste voorwaarde en noodzakelijk is voor de resterende voorwaarde. De door Gorgias als tweede gekozen voorwaarde is namelijk een verstaanbaar gesprek voeren. Dit is inderdaad keurig verenigbaar met elkaar ontmoeten en noodzakelijk om elkaar te gaan vertrouwen. Gorgias laat nu zien dat zelfs als aan de eerste voorwaarde is voldaan, de tweede voorwaarde faalt:

---

<sup>73</sup> Ibid.

<sup>74</sup> Ibid.

Maar goed, laat het dan zo zijn omwille van het betoog. Ik ontmoet hem dan daadwerkelijk, en hij is bij mij en ik bij hem – maar op welke manier? Wie bij wie? Een Griek bij een barbaar? Hoe verstaan en spreken? Onder vier ogen? Maar we zouden elkaars woorden niet begrijpen! Met een tolk wellicht? Dan is er dus een derde getuige van wat geheim moet blijven.<sup>75</sup>

Tenslotte beargumenteert Gorgias dat zelfs als aan de eerste en tweede voorwaarde voldaan wordt, alsnog niet aan de resterende derde voorwaarde is voldaan:

Maar goed, laten we aannemen dat dit zo gebeurd is, hoewel het niet gebeurd is! Dan moesten er onderling bewijzen van vertrouwen worden uitgewisseld. Wat voor bewijs van vertrouwen? Een eed misschien? Wie zou mij, de ‘verrader’, vertrouwen? Gijzelaars dan? Welke? Ik zou dan bijvoorbeeld mijn broer ter beschikking stellen (want ik heb niemand anders), en de barbaar één van zijn zoons; want zo zou ik het meeste vertrouwen krijgen in hem en hij in mij. – Maar als dat echt gebeurd was, had u het allemaal geweten!<sup>76</sup>

Het argument is nu gegeven. Aan geen van de drie noodzakelijke mogelijkheidsvooraarden is voldaan, zodat volgt dat er geen verraad is gepleegd. Natuurlijk is het strikt logisch genoeg om slechts één van de voorwaarden te weerleggen. Maar het is retorisch sterker dit met alle voorwaarden te doen. Gorgias heeft de drie voorwaarden bovendien in de aangegeven heel specifieke volgorde behandeld. Zijn argument laat zich als volgt samenvatten. Er is géén ontmoeting geweest (en dus is er geen verraad gepleegd), en zelfs als er een ontmoeting is geweest, dan nog had men elkaar niet kunnen verstaan (en dus is er geen verraad gepleegd), en zelfs als men elkaar had kunnen verstaan, dan nog kon men elkaar niet vertrouwen (en dus is er geen verraad gepleegd). Of nog compacter: Er was géén ontmoeting, en al was er een ontmoeting, dan was er geen verstaanbaar gesprek, en al was er een verstaanbaar gesprek, dan was er geen vertrouwen. Dit is hoe het redeneerschema van Gorgias zich concreet toont.

Gorgias heeft duidelijke retorische redenen voor de aangegeven volgorde van behandeling van mogelijkheidsvooraarden. In de eerste plaats is de volgorde begrijpelijk en duidelijk omdat het overeenkomt met de *temporele* orde. We starten immers vanuit het temporele beginpunt van het ontmoeten, om vervolgens in de tijd over te gaan naar het verstaanbare gesprek en te eindigen met wat inderdaad temporeel gezien als laatste komt, namelijk het ontstaan van vertrouwen. Het ligt dan voor de hand om eerst redenen te geven voor het elkaar niet ontmoet hebben, om vervolgens redenen te geven voor het niet plaatsvinden van wat daarna gekomen zou zijn, namelijk het verstaanbare gesprek, en dan als laatste redenen te geven voor het niet plaatsvinden van wat in de tijd als laatste gebeurd zou zijn, namelijk het ontstaan van vertrouwen. Toch is er iets wezenlijkers aan de hand. Een verstaanbaar gesprek heeft immers hoe dan ook niet plaatsgevonden als er geen ontmoeting is geweest.

---

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Ibid., 44-45.

Maar dan is het retorisch sterk om eerst redenen te geven voor het elkaar niet ontmoet hebben om pas daarna redenen te geven voor het niet plaatsgevonden hebben van een verstaanbaar gesprek. Deze laatste redenen hebben dan louter betrekking op specifiek het probleem van de onverstaanbaarheid zelf. Want dat er zonder ontmoeting geen verstaanbaar gesprek kan plaatsvinden, is zonneklaar. Het is niet nodig daarop te wijzen. Evenzo ligt het voor de hand om alleen redenen te willen geven voor het niet ontstaan van vertrouwen die uitsluitend heel specifiek ingaan op het probleem van het wantrouwen zelf en dus niets met vertaal- of ontmoetingsproblemen te maken hebben, omdat het wederom zonneklaar is dat er zonder ontmoeten en zonder verstaanbaar gesprek geen vertrouwen kan ontstaan. Het is wederom overbodig om op dat laatste te wijzen. Wezenlijk gaat het dus niet om temporele maar om *logische* volgordelijkheid. Het elkaar ontmoeten is logisch noodzakelijk voor het plaatsvinden van een verstaanbaar gesprek (niet andersom) en het plaatsvinden van zo'n gesprek is logisch noodzakelijk voor het ontstaan van vertrouwen (niet andersom).

Dát is uiteindelijk de reden dat Gorgias eerst argumenteert voor het elkaar niet ontmoet hebben, en vervolgens pas voor het niet plaatsvinden van het verstaanbare gesprek en dan tenslotte voor het elkaar niet gaan vertrouwen. Logische noodzakelijkheid speelde dan ook niet voor niets een belangrijke rol in bovenstaande formulering van het redeneerschema. Het is retorisch effectief dat Gorgias er in zijn tweede redeneerstap vanuit gaat dat de ontmoeting plaatsgevonden heeft, omdat hij dan alléén nog specifieke argumenten wil inbrengen voor het probleem van de verstaanbaarheid zelf. Zonder ontmoeting was het elkaar verstaan immers überhaupt niet mogelijk geweest. En zo is het ook retorisch effectief om er in zijn laatste stap vanuit te gaan dat de ontmoeting en het verstaanbare gesprek plaatsvonden, omdat hij dan alléén nog heel specifiek wil argumenteren voor het probleem van vertrouwen. Er zou zonder ontmoeting en een verstaanbaar gesprek immers hoe dan ook geen vertrouwen ontstaan zijn.

Temporele volgordelijkheid impliceert meestal logische volgordelijkheid. Maar het gaat dus om die logische afhankelijkheid. Dat het om logische afhankelijkheid en niet om temporele volgorde draait, blijkt ook uit het gebruik van deze gorgiaanse argumentatieveorm in de *Over het niet-zijnde of over de natuur*. Er is niet iets (en daarom faalt de Eleatische metafysica), en als er toch iets zou zijn, dan is het niet kenbaar (en daarom faalt de Eleatische metafysica), en als het toch kenbaar zou zijn, dan is het niet mededeelbaar (en daarom faalt de Eleatische metafysica). De te beargumenteren stelling is hier dat de Eleatische metafysica faalt en de drie mogelijkheidsvooraarden voor de Eleatische metafysica zijn het bestaan, kenbaar en mededeelbaar zijn van het zijnde. Gorgias toont eerst aan dat niet aan de eerste voorwaarde voldaan is, om pas daarna te laten zien dat ook de tweede voorwaarde faalt. Als laatste toont hij dan aan dat evenmin aan de derde voorwaarde is voldaan. Dit sluit aan bij zijn hierboven besproken argumentatieschema. Want het bestaan van het zijnde is logisch noodzakelijk voor

de kenbaarheid ervan en de kenbaarheid van het zijnde is vervolgens logisch noodzakelijk voor de mededeelbaarheid ervan. Van een temporele volgordeelijkheid is geen sprake. Het gaat in dit voorbeeld uitsluitend om de logische afhankelijkheid tussen de voorwaarden.

Er is echter een nog fundamentelere retorische reden voor de volgorde van behandeling. Het niet-ontmoeten is *onwaarschijnlijker* dan het niet-verstaan. Niet-verstaan kan immers door ofwel niet-ontmoeten (en dus niet-verstaan) ofwel door wél-ontmoeten-maar-niet-verstaan, en de kans op wél-ontmoeten-maar-niet-verstaan is groter dan nul. Niet-vertrouwen is dan het meest waarschijnlijk. Want niet-vertrouwen kan door ofwel niet-verstaan (en dus niet-vertrouwen) ofwel door wél-verstaan-maar-niet-vertrouwen. En de kans op wél-verstaan-maar-niet-vertrouwen is wederom groter is dan nul. Niet-ontmoeten is dus het minst waarschijnlijk, niet-verstaan is waarschijnlijker dan niet-ontmoeten en het meest waarschijnlijk is niet-vertrouwen. Gorgias begint zijn argumentatie dus met het *prima facie* minst sterke argument, namelijk met redeneren voor de bewering dat het prima facie meest onwaarschijnlijke, het elkaar niet ontmoeten, in feite het geval is. Daarna geeft hij een prima facie sterker argument, namelijk dat het meer waarschijnlijke elkaar-niet-verstaan het geval is, om tenslotte uit te komen bij zijn prima facie sterkste argument, namelijk dat het prima facie meest waarschijnlijke, het elkaar niet vertrouwen, ook inderdaad het geval is. De toevoeging ‘prima facie’ is belangrijk omdat de mate van waarschijnlijkheid hier alléén gebaseerd wordt op de logische relaties tussen de mogelijkheidsvoorwaarden en niet op de specifieke redenen die Gorgias vervolgens inbrengt voor het al dan niet het geval zijn van elk van de voorwaarden. Wat het argumentatieschema van Gorgias laat zien is dat hij oog heeft voor de volgorde waarin argumenten gegeven worden. Het doet ertoe hoe de redenaar de argumenten ordent omdat met het sterkste argument eindigen de overtuigingskracht ten goede komt. Het bepalen van de volgorde van de argumenten is wezenlijk een retorisch probleem omdat de ordening van argumenten epistemisch gezien niet belangrijk is. In de retorische theorievorming na Gorgias zou het volgordevraagstuk vaak aan de orde komen.

Door te abstraheren van de omstandigheid van het transcendentaal redeneren in termen van noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden, kunnen we het redeneerschema van Gorgias op een nog fundamenteel niveau weergeven. De argumentatiemethode van Gorgias laat zich namelijk in meest algemene zin als volgt representeren: ‘ $A_1$  (dus  $C$ ), en als niet  $A_1$ , dan  $A_2$  (en dus  $C$ ), en als niet  $A_2$ , dan  $A_3$  (en dus  $C$ ).’ Hier is propositie  $C$  de conclusie en zijn  $A_1$ ,  $A_2$  en  $A_3$  ook proposities. Hierbij worden door Gorgias de volgende logische relaties veronderstelt:  $A_1$  impliceert  $A_2$ , niet-( $A_2$  impliceert  $A_1$ ),  $A_2$  impliceert  $A_3$ , en niet-( $A_3$  impliceert  $A_2$ ). Kortom,  $A_1$  is een voldoende voorwaarde voor  $A_2$  en  $A_2$  is géén voldoende voorwaarde voor  $A_1$ . Evenzo is  $A_2$  een voldoende voorwaarde voor  $A_3$  en is  $A_3$  géén voldoende voorwaarde voor  $A_2$ . Net zoals hierboven kan ingezien worden dat louter en alleen op grond van de logische relaties tussen

proposities A<sub>1</sub>, A<sub>2</sub> en A<sub>3</sub> volgt dat propositie A<sub>1</sub> minder waarschijnlijk is dan propositie A<sub>2</sub> en dat propositie A<sub>2</sub> minder waarschijnlijk is dan propositie A<sub>3</sub>, zodat Gorgias inderdaad start met de minst waarschijnlijke propositie als antecedent en dus inderdaad start met het *prima facie* minst sterke argument voor C, om uiteindelijk te eindigen met de meest waarschijnlijke propositie en dus prima facie het sterkste argument. De eerder besproken argumentatie van Gorgias is inderdaad een concrete instantie van zijn algemene redeneerschema. Neem maar A<sub>1</sub> = ‘niet ontmoeten’, A<sub>2</sub> = ‘niet verstaan’, A<sub>3</sub> = ‘niet vertrouwen’ en C = ‘niet verraden’. En zijn centrale argument in *Over het niet-zijnde of over de natuur* eveneens. Neem C = ‘De Eleatische metafysica faalt’, A<sub>1</sub> = ‘Er is niets’, A<sub>2</sub> = ‘Er is niets kenbaars’, A<sub>3</sub> = ‘Er is niets kenbaars dat medegedeeld kan worden’. Na deze uitweiding vervolgen wij de *Palamedes*.

Gorgias brengt een voor de hand liggende tegenwerping in tegen de derde stap van zijn eerste argument voor het niet kunnen verraden. Kan vertrouwen niet ook tot stand gebracht worden door middel van geld? Het is retorisch effectief om tijdig te anticiperen op tegenwerpingen die waarschijnlijk bij het publiek leven. De tegenwerping moet dan wel direct weerlegd worden. Dit is dan ook wat Gorgias doet. Hij begint zijn weerlegging als volgt:

Weinig geld? Het is toch niet waarschijnlijk om voor grote diensten weinig geld te krijgen? Veel dan? Hoe werd dat gebracht? Hoe had één man of velen het kunnen brengen? Als velen het brachten, waren er velen getuige van het complot, maar als één het bracht, kon het nooit veel zijn! Wanneer werd het gebracht, overdag of ’s nachts? Maar er waren veel, dicht op elkaar staande wachtposten, waar men niet ongezien langs kon. Overdag dan? Maar daglicht belet zulke dingen<sup>77</sup>

Hier past Gorgias net zoals we eerder in de *Helena* zagen de logische redeneervorm van de vermeerdering toe. Hij noemt namelijk twee mogelijkheden: weinig of veel geld. Weinig geld valt direct al af en in het geval van veel geld benoemt en weerlegt hij opnieuw verschillende alternatieven. De redeneervorm van de vermeerdering wordt dus recursief toegepast. De weerlegging van de verschillende alternatieven in het geval van veel geld komt er steeds op neer te laten zien dat veel geld niet gebracht kan zijn. Maar stel dat het toch gebracht is. Wat dan? Dan nog faalt het alternatief van veel geld:

Nu goed. Maar ging ik dan naar buiten en nam ik het geld aan, of had hij het bij zich en kwam hij naar binnen? Dat gaat allebei niet! Als ik het ontving, hoe moest ik het dan voor de mensen binnen en buiten verbergen? Waar had ik het neer moeten leggen? Hoe had ik het moeten bewaren? Als ik er iets mee deed, zou ik me verraden, maar als ik er niets mee deed, wat zou ik er dan aan hebben?<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> Ibid., 45.

<sup>78</sup> Ibid.

De weerlegging van de mogelijkheid van veel geld laat zich al met al als volgt weergeven. Het kan niet gebracht worden (en dus valt met veel geld geen vertrouwen te winnen). En als het toch gebracht wordt, dan kan het niet verborgen worden (en dus valt met veel geld geen vertrouwen te winnen), en als het toch verborgen is, dan kan het niet uitgegeven worden (en dus valt met veel geld geen vertrouwen te winnen). Gorgias zet dus zijn hierboven beschreven redeneerschema in met C = ‘Met veel geld valt geen vertrouwen te winnen’, A<sub>1</sub> = ‘Het is niet gebracht’, A<sub>2</sub> = ‘Het is niet verborgen’ en A<sub>3</sub> = ‘Het is niet uitgegeven’. Ook de hierboven besproken logische redeneervorm van Gorgias wordt door hem dus recursief toegepast.

Gorgias geeft vervolgens zijn tweede argument voor de claim dat Palamedes geen verraad heeft kunnen plegen. Dit argument vertrekt niet vanuit de mogelijkheidsvoorwaarden voor het verraad, maar heeft als doel om aan te tonen dat het verraad als daad zelf onmogelijk was. Hier toe past Gorgias wederom zijn logische denkfiguur van de vermeerdering toe. Palamedes trad alléén op of met vrije mensen of met slaven. Maar verraad pleeg je niet alleen en van een samenzwering met vrije mensen zouden de vrije aanwezigen in de rechtszaal redelijkerwijs geweten hebben, terwijl slaven te onbetrouwbaar zijn om mee samen te werken. De vijand zou bovendien door de poort of over de muur of door een bres in de muur binnengelaten moeten worden. Maar Palamedes kon de poort niet openen en de andere twee alternatieven zouden zeker ontdekt zijn. Gorgias prijst ook nog eens impliciet de rechters wanneer hij stelt dat het hoe dan ook onmogelijk is om vijanden binnen te laten die sterker zijn dan zij.

Na het kunnen richt Gorgias zich op het willen. Hij gaat betogen dat Palamedes het ook niet gewild heeft en begint met zich afvragen wat de beweegredenen voor het verraad kunnen zijn:

Bezie samen met mij ook het volgende: welk doel was gediend met het voornemen tot deze daad, gesteld al dat ik ertoe in staat was? Niemand wil toch zomaar de grootste risico's riskeren of in de ergste laagheid de laagste zijn.<sup>79</sup>

Wederom volgt een waaier aan mogelijkheden. Het doel kan absolute macht, rijkdom en geld, eer, veiligheid, vrienden helpen of vijanden schaden, of het ontkomen aan angst zijn. Elk van deze alternatieven wordt vervolgens door Gorgias weerlegd. Absolute macht over de vele vrije heldhaftige Grieken is onmogelijk en Palamedes kan ook niet de vele barbaren met het woord of geweld knechten. En uit vrije wil zullen ze zich hoe dan ook niet aan Palamedes uitleveren. In dit tekstgedeelte valt op hoe Gorgias de stijlfiguur van de antithese verbindt met die van de retorische vraag: “Griek tegenover barbaren, eenling tegenover velen?” en “Want wie zou slavernij kiezen boven koningschap, dus in plaats van het beste het slechtste?”<sup>80</sup> Palamedes bezit verder geld genoeg en heeft ook weinig nodig omdat hij zijn neiging tot genietingen kan

---

<sup>79</sup> Ibid., 46.

<sup>80</sup> Ibid. 46-47.

beheersen. Door te wijzen op de beheerste ziel van Palamedes brengt Gorgias uit monde van Palamedes opnieuw een element van *ethos* in:

Dit alles is mij vreemd. Dat ik de waarheid spreek, daarvan heb ik het betrouwbare getuigenis van mijn leven tot nu toe. Van dit getuigenis bent ú de getuigen. U leeft met mij, dus u weet ervan.”<sup>81</sup>

Het motief van de beheersing van de begeerten zou later bij Plato een fundamentele rol gaan spelen. Nu leefde Gorgias zelf ook een leven van grote beheersing en matigheid. Dit heeft er ongetwijfeld toe bijgedragen dat Gorgias heel oud werd en tot op zeer hoge leeftijd nog bij zijn volle verstand en fris van geest was en een bijzonder actief en alert leven leidde.<sup>82</sup> Hij zei zelfs dat hij nooit iets om het genot heeft gedaan.<sup>83</sup> Bovendien antwoordde hij “op de vraag naar de oorzaak van zijn hoge leeftijd en het onaangename blijven van zijn zintuigen [...] dat het kwam doordat hij zich nooit had laten meeslepen in andermans luxe leven.”<sup>84</sup> En het verdiensten en gebruiken van geld koppelde Gorgias vooral aan het willen strijken met eer.<sup>85</sup>

Als derde mogelijk doel voor verraad noemt Gorgias het streven naar eer. Dit weerlegt hij door erop te wijzen dat Palamedes geen gebrek had aan eer, want hij “werd geëerd om het meest eerbare door de meest eerbaren: door u om wijsheid!”<sup>86</sup> Bovendien kan verraad hoe dan ook niet tot eer leiden: “Want eer komt van verdienste, niet van misdaad.”<sup>87</sup> Veiligheid valt als doel ook af. Een verrader loopt namelijk voortdurend gevaar omdat hij van alles en iedereen de vijand wordt: “De wet overtreedt hij, het recht verbreekt hij, de mensen ruïneert hij, de goden onteert hij.”<sup>88</sup> We zien hier dat Gorgias een onderscheid maakt tussen enerzijds het positieve recht van een bepaalde gemeenschap dat is vastgelegd in wetboeken (‘de wet’) en anderzijds het algemeen geldende natuurrecht (‘het recht’) dat geldt voor de mensheid in zijn geheel. In de *Retorica* van Aristoteles zal dit onderscheid ook nadrukkelijk naar voren komen bij de besprekking van de juridische toespraak en bovendien nog wat verfijnd worden.

Kan vrienden helpen of vijanden schaden het doel geweest zijn? Nee, betoogt Gorgias, want verraad helpt omgekeerd juist vijanden en schaadt vrienden. Willen ontkomen aan angst is tenslotte evenmin een mogelijk doel. Hier lijkt Gorgias naar zijn eerdere punt te refereren dat verraad juist leidt tot angst vanwege de vele erdoor gemaakte vijanden. Op dit punt in zijn

<sup>81</sup> Ibid., 47.

<sup>82</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 1, 9, 1 e.v.; Athenaeus, *Tafelgeleerden* 12, 548 C-D; Cicero, *Over de ouderdom* 5, 13.

<sup>83</sup> Athenaeus, *Tafelgeleerden* 12, 548 C-D.

<sup>84</sup> Pseudo-Lucianus, *Langlevenden* 23.

<sup>85</sup> Plutarchus, *Leven van Cimon* 10, 5.

<sup>86</sup> Gorgias: *Het woord is een machtig heerser*, 47.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid.

betoog brengt Gorgias een stelling in over de beweegredenen voor het handelen: "Want om de volgende twee redenen doet iedereen alles: voordeel halen en schade vermijden."<sup>89</sup> De Engelse filosoof Jeremy Bentham zou eeuwen later een gelijksoortige stelling poneren:

De natuur heeft de mensheid onder het regime van twee soevereine meesters geplaatst: pijn en plezier. Zij alleen behoren ons de weg te wijzen en zij alleen mogen bepalen wat we moeten doen.<sup>90</sup>

Gorgias introduceert zijn stelling als gemeenschapswaarheid om ook vanuit deze invalshoek nog eens te betogen dat Palamedes inderdaad geen verraad heeft willen plegen. Zo stelt hij dat Palamedes met verraad alleen maar zichzelf en zijn naasten schade zou berokkenen:

Want als ik *Hellas* verraad, verraad ik mijzelf, mijn ouders, mijn vrienden, de naam en faam van mijn voorvaders, de aloude heiligdommen, de graven, het grootste vaderland, *Hellas*.<sup>91</sup>

Bovendien zou Palamedes zich nergens meer kunnen vertonen. In *Hellas* zou hij zeer zwaar gestraft zijn en zelfs de barbaren zullen hem niet langer vertrouwen. Palamedes verliest dan alles wat hem lief is en zal moeten leven in de allergrootste schande. Deze schande is volgens Gorgias het meest roemloos omdat Palamedes er zelf schuldig aan zou zijn: "En dan nog wel door mijn eigen schuld! Dat is voor een man het schandelijkst: ongeluk door eigen schuld."<sup>92</sup>

Na eveneens betoogd te hebben dat Palamedes het niet gewild heeft, richt Gorgias zich uit monde van Palamedes rechtstreeks tot zijn aanklager: "Het is de moeite waard om goed te beseffen wie je bent en wat je zegt: dat het jou en mij onwaardig is."<sup>93</sup> Hier wordt het ethos van de aanklager Odysseus in het spel gebracht. Zo is het géén kennis op grond waarvan Odysseus aanklaagt, stelt Gorgias, want als Odysseus het heeft gezien dan moet hij maar details zoals plaats en tijd geven, en als Odysseus medeplichtig is dan is hij ook schuldig, en als hij het heeft gehoord van een medeplichtige dan moet die persoon zelf maar getuigen. Wederom werkt Gorgias dus met het logos element van het introduceren van een veelheid.

Steeds maakt Gorgias in zijn redevoering gebruik van standaardargumenten, zodat zijn leerlingen deze argumenten leren kennen en leren hoe ze toegepast kunnen worden. Hij brengt bijvoorbeeld het volgende standaardargument ten aanzien van getuigen in:

Je zult wellicht zeggen dat het tegen elkaar opweegt dat jij geen getuigen aanvoert voor wat is gebeurd naar jouw zeggen, en ik niet voor wat niet is gebeurd. Dat weegt echter niet tegen

<sup>89</sup> Ibid., 48.

<sup>90</sup> Jeremy Bentham in *Een inleiding tot de beginselen van moraliteit en wetgeving* uit 1789.

<sup>91</sup> Gorgias: *Het woord is een machtig heerser*, 48.

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid., 49.

elkaar op. Want van ongedane zaken kan onmogelijk op enigerlei wijze worden getuigd, terwijl dat van gedane zaken niet alleen niet onmogelijk maar ook makkelijk is [...].<sup>94</sup>

Odysseus klaagt Palamedes dus niet aan op grond van kennis. Er is alleen maar sprake van ongefundeerde vermoedens. En daarom mankeert er iets aan het karakter van Odysseus:

Dus jij, brutaalste aller mensen, vertrouwt op een mening, het onbetrouwbaarste wat er is, en kent de waarheid niet, maar hebt desondanks de brutaliteit om een man te vervolgen voor iets waar de doodstraf op staat?<sup>95</sup>

Het gaat erom dat de mening van Odysseus volgens Gorgias op niets gebaseerd is en daarom zeker niet de status van waarheid benadert, wat zeer laakbaar is omdat het hier gaat om een zaak van leven en dood. Juist dan dienen meningen voor wat betreft hun waarschijnlijkheid zoveel als maar kan de status van gemeenschapswaarheden te benaderen. En daarvan is hier geen sprake. Wederom zien we dat Gorgias groot belang hecht aan waarheid. Hij stelt zelfs:

Maar men moet zijn vertrouwen niet stellen in mensen met een mening, maar in mensen met kennis. Men moet niet meer vertrouwen hechten aan mening dan aan waarheid, maar daarentegen juist meer aan waarheid dan aan mening.<sup>96</sup>

Gorgias vergroot hier retorisch de afstand tussen mening en waarheid ten behoeve van de overtuigingskracht van zijn betoog maximaal, want preciezer gezegd gaat het hem immers om een oppositie tussen ongefundeerde mening en mening die dermate goed onderbouwd wordt dat deze dicht in de buurt van de status van een gemeenschapswaarheid komt. Direct hierna geeft Gorgias een ander voorbeeld van een standaardargument voor zijn leerlingen, namelijk het wijzen op tegenstrijdigheden bij de opponent. Dit voorbeeld laat ook zien dat het van belang en retorisch sterk is om argumenten van de tegenpartij te weerleggen:

Je hebt me in je rede van twee volstrekt tegengestelde dingen, schranderheid en dwaasheid, beschuldigd: twee kwaliteiten die een man niet tegelijk kan hebben.<sup>97</sup>

Precies omdat het gelet op voorgaande dwaas zou zijn om Griekenland te verraden, komt de beschuldiging van Odysseus inderdaad neer op een beschuldiging van dwaasheid. Iemand die “behendig, slim en vindingrijk” is, kan echter niet tegelijkertijd dwaas zijn, zodat geen waarde aan de woorden van Odysseus gehecht kan worden en afbreuk wordt gedaan aan zijn ethos:

---

<sup>94</sup> Ibid., 49-50.

<sup>95</sup> Ibid., 50.

<sup>96</sup> Ibid.

<sup>97</sup> Ibid.

Hoe kan men nu een man geloven die in één en hetzelfde betoog tot één en hetzelfde gehoor over één en hetzelfde punt volstrekt tegengestelde dingen beweert!<sup>98</sup>

Bovendien wijst Gorgias erop dat schranderheid neerkomt op verstandigheid. Inderdaad lijken scherpzinnigheid en vernuftigheid te raken aan goed je verstand kunnen gebruiken. Odysseus spreekt dus niet de waarheid omdat een verstandig man nooit een misdaad zou begaan. Opnieuw bekritiseert Gorgias hier het karakter van zijn aanklager. Tegelijkertijd benadrukt Gorgias zo het goede karakter van Palamedes. Verstandigheid is immers een belangrijk element van een goed ethos, zoals ook Aristoteles in zijn *Retorica* zal leren. Vlak voordat Gorgias overgaat naar het laatste gedeelte van zijn verdedigingsrede, voegt hij nog toe dat hij op zijn beurt Odysseus van slechte zaken kan beschuldigen, maar daarvan zal afzien, waardoor hij nog eens de nadruk legt op het gebrekkige ethos van de aanklager.

In het laatste gedeelte van zijn redevoering richt Gorgias zich uit monde van Palamedes rechtstreeks tot de rechters. Hij kondigt aan goede daden van hemzelf voor het voetlicht te brengen en verontschuldigt zich hier ook voor, om zo te voorkomen dat dit afgunst oproept. Een man die zichzelf moet verdedigen in een zaak van leven en dood heeft volgens Gorgias geen keus en zal iets goeds over zichzelf moeten inbrengen. Zo wordt duidelijk dat we ons ethos in principe nooit direct, maar altijd indirect moet uitdrukken. En als direct evoceren toch vereist is, dan moet dit gerechtvaardigd worden. Aristoteles zal in zijn bespreking van ethos in zijn *Retorica* dan ook alléén methoden geven om ethos indirect uit te drukken.

Gorgias bespreekt vervolgens een reeks aan goede zaken. Palamedes pleegde nooit een misdaad en kan niet naar waarheid van iets slechts beschuldigd worden. Na eerder al de verstandigheid met ethos verbonden te hebben, verbindt Gorgias hier nadrukkelijk eveneens de deugd met ethos. Bovendien is Palamedes “een grote weldoener van u, de Hellenen, en alle mensen, niet alleen die van nu maar ook die van de toekomst.”<sup>99</sup> Palamedes is dus van goede wil. Betrokkenheid is volgens Gorgias dan ook het derde belangrijke bestanddeel van ethos. Precies dezelfde drie elementen van ethos vinden we later in de *Retorica* van Aristoteles. In het kader van zijn opsomming van het goede van Palamedes, zoals zijn uitvindingrijkheid, nuttigheid, medeleven en dapperheid, merkt Gorgias ook nog op dat wie zijn aandacht op slechte zaken richt, zich onmogelijk kan richten op het goede. Dit motief van het beschadigen van de ziel door aandacht voor het slechte zal later een belangrijk thema worden bij Plato.

Bijna aan het eind van zijn redevoering gekomen, koppelt Gorgias een al te stevig aangezet gebruik van *pathos* aan redevoeringen voor een massaal publiek: “Jammeren en smeken en

---

<sup>98</sup> Ibid.

<sup>99</sup> Ibid., 52.

vrienden om hulp verzoeken, dat helpt wanneer het oordeel aan de grote massa is.”<sup>100</sup> Hij prijst het ethos van de rechters door erop te wijzen dat zij een heel ander publiek vormen:

Maar in uw geval, bij de eerste en voornaamste Hellenen, moet men u niet door voorspraak van vrienden noch door smeken en bidden overreden, maar door wat onmiskbaar rechtmatig is: door de waarheid te tonen, niet door bedrog, moet ik aan deze beschuldiging ontkomen.<sup>101</sup>

Vervolgens raadt hij de rechters nadrukkelijk aan geen onherstelbare misstap te begaan door Palamedes ten onrechte ter dood te veroordelen. In plaats daarvan adviseert hij hen zich te laten leiden door ervaring en bewijzen en niet te zwichten voor laster. Ook merkt hij op dat het wijzer is de tijd zijn werk te laten doen en dus niet overhaast te beslissen. Door een tijdlang te wachten, zegt Gorgias, zal de uitspraak van de rechters op waarheid berusten.

Gorgias eindigt zijn betoog met een indringende waarschuwing aan de rechters waarbij logos, ethos en pathos als overtuigingsmiddelen allemaal tegelijkertijd worden ingezet. Pathos door het oproepen van angst, logos door de redenering en ethos door het thema van eer en recht:

Want u loopt een groot risico: als blijkt dat u onrechtvaardig bent, verliest u de ene reputatie en krijgt u een andere. [...] Als u mij wederrechtelijk ter dood brengt, zal dat vele mensen duidelijk zijn. [...] Daarmee zal, voor iedereen duidelijk, de beschuldiging van onrecht rusten op ú en niet op de aanklager [...]. Geen misstap kan groter zijn dan deze.<sup>102</sup>

Wijzen op het risico van reputatieschade is effectief, omdat het een gemeenschapswaarheid betrof dat men beter kon sterven dan zijn reputatie verliezen: “Want door het een wordt het leven voltooid, maar door het ander raakt het leven verziekt.”<sup>103</sup> Hij zet zijn nadrukkelijke waarschuwing zelfs nog sterker aan met een inhoudelijk en stilistisch krachtig vervolg:

Want niet alleen zult u tegenover mij en mijn ouders een misstap begaan door onrechtvaardig recht te spreken, maar ook zult u zelf moeten leven in het besef een daad te hebben verricht die stijlloos, goddeloos, rechteloos, wetteloos is: de terechtstelling van een bondgenoot, voor u een nuttig man, de weldoener van Hellas; van een Helleen door Hellas, zonder enig duidelijk, aantoonbaar onrecht en zonder geloofwaardige beschuldiging.<sup>104</sup>

In het slotwoord merkt Gorgias slechts op dat samenvatten overbodig is bij “Hellenen die van Hellenen de eersten der eersten zijn.”<sup>105</sup> Zo sluit hij af met opnieuw de rechters te prijzen. Er is in de literatuur gewezen op meerdere zowel verbale als retorische overeenkomsten tussen

<sup>100</sup> Ibid., 53.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid., 53-54.

<sup>103</sup> Ibid., 54.

<sup>104</sup> Ibid.

<sup>105</sup> Ibid.

de apologie van Palamedes en de *Apologie van Socrates* die Plato vele jaren later schreef. We kunnen dan ook gerust stellen dat Plato zijn apologie in elk geval mede heeft gebaseerd op de verdedigingsrede van Gorgias.<sup>106</sup> Dit is zeer opvallend gelet op de sterk negatieve houding die Plato tegenover hem inneemt. Tot zover de besprekking van de twee fictieve redes van Gorgias.

Tezamen kunnen ze opgevat worden als een rudimentaire versie van de latere statusleer in de klassieke retorica. Ik leg dit uit. De status van een geschil is de fundamentele vraag die aan de strijdvraag van het geschil ten grondslag ligt. De latere retorische statusleer zal drie statussen onderscheiden: de conjecturale- of feitelijkheidsstatus (of iets het geval is), de definitiestatus (wat het geval is) en de hoedanigheidsstatus (van welke morele of andere normatieve aard het is). Er kunnen zo dus ook drie typen strijdvragen onderkend worden. Daarnaast zijn er algemene of onbepaalde en bijzondere of bepaalde strijdvragen. Bepaalde strijdvragen gaan in tegenstelling tot onbepaalde strijdvragen over concrete personen, plaatsen en tijden. Een geschil in eigenlijke zin wordt een zaak genoemd en een zaak betreft dan altijd een bepaalde strijdvraag. Toch behoren ook de onbepaalde strijdvragen, ook wel de abstracte algemene wijsgerige kwesties genoemd, tot de retorica. Zo ontstaan er dus zes soorten strijdvragen.

De vraag of Milo Clodius heeft gedood is een bijzondere conjecturale strijdvraag, de vraag of het moord was is een bijzondere definitievraag, en de vraag of de moord van Milo op Clodius rechtvaardig was een bijzondere hoedanigheidsvraag. De vraag of er rechtvaardige oorlogen mogelijk dan wel geweest zijn betreft een algemene conjecturale vraag, de vraag wat moord is een algemene definitievraag, en de vraag of nut eervol is een algemene hoedanigheidsvraag.

Tegen deze achtergrond kunnen de twee fictieve redevoeringen van Gorgias beschouwd worden als een illustratie van de statusleer. De *Helena* betreft namelijk een redevoering in de bijzondere hoedanigheidsstatus. Dat zij haar man verliet en naar Troje vertrok staat immers niet ter discussie. Het betreft dus geen geschil in de feitelijkheidsstatus. De strijdvraag is of het verlaten van haar man en haar vertrek naar Troje als daad al dan niet te rechtvaardigen is. Daar zet Gorgias in zijn redevoering op in. De *Palamedes* is daarentegen een redevoering in de bijzondere conjecturale status. Centraal staat namelijk de vraag of Palamedes Hellas verraden heeft, wat duidelijk een feitelijke kwestie betreft. Zo beschouwd is Gorgias dus eveneens te beschouwen als de oervader van de latere statusleer in de klassieke retorica.

Naast het schrijven van fictieve redevoeringen en het geven van onderwijs gaf Gorgias ook regelmatig redevoeringen tijdens festivals en andere publieke angelegenheden. Vanaf het moment dat hij vanuit Sicilië op het Griekse vasteland arriveerde tot aan het einde van zijn leven trok hij regelmatig van de ene stad en streek naar de andere. Overal waar hij verbleef

---

<sup>106</sup> Coulter, James A. "The Relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric." *Harvard Studies in Classical Philology* 68 (1964): 269–303.

doceerde hij en sprak hij redes uit bij verschillende gelegenheden. Zijn optredens konden op veel belangstelling rekenen. Men liet zich door Gorgias bekoren en bezielen. Zo was hij actief in Larisa in Thessalië gedurende de periode dat de Thessaliërs het meest welvarend waren van alle Hellenen.<sup>107</sup> Gorgias verbleef langere tijd in Athene, maar ook in Delphi, Olympia in Elis en in andere steden. Gorgias woonde bovendien in geen enkele stad lang genoeg om daar belastingplichtig te worden of gevraagd te worden bij te dragen aan publieksprojecten.<sup>108</sup> Hij hoeft daarom nooit belasting te betalen of geld uit te geven aan publieke werken. En omdat hij nimmer trouwde en geen kinderen kreeg, gaf hij hieraan ook geen geld uit.<sup>109</sup> Zoals we zagen leefde hij bovendien buitengewoon matig, zag hij het gebruik van geld slechts als een vorm van lege eerzucht, en streefde hij niet naar genot en luxe. Daar komt bij dat hij vooral solitair leefde en naar eigen zeggen nooit iets voor anderen deed.<sup>110</sup> Maar dan gaf Gorgias dus überhaupt nauwelijks geld uit. Hij kon ook niet veel uitgeven aan bezittingen, want hij reisde steeds van stad naar stad en van streek naar streek. Daarentegen verdiende Gorgias met zijn enorm succesvolle retoricaonderwijs heel veel geld.<sup>111</sup> Bovendien werd hij heel oud, zodat hij genoeg tijd had om een bijzonder groot vermogen te vergaren.<sup>112</sup> Gorgias kwam dan ook op enig moment bekend te staan als de meest vermogende van heel Griekenland.<sup>113</sup> Toch liet hij bij zijn dood niet of nauwelijks geld na.<sup>114</sup> Dit is een groot vergeten mysterie. Wat heeft hij in al die jaren in Griekenland met dat vele verdienste geld gedaan? Wellicht gaf hij niet alleen redevoeringen op festivals, maar was hij ook regelmatig betrokken bij de organisatie ervan en organiseerde hij sommige van deze festivals geheel zelf. Dit zal ongetwijfeld het een en ander gekost hebben, maar daarmee is het mysterie nog niet opgelost. Nu vergaarde Gorgias zoveel roem in heel Griekenland dat er een gouden standbeeld van hem werd opgericht in de tempel van de Pythische Apollo in Delphi.<sup>115</sup> Mogelijk heeft het grootste deel van het vermogen van Gorgias hierin een bestemming gevonden. Of dit het mysterie oplost zullen we nooit weten. Naast het geëerd worden met een gouden beeld, ontving hij ook veel andere onderscheidingen.

<sup>107</sup> A.E. Bons, Jeroen (2021); *Isocrates: Monument van mijn denken* (Vertaald, ingeleid en toegelicht door Jeroen A.E. Bons); Groningen: Historische Uitgeverij, 286.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> Ibid.

<sup>110</sup> Athenaeus, *Tafelgeleerden* 12, 548 C-D.

<sup>111</sup> Diodorus, *Historische bibliotheek*, XII, 53, 2.

<sup>112</sup> *Isocrates: Monument van mijn denken*, 286; Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 6; Athenaeus, *Tafelgeleerden* 12, 548 C-D; Cicero, *Over de ouderdom* 5, 13; Pseudo-Lucianus, *Langlevenden* 23; Aelianus, *Varia historia* 2, 35.

<sup>113</sup> *Isocrates: Monument van mijn denken*, 286.

<sup>114</sup> Ibid.

<sup>115</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 4; Athenaeus, *Tafelgeleerden* 11, 505 D-E.

Gorgias schreef voor zijn publieke optredens vooral gelegenheidsredes oftewel ceremoniële redevoeringen.<sup>116</sup> Er zijn meerdere fragmenten overgeleverd van de redevoeringen die hij op festivals en bij andere officiële gelegenheden uitsprak. Zo gaf hij tijdens de ceremonie gewijd aan de wijding van zijn gouden standbeeld in de tempel van de god Apollo in Delphi een lofprijsing op Apollo en zijn hogepriesteres en orakel Pythia. Deze rede is bekend komen te staan als zijn *Pythische rede*. Hij sprak deze rede uit vanachter het altaar in de tempel en het was een prachtig optreden dat plaatsvond tijdens de Griekse Volksfeesten aldaar.<sup>117</sup> In de streekstad Elis sprak hij zijn *Eleïsche rede* uit waarin hij Elis prijst als een gelukkige stad.<sup>118</sup>

Bekend is ook zijn *Olympische rede* welke hij uitsprak tijdens de opening van de Olympische spelen in de kleine stad Olympia in het hart van de Griekse landstreek Elis, in een prachtig begroeide vallei. Daar in Olympia werden de Olympische spelen altijd gehouden. De twaalf Olympische goden leefden volgens de Griekse traditie echter ver weg in het Noorden op de berg Olympus. De Olympische rede van Gorgias begint met een lofprijsing: “Mannen van Hellas! Bewondering van velen verdienen zij die” grote volksmanifestaties op touw zetten.<sup>119</sup> Vervolgens roept Gorgias in zijn redevoering op tot eendracht bij de Grieken.<sup>120</sup> Hierover lezen we bij Philostratus het volgende:

In zijn Olympische rede roert hij een zeer belangrijk politiek thema aan. Toen hij namelijk zag dat de Grieken in interne strijd verwikkeld waren, gaf hij hun het advies om eendrachtig te zijn. Hij bracht de barbaren ter sprake en overtuigde hen dat de prijs van de wapenen niet elkaars steden maar het land der barbaren moest zijn.<sup>121</sup>

Hieruit blijkt dat Gorgias een groot pleitbezorger was voor het Panhellenisme. Hij streefde naar een algemeen Helleense eenheid en sprak precies daarom ook in Panhellenistische steden zoals Delphi en Olympia en dan met name op Panhellenistische festivals. In zijn Olympische rede spreekt Gorgias ook over kardinale deugden en de magie van het woord:

---

<sup>116</sup> Naast gelegenheidstoespraken schreef en hield Gorgias ook politieke en gerechtelijke toespraken. In zijn *Retorica* neemt Aristoteles naast de politieke en gerechtelijke toespraak ook de gelegenheidstoespraak als genre op. Vaak wordt gezegd dat dit een innovatie van Aristoteles betrof, maar lang voor hem legde Gorgias zich dus al toe op alle drie de toespraaktypen. Bovendien blijkt zoals gezegd uit boek III.8 van *De opleiding tot redenaar* van Quintilianus dat de regel van Aristoteles om de inleiding van een ceremoniële redevoering op zichzelf te laten staan, zodat de gelegenheidsrede niet uit één stuk bestaat, eveneens teruggaat op Gorgias.

<sup>117</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 4.

<sup>118</sup> Aristoteles, *Retorica* 1415 b 38-1416 a 3.

<sup>119</sup> Aristoteles, *Retorica* 1414 b 29-33.

<sup>120</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 5. De Grafrede is volgens Philostratus “een bijzonder knap stuk.”

<sup>121</sup> Ibid., 1, 9, 4.

Onze wedstrijd vraagt een tweetal deugden, namelijk moed en wijsheid. Moed om het gevaar te trotseren, wijsheid om het raadsel te doorzien. Want het woord is als de afkondiging bij de Olympische spelen: het roept degene die wil, maar bekranst degene die kan.<sup>122</sup>

Als er één redevoering is waarin zijn dichterlijke stijl nadrukkelijk tot uitdrukking komt, dan is dat wel de *Grafrede* die hij in 404 in Athene uitsprak ter ere van de Atheense gevallen in de Peloponnesische oorlog (431-404) tussen Athene en Sparta. Gorgias spreekt zijn rede uit tijdens een publieke eervolle begrafenis van gesneuvelden door de Atheners.<sup>123</sup> In zijn *Grafrede* herdenkt Gorgias daarnaast ook de Atheense gevallen in de Grieks-Perzische oorlogen tussen de Griekse stadstaten en de Perzen (499-449). Hij prijst in zijn redevoering de eervol gesneuvelden.<sup>124</sup> En ook spoort hij de Atheners aan tegen de Meden en Perzen.<sup>125</sup> Zo geeft Gorgias wederom blijk van zijn Panhelleense ambities. Toch zegt hij in zijn *Grafrede* niets over de eendracht bij de Grieken omdat hij uitsluitend spreekt voor een Atheens publiek.<sup>126</sup> Het bewaard gebleven fragment open op krachtige evocatieve wijze met twee retorische vragen en de uitroep hopelijk in staat te zullen zijn te zeggen wat vereist is:

Wat ontbrak deze mannen van wat mannen eigen moet zijn? En wat was hun eigen van wat hun niet eigen moet zijn? Ik hoop dat ik in staat ben te zeggen wat ik wil, en te willen wat geboden is, en daarbij gespaard te blijven voor de toorn der goden en bewaard voor de afgunst der mensen.<sup>127</sup>

Er volgt dan een passage waarin Gorgias een onderscheid introduceert dat in de filosofie van het recht absoluut fundamenteel zou worden, en later door Aristoteles in zijn *Retorica* als onderdeel van de bespreking van de gerechtelijke toespraak nader zal worden uitgewerkt, namelijk het fundamentele onderscheid tussen de letter en de geest van de wet:

Deze mannen bezaten door een god bezield deugd en menselijke sterfelijkheid. Vaak verkozen zij de beschikbare schikking boven rechtlijnig recht, en boven de letter van de wet het treffende woord. Daarbij beschouwden zij dit als de meest goddelijke en gangbare wet: het gebodene waar het geboden is uit te spreken, weg te laten of uit te voeren.<sup>128</sup>

Gorgias vraagt hier aandacht voor wat hij even later billijkheid gaat noemen. We dienen ons niet alleen te richten op wat er heel strikt genomen letterlijk in de wet staat, maar we moeten ons altijd ook rekenschap geven van de specifieke omstandigheden van de zaak en openstaan voor wat de wetgever met zijn wet redelijkerwijs bedoeld heeft. We dienen dus altijd ook oog

<sup>122</sup> Clemens van Alexandrië, *Stromateis* 1, 51.

<sup>123</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 5.

<sup>124</sup> Planudes, commentaar op *Over stijl* van Hermogenes, dl. 5, 548-551, 1 (ed. Walz).

<sup>125</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 5.

<sup>126</sup> Ibid.

<sup>127</sup> Ibid.

<sup>128</sup> Planudes, commentaar op *Over stijl* van Hermogenes, dl. 5, 548-551, 1 (ed. Walz).

te hebben voor de geest van de wet. Alleen zo kan er werkelijk recht gedaan worden. Gorgias maakt hier impliciet gebruik van het reeds besproken intieme verband tussen woord en geest. Want “de beschikbare schikking” en “het treffende woord” verwijzen allebei naar het leven van de geest. Zo munt Gorgias een treffende tegenstelling tussen de letter van het rechtlijnig recht en het woord van de geest. Hierbij plaatst Gorgias heel duidelijk het woord van de geest boven dat van de starre rechtlijnige letter. Kortom, pas door billijkheid in het spel te brengen doen we recht aan de situatie en daarmee uiteindelijk ook aan de waarheid. De antithese van Gorgias doet denken aan wat Paulus vele eeuwen later schrijft in *2 Korintiërs 3*: “Want de letter doodt, maar de geest doet leven.” Paulus plaatst de dode letter tegenover de levende geest en kiest net zoals Gorgias nadrukkelijk voor het tweede. Het primaat is aan de geest.

In wat volgt maakt Gorgias een onderscheid dat van belang zal worden voor de emotieleer die Aristoteles in zijn *Retorica* zal ontwikkelen. Het gaat om het verschil tussen onverdiend leed dat medelijden opwekt en onverdiend succes dat tot een gevoel van verontwaardiging leidt:

Op een tweetal wezenlijke eigenschappen legden zij zich vooral toe, op scherpte en sterkte, het een bij beraad, het ander in het uitvoeren; als helpers van onterecht onfortuinlijken en bestrafers van onterecht fortuinlijken, rechtlijnig bij wat nuttig is, geestdriftig bij wat prachtig is; met doordachte scherpte gekant tegen ondoordachtheid; hardhandig tegen hardhandigen, gematigd tegen gematigden, onversaagd tegen onversaagden, geducht onder geduchten.<sup>129</sup>

In dit tekstgedeelte maakt Gorgias volop gebruik van het stijlmiddel van de opsomming en de herhaling en komt ook de tegenstelling tussen rechtlijnigheid en het leven van de geest weer terug. Het stijlmiddel van overdrachtelijk taalgebruik vinden we in de Grafrede eveneens. Zo duidt Gorgias gieren aan met de metafoor levende of bezielden graven en noemt hij Xerxes de Zeus van de Perzen.<sup>130</sup> Hij vervolgt zijn rede met een verwijzing naar zegetekens op de vijand die ter ere van de overwinning en zij die daaraan bijdroegen, zijn opgesteld. Bovendien keert door het begrip billijkheid te noemen wederom de thematiek van letter en geest terug. En het stijlmiddel van gewichtige vermeerdering door opsomming is wederom rijkelijk toegepast:

Ten getuige hiervan hebben zij tekens voor de zege op de vijand opgesteld, als wijgeschenken voor Zeus, en monumenten voor henzelf, zij die niet onervaren waren, noch in aangeboren vechtlust en gangbare hartstocht, noch in wapendragende tweedracht en prachtlevende vrede; waardig jegens de goden in rechtvaardigheid, eerbiedig jegens hun ouders in behulpzaamheid, rechtvaardig jegens hun medeburgers in billijkheid, fatsoenlijk jegens hun vrienden in trouw.<sup>131</sup>

---

<sup>129</sup> Ibid.

<sup>130</sup> Excerpt uit Athanasius Alexandrinus, prolegomena bij Hermogenes *Peri staseōn*, Prolegomenon Sylloge, 180, 9-20 (ed. Rabe); Longinus, *Het sublieme 3*.

<sup>131</sup> Planudes, commentaar op *Over stijl* van Hermogenes, dl. 5, 548-551, 1 (ed. Walz).

Over dit spreken over tekens voor de zege op de vijand zal Philostratus later het volgende schrijven: "Hij staat wel stil bij de lof van zegetekens uit de Perzische oorlogen, en toont de Atheners dat 'tekens van zeges op barbaren vragen om lofzangen, maar op Hellenen om klaagzangen.'"<sup>132</sup> Op werkelijk magistrale wijze sluit Gorgias uiteindelijk zijn Graafrede af: "Dientengevolge is, nu zij gestorven zijn, het verlangen naar hen niet meegestorven; maar onsterfelijk, in niet onsterfelijke lichamen, blijft het levend, naar de niet langer levenden."<sup>133</sup>

Toen Gorgias op zeer hoge leeftijd nog les gaf en verbleef in Athene schreef de inmiddels volwassen geworden maar veel jongere Plato zijn dialoog *Gorgias* waarin hij Gorgias zoals gezegd genadeloos aanvalt en ridiculiseert. Waarom deed Plato dit? Waarom wilde hij zo graag Gorgias in diskrediet brengen? De sleutel is hier Parmenides. Plato beschouwde hem als zijn geestelijk vader. Hij nam van de Eleaat het leerstuk over van een op zichzelf bestaand zijnde welke wij vanuit het zuivere denken in het vizier kunnen krijgen en zo met zekerheid kunnen kennen. Plato accepteerde dus het door Parmenides onderwezen *dictum* van een hechte parallelie tussen het denken en het onafhankelijk van ons bestaande zijnde. Het door Parmenides gemaakte onderscheid tussen de valse schijn en het ware zijn, neemt Plato ook van de stichter van de Eleatische school over. Plato accepteert zelfs op één kenmerk na alle door Parmenides onderwezen kenmerken van het ware zijnde. Het zijnde is voor Plato in lijn met de leer van de Eleaat ook noodzakelijk, eeuwig, onveranderlijk, bewegingsloos, altijd aan zichzelf gelijk, ondeelbaar, onveroorzaakt en onvergankelijk. Plato meent in tegenstelling tot zijn geestelijk vader echter dat het zijnde niet één is, maar een veelheid van buiten ruimte en tijd bestaande onveranderlijke Ideeën. Deze Ideeën zijn volgens Plato de waarlijk zijnden en vormen gezamenlijk wat hij aanduidt als het Ideeënrijk. Plato's Ideeënrijk is zo het analogon van het op zichzelf bestaande zijnde van Parmenides. In dit licht is het meer dan redelijk om te denken dat Plato Gorgias zo hard aanvalt omdat hij het eenvoudigweg niet kon verdragen dat zijn geestelijk vader door Gorgias zéér scherp was bekritiseerd. Omdat Gorgias als sterk anti-Eleatisch denker een serieuze bedreiging vormt voor de zijsleer van Parmenides, ziet Plato Gorgias als zijn grote tegenstander. De leer van de *doxa* die Gorgias heeft ontwikkeld gaat radicaal tegen die van Parmenides in. Door Gorgias hard aan te vallen in zijn dialoog *Gorgias* neemt Plato het dus voor zijn geestelijk vader en grote voorbeeld Parmenides op.

Nu had Gorgias in de loop der jaren op het Griekse vasteland meerdere getrouwen om zich heen verzameld.<sup>134</sup> Dit waren vooral aanhangers van zijn wijsgerig en retorisch denken. Op een dag kreeg Gorgias de dialoog van Plato in handen en hij las deze met aandacht. Toen hij de dialoog gelezen had riep hij zijn getrouwen bij elkaar en zei hij tegen hen: "Wat kan Plato

---

<sup>132</sup> Philostratus, *Levens der sofisten* 1, 9, 5.

<sup>133</sup> Planudes, commentaar op *Over stijl* van Hermogenes, dl. 5, 548-551, 1 (ed. Walz).

<sup>134</sup> Athenaeus, *Tafelgeleerden* 11, 505 D-E.

toch goed spotten!”<sup>135</sup> Het was voor Gorgias duidelijk genoeg dat Plato met zijn dialoog alleen maar bezig was om hem en zijn denken belachelijk en zo onschadelijk te maken. Desondanks kon hij de wijze waarop Plato dat retorisch vlein deed zelfs nog waarderen. Evenmin voelde hij zich blijkbaar te goed om deze waardering ook naar zijn volgelingen uit te spreken. Direct daarna zei hij echter tegen alle aanwezigen dat hij niets van wat Plato in zijn dialoog schrijft had gezegd of zelfs maar gehoord.<sup>136</sup> Plato’s dialoog was niet meer dan grondeloze spot. In die tijd gebeurde het ook dat Gorgias na Delphi reisde om het aan hem gewijde gouden beeld in de tempel van Apollo in te wijden. Toen hij weer terugkeerde in Athene liep hij Plato tegen het lijf. Plato zag Gorgias lopen en riep: “Kijk, daar hebben we de mooie, gouden Gorgias!”<sup>137</sup> Opnieuw liet Plato blijken eigenlijk alleen maar in het bespotten van Gorgias geïnteresseerd te zijn. Gorgias antwoordde dan ook passend: “Nou nou, wat heeft Athene een mooie, nieuwe Archilochus voortgebracht!”<sup>138</sup> Dit is treffend omdat Archilochus een dichter was die bekend stond om zijn bijtende spot. Deze korte ontmoeting kreeg waarschijnlijk nimmer een vervolg.

Gorgias werd ouder en ouder en in 375 bereikte hij de respectabele leeftijd van 108 jaar. Ooit werd hem gevraagd waarom hij zo lang wilde leven, waarop Gorgias antwoordde: “Ik heb de ouderdom niets te verwijten.”<sup>139</sup> In dat jaar kreeg hij een ziekte en al snel begon hij hierdoor te knikkebollen.<sup>140</sup> Hij verzwakte erdoor en na verloop van tijd besloot hij geen voedsel meer tot zich te nemen. Dit leidde uiteindelijk tot zijn dood.<sup>141</sup> In zijn laatste uren kwam één van zijn vrienden even naar hem kijken om te vragen wat hij deed. Gorgias antwoordde met wat mogelijk zijn allerlaatste woorden waren: “Nu begint de slaap mij al over te dragen aan mijn broer.”<sup>142</sup> Want de broer van de slaap is een metafoor voor de dood. Gorgias was niet meer.

Gorgias, mogelijk de grootste van allemaal, liet de wereld een allesomvattende existentiële retorica na die zich richt op het ontsluiten van talige waarheden in het rijkgeschakeerde geheel van primaire indrukken die ethos, pathos en logos van de ziel beroeren. Licht is leven, licht is zijn. Het licht dat Gorgias ontstak en liet schijnen, is na hem nooit meer gedoofd. Het heeft ons door de eeuwen heen verlicht en verlichten doet het ons nog altijd. Met dit artikel hoop ik hieraan te hebben bijgedragen en hoop ik gezegd te hebben wat geboden is.

---

<sup>135</sup> Ibid.

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Ibid.

<sup>138</sup> Ibid.

<sup>139</sup> Cicero, *Over de ouderdom*, 5, 13.

<sup>140</sup> Aelianus, *Varia historia* 2, 35.

<sup>141</sup> Pseudo-Lucianus, *Langlevenden* 23.

<sup>142</sup> Aelianus, *Varia historia* 2, 35.