

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

Vakgroep Wijsbegeerte en
Moraalwetenschap



Het waarheidsconcept bij Gorgias

Kasper Raus

Verhandeling ingediend voor
het behalen van de graad van
Master in de Wijsbegeerte

Promotor: Prof. Dr. D. PRAET

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte

Vakgroep Wijsbegeerte en
Moraalwetenschap



Kasper Raus

Het waarheidsconcept bij Gorgias

Korte inhoud verhandeling: In deze verhandeling gaan we op zoek naar het waarheidsconcept van de antieke denker en sofist Gorgias. Over deze denker is weinig bekend, waardoor de studie ervan zeer interessant wordt. Deze verhandeling poogt een overzicht te geven van de context rond Gorgias en de verschillende interpretaties van zijn werk. Dit laatste doen we door een heleboel auteurs en hun visie op Gorgias te bespreken. Ook de epistemologie van Plato en zijn contrast met die van Gorgias komt uitgebreid aan bod. Dit alles zal resulteren in een beter beeld van Gorgias en zijn waarheidsconcept

Promotor: Prof. Dr. D. PRAET

Dankwoord

Deze thesis is maar werkelijk kunnen worden door de voortdurende steun van een heleboel mensen. In de eerste plaats wens ik dan ook mijn promotor, Prof. Dr. Praet te bedanken. Enerzijds voor het helpen zoeken naar een gepast onderwerp, anderzijds voor zijn hulp bij het uitwerken hiervan. Zonder zijn opbouwende kritiek was ik niet geraakt waar ik nu ben.

Verder zou ik graag Siegfried Bracke bedanken voor zijn steun en kritische lezing van dit werk. Zijn taalkundige bemerkingen en verbeteringen waren een grote hulp voor mij. Ze hielpen me mijn thesis taalkundig op punt te stellen.

Als derde wens ik de mensen in mijn omgeving te bedanken, waaronder mijn beide ouders. Hen wil ik bedanken voor hun financiële en menselijke hulp om mij tot dit punt te brengen. Ook voor hun steun en aanmoediging tijdens het maken van de thesis wil ik hen bedanken. Het heeft me het vuur gegeven door te zetten.

Speciale dank gaat ook uit naar mijn vriendin, Leonie. Zij was het die mijn enthousiasme deelde als het goed ging, en mij motiveerde als het minder ging. Ze zette me voortdurend aan tot meer en beter, en zonder haar zou deze thesis dan ook niet gelukt zijn. Mijn oprechte dank.

Inhoudstafel

Inleiding	1
1. De sofisten	2
1.1. Algemeen	2
1.1.1. Inleiding.....	2
1.1.2. Rondreizen.....	2
1.1.3. Onderricht tegen betaling	3
1.1.4. Retoriek	3
1.1.5. Relativisme	5
1.1.6. Nomos vs. Physis.....	6
1.2. Historische omstandigheden	7
1.2.1. Politiek.....	8
1.2.2. Economisch	10
1.2.3. Cultureel	10
1.2.4. Sicilië en het ontstaan van de retoriek	13
2. Leven en werk van Gorgias	16
2.1. Leven.....	16
2.1.1. Bronnen	16
2.1.2. Leven zelf	16
2.1.3. Invloed.....	18
2.2. Werk.....	20
2.2.1. Encomium voor Helena	20
2.2.2. Apologie van Palamedes	21
2.2.3. Over de Natuur en het Niet-Zijn.....	22
2.2.4. Grafrede	25
2.2.5. Losse stukjes.....	25
2.2.6. Hypothetische werken	25
2.3. Stijl van Gorgias	26
2.4. Theorieën	26
2.4.1. Epistemologie	27
2.4.2. Taalfilosofie.....	27
2.4.3. Ethiek.....	27
2.4.4. Kunstfilosofie	28
2.4.5. Politieke filosofie.....	29
3. Problemen met de Gorgias studie	30
3.1. Sofist of niet.....	30
3.2. Plato	30
3.3. Interpretatie	32
3.4. Eenheid of veelheid.....	32
3.4.1. Probleem.....	32
3.4.2. Oplossingen	33
3.5. MXG of Sextus	35
4. Waarheidstheorieën	37
4.1. Inleiding	37
4.2. Correspondentietheorie	37
4.2.1. Inleiding.....	37
4.2.2. Twee versies van de correspondentietheorie	37
4.2.3. Realisme	39
4.2.4. Argumenten voor de correspondentietheorie	40

4.2.5. Problemen voor de correspondentietheorie	40
4.3. Identiteitstheorie	42
4.3.1. Inleiding	42
4.3.2. Basis van de identiteitstheorie	42
4.3.3. Problemen voor de identiteitstheorie	43
4.4. Coherentietheorie	43
4.4.1. Inleiding	43
4.4.2. Basis van de coherentietheorie	44
4.4.3. Antirealisme	45
4.4.4. ‘Antifoundationalist’ denken	45
4.4.5. Argumenten voor de coherentietheorie	46
4.4.6. Problemen voor de coherentietheorie	47
4.5. Pragmatistische theorie	48
4.5.1. Inleiding	48
4.5.2. Basis van de pragmatistische waarheidstheorie	48
4.5.3. Problemen voor de pragmatistische waarheidstheorie	49
4.6. ‘Deflationary’ theorie van waarheid	50
4.6.1. Inleiding	50
4.6.2. Basis van de ‘deflationary’ theorie van waarheid	50
4.6.3. Argumenten voor ‘deflationism’	52
4.6.4. Problemen voor ‘deflationism’	52
5. Interpretatie Gorgias	55
5.1. Algemeen	55
5.2. Gorgias als louter retor	55
5.2.1 Interpretatie	55
5.2.2. Auteurs	57
5.2.2.1. Gomperz	57
5.2.3. Waarheidsconcept	57
5.3. Gorgias als kritiek	58
5.3.1. Algemeen	58
5.3.2. Auteurs	60
5.3.2.1. Poulakos	60
5.3.2.2. Loenen	61
5.3.2.3. Boyarin	61
5.3.3. Waarheidsconcept	63
5.4. Gorgias als voorzet	63
5.4.1. Algemeen	63
5.4.2. Auteurs	65
5.4.2.1. Nestle	65
5.4.2.2. Gigon	65
5.4.2.3. Mansfeld	66
5.4.2.4. Schiappa	67
5.4.2.5. Sicking	68
5.4.2.6. Bux	69
5.4.3. Waarheidsconcept	70
5.5. Gorgias als waardevol	71
5.5.1. Inleiding	71
Subjectivistische interpretatie	71
5.5.2. Algemeen	71
5.5.3. Auteurs	74
5.5.3.1. Untersteiner	74

5.5.3.2. De Romilly	76
5.5.3.3. Crowley	77
5.5.3.4. Segal	79
5.5.4. Waarheidsconcept.....	80
Empiricistische lezing.....	81
5.5.5. Algemeen.....	81
5.5.6. Auteurs	84
5.5.6.1. Mourelatos.....	84
5.5.7. Waarheidsconcept.....	86
‘Antifoundationalist’ lezing	88
5.5.8. Algemeen.....	88
5.5.9. Auteurs	91
5.5.9.1. Cosigny	91
5.5.9.2. McComiskey	94
5.5.9.3. Biesecker-Mast.....	95
5.5.10. Waarheidsconcept.....	96
6. Plato en Gorgias	97
6.1. Inleiding	97
6.2. De <i>Gorgias</i> van Plato.....	98
6.2.1. Inleiding.....	98
6.2.2. Inhoud.....	98
6.2.3. Commentaar	101
6.2.4. Beeld van Gorgias	103
6.3. Epistemologie van Plato	105
6.3.1. Inleiding.....	105
6.3.2. Vroege dialogen.....	106
6.3.3. De <i>Meno</i> , de <i>Phaedo</i> en de <i>Phaedrus</i>	107
6.3.4. De <i>Republiek</i>	111
6.3.5. Dialogen na de Republiek.....	113
6.4. Is Plato door Gorgias beïnvloed?	114
6.4.1. Inleiding.....	114
6.4.2. Beïnvloeding.....	114
6.4.3. Kracht van woorden.....	115
6.5. Antwoorde Plato op Gorgiaanse Problemen?.....	117
6.5.1. Inleiding.....	117
6.5.2. Zelfde beeld in twee personen	118
6.5.3. Drievoudige stelling	119
6.6. Plato als mislezing en breuk	123
6.6.1. Inleiding.....	123
6.6.2. Metafysisch uitgangspunt	123
6.6.3. Retoriek	124
6.6.4. Retoriek vs. Filosofie.....	126
6.6.5. Bedrog als negatief	127
6.6.6. ‘Foundationalist’ vs. ‘antifoundationalist’	128
6.6.7. Waarheids criterium	129
7. Waarheidsconcept van Gorgias	131
7.1. Algemeen	131
7.2. Vragen.....	131
7.3. Eerste vraag.....	132
7.3.1. Inleiding.....	132
7.3.2. Argumenten	132

7.3.3. Eigen mening	133
7.4. Tweede vraag	133
7.4.1. Inleiding	133
7.4.2. Argumenten	133
7.4.3. Eigen mening	135
7.5. Derde vraag	136
7.5.1. Inleiding	136
7.5.2. Argumenten	136
7.5.3. Eigen mening	137
7.6. Vierde vraag	137
7.6.1. Inleiding	137
7.6.2. Sextus of MXG	137
7.6.3. Interpretatie van <i>Over de Natuur of het Niet-Zijn</i>	138
7.7. Vijfde vraag	139
7.7.1. Inleiding	139
7.7.2. Eigen mening	139
7.8. Zesde vraag	140
7.8.1. Inleiding	140
7.8.2. Werkelijkheid	140
7.8.3. Taal	141
7.8.4. Communicatie	142
7.8.5. Eigen mening	142
7.9. Zevende vraag	143
7.9.1. Inleiding	143
7.9.2. Taal en waarheid	144
Besluit	146
Eindnoten	148
Bibliografie	159

Inleiding

De antieke redenaar en sofist Gorgias kunnen we zonder meer een raadselachtig figuur noemen. In de eerste plaats omdat er over hem slechts weinig is overgeleverd, waardoor over het leven van deze figuur amper iets bekend is. Daarnaast werden slechts enkele van Gorgias' werken overgeleverd. Dit alles maakt de interpretatie van Gorgias zeer moeilijk.

In de tweede plaats omdat wat we van Gorgias overgeleverd hebben, van zeer vreemde aard is. In een filosofisch werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* lijkt Gorgias tot absurde conclusies te komen. Maar ook Gorgias' andere werken zijn moeilijk te interpreteren.

Daaronder lijkt een studie van Gorgias' gedachtegoed zeer lastig te zijn. Desalniettemin zal ik in deze verhandeling hiervoor net een poging ondernemen. Meer specifiek zal het in dit werk gaan over Gorgias' waarheidsconcept zoals we het kunnen afleiden uit zijn werk. Ik zal dit onderzoek uiteraard gestructureerd aanpakken.

In het eerste deel van deze verhandeling ga ik in op de eigenschappen van de sofisten. Hierbij worden eveneens de sociaal-politieke omstandigheden ten tijde van Gorgias uiteengezet.

In een volgend deel ga ik dieper in op de figuur van Gorgias zelf. Hierbij bundelen we eerst alle informatie die we hebben over zijn leven, alvorens in te gaan op Gorgias' overgeleverde werken.

Vooraleer we echt kunnen beginnen aan een studie van Gorgias en zijn ideeën, dienen we in een derde hoofdstuk eerst een aantal interessante problemen te vermelden. Het is belangrijk deze problemen goed in het oog te houden doorheen de rest van dit werk.

In hoofdstuk vier geef ik een kort overzicht van de belangrijkste hedendaagse waarheidstheorieën. Zo krijgen we een idee rond welke problemen deze werken.

Na het uitgebreid scheppen van de context, kunnen we in hoofdstuk vijf ingaan op de verschillende mogelijke interpretaties van Gorgias' werk. Op gestructureerde wijze overloop ik verschillende auteurs en hun visie op Gorgias' waarheidsconcept. Hierdoor hoop ik daarvan een genuanceerd beeld te kunnen scheppen, en dit beeld wens ik nog scherper te stellen in een zesde hoofdstuk waar ik Gorgias' kennistheorie contrasteer met die van Plato. Hierdoor kunnen we beter begrijpen waarvoor de Gorgiaanse filosofie precies stond.

Waar de vorige hoofdstukken ons beeld van Gorgias zeer versnipperden, probeert het laatste hoofdstuk alle interpretaties samen te brengen. In het hoofdstuk bespreken we 7 fundamentele vragen die aan bod dienen te komen in elke Gorgias-interpretatie. Het is ook in dit hoofdstuk dat mijn persoonlijke ideeën aan bod zullen komen.

Doel van dit werk is de lezer een concreet en genuanceerd beeld van Gorgias en Gorgias' waarheidsconcept te geven.

1.De sofisten

1.1. Algemeen

1.1.1. Inleiding

De vijfde eeuw voor Christus is in vele opzichten een belangrijke eeuw voor het Antieke Griekenland in het algemeen en Athene in het bijzonder. Naast verre gaande culturele en politieke veranderingen krijgen we ook te maken met de opkomst van een aantal denkers die we de sofisten noemen. We hebben het over Protagoras, Hippias, Prodicus, Antiphon en – natuurlijk – Gorgias.

Wat men meestal aanduidt als ‘de sofistiek’, is eigenlijk geen duidelijk afgebakende school. Het gaat om een zeer diverse groep denkers, met desalniettemin enkele belangrijke gemeenschappelijke kenmerken.

1.1.2. Rondreizen

De sofisten waren niet gebonden aan een stad of gebied. Veelal trokken zij doorheen het Antieke Griekenland van stad tot stad. Gorgias bijvoorbeeld kwam uit Leontini op Sicilië, maar heeft in zijn loopbaan vele andere steden aangedaan. Voor vele auteurs is dit een belangrijk kenmerk van de sofisten. Het heeft voor hen deels hun opvattingen over de wereld gevormd. Doordat ze bijvoorbeeld in contact kwamen met andere culturen, andere zeden en gewoonten begrepen ze dat die allemaal cultureel gebonden waren en dus niet universeel. Dat verklaart overigens de posities van sommige sofisten in het vijfde eeuwse *nomos-physis* debat. Verder daarover meer

Een ander gevolg van hun vele rondreizen, cfr. Guthrie (1971), was dat ze daardoor een vreemde status verkregen. Zo leerden ze enerzijds Atheense jongeren spreken in het openbaar om zo in de politiek te kunnen stappen, maar anderzijds waren ze helemaal zelf geen Atheense burgers. Dit bezorgde hen een lastige positie. Guthrie (1971) schrijft:

“Their own status was against them. Not only did they claim to give instructions in what at Athens was thought to be for the right people a kind of secondary nature, but they themselves were not Athenian leaders or even citizens.”¹

Dat de sofisten veel rondreisden is belangrijk. Maar dat ze allemaal in Athene kwamen is dat evenzeer. Daarom zal in de Oudheid Plato naar Athene verwijzen als het hoofdkwartier van de Griekse wijsheid en zal zovele eeuwen later Kerferd Athene “the real centre of the sophistic movement”² noemen.

1.1.3. Onderricht tegen betaling

Dit is een van de belangrijkste, zonet het belangrijkste kenmerk van de sofisten. In het vorige punt is al aangehaald dat zij veel reisden en vele steden in Griekenland aandeden. Zij deden dit om er te onderwijzen tegen betaling en dit punt mogen we zeker nooit uit het oog verliezen. Wanneer Plato kritiek zal hebben op de sofisten is dit het punt dat hem het meeste stoort. Ook Phoenix benadrukt in zijn artikel “Was Gorgias a Sophist?”³ het belang daarvan. Hij schrijft:

“We must be careful to avoid the error of regarding the question of payment as merely secondary. For, however we may tend to view such matters ourselves, nothing emerges more clearly from the dialogues than the fact that, for Plato, this feature of sophistry was crucial.”⁴

Dit fundamentele kenmerk zien we dan ook bij alle sofisten terugkomen. Vele zouden er zelfs veel geld mee hebben verdiend, zoals bijvoorbeeld Gorgias.

Het belang van de economische motieven voor het ontstaan van de sofistiek is nauwelijks te onderschatten. Een en ander heeft van doen met de opkomst van een middenklasse die vanaf dan ook de kans krijgt tot meer en hogere opvoeding, wat finaal leidt tot een maatschappelijke positie naast of in de buurt van die van de aristocratie.

Kerferd (1981) merkt over dit principe van betaling op dat Plato’s kritiek zelfs niet in de eerste plaats ging over hoe duur die sofistieke lessen waren, maar wel (en fundamenteel) om het idee van betaling zelf⁵.

Daarnaast vinden we bij Kerferd (1981) ook een interessante uiteenzetting over de vraag welke prijs de sofisten vroegen voor hun lessen. Hij maakt een onderscheid tussen “enkele lezingen”, waarbij de sofist over een bepaald onderwerp een redevoering hield en waarvoor slechts een klein bedrag moest worden betaald, en, daarnaast, waren er ook de echte en langere cursussen die meer geld kostten. Hij besluit dat er een zeer groot onderscheid was in de bedragen die betaald dienden te worden.

Dit gezegd zijnde blijft het idee van onderwijs tegen betaling een centraal kenmerk van de sofisten.

1.1.4. Retoriek

Als we kijken naar wat de sofisten onderrichtten dan is retoriek of retorica het hoofdthema⁶. Belangrijke opmerking hier is dat retoriek in de vijfde eeuw voor Christus een zeer brede term was.

In de eerste plaats ging het over taal en de problematische aspecten ervan. Voorbeelden daarvan zijn te vinden bij Prodicos en Protagoras. Prodicos stond in de Oudheid bekend vanwege de studie van synoniemen, waarover hij zijn *Over de Correctheid van Namen*

schreef. Hierin gaat hij zorgvuldig de betekenissen na van verschillende maar dicht bij elkaar liggende woorden. Maar ook Protagoras hecht veel belang aan taal en woorden. Van Protagoras weten we trouwens dat hij taalkundige bemerkingsen had bij de eerste regels van Homeros' *Ilias*. Hij wenste namelijk de Griekse grammatica fijn te stellen. Hij merkte dat bepaalde woorden qua betekenis typisch mannelijk of vrouwelijk waren, maar het verkeerde grammaticale geslacht hadden. Een voorbeeld is het Griekse woord voor 'wrok', wat grammaticaal gezien vrouwelijk is, terwijl het een mannelijke emotie is. Protagoras wil met andere woorden het semantisch geslacht en het grammaticaal geslacht laten overeenstemmen. Op deze manier wilde hij het taal gebruik verbeteren en verfijnen⁷.

Daarnaast waren de sofisten ook rechtstreeks bezig met retoriek en redevoeringen. Hun onderwijs kwam er op neer dat ze iedereen die bereid was te betalen de beginselen van de retoriek wilden aanleren. Voorbeelden hiervan zijn de twee bewaarde redevoeringen: het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* van Gorgias. Algemeen wordt aangenomen dat deze redevoeringen door Gorgias gebruikt werden als modelredevoeringen. De redes dienden dan door de studenten van Gorgias uit het hoofd te worden geleerd.⁸ Desalniettemin waren ze zo opgesteld dat ze de studenten ook een structuur meegaven voor latere redevoeringen. Het doel was mensen op te leiden tot spreken in het openbaar om daarmee deel te kunnen nemen aan het politieke leven en het politieke debat. Hier wil ik ook wijzen op het belang van de *techne*. Dit wil zeggen dat door de sofisten retoriek wordt gestructureerd tot een vaardigheid of een kunst. De woordkunst komt op zichzelf te staan en is geen werktuig of dienstmaagd voor iets anders. Dit idee vinden we zeer sterk terug bij Rosenmeyer:

“For now for the first time it is clearly recognized that speech is not a reflection of things, not a mere tool or slave of description, but that it is its own master⁹”

Rosenmeyer haalt dit uit het werk van Gorgias, en vooral uit zijn uitspraak uit het *Encomium voor Helena*:

“Het woord is een machtig heerser¹⁰”

Een opvatting die zeker toepasbaar is op de hele sofistiek. We zien een formalisering van de retoriek, waardoor deze aanleerbaar wordt en een kunst *an sich*.

Daarmee hebben de sofisten trouwens ook een belangrijke plaats in de geschiedenis van de retoriek verworven. Auteurs zoals Harrison (1964) betogen dat voor Antieke auteurs en ook voor Plato 'retor' en 's sofist' op zijn minst zeer gelijkaardige en waarschijnlijk zelfs inwisselbare begrippen waren.

In zijn artikel “Sophistik und Rhetorik”¹¹ gaat Gomperz daar uitvoerig op in. Hij schrijft:

“Die Sophisten waren also ihrem Wesen nach Lehrer der Beredsamkeit, *sie waren Rhetoren*, und sie mußten der Fähigkeit des geschickten Sprechens, der rhetorischen Bildung, notwendig einen hervorragenden Platz unter dem menschlichen Fertigkeiten zuerkennen.”¹²

1.1.5. Relativisme

Meestal zegt men van de sofisten ook dat ze een of andere vorm van relativisme vertonen. Dit vloeit voort uit het samenwerken van de vorige elementen. Zo heeft hun nadenken over taal en retoriek ook een ethische pendant. Wanneer Diogenes Laertius over de doctrine van Protagoras spreekt, begint hij met op te merken dat deze de eerste was om te zeggen dat er over elk onderwerp altijd twee tegengestelde argumenten zijn¹³. Hiermee lijkt Protagoras het begrip ‘waarheid’ ernstig te problematiseren. Als het immers mogelijk is steeds pro’s en contra’s te verzinnen over elk willekeurig onderwerp, kan er niet gesproken worden van een universele en duidelijke waarheid. Hierin staat Protagoras niet alleen; ook Gorgias geeft in zijn werk te verstaan ongeveer hetzelfde te denken.

Het wordt dus nu al duidelijk dat een zekere vorm van relativisme voortvloeit uit hun beroepsmatig bezig zijn met taal. Gorgias merkt in zijn *Encomium voor Helena* op dat een redevoering niet overtuigt door haar waarheid, maar omdat ze vakkundig is geschreven¹⁴. De sofisten zien dat alles taal is en dat taal nooit objectief is, maar steeds subjectief en afhankelijk van vele factoren.

Het gaat hier dus om een soort linguïstisch en epistemologisch relativisme waarin de sofisten de vraag stellen naar de waarheid van uitspraken en waarom bepaalde uitspraken meer waar zouden zijn dan andere.

Er is daarenboven ook een andere vorm van relativisme te bespeuren. Beroemd is de uitspraak van Protagoras waarin hij zegt dat de mens de maat is van alle dingen. Een interpretatie van deze uitspraak zegt dat Protagoras hiermee de objectieve standaards aanvalt, en inziet dat alles ‘maar’ perceptie is. Neem bijvoorbeeld een emmer lauw water. Er valt voor een sofist niet eenduidig te zeggen of dit water warm of koud of lauw is. Als ik gewoon voel, lijkt het water lauw. Als ik echter eerst mijn hand in ijskoud water houd en daarna in de emmer lauw water, dan lijkt het water warm. Als ik eerst mijn hand in zeer warm water houd, is het net omgekeerd. Hetzelfde valt te doen voor begrippen zoals ‘groot’, ‘klein’, ‘licht’, ‘donker’, ... In plaats van die Universele standaarden, plaatst Protagoras de individuele mens als maatstaf.

Hier wordt dus eveneens het idee van Objectieve Waarheid aangevallen, maar dan op een meer ontologisch niveau.

Het is ook in deze manier om naar de wereld te kijken dat de sofistiek een contrast vormt met de denkers die hen voorafgingen.

1.1.6. Nomos vs. Physis

Daarnaast nemen de sofisten ook deel aan het antieke debat tussen *nomos* en *physis*. Wanneer we *physis* letterlijk vertalen, betekent het ‘natuur’, of zoals Guthrie bemerkt¹⁵, ook wel ‘realiteit’, om het contrast met *nomos* duidelijker te maken. De term *nomos* is ietwat complexer en ik citeer in dit verband Guthrie:

“*Nomos* for the men of classical times is something that is *nomizetai*, is believed in, practiced or held to be right; originally, something that *nemetai*, is apportioned, distributed or dispensed. That is to say, it presupposes an active subject –believer, practitioner or apportioner- a mind from which the *nomos* emanates.”¹⁶

Bij het verschil tussen *nomos* en *physis* is het dus belangrijk dat *physis* universeel is en los staat van het menselijk subject. *Nomos* daarentegen is nooit universeel, en steeds gebonden aan mensen. Daarom betekent het ook ‘gebruik’, ‘gewoonte’ of ‘wet’. Elke persoon of elke samenleving werkt volgens deze *nomoi* of gecreëerde gewoontes.

Uit dit onderscheid ontstaan een heleboel andere vragen. Bijvoorbeeld die naar religie. Bestaan de Goden in realiteit (*physis*) of zijn het creaties van de menselijke geest, en bestaan ze door conventie of gebruik (*nomos*)? Dezelfde vraag kunnen we ons over zeer veel andere dingen stellen. Zo is er bijvoorbeeld de vraag of er van nature meesters en slaven zijn, of dit onderscheid bepaald is door conventie.

Het zijn dus eigenlijk termen die een hele dynamiek in gang zetten. Ze vormen kerntermen in het vijfde-eeuwse politieke en morele debat waarin de sofisten centraal staan. Want aangezien ze geen homogene groep vormen, vinden we onder de sofisten verdedigers van elke positie. Guthrie ziet daarin drie verschillende groepen. Zij die kiezen voor *nomos*, zij die kiezen voor *physis* en tenslotte de zogenaamde realisten.

Aan de kant van de verdedigers van de *nomos* zien we vooral iemand als Protagoras¹⁷. Hij ziet de ontwikkeling van de mens als ontplooiing door *nomos*. Vanuit een oorspronkelijke wanordelijke staat heeft de mens zich ontwikkeld en georganiseerd. Dit wil zeggen dat er initieel wel een soort natuurlijke bevestiging van de mens was, maar dat hij het daarna zelf heeft gedaan. De mens ontwikkelde dingen zoals huizen, kledij, taal, samenleving,... Ook het rechtssysteem is dus gebaseerd op *nomos*. Het Goede is goed door *nomos* en niet door *physis*. Aanhangers van *nomos* benadrukken dus het belang van de door de mens gemaakte wetten waaraan moest gehoorzaamd worden.

Iemand die als voorbeeld van de zogeheten realistische positie kan dienen is Thucydides¹⁸. Deze erkent dat rechtvaardigheid altijd bepaald wordt door machtsverhoudingen.

Rechtvaardigheid ligt dus niet vast, maar wisselt met de machtsverhoudingen. Daarom wil Thucydides niet meer spreken over rechtvaardigheid, maar over belangen. Natuurlijke neigingen van de mens dienen steeds te worden afgewogen tegenover belangen. Wraak

bijvoorbeeld zit *natuurlijk* in de mens. Toch is het niet altijd in het eigen belang om wraak te nemen.

Als laatste zijn er ook verdedigers van de *physis*. Callicles bijvoorbeeld¹⁹. Hij pleitte voor iets wat we de ‘de wet van de sterkste’ kunnen noemen. Voor hem werden de wetten opgesteld door de zwakste uit angst voor de sterkeren. Volgens Callicles leert de natuur dat het juist of rechtvaardig is dat de sterkere meer heeft dan de zwakkere. Sterkte is door de natuur bepaald en dient te worden gerespecteerd. Dingen zoals schaamte en schuld zijn bepaald door *nomos* en dus door de zwakkeren, het is niet iets natuurlijks.

In deze positie kunnen we uiteindelijk ook Plato plaatsen. Voor hem was bijvoorbeeld slavernij een normale zaak, aangezien sommige mensen geboren worden als slaven en anderen als meester. Dit houdt dus in dat de structuur van de maatschappij allesbehalve arbitrair is, maar van nature geregeld. Plato kunnen we dus zien als een duidelijke voorstander van *physis*.

Nu we een beeld hebben gegeven van deze discussie kunnen we ingaan op de vraag welke positie Gorgias had in dit debat. Absolute zekerheid over de positie van Gorgias hebben we niet²⁰. Algemeen wordt beargumenteerd dat Gorgias eerder aan de kant van *nomos* zou staan. Hij zou dus volhouden dat wetten en regels vastgelegd worden door mensen eerder dan door de natuur. Auteurs zoals Untersteiner (1954) plaatsen Gorgias echter langs de kant van *physis*. Gorgias’ echte positie aangaande dit onderwerp blijft onzeker.

Belangrijk was op te merken dat de sofisten actief aan dit debat bijdroegen, waardoor het een groepskenmerk is geworden

1.2. Historische omstandigheden

De opkomst van de sofisten als groep valt het best te kaderen in het algemene tijds kader van de vijfde eeuw voor Christus, toen het antieke Griekenland grote veranderingen doormaakte. Een van de eerste belangrijke gebeurtenissen was het instellen van de democratie door Cleisthenes –in 507 v.C. – en de verdere uitwerking daarvan. Voeg daarbij ook de Griekse overwinning in de Perzische oorlog aan toe, en daarmee gepaard gaand de opkomst van Athene als belangrijkste grootmacht in Griekenland. In een sneltempo maakte deze stad een ware culturele revolutie mee, niet in het minst door de politiek van Pericles. Op deze manier ontstond een belangrijke samenloop van omstandigheden waarin de sofisten hun rol hadden. Hieronder zal ik kort ingaan op de belangrijkste aspecten en factoren.

1.2.1. Politiek

De politieke omwentelingen van de vijfde eeuw hebben een grote impact gehad op de sofisten, die op hun beurt dan misschien ook weer de stuwende kracht vormden achter de omwentelingen. Ze waren in de woorden van Poulakos geen ‘passive observers’ of ‘active resisters’, maar ‘energetic catalysts’²¹ De sofisten zijn met andere woorden niet los te zien van het politieke leven.

Vooraf belangrijk voor de sofisten –zoals als opgemerkt hierboven- was de ontwikkeling van de democratie. Ook iemand als Guthrie (1969) zal dat in zijn *History of Greek philosophy* benadrukken:

“Social and political changes played their part, especially the growth of democracy at Athens”²².

Een eerste punt was de dus overwinning van de Grieken tegen de Perzen in de Perzische oorlog. Mede daardoor groeide het zelfvertrouwen van Athene. Athene kwam op als de sterkste grootmacht en maakte grote veranderingen door. Een van de belangrijkste ontwikkelingen hierin was het ontstaan van de democratie en dus de democratisering van de Atheense samenleving.

Belangrijk hieraan is dat waar eerder enkel aristocraten de touwtjes in handen hadden, het vanaf dat moment mogelijk werd voor elke burger om iets te betekenen voor de Staat. Iedereen kon zijn stempel op het beleid drukken, door in grote vergaderingen het woord te nemen. Uiteraard nam hiermee ook het belang van het gesproken woord toe. Om, kort gezegd, iets te betekenen op politiek vlak, werd het belangrijk “the art of persuasive speaking”²³ onder de knie te krijgen. Hier zien we het belang van de retoriek als kunst.

Het begin daarvan moeten we zien bij Corax en Tisias die als eersten een handboek retorica schreven. Hiermee begon een traditie van formaliseren van retorica, waardoor retoriek een te onderwijzen vak werd. Hier passen natuurlijk ook de sofisten in.

Wat zij deden was, tegen betaling, mensen de kunst van het spreken aanleren en hen dus voor te bereiden op de politiek en de nieuwe Griekse samenleving. Op deze manier maakten zij het voor iedereen die wilde betalen mogelijk om deel te nemen aan het politieke toneel; aristocraat of geen aristocraat had geen belang.

Dit stootte uiteraard vele aristocraten tegen de borst. Een van die misnoegde aristocraten was – hoeft het gezegd? – Plato.

Waarmee maar wil gezegd zijn dat de sofisten duidelijk in het centrum van een veranderende wereld stonden.

Daarnaast kunnen we bij een overzicht van de toenmalige politieke ontwikkelingen niet onder Pericles uit. Deze staatsman was voor Athene dusdanig belangrijk dat de vijfde eeuw v.Chr.

ook wel eens de eeuw van Pericles wordt genoemd. Hij was mede verantwoordelijk voor de wederopbouw van Athene na de vernietigingen tijdens de Perzische oorlog.

Tijdens zijn politieke carrière –ongeveer van 450 tot 429 – voltrok zich in Athene een ware culturele revolutie waar we nog op terugkomen.

Het gesproken woord werd echter niet alleen belangrijk op het politieke vlak, dat is ook zo en in toenemende mate in de rechtbanken. De democratisering van Athene werd ook hier zichtbaar, voornamelijk via de zogeheten ‘volksrechtbanken’. Hierbij hoorde een complex systeem voor het samenstellen van de jury, waarbij veel waarde werd gehecht aan het belang van een zo objectief mogelijk oordeel. Dit is een van de redenen waarom de jury’s bij deze rechtbanken zo omvangrijk waren. Daarnaast werd corruptie ernstig bestreden door zeer veel aan het lot over te laten bij het bepalen van de jury. Ook het verloop van een proces was zeer complex.

Wel moet gezegd worden dat het belang van goed te spreken moeilijk kan worden overschat. Waar het op aankwam in een rechtszaak was de jury te overtuigen van jouw gelijk, met woorden eerder dan met feitelijke bewijzen. Wie werd aangeklaagd moest steeds zichzelf verdedigen voor een jury. Hierdoor ontstaat het gebruik om toespraken tegen betaling te laten schrijven door experts²⁴ en zo de kans op vrijspraak aanzienlijk te verhogen. In het rechtssysteem beseftte men dat in afwezigheid van harde bewijzen, het vaak aankwam op waarschijnlijkheid en de goede verwoording van de eigen positie om de vrijspraak te bekomen.

Een laatste belangrijk feit was de Peloponnesische oorlog tussen de bondgenoten van Sparta en die van Athene. Deze oorlog begon in 431 v.Chr en eindigde in 404 v.Chr. met daartussen nog een zesjarige periode van vrede, bekend als de vrede van Nicias. Deze oorlog had alles van doen met de veranderende machtsverhoudingen in Griekenland. Volgens Robin Lane Fox²⁵ is de Peloponnesische oorlog een bewijs van het politiek falen van toen.

Langzaamaan gingen verschillende poleis zich verenigen in Pan-Helleense bonden, bijvoorbeeld de Attisch-Delische Zeebond rond Athene. Diplomatie speelde dus een belangrijke rol in het ontstaan van de oorlog. Grote spanningen tussen Athene en Sparta leidden uiteindelijk tot een grote oorlog. Oorspronkelijk verwachtte Athene nog een snelle overwinning ,maar de geschiedenis gaf hen ongelijk. De oorlog sleepte lang aan en in 421 v.Chr. kwam het tot een wapenstilstand, de al eerder genoemde vrede van Nicias. Zes jaar later ging de oorlog echter verder, tot in 404 v.Chr. Sparta uiteindelijk Athene versloeg. Van deze oorlog hebben we, jaar na jaar, een nauwgezet verslag van de schrijver Thucydides. Deze oorlog tussen Grieken onderling zorgt echter voor een heleboel ongenoegen, zoals ook Robin Lane Fox dat vermeldt.

En daar waar het woord nog zo belangrijk was vóór de oorlog, lijkt het na de oorlog zijn betekenis te hebben verloren. Woorden zoals ‘vrede’ en ‘bondgenoot’ verloren hun betekenis door de vele politieke spelletjes. Bijvoorbeeld door het feit dat Athene in de Attisch-Delische

bond alle macht naar zich toe zal trekken en poleis die ze als bondgenoot beschouwde, zal behandelen als minderwaardig.

1.2.2. Economisch

Volgens iemand als John Poulakos²⁶ is een belangrijke factor voor het opkomen van de sofistiek te zoeken in de economische veranderingen in de vijfde eeuw voor Christus. Daarmee verwijst hij naar de opkomst van de middenklasse, met daarin bijvoorbeeld handelaars, handwerkers, verkopers.

De Attisch-Delische Zeebond onder leiding van Athene werd immers een zeer grote zeemacht, met kolonies en bondgenoten op vele plaatsen. Op deze manier kwam er een hele ruilhandel op gang, waar bepaalde handelaars zeer rijk van werden, en die de economische verhoudingen in het antieke Griekenland grondig dooreenschudde.

Athene zat dus met een steeds rijker wordende middenklasse, zonder dat daar grotere politieke invloed tegenover stond. Ze kwamen op geldelijk vlak naast de oude edelen en aristocraten te staan. Op dit punt kwamen de sofisten en hun onderwijs in de retoriek goed van pas. Ze waren bereid iedereen die wilde betalen op te leiden in de kunst van de welsprekendheid en dankzij het ontwikkelen van de democratie was net dit de kernvaardigheid om politiek belangrijk te zijn. Vanaf dit moment was het niet meer noodzakelijk om van adel af te stammen om kans te maken op succes en roem. Er openden zich meer en meer mogelijkheden voor de gewone mensen. Voor iedereen werd het mogelijk om zich te mengen op het politieke speeltoneel. Wat men gewoon moest doen was les volgen bij een sofist.

De sofisten boden dus de pas opgekomen burgerklasse wat op dat moment nodig was, i.e. de kans op politieke invloed.

1.2.3. Cultureel

Zoals al eerder vermeld, voltrokken zich ten tijde van de sofisten een aantal belangrijke culturele veranderingen. Enkele elementen die wij nu als typisch Grieks zien, ontstonden in deze periode.

In deze periode komt vooral de rol van het spektakel naar boven, zeker ten tijde van Pericles. En uit de liefde voor het spektakel vloeiden een aantal andere dingen voort.

We zagen al eerder dat het belang van het gesproken woord toenam in politiek en gerecht. Daarnaast ontstond er ook een traditie van zogenaamde pronkredes of epideiktische redes. Het ging dus niet over politieke beslissingen of over gerechtelijke vrijspraak of straf, maar over een vertoon van talenten of verschaffen van plezier. Ze bevatten een zeker spektakelelement, daar de retor steeds een groot publiek moest zien te boeien.

Het bekendste voorbeeld van een grote publieke redevoering is de rede van Pericles voor de gesneuvelden in de Peloponnesische oorlog zoals ze wordt weergegeven door de historicus Thucydides²⁷. Een rede als deze ging verder dan het prijzen van de gesneuvelden, en bevatte ook stellingen over het belang van het behoud van de democratie. Ook dit was een belangrijk element in de vijfde eeuw voor Christus.

Een ander belangrijk cultureel fenomeen ten tijde van de sofisten was de opkomst van de antieke tragedie en de integratie ervan in het politieke leven. Deze kunstvorm ontstond tijdens de politieke carrière van Pericles en kwam er eveneens tot perfectie. Het is dan ook in deze periode dat we de grote tragedieschrijvers Aeschylus, Sophocles en Euripides moeten zien. Voor velen was de tragedie nauw verbonden met de democratie. Robin Lane Fox zegt in zijn boek *The Classical World* bijvoorbeeld:

“Democracy had (...)made two clear cultural marks: in oratory and in drama”²⁸

Desalniettemin zal Fox deze stelling later nuanceren. Voor hem hebben democratie en tragedie zeker met elkaar te maken, maar de relatie ertussen is niet zo simpel. Hij zegt dat de overgebleven tragedies evengoed hadden kunnen worden gemaakt in een oligarchie.

Toch blijft er zeker en vast een sterke band bestaan tussen het democratisch bestel en de tragedie. Zo mogen we in de eerste plaats niet vergeten dat tragedies werden getoond tijdens grote festivals, de *Dionysia*. Dit waren festivals georganiseerd door de democratische staat, wat een zeer nauwe band aangeeft. Daarnaast had de Atheense democratie als enige een systeem van vergoeding voor het bijwonen van een voorstelling. Dit maakte het mogelijk voor personen die het zich niet konden veroorloven een dag niet te werken, toch naar het theater te gaan. Ook hier lijkt de band tussen democratie en tragedie zeer nauw.

Hoewel Fox de relatie problematiseert, blijft de tragedie in de Atheense politiek en het maatschappelijk leven belangrijk.

Tussen sofistiek en tragedie zijn er trouwens links. John Poulakos formuleert het in zijn *Sophistical Rhetoric in Classical Greece* zo:

“[...] this institutionalized form of cultural activity shaped sophistical rhetoric in its image, making public discourse a matter of performance and exhibition. In turn, sophistical rhetoric took exhibition outside the boundaries of the theater and into the forums of legal and political speaking.”²⁹

Ook volgens andere auteurs is de tragedie symptomatisch voor een maatschappij waarin ook de sofistiek goed aardde en tot volle ontplooiing kwam.

Als we in meer concrete termen kijken en onze blik richten op de sofist Gorgias zien we ook daar een nauwe band met de tragedie. In de eerste plaats zou hij een bewonderaar zijn geweest van de tragediedichter Aeschylus, zoals wordt betoogd door Thomas Rosenmeyer in zijn

artikel *Gorgias, Aeschylus and Apate*³⁰. Een artikel dat probeert aan te tonen dat er in het werk van Gorgias grote gelijkenissen zijn met het werk van Aeschylus en andere tragediedichters. Kern van de zaak is het begrip *apatè*, wat letterlijk iets betekent als bedrog. Volgens sommige interpretatoren³¹ houdt de theorie van Gorgias in dat waarheid onmogelijk is. Het enige wat haalbaar is, is een zekere vorm van bedrog, maar dan zonder de negatieve bijklank. Taal moet dus niet de werkelijkheid afspiegelen, want dat is onmogelijk; ze moet goed bedrog zijn, en mensen kunnen bewegen en emotioneel raken. Hier ligt overigens de link naar de tragedie, want voor velen is dit ook het doel van de tragedie.

Over dit doel en de essentie van de tragedie is al nagedacht in de Oudheid. Iemand als Aristoteles zal in zijn *poëtica* ingaan op de vraag naar waarom kijken naar een tragedie ons genot schenkt. Dit is eigenlijk een zeer vreemd gegeven. Alle toeschouwers uit de Oudheid wisten immers ongetwijfeld dat de verhalen die door de tragedie verteld werden, verzonnen waren. Komt daarbij nog eens dat het meestal gruwelijke en hartverscheurende onderwerpen waren. Waarom fictie en poëzie ons genot schenken is een moeilijke en al in de Oudheid bediscussieerde vraag. Deze vraag zal ook blijven spelen bij vele latere auteurs, zodat de antieke tragedie een onderwerp van discussie blijft. Vele auteurs argumenteren dat het reeds Gorgias was die de vraag naar het wezen van kunst en tragedie stelde.

Daarnaast is er, naast het belang van spektakel, nog een ander belangrijk cultureel gegeven in de vijfde eeuw voor Christus. Het is Nietzsche die opmerkt dat de antieke Griekse samenleving een zeer sterk competitief element bevat. Alles werkte met rangen en competities, ook buiten de sportstadia. Poulakos³² citeert in dat verband uit een artikel van Nietzsche:

“To the Ancients ... the aim of the agonistic education was the welfare of the whole, of the civic society. Every Athenian ... was to cultivate his Ego in contest, so far as it should be of the highest service to Athens and should do the least harm. ... [T]he youth thought of the welfare of his native town when he vied with others in running, throwing, or singing; it was her glory that he wanted to increase with his own; it was to his town's gods that he dedicated the wreaths which the umpires as a mark of honour set upon its head. ... But as the youths ... were brought up struggling against one another, so their educators were in turn in emulation amongst themselves. Distrustfully jealous, the great musical masters, Pindar and Simonides, stepped side by side; in rivalry the sophist ... meets his fellow sophist; even the most universal kind of instruction, through the drama, was imparted to the people only under the form of an enormous wrestling of the great musical and dramatic artist.”³³

Dit heeft onze manier van kijken naar de Atheense samenleving grondig veranderd. Ook vandaag de dag krijgt dat competitieve element bij antieke historici veel nadruk. Het antieke Griekenland kunnen we trouwens ook wel omschrijven met wat Cosigny de ‘agonistic community’ noemt, wat volledig in de lijn ligt van Nietzsche. Een ‘agonistic community’ is, zoals het woord zegt, een gemeenschap gedomineerd door een concept van wedstrijd en

wedijver. De Atheense samenleving in de vijfde eeuw voor Christus was er zonder twijfel zo een.

Hier wordt de rol van de sofisten weer duidelijk. Hun doel was zoveel mogelijk mensen te wapenen in de wedstrijd van het leven. Vele sofistieke teksten bevatten dan ook de metaforen van wedstrijd, competitie, worstelen.

Een epigram in Olympia toont dit duidelijk aan. In Engelse vertaling leest de tekst:

“No one of mortals before discovered a finer art
Than Gorgias to arm the soul for contests of excellence”³⁴
(DK 8A)

1.2.4. Sicilië en het ontstaan van de retoriek

Traditioneel kent men de eer voor het ontstaan van de retoriek toe aan Sicilië. Zowel Corax en Tisias als Gorgias waren Sicilianen. Het ontstaan en ontwikkelen van de *techne* of vaardigheid is cruciaal voor een goed begrip van de sofisten. Idem dito voor de cultureel en politieke achtergrond van het toenmalige Sicilië.

Sicilië is een eiland rijk aan grondstoffen. De Grieken, die op zoek waren naar grondstoffen, raakten geïnteresseerd in Sicilië en stichtten er kolonies. Daaronder de twee steden die er hier toe doen. Aan de ene kant Syracuse, gesticht door Corinthische Grieken en aan de andere kant Leontini, gesticht door Grieken uit Chalkidikië. Vanaf het stichten van deze kolonies begint een zeer grondige Griekse beïnvloeding, waardoor Sicilië totaal gehelleniseerd wordt. Samen met een deel van Zuid-Italië vormt het zogenaamd ‘Groot Griekenland’ of ‘Magna Graecia’. Zoals Finley (1968) zegt zou elke Griek uit Athene of Corinthe zich vertrouwd hebben gevoeld in elke Griekse koloniestad op Sicilië³⁵.

Politiek gesproken was Sicilië onrustig: geregeld werd het eiland overheerst door tirannen. We onderscheiden twee periodes van tirannie met een klein, maar belangrijk, democratisch intermezzo.

De eerste periode – vanaf de stichting van de kolonies tot 466 v. Chr. – is er een waarbij ambitieuze individuen de macht grijpen en proberen Sicilië te verenigen. Resultaat een slagveld in chaos. Finley geeft het als volgt weer:

“Energetic individuals began to capitalize on the troubles, seizing power outside the law, embarking on territorial aggrandizement, making and unmaking vassal-tyrants in other cities, massacring and transplanting populations, enfranchising mercenaries and immigrants in considerable numbers.”³⁶

Een aantal van deze tirannen zijn Hippocrates, zijn opvolger Gelon en diens opvolger Hieron. Het zal ook tijdens deze periode zijn dat deze tirannen van Syracuse hun thuisbasis maken,

waardoor deze stad uitgebouwd zal worden tot veruit de grootste en belangrijkste in heel Sicilië.

In 466 v.Chr. zullen deze tirannieën echter vervangen worden door democratische regimes. Over deze periode is zeer weinig geweten. Zo beschikken we niet over namen van democratische leiders en zijn er ook geen sporen van verzet bij aristocratische families. Dit belet niet dat de periode zelf heel belangrijk is, omdat de Sicilianen nu met een heleboel problemen worden geconfronteerd.

In de eerste plaats hadden ze niet zoveel ervaring met democratie.. Daarnaast is er het probleem dat de tirannen vele mensen dwongen te verhuizen; gronden werden in beslag genomen, en daarna weer aan anderen uitgedeeld. Hierdoor was het in geen tijd onduidelijk welke bezittingen nu van wie waren. Finley schrijft:

“All this shifting about of large numbers of people created grave confusion in property relations, as landholdings were confiscated, distributed and redistributed each time there was another move. There is a firm ancient tradition, still repeated in Roman times by Cicero and Quintilian, that the many lawsuits which ensued led to the development of forensic oratory and the first rhetorical handbooks.”³⁷

Die traditie waarover Finley spreekt, kwam er op neer dat mensen nood hadden aan een bepaalde structuur om zich te verdedigen. Corax en Tisias, beiden afkomstig uit Syracuse, speelden daarop in en maakten het eerste handboek voor retorica. Hiermee worden ze meestal aangezien als uitvinders van de retoriek als *techné*.

In de eerste plaats zouden ze een driedelig schema hebben gecreëerd om een redevoering op te stellen. Het gaat om een inleiding, een middengedeelte en een slot. Daarnaast hebben ze ook een aantal argumenten geformaliseerd. Zo zouden ze de uitvinders zijn van de zogenaamde waarschijnlijkheidargumenten.

Corax en Tisias en het ontstaan van de retoriek zijn belangrijk voor de sofisten, omdat er rechtstreekse linken bestaan tussen Corax en Tisias enerzijds en enkele sofisten anderzijds. Zo zou bijvoorbeeld Gorgias, die later zelf zeer veel zal betekenen voor het uitbouwen van de retoriek, hun leerling zijn geweest. De sofisten zijn dus deel van een traditie die begint met Corax en Tisias.

Of die rechtszaken de enige elementen zijn die aan de grondslag liggen voor het ontstaan van retoriek en de eerste retorische handboeken, kan niet met zekerheid worden gezegd. Wel is waar dat het in deze periode is dat we Corax en Tisias moeten situeren, en dat retoriek is ontstaan in de context van het uitbouwen van een democratie, en in een periode met zeer veel rechtszaken over eigendom van gronden.

Het was ook in deze periode van een zich ontwikkelende democratie dat men zich ging richten tot het Griekse vasteland. Leontini bijvoorbeeld gaat in het midden van de jaren 450 v.Chr. een bondgenootschap aan met Athene, waar deze laatste beloofde steeds hulp in nood

te zullen bieden. Syracuse daarentegen keek meer naar Corinthië voor steun. Leontini bleek de hulp van Athene echter zeer snel nodig te hebben, want reeds rond 427 v.Chr. brak een oorlog uit tussen Leontini en zijn bondgenoten aan de ene kant en Syracuse en zijn bondgenoten aan de andere kant. Om hulp van Athene te krijgen stuurt Leontini in datzelfde jaar een delegatie onder leiding van Gorgias naar Athene. Met deze beroemde tocht zou Gorgias de retoriek naar Athene hebben gebracht.

Antieke bronnen vertellen dat de inwoners van Athene overdonderd waren door Gorgias' welsprekendheid; die was nieuw en innovatief. Het is dan ook geen wonder dat de delegatie een succes werd. Athene stuurde in totaal twintig schepen naar Sicilië, hoewel de stad net op dat moment midden in de Peloponnesische oorlog zat. Onder meer door deze militaire hulp kwam het uiteindelijk tot een grote vredesconferentie. Ook daar speelde het woord zijn rol en iemand als Enos (1993) ziet er dan ook een belangrijke factor in voor het ontwikkelen van de retoriek. De ambassade van 427 v.Chr. was dus een belangrijk element in het ontwikkelen van de retoriek voor Enos.³⁸. De eerste retoren zagen tijdens Gorgias' delegatie de kracht van woorden in de praktijk.

Het wordt dus duidelijk dat er ongetwijfeld een heleboel factoren zijn die hebben bijgedragen aan het ontstaan van retoriek in Sicilië in 467 v.Chr. De omstandigheden waren alleszins aanwezig en hebben tot de retoriek geleid.

De democratie was echter in Sicilië geen lang leven beschonken. Na een korte periode van democratie volgde weer een periode van tirannie. Athene begon een oorlog tegen Syracuse leidde een zware nederlaag. Mede door deze overwinning op Athene kwamen bepaalde machtswellustige personen weer tevoorschijn en doen wat de vorige maal niet lukte; ze verenigen heel Sicilië en een stuk van Zuid-Italië. De bekendste tiran in deze periode was Dionysus en zijn zoon Dionysus II³⁹.

2. Leven en werk van Gorgias

2.1. Leven

2.1.1. Bronnen

Voor de reconstructie van het leven van Gorgias zitten we met een groot bronnenprobleem. De uitvoerigste schets van Gorgias is van de hand van Plato. Hiermee zijn een aantal problemen. Gorgias en Plato waren in de eerste plaats al niet echt tijdgenoten. (Het jaar van de ambassade onder leiding van Gorgias -427 v.Chr. – is meteen ook het geboortjaar van Plato.) Er is wel een overlappende periode, maar deze is niet zo lang. Daarenboven kunnen we ook nog eens stellen dat zijn schets van Gorgias waarschijnlijk niet al te betrouwbaar is. Plato ziet in de sofisten zijn grote tegenstanders en in zijn dialogen deinst hij er dan ook niet voor terug hen karikaturaal voor te stellen om hen er zo slecht mogelijk te doen uitkomen. Andere bronnen over het leven van Gorgias zijn er weliswaar wel, maar er zijn ernstige problemen. Ten eerste is er geen enkele die exclusief over Gorgias gaat, waardoor we van elke bron maar een klein beetje kunnen nemen en het leven van Gorgias een soort puzzelwerk wordt. Daarnaast zijn die andere bronnen allemaal van latere datum, waardoor ze uiteraard aan betrouwbaarheid verliezen.

Enkele voorbeelden zijn Cicero en Diodorus (beiden 1^E Eeuw v.Chr.), Philostratus en Athenaeus (beiden 3^E Eeuw n.Chr.). Ze schreven dus vele eeuwen na Gorgias, wat dus problematisch is.

2.1.2. Leven zelf

Zoals daarnet opgemerkt, is er weinig bewaard over het leven van Gorgias. Wat er dan bewaard is moeten we bijeenleggen als een puzzel. Hierdoor kunnen we niet weten in welke mate de historische Gorgias verschilde van de door Plato geschetste Gorgias.

Naar de echte geboortedatum van Gorgias is het enigszins gissen. Omdat we geen precieze datum hebben, gaan vele auteurs periodes afbakenen waarbinnen Gorgias' geboortedatum waarschijnlijk valt. Bij verschillende auteurs zien we daarom een andere schatting van de geboortedatum van de sofist; van specifiek naar breder. Volgens Guthrie is Gorgias geboren “about 490 or a few years after”⁴⁰. Iemand als Cosigny gaat breder en geeft de periode 490-480 op. Nog andere auteurs zijn voorzichtiger en spreken over 490-460 v.Chr. op als periode waarin de geboortedatum van Gorgias valt. Gorgias is alleszins geboren in het begin van de vijfde Eeuw v.Chr.. De datum zal echter op bepaalde punten van de Gorgias studie wel belangrijk zijn. Bijvoorbeeld wanneer het gaat over de vraag of Gorgias een leerling kon zijn geweest van Empedocles, die geboren werd rond 490 v.Chr.

Ook over de familie van Gorgias is zeer weinig bekend. Wat we uit de bronnen kunnen halen is dat Gorgias' vader Charmantides zou hebben geheten, maar over hem is voor het overige niets bekend. Verder vermelden andere bronnen dat hij een broer, Herodicus, had die arts was en dat Gorgias hem soms vergezelde bij bezoeken aan patiënten. Als laatste is er ook melding van een zuster.⁴¹

Over de geboorteplaats is wel zekerheid. Gorgias is geboren in Leontini in Sicilië. Op de politieke situatie in Leontini is ook eerder al ingegaan⁴². Ter herinnering: Leontini was een stad, gesticht door Griekse kolonisten, die daardoor heel snel een zeer Griekse stad werd. Gorgias werd geboren wanneer het eerste tirannieke regime op Sicilië op zijn einde liep. Het zal vervangen worden door een democratisch, waardoor Gorgias opgroeit in een gebied dat net een democratie uitbouwt. Hij zou vervolgens in 427 v.Chr. met een delegatie naar Athene zijn gegaan om er te pleiten voor militaire steun, want Leontini was net aangevallen door Syracuse. Eerder hebben we de omstandigheden geschetst waarin die expeditie plaats vond. Het is via deze delegatie dat hij naam verwerft door de Atheners te imponeren met zijn retoriek. Het is duidelijk een belangrijk moment voor Gorgias.

Ook over deze gebeurtenis bestaan er echter discussies, bijvoorbeeld of Gorgias in 427 v.Chr. voor de eerste keer naar Athene gaat of hij er al eerder geweest is⁴³.

Daarnaast weten we natuurlijk dat Gorgias van beroep een sofist was, wat wil zeggen dat hij om den brode rondtrok van stad tot stad. Hij gaf overigens niet enkel les in welsprekendheid, maar hij was er zelf ook nog eens zeer goed in. Hij zou zelfs een van de meest gewilde leraren geweest zijn, en hij zou daar veel geld mee hebben verdiend⁴⁴.

Over Gorgias vermelden sommige bronnen ook nog andere interesses dan die voor retoriek. Zo zou hij ook belangstelling hebben gehad voor natuurfilosofie. Zo zeggen een aantal bronnen dat hij een leerling zou zijn geweest van Empedokles⁴⁵. Dit heeft vele moderne interpretatoren ertoe geleid hem een sensualistische filosofie zoals die van Empedokles toe te schrijven. Een van de eersten die dit verband probeerde aan te tonen was Hermann Diels in zijn artikel *Gorgias und Empedokles* uit 1884⁴⁶.

Daarnaast heeft Gorgias een werk geschreven met als titel *Over de Natuur of het Niet-Zijnde*. Een titel die lijkt te verwijzen naar een werk van de Eleaat Melissos met als titel *Over de Natuur of het Zijn*. Meer nog, ook de manier van argumenteren in het werk lijkt zeer sterk op dat van de Eleatische filosofen. Dit heeft enkele auteurs doen vermoeden dat Gorgias op een bepaald moment heeft behoord tot de Eleatische filosofie, alvorens retor te zijn geworden⁴⁷. Kortom, over het beroepsleven van Gorgias hebben we ook weinig zekerheden, behalve dat hij sofist was, tenminste op het einde van zijn leven.

Ook de sterfdatum van Gorgias is onzeker. Een aantal antieke bronnen melden dat Gorgias zeer oud is geworden. Philostratus en pseudo-Lucianus in een werkje getiteld *Langlevenden*, bijvoorbeeld, spreken van 108 jaar⁴⁸ en Cicero van 107. Aan de andere kant spreekt Athenaeus in *Tafelgeleerden*, over een auteur, een zekere Klearchos, volgens wie Gorgias slechts 80 jaar is geworden⁴⁹. Ook hier blijven we met andere woorden enigszins in

onzekerheid, hoewel we er wel uit kunnen besluiten dat Gorgias hoe dan ook oud is geworden, met een sterfdatum rond het einde van de vijfde eeuw en het begin van de vierde eeuw v. Chr.

2.1.3. Invloed

Vraag is welke invloed Gorgias heeft gehad, en of hij al dan niet belangrijk was.

Om dit te weten te komen, moeten we allereerst kijken naar de rechtstreekse bewijzen. Zo zou er voor Gorgias nog tijdens zijn leven ter zijner ere in Delphi een gouden standbeeld zijn opgericht. Daarnaast is het eveneens opmerkelijk dat Plato een dialoog die over retoriek gaat als titel *Gorgias* geeft. Het geeft waarschijnlijk aan dat mensen Gorgias kenden en hem associeerden met retoriek.⁵⁰ Dan zijn er ook de bronnen die rechtstreeks over zijn faam spreken. Philostratus en Diodorus⁵¹ vertellen over het belang⁵² en de vernieuwingen van Gorgias op retorisch gebied.

Iets wat hem trouwens vele bekende leerlingen heeft opgeleverd. Een aantal namen zijn Meno, Critias, Pericles en Isocrates.

Daarnaast zijn er auteurs die op zoek gaan naar Gorgias' invloed op andere schrijvers. Hun besluit is dat de invloed van Gorgias zeker niet gering is. Iemand die dit bijvoorbeeld probeert te doen is James Coulter met een artikel getiteld *The relation of the Apology of Socrates to Gorgias' Defense of Palamedes and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric*⁵³. Via overeenkomsten in structuur en taalgebruik verbindt Coulter (1964) in zijn artikel de *Apologie van Socrates* met de *Apologie van Palamedes*. Het centrale punt in het artikel is dat de *Apologie van Socrates* "a Platonic adaptation of the *Palamedes*"⁵⁴ is, waarbij Plato zich op de tekst van Gorgias baseert, maar enkele elementen aanpast en verbetert, zodat het past in Plato's theorie over retoriek.

Een andere auteur die hetzelfde opmerkt is Guido Calogero⁵⁵, die nog meer zegt dan Coulter. Voor Calogero brengt Gorgias een ethische theorie naar voren in de *Apologie van Palamedes*, en zelfs een ethische theorie die de theorie van Socrates voorafspiegelt. Bij wijze van voorbeeld vergelijkt hij de *Apologie van Palamedes* 26 met de *Apologie van Socrates* 25D. Over de gelijkenis zegt hij:

"Gorgias' passage, even taken by itself, is completely Socratic in its content: every word might have been said by Socrates in a Platonic dialogue. But even more astonishing than this coincidence between the main principle of the defense of Helen and Palamedes and that of Socrates' ethics is the similarity of this passage to that from the *Apology* which we have placed side by side with it."⁵⁶

Voor Calogero kan er dus geen twijfel over bestaan dat Gorgias grote invloed had op Socrates en op diens ethische theorie en dus onrechtstreeks ook op Plato

Probleem natuurlijk hier is dat Plato een van zijn grootste tegenstanders lijkt te imiteren. Vandaar dat andere auteurs de stellingen van Coulter en Calogero betwisten. Gerald Biesecker-Mast (1994) vindt dat de twee auteurs Coulter en Calogero ongelijk hebben wanneer ze zeggen dat Socrates en Plato verdergaan op Gorgias. Om Plato van een inconsistentie te vrijwaren erkent hij de gelijkenissen, maar toont tegelijk aan dat Plato's en Gorgias' ideeën over retoriek radicaal verschillend zijn.

Hoe het ook moge zijn, wat alleszins wordt duidelijk gemaakt is dat Plato zich voor de *Apologie van Socrates* lijkt te baseren op de *Apologie van Palamedes* van Gorgias.

Er is echter nog een opvallend element. In een kort artikel uit 1926⁵⁷ in het tijdschrift *Hermes*, brengt Joseph Morr de gelijkenissen naar voren brengen tussen de *Apologie van Palamedes* en de *Apologie van Socrates*, maar dan van Xenofon. Ook hij brengt woordelijke gelijkenissen naar voren tussen beide, en besluit dat deze geen toeval kunnen zijn. Ook hier is er dus sprake van invloed van Gorgias, wat aantoont dat zijn invloed toch niet gering was.

Dat wil ook iemand als Steven Hays aantonen in zijn artikel "On the skeptical Influence of Gorgias's *On Non-Being*"⁵⁸. Volgens Hays was de invloed zeer groot. Hij betoogt dat twee generaties na het publiceren van het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijnde* bijna iedereen er wel van gehoord had. Verder gaat hij op zoek naar beïnvloeding door Gorgias en hij meent die ook te vinden, bijvoorbeeld bij het begin van het toneelstuk *Thesmophoriazusae* van Aristophanes. Het personage van Aristophanes zou er een argumentatie overnemen die Gorgias gebruikte in *Over de Natuur of het Niet-Zijnde*, ook al wordt Gorgias zelf nergens genoemd. Dat hoeft voor Hays ook niet. Deze zegt:

"Gorgias isn't even mentioned. But then, there is no reason to mention him. By 411 Gorgias's *On Not-Being* had been around for twenty or thirty years, and if we have made proper inferences from Isocrates students of the treatise had used, adapted, and abused its arguments to the point where the *On Not-Being* and the kinds of arguments it employed were commonly regarded (...) with practiced contempt."⁵⁹

Voor Hays heeft *Over de Natuur of het Niet-Zijnde* dus een zeer grote invloed gehad op de generaties na Gorgias. Daarnaast neemt hij ook aan dat ook Plato dit werk kende;

Als laatste vermeld ik nog Thomas Shearer Duncan (1938) die zo ver gaat te zeggen dat:

"[Gorgias] stands out as the creator of a new artistic medium, Attic prose"⁶⁰

Hierbij dicht hij Gorgias natuurlijk zeer veel invloed toe, zowel rechtstreeks⁶¹ als onrechtstreeks, omdat hij een nieuw literair genre zou hebben ontwikkeld.

Dit alles maakt duidelijk dat we, ondanks de geringe informatie, kunnen besluiten dat Gorgias waarschijnlijk een bekend en invloedrijk persoon was.

2.2. Werk

Aan Gorgias worden een aantal werken toegeschreven. Zo zijn er twee redevoeringen, het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*. Verder is er nog een filosofisch werk, *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Daarnaast zijn er nog enkele redevoeringen waarvan enkel fragmenten zijn overgeleverd.

2.2.1. Encomium voor Helena

Het *Encomium voor Helena* is een redevoering die de mythische figuur Helena als centrale figuur heeft. De titel doet vermoeden dat het gaat om een encomium of een lofrede. Wanneer we naar de inhoud kijken merken we dat het eigenlijk meer een apologie of verdedigingsrede is. In de redevoering neemt Gorgias het woord om Helena vrij te pleiten van overspel, omdat ze geschaakt is door Paris.

Algemeen wordt beschouwd dat de redevoering een voorbeeldredevoering is. Dit wil zeggen dat Gorgias de rede zou gebruikt hebben om de retorica aan zijn leerlingen aan te leren. Ze moesten deze redevoering dan uit het hoofd leren. De redevoeringen hadden echter zo'n algemene vorm en bevatten zo'n standaardargumenten dat ze meteen jonge retors hielpen bij het schrijven van hun eigen redevoeringen. Dit punt is echter helemaal niet zo zeker. We hebben aan de ene kant Aristoteles die in zijn werk *Sophistici elenchi*⁶² Gorgias verwijt dat hij leerlingen enkel redevoeringen uit het hoofd liet leren, eerder dan een gestructureerd handboek te hebben. Aristoteles treedt echter niet in detail over welke redevoeringen het dan gaat⁶³. Aan de andere kant hebben we de redevoeringen van Gorgias. Vele auteurs proberen te argumenteren dat het *Encomium voor Helena* zulke standaardstructuur bevat, dit zeker een van de redevoeringen moet zijn geweest. Hetzelfde doet men met de *Apologie van Palamedes*. Zoals ook Bons vermeldt:

“In de redevoeringen van Gorgias ziet men de regels voor de aard en opbouw van het betoog in de praktijk geïllustreerd.”⁶⁴

Een bewijs is het echter niet. Het ware doel van de redevoering is ons onduidelijk, hoewel vele auteurs er wel vanuit gaan dat het een modelredevoering is.

Wanneer we het *Encomium voor Helena* in de structuur van de redevoering steken, krijgen we het volgende⁶⁵:

- 1-2 Inleiding
- 3-5 Afkomst en schoonheid van Helena
- 6-19 Argumenten aangaande de zaak zelf
- 20-21 Epiloog

Het leeuwendeel van de lofrede gaat naar de argumenten die Helena van elke blaam moeten zuiveren. Hiermee verdwijnt meteen ook haar verantwoordelijkheid voor het doen uitbreken van de Trojaanse oorlog. De techniek die Gorgias gebruikt om Helena vrij te spreken is zeer simpel. Gorgias onderzoekt alle logisch-mogelijke oorzaken die tot Helena's tocht naar Troje zouden kunnen hebben geleid. Wanneer Helena in elk van deze individuele oorzaken niet verantwoordelijk kan worden geacht, dan kunnen we zeggen dat ze globaal genomen niet verantwoordelijk is. Ze is dus buiten haar wil meegenomen door Paris. De oorzaken die Gorgias geeft zijn de volgende:

“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.”⁶⁶

In de eerste plaats is het *Encomium voor Helena* dus een hulpmiddel voor het aanleren van retorische vaardigheden. Er bestaat echter ook discussie over de inhoud van de tekst. Dit wordt mede veroorzaakt door het einde van de tekst, waarin Gorgias vermeldt dat hij de tekst geschreven heeft als *paignion* of, letterlijk vertaald, als spel. Hierdoor zou je kunnen concluderen dat al wat daarvoor in de tekst staat louter amusement is en maar weinig ernstig is.

Er is echter ook de andere lezing⁶⁷ die zegt dat Gorgias' mededeling niets afdoet aan de ernst van zijn gedachten. Met name in het middenstuk, en dan vooral het deel waar Gorgias spreekt over de kracht van het woord.

Naast taal filosofieën worden er nog een heleboel andere theorieën aan Gorgias toegeschreven, maar hier kom ik later op terug.

2.2.2. Apologie van Palamedes

In deze redevoering is het hoofdpersonage Palamedes⁶⁸ en het is ook dit personage dat het woord voert in de redevoering. In de eerste plaats is de keuze voor het personage van Palamedes al belangrijk voor de redevoering. McComiskey (1997) zegt:

“Gorgias' very choice of mythic figure reveals a concern for rhetorical invention as a technical art: Palamedes is said to have significantly benefited Greece and its citizens, as Gorgias tells us, by *inventing* protective armor, written laws, the alphabet, measures and weights, and number.”⁶⁹

Palamedes is net als Helena een figuur uit de antieke mythologie⁷⁰. Het verhaal rond Palamedes stamt uit de Trojaanse oorlog: Palamedes wordt door Odysseus, met wie hij

gebrouilleerd is, beschuldigd van collaboratie met de Trojanen, en vervolgens terechtgesteld. De rede toont Palamedes die zich probeert vrij te pleiten. De centrale vraag is dus of Palamedes schuldig is aan landverraad of niet.

Als we kijken naar de opbouw van de redevoering zie we het volgende:

- 1-5 Inleiding en centrale stelling
- 6-21 Argumenten aangaande de zaak zelf
- 22-27 Gericht tot de aanklager
- 28-32 Gericht tot de rechters
- 33-37 Epiloog

De rede valt uiteen in twee delen. In het eerste deel betoogt Palamedes dat zelfs als hij de Grieken wilde verraden, hij het niet kon. In het tweede deel beoogt hij dan weer dat zelfs als hij het kon, hij het nog niet wou. De *Apologie van Palamedes* bevat net als het *Encomium voor Helena* een duidelijke argumentatielij. Hierdoor gaan de meeste auteurs er vanuit dat ook deze rede een voorbeeldredevoering was. Volgens auteurs zoals McComiskey (1997) en Spatharas (2001) ligt het belang van de rede in het feit dat ze de studenten de kracht leert van waarschijnlijkheidsargumenten. Door het motief van Palamedes in kleine delen onder te verdelen en te problematiseren neemt de waarschijnlijkheid van de misdaad van Palamedes af. Net als bij het *Encomium voor Helena* is ook deze redevoering uitvoerig bestudeerd om er mogelijke theorieën uit af te leiden. Studie van deze tekst komt echter minder voor dan studie van het *Encomium voor Helena*. De *Apologie van Palamedes* is dan ook een iets meer technische tekst, met minder filosofisch getinte uitweidingen.

Toch zijn er studies. McComiskey (1997) wijdt er in zijn artikel veel aandacht aan en ook iemand als Calogero (1957) bestudeert de *Apologie van Palamedes*. Voor deze laatste bevat de tekst niet alleen retorische theorieën, maar ook een ethische theorie die de theorie van Socrates voorafspiegelt.

2.2.3. Over de Natuur of het Niet-Zijn

Naast twee redevoeringen wordt aan Gorgias ook een filosofisch werk, *Over de Natuur of het Niet-Zijn* getiteld, toegeschreven. Het werk is zeer bijzonder, omdat het op de eerste plaats al radicaal anders is dan de twee redevoeringen van Gorgias.

De titel doet reeds vermoeden dat het hier gaat om een filosofisch werk. Daarnaast is de titel waarschijnlijk een persiflage van een boek van de Eleaat Melissos, getiteld *Over de Natuur of het Zijnde*.

Van de inhoud van dit boek is jammer genoeg geen oorspronkelijke tekst bewaard. De inhoud is ons echter wel min of meer bekend doordat twee verschillende antieke bronnen het boek hebben geparafraseerd. Sextus Empiricus geeft ons in zijn werk *Tegen de mathematici*, de

eerste parafrase. Een andere vinden we in een werk van een anonieme auteur getiteld *Over Melissos Xenophanes Gorgias*. Bij beide parafrases hebben we echter met problemen te kampen naar betrouwbaarheid toe. Hier komen we later op terug⁷¹.

Wat we bij beide parafrases terugvinden is een zeer bekende argumentatielijn. Net zoals bij het *Encomium voor Helena* gaat het om een uitsluiting van logische mogelijkheden.

Samengevat gaat het over de redenering:

1. Er is niets
2. Als er al iets is, dan kan ik het nog niet kennen
3. Zelfs als ik het zou kunnen kennen, dan kan ik het nog niet meedelen

Gorgias zal op elk van deze punten ingaan en proberen er voor te argumenteren. Hij doet dit op de zeer Eleatische manier die als volgt kan worden weergegeven.

1) Er is niets: De redenering die Gorgias volgt, is dat als er iets⁷² is, het ofwel Zijnde moet zijn, ofwel Niet-Zijnde, ofwel allebei.

In de eerste plaats kan het niet Niet-Zijn zijn. Dit leidt immers tot een contradictie. In zoverre het namelijk Niet-Zijn is, is het niet. Maar in de mate dat het Niet-Zijn IS, is het dan weer wel. Niets kan tegelijk zijn en niet-zijn, dus kan het 'iets' van in het begin geen Niet-Zijn zijn. Daarenboven, als Niet-Zijn is, dan wil dat omgekeerd zeggen dat het Zijn niet is, en ook dat is onmogelijk.

Ten tweede kan het ook geen Zijn zijn. Als het 'iets' een Zijnde is dan is het eeuwig of ontstaan (a), een eenheid of een veelheid (b) en in rust of beweging⁷³(c). Gorgias zal tonen dat het 'iets' niets van die dingen is. Wanneer dit zo is, dan moeten we besluiten dat het 'iets' niet het Zijn is.

(a)Eeuwig of ontstaan. Het zijnde kan niet eeuwig zijn, want dan heeft het geen begin en daarmee is het onbegrensd. Wat onbegrensd is, is echter niet. Want 'ergens zijn' betekent dat er iets groter is, waarin dit iets dan zou zitten. Maar dit is onmogelijk want datgene wat het onbegrensde dan omvat is uiteraard groter dan dit onbegrensde, maar niets is groter dan het onbegrensde. Het zijnde kan dus zeker niet eeuwig zijn. Het kan aan de andere kant ook weer niet ontstaan zijn, want dan zou het ofwel moeten ontstaan uit een Zijnde ofwel uit een Niet-Zijnde. Het kan niet ontstaan uit een Zijnde, want dan is het niet ontstaan, maar was het al. Daarnaast kan het ook niet ontstaan uit een Niet-Zijnde, want niets kan ontstaan uit een Niet-Zijnde⁷⁴. Als laatste sluit Gorgias ook de mogelijkheid uit dat het zijnde zowel eeuwig als ontstaan is, daar deze twee elkaar uitsluiten.

(b) Het zijnde is ofwel een eenheid ofwel een veelheid: Het kan onmogelijk een eenheid zijn, want dan was het: “ofwel een hoeveelheid, ofwel een continuüm, ofwel een grootte, ofwel een lichaam”⁷⁵. Al deze opties zijn echter nog te verdelen in kleinere delen en dus geen eenheid. Als lichaam bijvoorbeeld zal het ‘iets’ drievoudig zijn, het heeft een lengte, een breedte en een diepte. Een hoeveelheid kan gedeeld worden en een continuüm gesplitst. Hiermee is echter ook de mogelijkheid van een Veelheid afgesloten. Een Veelheid is namelijk opgebouwd uit allemaal eenheden; zonder Eenheid geen Veelheid.

(c) Het zijnde moet ofwel in rust zijn, ofwel in beweging. Dat het zijnde niet kan bewegen wordt aangetoond aan de hand van Parmenides. Als het zijnde namelijk verandert, dan verandert het van aard. Het zijnde wordt dus niet-zijnde en dit laatste ontstaat dus. Dit is niet mogelijk volgens Parmenides en ook volgens Gorgias. Als het zijnde zou van plaats veranderen is dit in strijd met de opvatting van Parmenides dat het zijn een allesomvattend geheel is. Als het zijnde beweegt wordt het namelijk gedeeld en als alles altijd beweegt wordt alles altijd gedeeld. Dan is het zijnde nergens, want gedeeld Zijnde is geen Zijnde. De argumenten over waarom het zijnde niet in rust kan zijn, zijn ons niet overgeleverd

2) Als er al iets was, dan zou ik het nog niet kunnen kennen. Hiervoor zou ik immers ofwel het zijnde ofwel het niet zijnde moeten kunnen denken. Het gedachte kan niet het zijnde zijn. Als dit waar zou zijn, dan zou immers alles wat men denkt noodzakelijk moeten zijn. Dit is een absurde beweging want ik kan ook denken aan renwagens die over de zee rijden, terwijl deze toch zeker en vast niet bestaan. En trouwens als alleen het zijnde kan worden gedacht, dan kan het niet-zijnde niet gedacht worden, terwijl het toch duidelijk is dat we vele dingen die niet bestaan kunnen denken, bijvoorbeeld Scylla en Charibdis. Het zijnde wordt dus niet gedacht.

3) Ook al zou ik het kunnen kennen, dan nog zou het niet meedeelbaar zijn: immers datgene waarmee we communiceren is taal en taal is geen zijnde. Door taal te spreken brengen we geen zijnden over, net zoals het zichtbare nooit hoorbaar kan worden. Taal vormen we door de dingen die van buitenaf op ons afkomen en we in ons opnemen een naam geven. Bijvoorbeeld het begrip kleur duidt iets in ons aan, namelijk de ervaring van kleur, eerder dan iets buiten ons. Er is dus een onoverbrugbare afstand tussen woorden en de reële buitenwereld. Zoals de ogen met het zichtbare te maken hebben en de oren met het hoorbare, zo heeft ook de taal een eigen domein, los van de zijnden.

Hierboven is kort de inhoud van het werk (of toch op zijn minst van de parafrases van Sextus en de anonieme auteur) weergegeven. Over de uiteindelijke interpretatie van dit werk bestaat een levendige discussie. Ze gaan over de ernst van het werk en de oorspronkelijke bedoeling

ervan. Een van de vragen is bijvoorbeeld of Gorgias op het moment dat hij dit werk schreef effectief tot de Eleatische school behoorde⁷⁶, of het werk schreef als retorische parodie⁷⁷. Wanneer men de filosofie van Gorgias bespreekt, speelt *Over de Natuur of het Niet-Zijn* uiteraard altijd een belangrijke rol. De inhoud ervan wordt vergeleken met de twee redevoeringen van Gorgias. Zoals we nog zullen zien, verschilt de interpretatie van dit werk naarmate de interpretatie van de filosofie van Gorgias verschilt.

2.2.4. Grafrede

Na het einde van de Perzische oorlog ontstond er een vreemd gebruik in Athene. Eens per jaar werd een redenaar gekozen om een grote Grafrede uit te spreken waarin de oorlogsslachtoffers en hun steden werden geprezen. De bekendste grafrede is reeds vermelde rede van Pericles.

Naast Pericles heeft ook Gorgias ooit zo een grafrede uitgesproken. Hiervan zijn slechts enkele alinea's bewaard in een werk van Planudes.

Deze tekst wordt minder gebruikt bij het overzien van de epistemologie van Gorgias, maar eerder wanneer men het heeft over de politieke theorieën van Gorgias. Gorgias zou namelijk ook over dit thema zeer veel hebben nagedacht, en zou ook het panhellenisme hebben gepromoot. Ik ga hier later nog op in

2.2.5. Losse stukjes

Verder zijn er overal verspreid stukjes te vinden uit allerlei redes die hij in zijn leven heeft uitgesproken. Het gaat hier echter nooit over meer dan een of twee zinnen. Desondanks heeft men soms toch geprobeerd ze een plaats te geven door ze zo grondig mogelijk te bestuderen en te plaatsen. Bijvoorbeeld het artikel van Rosenmeyer (1955) begint met de interpretatie van zulk een losse zin en bouwt daarop verder.

2.2.6. Hypothetische werken

Daarnaast zijn er ook een aantal auteurs die Gorgias werken toeschrijven die hij misschien heeft geschreven, maar waar we niets van hebben overgeleverd gekregen.

Ten eerste is er de vraag of Gorgias ooit effectief een theoretisch handboek over de studie en het gebruik van de retorica heeft geschreven. Het boek zou *Techne* moeten hebben geheten. Sommige auteurs gaan uit van het bestaan van zo'n handboek⁷⁸. Probleem aan de andere kant is dat Aristoteles Gorgias net verwijt dat hij geen handboek heeft, en er zich toe heeft beperkt studenten redevoeringen uit het hoofd te hebben laten leren. Het is en blijft dus een hypothetisch werk.

Daarnaast is er nog zo'n hypothetisch werk, waarover Diels (1884) spreekt. Volgens hem was Gorgias in het begin van zijn leven niet alleen leerling van Empedokles, hij zou ook een werk hebben geschreven over 'het zien' in de stijl van Empedokles. In dit werk zou Gorgias onder andere een theorie over kleuren naar voren hebben gebracht. De reden om dit aan te nemen is dat Plato in een van zijn dialogen een kleurentheorie in de denktrant van Empedocles terugvoert op Gorgias. Het bestaan van dit werk zou goed passen bij de redenering van Diels, maar is volledig hypothetisch. Na Diels in 1884 heb ik overigens daarover geen enkele vermelding meer gevonden.

2.3. Stijl van Gorgias

Zoals we hierboven gezien hebben, had volgens vele auteurs Gorgias een grote invloed. Minstens een deel van deze invloed heeft van doen met stijl. Tijdens de delegatie van 427 v.Chr. zou Gorgias de Atheners hebben overdonderd met een geheel nieuwe stijl. Zijn stijl was zelfs dusdanig invloedrijk dat men uiteindelijk bepaalde stijlfiguren ging aanduiden als 'Gorgianismen'.

Een artikel dat uitdrukkelijk als bedoeling heeft deze stijl te bestuderen is een artikel van Cosigny getiteld *The styles of Gorgias*⁷⁹. Maar ook Hermann Diels bespreekt deze stijl uitvoerig in zijn *Gorgias und Empedokles*⁸⁰.

Het eerste wat we kunnen zeggen is dat de stijl van Gorgias zeer barok en zwierig is. Zijn teksten zijn doorspekt met klankenspel en metaforen, anadiplosis (het herhalen van woorden), homoioteleuton (gelijkheid van klank in eindlettergrepen van opeenvolgende woorden of op het einde van verzen en zinsdelen) en nog vele andere stijlfiguren. Gorgias' stijl is dus allesbehalve droog. Zijn schrijfstijl bevat, mede door het gebruik van poëtische stijlfiguren, een groot poëtisch effect. Dit element heeft sommige auteurs ertoe geleid aan te nemen dat Gorgias enkel stond voor stijl, zonder effectieve inhoud. Iemand als Diels (1884) benadrukt enkel de "Prunkstil"⁸¹ van Gorgias zonder de inhoud ervan filosofisch ernstig te nemen. Een andere zeer belangrijke stijlfiguur is de 'antithese': het tegenover elkaar stellen in een en dezelfde zin van twee tegengestelde begrippen, waardoor een bevreemdend effect ontstaat. Voor Untersteiner (1955) is dit in het werk van Gorgias het allerbelangrijkste element. Tegenover alles plaatst hij een tegenstelling, waardoor keuze onmogelijk wordt. Op deze manier toont Gorgias woordelijk het tragische element in de wereld, waar elk begrip tegenover een ander staat.

2.4. Theorieën

Doorheen de gehele studie van de Gorgias teksten zijn er een heleboel theorieën aan hem toegeschreven, in verschillende vakgebieden. Op enkele van deze theorieën zal ik later

uitgebreid terugkomen terwijl andere slechts zeer zijdelings of niet vernoemd zullen worden. Daarom wil ik er kort op ingaan en verduidelijken om welke theorieën het gaat.

2.4.1. Epistemologie

Dit zal voor dit werk uiteraard het belangrijkste aspect worden van Gorgias. Gorgias' theorieën over kennis en de waarheid komen nog zeer uitgebreid aan bod. Vandaar dat ik er hier niet al te diep op in ga.

Doorheen dit werk wil ik aantonen dat er op dit gebied allesbehalve consensus is over de vraag welke theorieën Gorgias er zelf op nahield. Voor de studie van dit gebied zal men zich voornamelijk richten op *Over de Natuur of het Niet-Zijnde* en dan in het bijzonder de tweede stelling waarin Gorgias probeert aan te tonen dat zelfs als er al iets bestaat, het toch nooit gekend kan worden. Ook stukken uit het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* worden geïnterpreteerd in het licht van een waarheidstheorie.

2.4.2. Taalfilosofie

Daarnaast dichten vele auteurs Gorgias ook een taalfilosofie toe. Deze is echter nauw verwant aan zijn epistemologie en zal dus samen worden besproken met zijn kennisleer.

Algemeen kunnen we zeggen dat Gorgias de relatie tussen woorden en de realiteit problematiseert. De moderne meningen verschillen echter nogal over hoe Gorgias dit precies doet. Deze verschillende interpretaties komen later eveneens aan bod.

2.4.3. Ethiek

Het gewoonlijke beeld van Gorgias is dat van iemand die bezig is met retoriek, zonder de ethische consequenties die daaraan vast hangen. Getuige is een fragment uit een dialoog van Plato waar deze laatste hem op de soms kwaadaardige gevolgen van retoriek wijst. Gorgias verdedigt zich door te zeggen dat hij gewoon de kunst aanleert en dat het niet zijn schuld is dat de leerlingen de kunst van het woord misbruiken. Hij geeft het voorbeeld van een boksleraar wiens leerling de boksvaardigheden misbruikt. Ook hier is de leraar niet verantwoordelijk voor het misbruik van de leerling. Traditioneel ziet men Gorgias dus als moreel neutraal.

Enkele auteurs spreken echter over Gorgias alsof hij een volwaardige ethische theorie heeft. Een voorbeeld is Untersteiner (1945) die daaraan vele pagina's besteedt. Daarnaast is er ook nog het eerder genoemde artikel van Calogero (1957). Verder zal iemand als Nancy Demand (1971) het artikel van Calogero aanhalen en verder uitbouwen.

Conclusie is dus dat ook over de ethische theorieën van Gorgias boeiend werk bestaat. Het zal in deze verhandeling, die zich toespitst op het waarheidsconcept, niet zoveel aan bod komen.

Maar aangezien in de Oudheid alle filosofische disciplines nog min of meer samenhangen, is een vorm van interferentie in deze niet te vermijden, ook als we deze proberen te beperken.

2.4.4. Kunstfilosofie

Er zijn vele artikels te vinden waar men het heeft over de visie van Gorgias op kunst en dan in het bijzonder op poëzie en tragedie. Ook hier vinden we weer een grote variëteit aan mogelijke theorieën.

Ten eerste is er bijvoorbeeld Thomas Duncan (1938). Voor hem ligt het belang van Gorgias daarin dat hij de link legt tussen poëzie aan de ene kant en proza aan de andere kant. Op deze manier wil Gorgias, volgens Duncan, tonen dat ook zijn woordkunst mensen kan emotioneren en raken, net zoals de poëzie dat kan. Retoriek en proza zijn dan volgens Gorgias gewoon onderdelen van de poëzie. Deze visie verandert natuurlijk radicaal de kijk op hoe redevoeringen moeten worden opgesteld en waar ze voor dienen.

Andere artikels hebben dezelfde toon en leggen ook de link tussen de retoriek en de tragedie. Zo benadrukt Rosenmeyer (1955) dat voor Gorgias de retoriek en de tragedie een zeer belangrijke term gemeenschappelijk hebben, namelijk *apatè*, wat letterlijk vertaald ongeveer iets betekent als bedrog. Dit is ook al eerder aangehaald en betekent dat voor Gorgias de waarheid onmogelijk te bereiken is.

Een redevoering heeft dus niet als ultieme doel de waarheid te brengen, want dat is onmogelijk. Het enige dat mogelijk is, is mensen door een toespraak te raken en te motiveren door een toespraak. Daarom moet een redevoering in zekere zin ‘bedrog’ of fictie zijn. Deze moderne auteurs benadrukken echter dat dit geen negatief begrip was. Net zoals je naar een tragedievoorstelling kon gaan, goed wetend dat het niet echt was, zo kon je volledig opgaan in een redevoering en eigenlijk ‘welwillend’ bedrogen worden.

Retoriek en tragedie zouden dus hetzelfde zijn voor Gorgias, hun doel is beide mensen raken en emotioneren. Het heeft van doen met de irrationele kant van taal. Vele andere auteurs benadrukken trouwens emotie als sleutelement.

Een goed voorbeeld is Jacquelline de Romilly in haar artikel “Gorgias et le pouvoir de la poésie”⁸². Vele van deze auteurs spreken dan ook over het belang van zogenaamde ‘magie’ in de teksten van Gorgias. Gorgias zou zich in een lange traditie plaatsen van dichters die spreken met een haast magische begoocheling.

Voor iemand als Duncan (1938) tenslotte is Gorgias uiterst belangrijk geweest voor de tragedie en de theorie daarvan. Hij zegt:

“...it would seem that Gorgias’ contribution to the theory of drama is a rather considerable one: it would mean, in fact, that Gorgias anticipated Aristotle in conceiving the function of tragedy as being to effect a *καθαρσις* of the emotions aroused.”⁸³

2.4.5. Politieke filosofie

De auteurs die deze kant van Gorgias bespreken, zoeken vooral naar Gorgias ideeën in de *Apologie van Palamedes*, de *Grafrede*, en de *Olympische Rede*. Uit deze teksten zou een Panhelleense filosofie volgen.

Argumenten hiervoor zijn te vinden in bijvoorbeeld de *Apologie van Palamedes* waar Palamedes lijkt te zeggen dat de ergst mogelijke misdaad die is tegen Griekenland.

Daarnaast zegt het feit dat hij in 427 v.Chr. leider was van een politieke delegatie ook iets over zijn politieke interesses.

3. Problemen met de Gorgias studie

3.1. Sofist of niet

Meestal staat het buiten twijfel dat Gorgias een sofist was. Maar omdat het begrip ‘sofist’ niet duidelijk is afgelijnd, ontstaat ook hierover discussie.

Een van de bekende namen die betwijfelt dat Gorgias tot de sofisten behoorde is Dodds⁸⁴. Het gaat hier om een eerdere hypothese, geopperd door de Duitse auteur Hans Raeder⁸⁵.

In Dodds’ inleiding tot Plato’s dialoog, de *Gorgias*, beschouwt hij Gorgias als een retor, en geen sofist. En Dodds onderbouwt die stelling met een aantal voorbeelden.

Zo noemt Plato Gorgias in een bepaalde passage wel een sofist, maar dan net in een passage waar het woord meer aansluit bij zijn oorspronkelijke betekenis van ‘wijze man’. Een tweede argument is dat op het zogenaamde grote Congres der Sofisten, vermeld in de *Protagoras* Gorgias niet aanwezig is, en zijn afwezigheid wordt ook niet opgemerkt. Ter derde merken we op dat Gorgias nergens naar zichzelf als sofist refereert, maar altijd als retor⁸⁶. Plato maakt in zijn dialoog, volgens Dodds, een duidelijk onderscheid tussen retoriek en sofistiek. In globo vindt Dodds dat Gorgias, hoewel hij er weliswaar vele karakteristieken van vertoont, geen sofist is.

In 1964 schrijft E.L. Harisson een artikel met de titel *Was Gorgias a sophist?*⁸⁷. Hierin probeert hij het probleem aan te pakken en op te lossen. Zijn antwoord: Gorgias was wel degelijk een sofist. Volgens Harisson zijn voor Plato een sofist en een retor helemaal niet verschillend, maar identiek of zeer gelijkaardig. Hij doet de argumenten van Dodds af als onvoldoende overtuigend. Voor hem is de definitie van een sofist tweedelig. In essentie is een sofist geschoold en commercieel actief. Uiteraard past Gorgias binnen deze definitie.

Fundamenteel probleem blijft natuurlijk dat er geen enkele volledig sluitende definitie bestaat, omdat de groep zo divers was. Wanneer dus Dodds zegt dat Gorgias geen sofist is “in the specific sense in which historians of philosophy use the term”⁸⁸, weze tegelijk opgemerkt dat vandaag de dag zo’n ‘specific sense’ waarschijnlijk niet bestaat.

Zelf zal ik dus Gorgias gewoon als sofist behandelen. Want de argumenten om dat te doen wegen zwaarder dan die om dat niet te doen. Trouwens, zelfs als Gorgias geen sofist was, was hij er alleszins zo mee verwant dat we er niet verkeerd aan kunnen doen hem zo te zien.

3.2. Plato

Een belangrijke bron voor de studie van de sofisten is Plato. Hetzelfde geldt zeker en vast voor Gorgias, waardoor Plato’s dialoog *Gorgias* een belangrijke bron wordt voor elke studie

over Gorgias. Jammer genoeg is Plato niet altijd even objectief over de sofisten; het waren zijn grote tegenstanders en hij weerhield zich dan ook niet van schimpende commentaar. Zo zitten we met een eerste probleem. We weten niet in welke mate het beeld dat van Gorgias wordt geschetst in de *Gorgias* overeenstemt met de historische Gorgias. Daarbij komt nog dat de *Gorgias* een van de weinige bronnen is over het leven van Gorgias waardoor de betrouwbaarheid van Plato nooit kan worden gecontroleerd. Desalniettemin kunnen we er wel vanuit gaan dat het beeld zoals door Plato geschetst, geen objectief beeld is. Een bron uit de Oudheid die hierover spreekt is Athenaeus in zijn boek *Tafelgeleerden*. Hij schrijft:

“Men vertelt dat Gorgias, toen hij de naar hem genoemde dialoog [van Plato] had gelezen, tegen zijn getrouwen zei: ‘Wat kan Plato toch goed spotten!’”⁸⁹

Een recente bron over hetzelfde probleem is Boyarin (2007). Hij gaat zover Plato's schets van de sofisten ‘slander’ ofte laster te noemen. Verder zegt hij:

“Knowing that his opponents were not charlatans, he nevertheless portrayed them as such, in the service of his absolute conviction that only his way of seeking truth was legitimate. Rather than impugning their results, he chose to impugn their characters.”⁹⁰

Plato heeft ons echter ook met een meer direct probleem opgezadeld. Hij ligt immers aan de basis van een negatieve houding tegenover de sofisten. Sofist wordt een soort scheldwoord dat samengaat met holle retoriek. Sofisten worden in die zin gezien als woordkunstenaars die moreel verwerpelijk zijn en leugens verkiesen boven waarheid. Een goed voorbeeld daarvan is Kant in zijn *Kritiek van de Zuivere Rede*:

“Hoe uiteenlopend de betekenis ook was waarin de Ouden zich van de naam van deze wetenschap of kunst bedienden, toch kan men uit het feitelijke gebruik dat ze van dialectiek maakten, met zekerheid afleiden dat die bij hen alleen maar een *logica van de schijn* was. Dialectiek was de kunst om onwetendheid, of zelfs opzettelijke begoocheling, de aanblik van waarheid te geven door de grondige methode die de logica voorschrijft te imiteren en haar topiek als dekmantel voor allerlei lege pretenties te gebruiken.”⁹¹

Dit is een nadeel voor de studie van Gorgias, omdat men zovele eeuwen de sofisten haast geen enkele waarde en dus ook geen positieve theorieën toeschreef. Het is pas Hegel die rond 1832-33 in zijn *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*⁹² een positieve waarde toeschrijft aan de sofisten. Het is pas vanaf dan dat die positieve perceptie ingang vindt. Grondige en vernieuwende studies over het gedachtegoed van de sofisten zijn er dus pas vanaf de negentiende eeuw. Pas dan neemt de invloed van Plato en zijn visie over de sofisten af.

3.3. Interpretatie

Hedendaagse auteurs die schrijven over de sofisten kijken verder dan Plato, al ontstaan er net daardoor ook weer andere interpretatieproblemen. Want afgezien van Plato zijn er over de sofisten maar weinig bronnen, en kan hen een breed spectrum aan theorieën worden toegeschreven. In vele artikels vallen dan ook zeer verscheidene interpretaties te lezen van de sofisten in het algemeen en van Gorgias in het bijzonder.

Een goed voorbeeld hiervan is de vraag naar het verband tussen de sofisten, Gorgias en het feminisme. Auteurs zoals Jarrat lezen in het *Encomium voor Helena* een vergevorderd feminisme⁹³. Crockett verwoordt de positie van Jarrat als volgt:

“Susan Jarrat is one critic who has praised the sophists for being a voice compatible with feminism within the white patriarchal Greek hegemonic system.”⁹⁴

Bepaalde auteurs gaan soms ver in hun interpretatie van Gorgias. Zo zegt Crockett (1994):

“True, Gorgias was not an Athenian citizen. He practiced an art that was marginal, and typical of the sophists, he traveled from place to place as he practiced, thus exhibiting behavior conventionally gendered female (i.e., not stable or fixed)”⁹⁵

Zulke interpretaties zijn echter niet of amper te voorkomen door het geringe bronnenmateriaal. Door de juiste keuze van citaten van sofisten kunnen we immers ongeveer elke theorie aan hen toeschrijven.

Bij een werk over de sofisten en Gorgias is het dus belangrijk goed aan te sluiten bij de teksten en vaak terug te koppelen naar het hele corpus om vergezochte interpretaties te voorkomen.

3.4. Eenheid of veelheid

3.4.1. Probleem

We zitten met betrekking tot Gorgias met een zeer interessant probleem. Van Gorgias zijn slechts weinige teksten overgeleverd, en die zijn dan ook nog eens zeer verschillend van aard. Aan de ene kant zijn er twee redevoeringen⁹⁶, maar aan de andere kant ook een filosofisch werk dat lijkt gebaseerd te zijn op het denken van de Eleaten⁹⁷. Komt daarbij nog eens dat enkele bronnen vermelden dat Gorgias een leerling was van Empedokles en dus belangstelling had voor natuurfilosofie. Je zit dus altijd met het probleem van hoe deze verschillende elementen samen komen in één persoon, namelijk Gorgias.

3.4.2. Oplossingen

In 1884 publiceert Hermann Diels een invloedrijk artikel, getiteld “Gorgias und Empedokles”⁹⁸, waarin hij ondermeer een oplossing voorstelt voor bovengenoemd probleem. Voor Diels waren de verschillende elementen enkel met elkaar te rijmen door te veronderstellen dat Gorgias in zijn intellectuele leven drie stappen had gezet. De benamingen voor deze drie periodes haal ik uit Gigon (1936).

1. Physiker
2. Eristiker
3. Rhetor

Concreet wil dit zeggen dat, volgens hem, Gorgias begonnen is als natuurfilosoof en leerling was van Empedokles. Het is in deze periode, neemt Diels aan, dat Gorgias een boek schrijft over optica. Hij komt tot deze hypothese doordat wanneer in de dialoog de *Meno* van Plato, het hoofdpersonage spreekt over kleuren en wat kleuren zijn, hij in dit verband ook Gorgias vermeldt. Gorgias geraakt echter steeds meer in twijfel –Diels spreekt van “Zweifels oder vielmehr der Verzweiflung”⁹⁹. Vervolgens vindt Gorgias in de Eleatische filosofie het perfecte wapen tegen de natuurstudie waarvan hij daarvoor nog aanhanger was. In deze periode situeren we het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn*.

Na zich een tijdje met de typisch Eleatische vragen van het Zijn bezig te houden, zal hij ook deze theorie inwisselen voor een van de Schijn. In deze periode zien we hem als retor waar hij het publiek begeestert met kunstig geconstrueerde schijn.¹⁰⁰

Deze hypothese heeft uiteraard zijn voordelen. Zo moeten we niet nodeloos naar een eenheid zoeken tussen *Over de Natuur of het Niet-Zijn*, het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*. Volgens deze verklaring zijn de geschriften gewoon op een verschillend moment in Gorgias’ evolutie geschreven, wat ook hun diversiteit verklaart. Hiermee valt dan ook de veelgegeven kritiek weg dat Gorgias met *Over de Natuur of het Niet-Zijn* zijn eigen retoriek en dus zijn eigen beroep ondergraaft¹⁰¹.

Gomperz¹⁰² lost het probleem op door te veronderstellen dat *Over de Natuur of het Niet-Zijn* eigenlijk thuishoort in de geschiedenis van de retoriek. Hij begint bijvoorbeeld een artikel met:

“Im Vorstehenden suchte ich zu zeigen, daß die “philosophische” Schrift des Gorgias ebensowohl wie die beiden erhaltenen Deklamationen nicht einem sachlichen, sondern ausschließlich einem rhetorischen Interesse ihre Entstehung verdanken.”¹⁰³

Het is niet meer dan een spel of *paignion* om zijn retorische vaardigheden te tonen. Het werk is voor Gomperz te begrijpen als een (retorische) persiflage op het denken van de Eleaten. Zeker niet als een werk met ernstige filosofische bedenkingen voor of tegen de Eleaten. Maar ook als alle werken worden samengebracht onder een gemeenschappelijke noemer, is het probleem van de eenheid niet opgelost. Net zomin als bij Diels (1884), die ze allemaal isoleert.

In 1936 schrijft Gigon een artikel getiteld *Gorgias 'über das Nichtsein'*¹⁰⁴ met de bedoeling de teksten en verschillende interesses van Gorgias met elkaar te verbinden¹⁰⁵. Hij vergelijkt er eerst de eerdere hypothesen van Diels (1884) en Gomperz (1914), maar die vindt hij niet overtuigend. Voor hem isoleren die Gorgias te veel van zijn tijd en van zijn tijdgenoten. In het artikel zoekt hij dus naar een derde oplossing, namelijk een verzoening van de teksten, zonder daarbij *Over de Natuur en het Niet-Zijn*, als onfilosofisch af te doen, of Gorgias' leven in meerdere delen op te splitsen. Hij probeert Gorgias een coherente theorie toe te schrijven waarbinnen alle tegenstrijdige berichten passen. Op deze manier vindt Gigon dat Gorgias aan betekenis wint. Voor de hypothesen van Diels (1884) en Gomperz (1914) moeten we teveel ononderbouwde hypothesen aannemen. Bovendien is één filosofische theorie van Gorgias aantrekkelijker dan drie theorieën of geen.

Als we kijken naar meer moderne teksten, dan zien we dat vooral Gigon belangrijk is geweest. Vele auteurs zoeken immers naar een achterliggende theorie die de diverse werken van Gorgias kan verklaren en verbinden.

Een hedendaags artikel dat expliciet over dit thema gaat is er een van Bruce McComiskey getiteld *Gorgias and the art of rhetoric: toward a holistic reading of the extant Gorgianic fragments*¹⁰⁶. Hij erkent de problemen die volgen wanneer we Gorgias een totale filosofische theorie toeschrijven. Desalniettemin leidt voor hem, net als voor Gigon, een dergelijke theorie tot meer en nieuwere inzichten over het denken van Gorgias. Ook iemand als Cosigny (2001) zal zeer sterk de klemtoon op eenheid leggen.

De hypothese van Diels over de drie stadia in het leven van Gorgias is amper overgenomen door moderne auteurs. De enige echte overtuigde auteur die deze hypothese volgt is Bux (1941), in een artikel dat eveneens duidelijke invloed van het artikel van Diels (1884) doet vermoeden.

Wel wordt door sommigen het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* afgedaan als louter parodie en onfilosofisch, in de lijn van Gomperz, zij het niet meer in die extreme vorm. Een van hen is John Poulakos (1995). Voor hem bevatten sofistieke werken, en dus ook *Over de Natuur of het Niet-Zijn* niet noodzakelijk fysieke ideeën. Het is een taalspel om aan te tonen dat sommige redeneringen problematisch zijn. De vorm is dus retorisch geïnspireerd.

3.5. MXG of Sextus

Deze discussie gaat over de overlevering van Gorgias' *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. We hebben van dit werk, zoals al eerder vermeld, twee parafrases. Eén in een werk van Sextus Empiricus¹⁰⁷ en één in een werk van een anonieme auteur, getiteld *Over Melissus, Xenophanes, Gorgias*¹⁰⁸.

Daar deze twee parafrases op sommige vlakken verschillen ontstaat de vraag welke van de twee het meest betrouwbaar is. Hierover zijn de meningen uiterst verdeeld.

Traditioneel hecht men het meeste belang aan Sextus Empiricus. Zo is bijvoorbeeld bij *Die Fragmente der Vorsokratiker*¹⁰⁹, van Diels-Kranz, het fragment van MXG over Gorgias niet afgedrukt¹¹⁰ en dat van Sextus wel. Ook bij de Nederlandse vertaling bij Gorgias door Huntink (1996) staat er enkel een vertaling van het fragment bij Sextus Empiricus.

Een van de redenen hiervoor is dat de anonieme auteur van MXG het bij de weergaves van Melissus en Xenophanes niet altijd even nauw neemt met het letterlijk weergeven van het gedachtegoed van de filosofen. Ook iemand als Loenen zal in zijn boek *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*¹¹¹ argumenten geven voor het gebruik van Gorgias. Volgens hem volgt Sextus Gorgias heel nauwgezet, terwijl MXG afwijkt, en soms zelfs hele delen toevoegt die niet van Gorgias zijn. De auteurs die pleiten voor het gebruiken van MXG zullen bijna het omgekeerde beweren.

Er zijn dus ook vele auteurs die meer belang hechten aan MXG dan aan Sextus. Hiervoor hebben zij een aantal redenen die de parafrase bij Sextus onbetrouwbaarder maken en die in MXG net betrouwbaarder. Een uitgebreide uiteenzetting over dit onderwerp staat er in een werk van Newiger getiteld *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*¹¹². In dit werk probeert Newiger aan de hand van de parafrase bij Sextus en in MXG zoveel mogelijk van Gorgias' oorspronkelijke werk te achterhalen. Hij gaat dus uitgebreid in op de vele vragen hierover.

Een eerste probleem is dat Sextus een scepticus was en Gorgias in zijn werk parafraseert om zijn eigen sceptische theorie naar voren te brengen. We kunnen dus aannemen dat als Sextus Gorgias gebruikt, hij de theorie van deze laatste ook naar zijn hand zal zetten¹¹³.

Eenzelfde opmerking vinden we bij Gigon, en ze is interessant genoeg om integraal te citeren:

“Im ganzen dürfte MXG den zuverlässigeren Text bieten. Die stilistische Gewandtheit und der Wortprunk des Sextus bestechen, aber sie sind falsch, wie Zeller mit Recht betont. Schöne in flüchtiger Blick auf andere Teile des Sextus zeigt, in welchem Maße er das Gorgiasexzerpt in seinen eigenen Stil hineingearbeitet hat.”

Vele auteurs merken dus dat waarschijnlijk MXG dichter bij het origineel van Gorgias ligt. Het traktaat MXG is overigens in zeer slechte staat overgeleverd en niet te lezen zonder zeer veel voorkennis en commentaar. Nochtans kan het zeer belangrijk zijn. Sommige zinnen in

het werk lijken namelijk zeer vreemd, waarschijnlijk omdat ze letterlijk overgenomen zijn uit Gorgias' oorspronkelijke werk. In plaats van voortdurend te parafraseren zou de anonieme auteur ook bepaalde elementen letterlijk hebben overgenomen. Dit zou MXG als bron toch iets betrouwbaarder moeten maken.

Ook iemand als Jaap Mansfeld pleit voor de betrouwbaarheid van MXG¹¹⁴. Hij pleit voor een nieuwe uitgave van de tekst, voorzien van de nodige uitleg en commentaar.

Naast de vraag naar de betrouwbaarheid kunnen we ook de vraag stellen of ze allebei Gorgias tekst zelf als primaire bron hadden, of een andere parafrase. Dit is een belangrijke vraagstelling. Immers, de datering van MXG is zeer moeilijk en Sextus Empiricus schreef in de overgang van de tweede naar de derde eeuw n.Chr., dus vele eeuwen na Gorgias.

De vraag of dus de auteurs de oorspronkelijke tekst van Gorgias ter beschikking hadden of niet is geen ridicule vraag.

Newiger (1973) formuleert in dit opzicht een andere interessante hypothese. Volgens hem parafraseerde MXG het origineel van Gorgias, maar Sextus niet meer. Sterker nog; Sextus parafraseerde Gorgias enkel en alleen aan de hand van de parafrase in MXG. Aan de hand van argumenten en gelijkenissen wil Newiger aantonen dat alles wat in de parafrase van Sextus staat ook in MXG staat, maar niet omgekeerd. Dit toont dus een interessante relatie tussen de twee teksten.

De hypothese wordt echter weer ontkend door andere auteurs zoals Jaap Mansfeld¹¹⁵ in zijn artikel *Historical and philosophical aspects of Gorgias' 'On what is not'*¹¹⁶. Deze houdt een andere hypothese aan, namelijk dat noch Sextus noch de auteur van MXG de echte tekst van Gorgias hadden, maar eenzelfde parafrase. Ook iemand als Gomperz (1914) geeft de hypothese weer dat beide parafrase Gorgias tekst niet meer hadden, alleen geeft hij een parafrase van Theophrastus op als gezamenlijke bron voor zowel Gorgias als de auteur van MXG. Het toont vooral dat *Over de Natuur of het Niet-Zijn* geen onproblematisch werk is. Het is dus een belangrijk punt voor elke Gorgias studie. Een verschillende visie op deze teksten kan immers tot een totaal andere interpretatie leiden.

4. Waarheidstheorieën

4.1. Inleiding

In de vorige hoofdstukken is zowel de sofistiek als de figuur van Gorgias besproken. Dit hoofdstuk biedt een overzicht van de belangrijkste hedendaagse waarheidstheorieën. Op deze manier probeer ik een goed beeld te scheppen van wat waarheidstheorieën zijn en rond welke problemen ze werken.

De besproken theorieën zijn de correspondentietheorie, de coherentietheorie, de pragmatistische theorie en de ‘deflationary’ theorie.

4.2. Correspondentietheorie

4.2.1. Inleiding

De correspondentietheorie wordt traditioneel gezien als de oudste waarheidstheorie. De eerste formulering ervan vinden we bij Aristoteles, maar reeds bij Plato kunnen we er sporen van vinden¹¹⁷. De Aristoteliaanse formulering ervan vinden we terug in zijn *Metafysica* en zegt:

“To say of what is that it is not, or of what is not that it is, is false, while to say of what is that it is, and of what is not that it is not, is true”¹¹⁸

De correspondentieleer steunt op de basisstelling dat een uitspraak of overtuiging waar is als ze overeenstemt met de werkelijkheid en niet waar als ze dit niet doet. De correspondentietheorie gaat dus uit van een correspondentie tussen iets wat waar kan zijn (een waarheidsdrager¹¹⁹) en iets wat dit waar kan maken (waarheidsmaker¹²⁰).¹²¹ Verschillende auteurs kunnen dus verschillende waarheidsdragers hebben. Voor sommige auteurs zijn het zinnen die waar of vals kunnen zijn, voor anderen overtuigingen, voor andere oordelen, enz. Daarnaast kan er ook verschil zijn tussen wat auteurs als waarheidsmaker identificeren. Op dit vlak zijn er, binnen de correspondentietheorie, twee grote ideeën die weergegeven worden in twee verschillende versies.

4.2.2. Twee versies van de correspondentietheorie

Binnen de correspondentietheorie maken we een onderscheid tussen de ‘correspondence-as-congruence’ of ‘object-based’ versie enerzijds en de ‘correspondence-as-correlation’ of ‘fact-based’ versie anderzijds¹²². Het verschil tussen deze twee theorieën zit hem in wat zij als

waarheidsmaker nemen. Bij hen speelt dus de vraag waarmee uitspraken of overtuigingen precies corresponderen.

De bekendste auteur aan de kant van de ‘object-based’ versie is Bertrand Russell. De waarheidsdrager was volgens Russell de overtuiging. Hij werkte dan ook rond de vraag wat het betekende voor een overtuiging om waar of vals te zijn. Russell ging er vanuit dat elke overtuiging een complexe relatie uitdrukt tussen een subject en een aantal objecten. Voor overtuigingen kunnen we dus een subjectterm aanduiden, één of meer objecttermen en een relatie tussen de objecttermen. Deze relatie bindt de objecttermen. We nemen bijvoorbeeld de overtuiging van Othello dat Desdemona verliefd is op Cassio. Deze overtuiging kunnen we opdelen in kleinere elementen. Zo is Othello de subjectterm, zijn Desdemona en Cassio de objecttermen en is verliefdheid de relatie tussen Desdemona en Cassio. Volgens de propositie staan Desdemona en Cassio dus in een relatie tot elkaar. Door een zin in zijn componenten te verdelen kan ik elke eenvoudige zin omvormen tot een complexe zin.

Voor Russell zijn echter niet enkel overtuigingen complex, ook feiten zijn het. Een feit in de wereld bestaat uit objecten die in een relatie staan tot elkaar. Zo vormen een aantal objecten en een relatie daartussen, voor Russell, een complex feit. Zo vormen Desdemona, Cassio en verliefdheid ‘Desdemonas liefde voor Cassio’¹²³, wat een feit is. De overtuiging van Othello – dat Desdemona verliefd is op Cassio – is dan waar wanneer ‘Desdemonas liefde voor Cassio’ in de werkelijkheid bestaat (en dus een feit is). Op dit moment komt de structuur van de zin overeen met de structuur van de werkelijkheid; ze corresponderen. Met de twee objecttermen in de zin corresponderen twee objecten in de realiteit. Met de relatie in de zin correspondeert een werkelijke relatie in de externe realiteit.

Wanneer ‘Desdemonas liefde voor Cassio’ echter niet in werkelijkheid bestaat, is Othellos overtuiging vals. Met het complexe geheel van ‘Desdemonas liefde voor Cassio’, correspondeert dus niets in de werkelijkheid. Dit is onmogelijk omdat de zin een relatie ‘verliefdheid’ poneert tussen Desdemona en Cassio terwijl deze niet bestaat in werkelijkheid. Russell zelf zegt:

“Thus a belief is *true* when it *corresponds* to a certain associated complex, and *false* when it does not.”¹²⁴

De ‘object-based’ versie van de correspondentietheorie veronderstelt dus een structurele gelijkheid tussen de structuur van taal en overtuigingen langs de ene kant en de werkelijkheid aan de andere kant.

Een bekende voorstander van de ‘fact-based’ versie van de correspondentietheorie is J.L. Austin. Voor hem was een feit als een geheel te nemen en niet op te delen in kleinere elementen. Voor Austin verwijst een willekeurige zin naar een bepaalde staat van de wereld. Als deze staat van de wereld zo is als beschreven in de zin, dan is de zin waar. Er is met

andere woorden een simpele relatie tussen een zin en een feit. Deze relatie tussen zin en realiteit is voor Austin “*absolutely and purely conventional*”¹²⁵. Zo is het zuiver bij conventie dat de zin “de kat zit op de mat” het feit aanduidt dat de kat op de mat zit. Zelfs de structuur is volledig conventioneel. We moeten dus helemaal geen woord hebben voor de begrippen ‘kat’ en ‘mat’ en een begrip wat hun onderlinge relatie uitdrukt¹²⁶. We kunnen evengoed een willekeurige opvolging van letters nemen. Wanneer we afspreken dat “dflr’lf;rk” betekent: “de kat zit op de mat”, dan kunnen we, volgens Austin, perfect stellen dat:

“dflr’lf;rk” is waar, als en slechts als de kat op de mat zit

Het is dus niet zo dat er een structurele gelijkenis is tussen taal en wereld. De zin als geheel verwijst naar een feit als geheel. Deze verwijzing is zuiver conventioneel. Hier zit met andere woorden een groot verschil met de theorie van Russell, waarbij structurele gelijkenis zeer belangrijk was. Kirkham (1998) geeft het centrale idee van Austin – en de ‘fact-based’ correspondentietheorie – als volgt weer:

“A statement is true if and only if it expresses a state of affairs, and that state of affairs obtains.”¹²⁷

Samenvattend kunnen we zeggen dat dit de twee grote versies zijn van de correspondentietheorie. Beiden hebben echter wel gemeen dat ze ervan uitgaan dat er waarheidsdragers bestaan die corresponderen met een waarheidsmaker, wat dan de realiteit is. Een zin, volgens de correspondentietheorie, is waar wanneer hij correspondeert met de werkelijkheid.

4.2.3. Realisme

Traditioneel zegt men dat de beide versies voorbeelden zijn van realistische theorieën. Men associeert dit realisme met de correspondentietheorie omwille van diens basisaannames. De twee meest fundamentele zijn:

- (1) Er bestaat een werkelijkheid onafhankelijk van onze ideeën en overtuigingen. Deze wereld is dus niet afhankelijk van ons en onze waarnemingen. Het is met deze wereld dat onze ideeën corresponderen
- (2) De zinnen in onze taal zijn waar als ze corresponderen met de werkelijkheid, vals als ze dat niet doen. Dit heeft als gevolg dat alle zinnen ofwel waar ofwel vals zijn. Er bestaat niet zoiets als ‘half-waar’. Dit impliceert niet dat we van alle zinnen weten of ze waar of vals zijn, enkel dat ze een vastgelegde waarde hebben. Een zin krijgt zijn

waarde dus niet door ons onderzoek, maar heeft het altijd al gehad. Glanzberg (2006) noemt dit het principe van bivalentie; elke overtuiging is ofwel waar ofwel vals.

De correspondentietheorie is dus een waarheidstheorie met belangrijke ontologische implicaties. De theorie moet aannemen dat er een realiteit is die onafhankelijk is van onze overtuigingen waarmee zinnen of overtuigingen kunnen corresponderen.

De correspondentietheorie zal op dit punt verschillen van andere waarheidstheorieën, waarvan we kunnen zeggen dat ze eerder antirealistisch zijn; ze geloven niet in het bestaan van een geestonafhankelijke wereld.

4.2.4. Argumenten voor de correspondentietheorie

David (2005) merkt op dat het grootste en belangrijkste argument voor de correspondentie theorie zijn evidentie is. Het lijkt in de eerste plaats evident te zijn dat de zin “sneeuw is wit” waar is als sneeuw in werkelijkheid wit is. Bij correspondentiedenkens wordt waarheid dan ook niet of weinig geproblematiseerd. David (2005) geeft als voorbeeld Descartes die vermeldt dat hij over waarheid nooit heeft getwijfeld omdat het hem zo evident lijkt dat iedereen het erover eens moet zijn¹²⁸.

Een andere argumentatietechniek is het aanvallen van andere theorieën, die niet van een correspondentie uitgaan. Op deze manier proberen ze aan te tonen dat elke theorie die een ander waarheids criterium dan correspondentie hanteert faalt en bijgevolg correspondentietheorie de enige juiste is¹²⁹.

4.2.5. Problemen voor de correspondentietheorie

Ondanks zijn evidentie kampt de correspondentietheorie met enkele problemen. Een aantal van deze problemen zullen we hier bespreken.

Probleem 1: Het eerste probleem is het feit dat correspondentietheorie soms te eenvoudig lijkt. Het is immers niet altijd duidelijk wat het betekent dat iets correspondeert met een feit. Voor iemand als Russell is er een structurele gelijkheid tussen taal en werkelijkheid, maar hoe werkt dit dan? Het probleem is dat correspondentiedenkens niet duidelijk genoeg verklaren wat ze bedoelen met correspondentie. Ze nemen het aan als evident en menen het niet te moeten specificeren. De centrale vraag is dus hoe iets immaterieels als een woord of een zin kan worden vergeleken met iets materieels als een object? Gaat het om een fysische relatie of een semantische?

Correspondentietheorie laat ons met andere woorden op dit gebied met vele vragen zitten.

Probleem 2: Correspondentietheorie stelt dat een zin, een overtuiging of een oordeel waar is als het overeenkomt met een staat van de wereld. Taal komt dus overeen met feiten. Dit lijkt echter te breed. Voor wetenschappelijke uitspraken kunnen we inderdaad kijken naar de werkelijkheid, maar kan dit altijd? Werkt het bijvoorbeeld ook voor morele waarheden? Is een morele overtuiging juist wanneer ze overeenstemt met de werkelijkheid?

Hier lijkt de correspondentietheorie in de problemen te komen. Ze nemen een bepaald soort waarheidsdragers en een theorie over hun waarheidswaarde, maar ze gaan te breed. Het probleem is dus dat er niet iets lijkt te bestaan als bijvoorbeeld morele feiten.

Probleem 3: Dit is een probleem voor de ‘object-based’ correspondentietheorie van bijvoorbeeld Russell. Zoals gezegd gaat die ervan uit dat zinnen corresponderen met feiten. Voor een ware zin kunnen we dus zeggen dat er een positief feit is dat deze zin waar maakt. Er zijn echter ook vele zinnen die objectief vals zijn. Dit houdt in dat er iets objectiefs moet zijn waardoor de valse zin vals wordt gemaakt. De correspondentietheorie lijkt dus ook negatieve feiten te moeten aanvaarden. Gezien de grote variëteit aan mogelijke proposities lijken correspondentietheoretici ook vele andere vreemde dingen te moeten aanvaarden. David (2005) geeft de kritiek op deze manier weer:

“Given the great variety of complex truthbearers (sic.), a correspondence theory will be committed to all sorts of complex “funny facts” that are ontologically disreputable: negative, disjunctive, conditional, universal, probabilistic, subjunctive, and counterfactual facts have all given cause for complaint on this score.”¹³⁰

Probleem 4: Eerder in dit hoofdstuk is al opgemerkt dat de correspondentietheorie steunt op een onafhankelijke werkelijkheid. Om van een overtuiging te weten of ze waar is, zouden we ze moeten vergelijken met de werkelijkheid. Indien ze correspondeert is mijn overtuiging waar. Het probleem is echter hoe ik ooit objectief kennis kan nemen van deze werkelijkheid. Dit zou immers moeten gebeuren los van mijn overtuigingen en waarnemingen van de wereld. Alleen zo kan ik ooit overtuiging en wereld objectief vergelijken. De wereld is echter niet toegankelijk op zo’n objectieve manier. Het is dus altijd mogelijk dat we een vervormd beeld krijgen van de werkelijkheid, en dus kunnen we, met de correspondentietheorie, nooit helemaal zeker zijn of onze overtuigingen wel waar zijn. Om te weten of er ooit echt sprake is van correspondentie, moeten we de wereld onafhankelijk van onze geest waarnemen en kunnen vergelijken met onze opvattingen. Dit is onmogelijk, en dus kan correspondentie nooit volledig gegarandeerd worden.

4.3. Identiteitstheorie

4.3.1. Inleiding

Naast de correspondentietheorie is er ook de identiteitstheorie. Filosofen als Russell en Moore hielden er op een bepaald moment in hun denken een identiteitstheorie van waarheid op na. Deze theorie neemt net zoals de correspondentietheorie aan dat overtuigingen corresponderen met een externe werkelijkheid. Ze zien deze correspondentie echter zo dat ze aannemen dat overtuigingen identiek zijn aan feiten.

4.3.2. Basis van de identiteitstheorie

Zoals gezegd is de basisstelling van de identiteitstheorie van waarheid dat overtuigingen identiek zijn aan feiten. Dit wil zeggen dat een overtuiging waar is als er een feit is dat identiek is met de overtuiging. In de identiteitstheorie zijn dus de waarheidsdrager en de waarheidsmaker identiek.

Deze theorie klinkt ons zeer vreemd in de oren. Het is de taak van de identiteitstheorie om aan te tonen dat oordelen enerzijds op feiten lijken en dat feiten anderzijds op oordelen lijken. Iemand als Russell deed pogingen om oordelen als feiten te doen lijken. Zo vond hij dat de elementen van een oordeel geen idealistische ideeën waren. De constituenten van een oordeel zijn reële dingen. Zo kunnen we bijvoorbeeld de volgende zin nemen:

(1) De Mont Blanc is vierduizend meter hoog

Deze zin bevat de constituent 'Mont Blanc'. Volgens Russell was dit geen idee wat verwees of correspondeerde naar en met de echte berg, de echte berg was weldegelijk constituent van de zin. De 'Mont Blanc' in (1) is de echte Mont Blanc. Dit lijkt vreemd op het eerste gezicht, maar is het in realiteit niet helemaal. Als waarheidsdrager neemt Russell immers niet de zin of de propositie dat de Mont Blanc vierduizend meter hoog is, maar de *inhoud* van de zin. Het is de inhoud die waar is of niet. Op deze manier kunnen we zien hoe de echte Mont Blanc een constituent is voor de inhoud van de propositie.

De andere mogelijkheid om de identiteitstheorie geloofwaardig te maken, is argumenteren dat feiten eigenlijk op oordelen lijken. Dit zien we bijvoorbeeld bij Bradley (1914) als die reageert tegen het idee van de correspondentietheorie van een onafhankelijke wereld. Voor Bradley is dit idee het resultaat van een verkeerde projectie van onze geest op de wereld. De identiteitstheorie steunt op een geloof in de eenheid van de wereld¹³¹, de correspondentietheorie niet. Hier zit net de fout voor Bradley. Correspondentietheoretici

geloven dat een uitspraak waar kan zijn door correspondentie met een klein deel van een grotere situatie. Zo lijkt de zin “de taart staat in de oven” waar te zijn, als we de taart onafhankelijk van het bord zien en de oven onafhankelijk van de keuken. Dit is voor Bradley een fout; voor hem kan er maar één oordeel echt waar zijn, namelijk het oordeel dat de realiteit als geheel neemt.

4.3.3. Problemen voor de identiteitstheorie

Belangrijke argumenten voor de identiteitstheorie in de twintigste eeuw, waren de problemen waarmee bijvoorbeeld de correspondentietheorie kampte. Tegen de correspondentie en geestonafhankelijke wereld plaatst de identiteitstheorie haar ideeën. Bradley, bijvoorbeeld, hoopte met de identiteitstheorie de leemte tussen gedachte en wereld op een eenvoudige wijze te overbruggen. Desalniettemin kent ook deze theorie haar eigen problemen.

Probleem 1: De identiteitstheorie lijkt een al te simpele verklaring voor waarheid te geven. Ze blijft immers altijd zeer vaag. Het is niet precies duidelijk wat het betekent voor oordelen en realiteit om identiek te zijn. Het principe van correspondentie is niet zonder problemen, maar het idee van identiteit is dat allerminst

Probleem 2: Het tweede probleem is het grootste en centrale probleem van de identiteitstheorie. Voor Russell waren namelijk zowel ware als valse proposities samengesteld uit reële constituenten. Dit wil zeggen dat het niet zo is dat ware proposities overeenkomen met de werkelijkheid en valse proposities niet. Zowel ware als valse proposities hebben op de realiteit betrekking. In de eerste plaats is het dus onmogelijk om proposities te formuleren over dingen die niet bestaan. Elke zin verwijst namelijk altijd naar reële objecten. In de tweede plaats is het moeilijk om het onderscheid tussen valse en ware proposities te handhaven. Zowel ware als valse proposities hebben namelijk betrekking op de werkelijkheid. Om dit verschil te maken, moet de identiteitstheorie dus een beroep doen op een ander principe dan identiteit. Hierdoor komt de identiteitstheorie met andere woorden in de problemen. Met enkel het principe van identiteit, kan de identiteitstheorie het onderscheid tussen ware en valse proposities niet maken.

4.4. Coherentiethorie

4.4.1. Inleiding

Ook de coherentiethorie heeft een oude voorgeschiedenis –hoewel niet zo oud als de correspondentietheorie. Vroege formuleringen ervan vinden we bij bijvoorbeeld John Locke

wanneer deze in zijn *Essay on Human Understanding*¹³² zegt dat ideeën waar zijn als ze het met elkaar eens zijn. Verder is ook George Berkeley als idealist belangrijk voor de coherentietheorie. Hij problematiseerde de realiteit en de kenbaarheid ervan. Voor Berkeley was een idee niet meer dan een idee, verbinding met een onafhankelijke realiteit was problematisch.¹³³

Het centrale idee is dus dat we voor de waarheid van ideeën niet moeten kijken naar correspondentie met een realiteit, maar naar onderlinge coherentie met andere ideeën. Om deze reden is de theorie zeer tegenstrijdig met de correspondentietheorie.

De bekendste coherentietheoretici zijn Joachim en Blanshard.

4.4.2. Basis van de coherentietheorie

Zoals al gezegd hanteert de coherentietheorie andere standaards voor waarheid dan de correspondentietheorie. Voor de coherentietheorie is een overtuiging waar als ze cohereert met een bepaalde groep van andere overtuigingen. Walker (1989) zegt:

“The coherence theory of truth holds that truth consists in coherence with some set of beliefs.”¹³⁴

Dat is de basisaanname van de coherentietheorie. Om te oordelen of een overtuiging waar is, moeten we zien of ze cohereert met andere overtuigingen.

Binnen de coherentietheorie zijn er echter – net zoals bij de correspondentietheorie – verschillende versies. Zo verschillen ze in hun visie op wat deze coherentie inhoudt. Voor sommige auteurs wil coherentie simpelweg zeggen dat een ware opvatting consistent is met andere opvattingen. Probleem hiermee is dat we ons kunnen voorstellen dat twee verschillende opvattingen elk consistent zijn met een geheel van overtuigingen, maar onderling inconsistent zijn. We kunnen dan op geen enkele manier zeggen welke van de twee overtuigingen te verkiezen is. Een striktere versie zegt dat een opvatting coherent is met een bepaald geheel van opvatting als de opvatting logisch en noodzakelijk volgt uit het geheel van opvattingen. Een coherent geheel van opvattingen is dan een geheel waarbij elke opvatting afzonderlijk volgt uit het geheel van de andere opvattingen. Een ware opvatting is een opvatting uit een coherent systeem van overtuigingen.

Daarnaast verschillen coherentietheorieën soms ook in wat ze zien als het geheel van opvattingen waarmee ware opvattingen cohereren. Volgens sommige coherentietheorieën is dit geheel niet meer dan de huidige gangbare opvattingen. Deze kunnen met andere woorden veranderen. Voor andere theorieën is het geheel van opvattingen het geheel zoals zou worden geloofd door een alleswetend wezen.

Vele coherentietheoretici geloven met andere woorden dat er een bepaald en definitief geheel van overtuigingen is. Dit is het geheel dat de wereld het beste beschrijft. Dit geheel zal bepaalde overtuigingen absoluut waar maken en andere absoluut vals. Auteurs als Blanshard zullen dan ook zeggen dat onze huidige opvattingen slecht waar of vals zijn in een bepaalde mate. Ze zijn waar in de mate dat ze zich zouden kunnen handhaven in dit definitief geheel van opvattingen en vals in de mate dat ze verandering nodig hebben om te cohereren met dit geheel. Ondanks het feit dat bij de coherentietheorie de realiteit niet dient als objectieve maatstaf, kan ook de coherentietheorie argumenteren dat er maar één absolute waarheid is. Absolute waarheden zijn die overtuigingen die waar worden gemaakt door dit absolute geheel van overtuigingen.

4.4.3. Antirealisme

Waar we van de correspondentietheorie konden zeggen dat het een realistische theorie was, kunnen we zeggen dat coherentietheorie algemeen genomen een antirealistische theorie is. Dit wil zeggen dat de meeste coherentietheoretici niet geloven in een externe realiteit onafhankelijk van onze geest. Ze ontkennen niet noodzakelijk het bestaan van de realiteit. Wat ze ontkennen is dat deze onafhankelijk is van onze geest.

Een van de implicaties hier is dat een antirealisme het principe van bivalentie kan verwerpen. Elke uitspraak hoeft dus niet ofwel volledig waar ofwel volledig vals te zijn. Er kunnen bijvoorbeeld graden van waarheid zijn. In het principe van bivalentie zit een belangrijk verschil tussen realisme en antirealisme.

Traditioneel wordt de coherentietheorie geassocieerd met antirealisme. Dit hoeft echter niet noodzakelijk zo te zijn. Er bestaan ook varianten van coherentietheorie die eigenschappen van realisme vertonen. Bijvoorbeeld de coherentietheorie die stelt dat er maar één absoluut geheel van overtuigingen is. Dit geheel is het geheel dat het best correspondeert met de werkelijkheid. Het criterium voor waarheid is dus wel coherentie met een geheel, maar het beste geheel correspondeert met een externe realiteit. Ook deze variant van de coherentietheorie gaat dus uit van een onafhankelijke werkelijkheid, met welke onze overtuigingssystemen corresponderen.

Over het algemeen gezien zijn correspondentietheorieën echter wel antirealistische theorieën.

4.4.4. ‘Antifoundationalist’ denken

Zoals we gezien hebben contrasteert de coherentietheorie als doorgaans antirealistische theorie met de correspondentieleer als realistische theorie. Voor Alcott (2001) is het verschil nog net iets breder. Ze benoemt theorieën als de correspondentieleer “the transcendental account of foundationalism”¹³⁵, terwijl de coherentietheorie “an immanent account of knowledge”¹³⁶ biedt. Dit wil zeggen dat de correspondentieleer –en ook andere theorieën –

steeds zoeken naar een objectief fundament, bijvoorbeeld voor waarheid. Als we onze uitspraken, overtuigingen, oordelen,... dan naar dit fundament terugkoppelen kunnen we op objectieve wijze waarheid en valsheid bepalen.

Daarnaast worden sommige versies van de coherentieleer gekoppeld aan zogenaamd ‘antifoundationalism’¹³⁷. Deze theorie verbindt waarheid niet met een externe realiteit (zoals de ‘foundationalist’ theorie), maar eerder met menselijke dingen zoals gewoontes, sociale gebruiken. Alcott (2001) zegt erover:

“That is, for coherentism, knowledge is ultimately a product of phenomena that are immanent in human belief systems and practices, social organizations, and *lived* reality, whereas for foundationalism, if a belief is to count as knowledge, it must ultimately be able to establish some link to transcendent phenomena or something that is entirely extrinsic to human existence (i.e., the way the world would be if we never existed.”¹³⁸

Alcott spreekt hier weliswaar over kennis, maar om te spreken over kennis moet er altijd een visie op waarheid zijn. Iets kan immers alleen kennis zijn als het waar is; iets onwaar is geen kennis. Er is geen kennis zonder waarheid.

Wanneer sommige versies van coherentisme objectieve standaards afschaffen en vervangen door menselijke standaards, volgt daar logischerwijs een relativisme uit. Voor coherentisme is het mogelijk dat vroegere waarheden toekomstige valsheden worden. Ze verwerpen het principe van bivalentie. Waarheid is niet iets vast en onveranderlijk, integendeel. Wanneer in een maatschappij het geheel van coherente overtuigingen verandert, dan zal het nieuwe, veranderde geheel andere uitspraken waar of vals maken dan het voorheen deed. Op deze manier liggen waarheden nooit vast, maar kunnen ze altijd veranderen.

‘Antifoundationalism’ is dus een brede theorie die reageert tegen het voortdurend zoeken naar een objectief en onveranderlijk fundament. De theorie argumenteert dat dit onmogelijk is. Ze ziet dan ook geen problemen in een veranderlijk, meer cultureel fundament. Deze interpretatie is uiteraard niet gelijk aan de coherentietheorie, maar heeft er wel verbanden mee, zoals Alcott (2001) aangeeft.

Deze uiteenzetting over ‘antifoundationalism’ is belangrijk, omdat we de theorie nog zien terugkomen bij de interpretatie van Gorgias.

4.4.5. Argumenten voor de coherentietheorie

Wat coherentiedenkers benadrukken is het belang van overtuigingen en hun speciale karakter. Coherentiedenkers stippen aan dat er een groot verschil is tussen de overtuiging dat sneeuw wit is en de toestand van de wereld die deze overtuiging waar maakt. De waarheid van een overtuiging kan voor coherentiedenkers niet afhangen van de verbinding van een overtuiging met iets wat geen overtuiging is. Waarheid moet dus altijd bestaan uit coherentie met andere

overtuigingen. Dit is een argument dat steunt op de idealistische leer, waarin ook de realiteit een verzameling ideeën is.

Een ander argument vloeit voort uit een probleem van de correspondentietheorie. Voor coherentietheoretici is het namelijk altijd onmogelijk om, op een objectieve wijze, een overtuiging te vergelijken met de realiteit. We kunnen ons eerst en vooral afvragen hoe we een immaterieel idee kunnen vergelijken met iets materieels als objecten. Daarnaast hebben we geen objectieve waarneming van deze werkelijkheid, enkel subjectieve. Correspondentie met de werkelijkheid klinkt dus wel logisch, maar is een onhaalbaar project. Wat we voorhanden hebben, zijn onze eigen ideeën en overtuigingen. Deze kunnen we waarnemen en op een simpele wijze met elkaar vergelijken. Met coherentie valt dus te werken, met correspondentie niet.

4.4.6. Problemen voor de coherentietheorie

Ook de coherentietheorie kampt uiteraard met enkele problemen. In dit deel zullen een aantal van deze problemen aan bod komen.

Probleem 1: De coherentietheoretici lijken te moeten aanvaarden dat alle overtuigingen waar zijn. We kunnen ons namelijk van elke overtuiging inbeelden dat ze cohereert met een bepaald geheel van overtuigingen. Hoe kunnen we dan op een rationele manier preciseren welke overtuigingen we in ons geheel opnemen? Bijvoorbeeld de twee overtuigingen

- (1) Prinses Diana stierf in een auto-ongeluk
- (2) Prinses Diana stierf in bed

Deze twee zinnen kunnen uiteraard niet allebei waar zijn. We kunnen echter voor zowel (1) als (2) een geheel van overtuigingen inbeelden die de overtuiging waar zou maken. Op welke grond kunnen we dan beslissen welke overtuiging waar is en welke vals? Als we dat geheel van overtuigingen kiezen dat het beste correspondeert met de werkelijkheid en op deze manier kiezen, wordt de coherentieleer fundamenteel een correspondentieleer. Dat kunnen ze dus niet aanvaarden. De coherentietheorie zit hier met een probleem.

Het is een probleem dat we al terugvinden bij Russell en wat we nog breder kunnen trekken. Misschien is het mogelijk dat we twee verschillende coherente gehelen van overtuigingen hebben die de wereld beschrijven. Vraag is dan op welke grond we het ene geheel dan wel het andere zouden verkiezen? Correspondentie met de werkelijkheid kan geen criterium zijn, want dat verwerpen de coherentiedenkers net.

Probleem 2: Vaak is de interpretatie van ‘coherentie’ in de coherentietheorie problematisch. Sommige coherentiedenkers zeggen dat cohereren niet meer is dan consistent zijn met een

groep overtuigingen. Probleem hierbij is dat we ons kunnen inbeelden dat twee overtuigingen beide consistent zijn met dezelfde groep overtuigingen, maar onderling inconsistent zijn. De coherentietheorie kan dan op geen enkele manier kiezen welke overtuiging vals is en welke waar.

Andere coherentietheoretici zien coherentie als een vorm van logische deductie. Bij deze verklaring van coherentie duiken echter ook problemen op. Er zit dan een zekere circulariteit in de theorie. Logische deductie en coherentie wordt bepaald in termen van waarheid. Een uitspraak is coherent met een geheel van overtuigingen als de waarheid van de uitspraak logisch volgt uit het geheel van overtuigingen. De coherentietheorie bepaalt echter waarheid ook in termen van coherentie en logische deductie. De theorie wordt hiermee circulair¹³⁹.

Probleem 3: De coherentietheorie lijkt voor sommige uitspraken in de problemen te komen. Er lijken namelijk uitspraken te zijn die waar of vals zijn, maar niet cohereren met andere overtuigingen. Bijvoorbeeld de zin

(1) Jane Austen schreef tien zinnen op 17 November, 1807¹⁴⁰

Van deze zin weten we dat hij ofwel waar is ofwel vals. Als hij vals is, dan bestaat er een andere uitspraak waarbij op de plaats van 'tien' een ander getal staat en die waar is. De waarheid van deze overtuiging lijkt echter niet te volgen uit coherentie met andere overtuigingen. Het is niet zo dat deze overtuiging logisch volgt uit een aantal andere overtuigingen. Toch is deze zin waar of vals. De coherentietheorie lijkt dus te moeten aanvaarden dat er overtuigingen zijn die waar of vals zijn en toch niet cohereren met andere overtuigingen.

4.5. Pragmatistische theorie

4.5.1. Inleiding

In dit hoofdstuk zal ook kort worden ingegaan op de pragmatistische theorie van waarheid. Deze theorieën zien we verschijnen bij Amerikaanse denkers zoals Peirce, James en Dewey. Ze hebben een hele andere visie op wat waarheid is dan de vorige waarheidstheorieën hadden.

4.5.2. Basis van de pragmatistische waarheidstheorie

Net zoals de vorige waarheidstheorieën kan ook de pragmatistische waarheidstheorie in verschillende versies worden opgedeeld. Aan de ene kant is er de theorie van Peirce en aan de andere kant de instrumentalistische filosofie van bijvoorbeeld iemand als James.

Eerst Peirce. Het was zijn overtuiging dat twee mensen die dezelfde vragen kregen, na uitvoerig onderzoek, tot hetzelfde antwoord zouden komen. Bovendien zouden ze dit zelfs doen ongeacht de gebruikte methode. Dit gevonden antwoord is dan zelfs het juiste antwoord. Iedereen die de relevante informatie heeft en uitvoerig onderzoek doet naar de vraag komt tot hetzelfde antwoord.

Zo kunnen we volgens Peirce ook waarheid definiëren. Waarheid is de opinie die uiteindelijk is voorbestemd om door iedereen te worden aanvaard. Het zijn de opinies waartoe iedereen, ongeacht de methode en na lang onderzoek, zou komen. Overtuigingen zijn dus niet universeel aanvaard omdat ze waar zijn, ze zijn waar omdat ze universeel aanvaard zijn. Deze theorie van Peirce kunnen we indelen bij de antirealistische theorieën. Voor Peirce bestaat er namelijk niet iets als een objectieve werkelijkheid. Wat werkelijk is, zijn gewoon de dingen waarover we het allemaal eens zouden worden dat ze werkelijk zijn.

Voor James wil 'waarheid' iets zeer bijzonders zeggen. Ware overtuigingen zijn die overtuigingen die nuttig zijn. Overtuigingen zijn in vier gevallen nuttig¹⁴¹:

- (1) Wanneer ze ons toestaan objecten in de wereld te manipuleren
- (2) Wanneer ze ons toestaan succesvol te communiceren
- (3) Wanneer ze goede verklaringen bieden voor bepaalde gebeurtenissen
- (4) Wanneer ze leiden tot nauwkeurige voorspellingen

Voor de theorie van James is het praktische aspect van waarheid het belangrijkste. Waarheid is een instrument voor iets anders; goed te communiceren, fenomenen te verklaren of te voorspellen. Vandaar dat we de theorie van James instrumentalistisch noemen. Ware overtuigingen staan mij toe op een efficiënte manier te leven. Menselijk gedrag en menselijk leven is dus de uiteindelijke standaard voor waarheid. Hiermee is ook deze theorie een antirealisme

4.5.3. Problemen voor de pragmatistische waarheidsfilosofie

Ook de pragmatistische theorie heeft te kampen met een aantal problemen.

Probleem 1: De theorie van Peirce gaat er vanuit dat alle mensen die onderzoek doen naar een bepaalde vraag, uiteindelijk het juiste antwoord zullen vinden. De vraag is echter wat er garandeert dat alle mensen altijd en ongeacht de methode het juiste antwoord zullen vinden. We zouden kunnen zeggen dat alle mensen een gemeenschappelijk vertrekpunt hebben voor hun onderzoek, namelijk hun percepties. Als we nu een objectieve wereld poneren, waarvan we allemaal dezelfde percepties hebben, dan lijkt het logisch te zijn dat we uiteindelijk hetzelfde resultaat bekomen. Maar hier lijkt Peirce te moeten teruggrijpen naar de externe

realiteit en is uiteindelijk waarheid datgene wat correspondeert met deze realiteit. Peirce wil dit uiteraard vermijden. Wat Peirce doet is stellen dat deze realiteit afhankelijk is van onze geest, en dus een menselijk construct is. Desalniettemin blijft de vraag naar hoe het mogelijk is dat alle mensen tot dezelfde oplossing komen problematisch.

Probleem 2: Dit probleem is er een voor de theorie van James. Deze associeert waarheid met nut. Het lijkt echter soms zo dat het nuttiger is als we een valsheid geloven dan dat we een waarheid geloven. We kunnen ons een voorbeeld inbeelden waarbij een beursmakelaar denkt zijn job beter te doen dan elk ander. Hierdoor krijgt hij zeer veel zelfvertrouwen en neemt hij risico's die zeer goed uitdraaien. Eigenlijk overschat deze man zijn capaciteiten. Toen hij ervan overtuigd was dat hij beter was dan alle anderen, was dat niet waar, maar wel nuttig. Door dit voorbeeld blijkt dat er zeker en vast onwaarheden zijn die nuttig zijn en waarschijnlijk ook waarheden die onnuttig zijn. De verbinding tussen waarheid en nut is niet zo sterk.

4.6. 'Deflationary' theorie van waarheid

4.6.1. Inleiding

De 'deflationary' theorie van waarheid is een zeer recente en populaire theorie van waarheid. Vooral in de twintigste eeuw heeft ze een hele reeks aanhangers gehad, met bekende namen als Ramsey, Ayer en Quine. Ze biedt een visie op waarheid die radicaal verschilt van alle vorige theorieën. Op deze manier hopen sommige auteurs dat ze een weg biedt uit de vele oude discussies. Van 'deflationism' zijn er een aantal versies. De versie die het meeste aanhang heeft, is de 'redundancy' theorie.

4.6.2. Basis van de 'deflationary' theorie van waarheid

'Deflationism' gaat er vanuit dat alle vorige waarheidstheorieën dezelfde fout maken. De fout, volgens 'deflationism', is dat alle vorige theorieën vragen stelden naar de natuur van waarheid. Ze vroegen zich af wat de eigenste essentie van waarheid was. Ze behandelden waarheid alsof het een eigenschap was.

Voor 'deflationism' is waarheid allesbehalve een eigenschap. Dit wil zeggen dat wanneer ik zeg "sneeuw is wit" is waar", ik niet meer zeg dan "sneeuw is wit". Van een stelling zeggen dat hij waar is, betekent dus niets meer dan de stelling te bevestigen.

Dit is een idee dat we het eerst tegenkomen bij Ramsey (1927), en wordt vaak de 'equivalentiethesis' genoemd. Formeel kunnen we het idee als volgt voorstellen:

(ET) “ ‘ p ’ is waar”, heeft dezelfde betekenis als p ¹⁴²

Op deze manier verminderen ze de betekenis van ‘waarheid’¹⁴³. Deze vermindering is de kern van de ‘deflationism’ theorie. Waarheid voor ‘deflationism’ is geen echte eigenschap die we aan dingen kunnen toeschrijven. Deze stelling impliceert ook een aantal dingen.

- (1) Aangezien waarheid geen eigenschap is, kunnen we elke zin die iets van de aard van ‘is waar’ bevat, ook in andere termen formuleren. Deze stelling noemt Kirkham (1998d) de ‘Gratuity Thesis’. “‘Sneeuw is wit’ is waar” wordt dan gewoon “sneeuw is wit”. Hetzelfde is te doen voor elke zin met ‘is waar’.
- (2) Het is mogelijk uit (ET) nog iets anders af te leiden. We kunnen ons afvragen wanneer een propositie p nu eigenlijk waar is. We weten dat “ ‘ p ’ is waar” hetzelfde betekent als p . Dit leidt tot het equivalentieschema:

(ES) ‘ p ’ is waar, als en slechts als p

Voor ‘deflationism’ bevat het equivalentieschema alles wat we mogelijk over waarheid kunnen zeggen. ‘Deflationism’ biedt dus geen definitie van wat waarheid is. Wat het equivalentieschema biedt is een verklaring wat het wil zeggen om het concept “waarheid” te hebben. Iedereen die het equivalentieschema aanvaardt, heeft een concept van waarheid. ‘Deflationism’ definieert dus niet waarheid, maar wat betekent om het, als concept, te hebben.

Stoljar & Damnjanovic (2007) merken op dat de verschillende versies van ‘deflationism’ vaak niet meer zijn dan verschillende interpretaties van het equivalentieschema. Zo is er discussie wat de p in het equivalentieschema precies is. Voor de ‘sententialist’ versie van ‘deflationism’ spreekt het equivalentieschema over zinnen. Dus bijvoorbeeld :

De zin “Brutus vermoordde Caesar” is waar, als Brutus Caesar vermoordde¹⁴⁴

Voor de propositionalistische versie van ‘deflationism’ slaat p in het equivalentieschema op proposities eerder dan zinnen. Bijvoorbeeld

De propositie dat Brutus Caesar vermoordde is waar, als Brutus Caesar vermoordde¹⁴⁵

Hier krijgen we dus al twee verschillende versies van ‘deflationism’. Deze worden echter nog verder opgedeeld. Discussies gaan immers niet alleen over de interpretatie van het equivalentieschema, ook over het verband tussen het eerste deel en het tweede deel van het

schema. Volgens sommigen zijn beide delen volledig equivalent, terwijl ze voor anderen enkel materieel equivalent zijn¹⁴⁶.

Verder is er nog een ander belangrijk aspect van ‘deflationism’. Tot hiertoe hebben we alleen gezien wat het wil zeggen voor een zin of propositie om waar te zijn. Deze kunnen echter ook vals zijn en ‘deflationism’ moet verklaren hoe dit dan werkt. ‘Deflationism’ zal valsheid definiëren in termen van wat het geformuleerd had als waarheid. Over valsheid zegt ‘deflationism’:

(ES-Vals) De propositie dat p is vals, als en slechts als de propositie dat p niet waar is

Een alternatieve benadering van waarheid wordt soms ook gegeven binnen ‘deflationism’. Deze is:

(ES-Vals*) De propositie dat p is vals, als en slechts als het niet het geval is dat p

Volgens Stoljar & Damnjanovic (2007) geloven de meeste ‘deflationists’ dat deze twee formuleringen hetzelfde concept van valsheid definiëren. Deze bepaling van valsheid leidt echter tot een belangrijk probleem, wat iets verder aan bod komt.

4.6.3. Argumenten voor ‘deflationism’

‘Deflationism’ heeft een vernieuwende aanpak van een probleem dat mensen al zo lang proberen op te lossen. De theorie heeft bovendien ook het voordeel geen al te grote aanspraken te doen. Zo beweert de theorie allesbehalve een definitie te geven van wat waarheid is. De theorie stelt zelfs dat dit onmogelijk is. Wat we kunnen bestuderen is wat het betekent om te zeggen dat iets waar is, hoe het concept van waarheid werkt. Op deze manier biedt ‘deflationism’ ook nieuwe inzichten in hoe onze overtuigingen werken in verband met waarheid. Deze dingen maken de meer recente theorie aantrekkelijk.

4.6.4. Problemen voor ‘deflationism’

‘Deflationism’ is een behoorlijk recente theorie. Ze komt met nieuwe visies op oude problemen, maar kampt uiteraard zelf met een aantal ernstige problemen. Hieronder behandel ik enkele van de voornaamste kritieken op ‘deflationism’.¹⁴⁷

Probleem 1: We zagen eerder twee versies van ‘deflationism’. De ‘sententialist’ versie en de propositionalistische versie. De ene versie meende dat het equivalentieschema zinnen behandelde, de andere dat het proposities waren. Voor critici van ‘deflationism’ is dit een

ernstig dilemma en probleem. Stel dat we zeggen dat het equivalentieschema over zinnen gaat. Dan krijgen we de stelling zoals al eerder weergegeven.

De zin “Sneeuw is wit” is waar, als en alleen als sneeuw wit is

Deze stelling lijkt evident, maar is dat eigenlijk niet. Voor critici van ‘deflationism’ klopt deze stelling helemaal niet, omdat ze een belangrijk taalkundig feit over het hoofd ziet. Het is niet genoeg dat sneeuw wit is om de zin “sneeuw is wit” waar te maken. De zin “sneeuw is wit” moet taalkundig ook betekenen dat sneeuw wit is, om waar te zijn¹⁴⁸.

Wanneer we echter zeggen dat het equivalentieschema over proposities gaat, lijkt ‘deflationism’ plotseling bijna triviaal te worden. Dan zegt het schema niet meer dan:

De propositie dat sneeuw wit is, is waar, als en alleen als sneeuw wit is.

Bij elk van de keuzes is er dus een probleem. Ofwel is ‘deflationism’ vals ofwel triviaal.

Probleem 2: Er is ook het probleem van wetenschappelijke kennis. ‘Deflationism’ stelt dat er geen eigenschap ‘waarheid’ bestaat. Ze hebben dan een probleem om te verklaren waarom onze wetenschappen zo succesvol zijn. Het lijkt alsof onze wetenschappelijke wetten goed werken omdat ze ‘waar’ zijn, en we ze verwerpen als ze ‘vals’ zijn. ‘Deflationism’ kan dit uiteraard niet stellen, omdat er voor hen niet zoiets is als ‘waar’ of ‘vals’. Ze lossen dit op door te stellen dat we ons niet moeten vragen waarom de wetten die we hebben zo succesvol zijn; we hebben onze wetenschappelijke wetten net omdat ze succesvol zijn.

Probleem 3: ‘Deflationism’ kampt met nog een belangrijk probleem. Zo kunnen we van sommige proposities zeggen dat ze noch waar noch vals zijn. Zo zijn er bijvoorbeeld de morele proposities of proposities die gaan over een object dat niet bestaat. Zo is bijvoorbeeld de zin “De koning van Frankrijk is kaal” niet waar en niet vals. Hiermee heeft ‘deflationism’ echter een probleem. Hun bepaling voor valsheid is de volgende:

(ES-Vals) De propositie dat p is vals, als en slechts als de propositie dat p niet waar is

Maar als er nu een propositie is die niet waar of vals is, dan is het niet zo dat deze propositie ofwel waar ofwel niet-waar is. Dit moet uiteraard wel het geval zijn. ‘Deflationism’ zit dus met een paradox.

Probleem 4: Zoals al eerder vermeld, meent het ‘deflationism’ dat het toekennen van het predicaat ‘waarheid’ aan een zin enkel een techniek is om een propositie te bevestigen. Dit lijkt echter niet altijd te kloppen. Zo kan ik bijvoorbeeld zeggen: “Wat de leraar zegt is waar”.

Deze zin bevat geen propositie die ik zou bevestigen door hem waarheid toe te kennen. De toehoorder van deze zin zou misschien zelfs niet eens weten wat de leraar zei. Toch is deze zin duidelijk niet onnuttig. Het lijkt dus niet altijd zo te zijn dat ik door waarheid gewoon een propositie bevestig.

Probleem 5: Vele denkers menen dat waarheid een doel is waarnaar we streven met onze proposities. Bijvoorbeeld onze moderne wetenschap die streeft naar ware uitspraken. Dit kan ‘deflationism’ niet voorhouden. Zij kan niet verklaren waarom we als mensen naar de waarheid lijken te streven, of er zo’n groot belang aan hechten.

We kunnen ons een voorbeeld voorstellen waarin een persoon – Jan – rotsvast overtuigd is van het feit dat sneeuw rood is. Hij beweert hier allerlei goede bewijzen voor te hebben. Nu menen wij intuïtief dat er iets verkeerd is aan Jans overtuiging. We lijken op de ene of andere manier kritiek te kunnen uiten op Jan om iets te geloven wat overduidelijk fout is.

Dit is net een punt wat ‘deflationism’ niet kan verklaren. Voor ‘deflationism’ heeft waarheid immers geen intrinsieke waarheid; het is niet eens een echte eigenschap.

5. Interpretatie Gorgias

5.1. Algemeen

Zoals al gezegd zijn er vele problemen die de interpretatie van Gorgias' teksten bemoeilijken. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er zeer uiteenlopende lezingen bestaan. Welke de juiste is valt moeilijk of niet te achterhalen. Vandaar ook dat ik in dit werk zoveel mogelijk interpretaties aan bod wil laten komen. Dit aan de hand van een logische structuur, waarin een aantal types van interpretatie kunnen worden onderscheiden en waaronder we dan een aantal auteurs kunnen onderbrengen.

Telkens geef ik eerst de interpretatie weer in algemene lijnen. Vervolgens ga ik wat dieper in op een aantal auteurs en hun ideeën. Uiteraard zal het niet zo zijn dat elke auteur volledig onder één type interpretatie valt. Sommige auteurs wisselen doorheen artikels –of zelfs binnen hetzelfde artikel- van mening. De auteurs die ik bespreek in de tekst plaats ik dus bij die interpretatie die naar mijn oordeel het beste de specifieke interpretatie door die auteur dekt. Het blijft dus altijd mogelijk bij bepaalde auteurs uitspraken aan te treffen die niet binnen de gegeven interpretatie vallen. Vervolgens geef ik kort weer wat deze lezing als impact heeft op het waarheidsconcept van Gorgias.

De logische structuur voor het ordenen van de interpretatietypes is simpel. Eerst bespreek ik de interpretatie waarbij het gehele werk van Gorgias als niet meer wordt gezien dan een retorische grap, zonder filosofische inhoud. De tweede grote interpretatie ziet Gorgias als een criticus, zonder opbouwende theorie. Vervolgens is er de derde grote interpretatie die Gorgias als opbouwend filosoof ziet, maar enkel als voorzet voor het grotere werk van Plato en Aristoteles. Hier is Gorgias dus een –weliswaar belangrijke –overgangsfiguur. De laatste interpretatie is eigenlijk een zeer brede categorie van interpretaties. Het is die interpretatie waarbij Gorgias op zichzelf wordt gezien als ernstig en volwaardig filosoof. Er worden echter binnen deze categorie vele levendige en interessante discussies gevoerd. Deze zullen dan ook besproken worden.

5.2. Gorgias als louter retor

5.2.1. Interpretatie

Volgens deze interpretatie dienen we Gorgias eenvoudigweg te zien als retor en niet als filosoof. Het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* is met andere woorden geen ernstig filosofisch werk, maar een retorische parodie. Ook het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* bevatten volgens deze interpretatie enkel waarde als retorische teksten.

Naar mijn oordeel liggen er een aantal oorzaken aan de grond van deze interpretatie. Deze oorzaken lijken erop te wijzen dat Gorgias veel belang hechtte aan de grap of de parodie als contrasterend element met de ernst. Een aantal auteurs hebben dat doorgetrokken naar het volledige werk van Gorgias. De oorzaken zijn:

- (1) Aan het einde van de redevoering het *Encomium voor Helena* zegt Gorgias dat hij het werkje geschreven heeft als *paignion* voor zichzelf. Letterlijk vertaald betekent het iets als ‘spel’. Gorgias lijkt het werkje dus niet ernstig te nemen. Hij lijkt te zeggen dat hij het geschreven heeft louter om zichzelf te vermaken.
- (2) De aard van het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* doet dit eveneens vermoeden. De titel lijkt, zoals al eerder vermeld, zeer sterk op de titel van een werk van de Eleaat Melissos, getiteld *Over de Natuur of het Zijn*. De titel doet met andere woorden sterk denken aan imitatie of parodie.

Deze twee oorzaken samen hebben tot deze interpretatie geleid. Het is immers goed en wel mogelijk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* te lezen als een parodie op de Eleatische redeneringen.

Dit kan bij Gorgias tegelijk de vreemde en verregaande stellingen verklaren die Gorgias naar voren brengt. Volgens deze interpretatie immers zijn ze niet de eigen overtuigingen van Gorgias, maar vormen ze de kern van zijn parodie. De Eleaten hadden immers een heel typische vorm van redeneren die Gorgias makkelijk kon overnemen. Ook zijn lezers konden deze redeneringen onmiddellijk kunnen plaatsen en herkennen wat precies door Gorgias werd geparodieerd

Deze interpretatie pleit bovendien Gorgias’ *Over de Natuur of het Niet-Zijn* ook vrij van elke filosofische inconsistentie. Ten eerste omdat Gorgias geen filosoof was, maar een, retor. Zijn vakgebied was taal en niet logisch redeneren. En ten tweede nam hij voor de parodie de redeneerwijze van de Eleaten over, inclusief de inconsistenties. Mogelijke fouten in de redenering moeten we dus niet bij Gorgias leggen, maar bij de Eleaten.

Kortom, alle teksten van Gorgias moeten gelezen worden in een retorisch kader en beoordeeld worden op hun retorische waarde. Het heeft geen zin enerzijds te zoeken naar Gorgias’ filosofie en, eens gevonden, hem daarop te bekritisieren. Gorgias heeft zijn plaats in de geschiedenis van de retoriek en nergens anders.

5.2.2. Auteurs

Vele auteurs gaan voor deze interpretatie. Wanneer we bijvoorbeeld het item van Kahn over Gorgias uit de *Routledge Encyclopedia of Philosophy*¹⁴⁹ bekijken, merken we dat dit ook kort ingaat op *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Met daarin een uitspraak die perfect past in de interpretatie zoals hierboven geschetst. De auteur, Charles Kahn, merkt op:

“This nihilistic *tour de force* is probably a caricature rather than a serious statement of a philosophical position.”¹⁵⁰

5.2.2.1. Gomperz

Daarnaast is de naam die we vooral koppelen aan deze interpretatie die van Gomperz. In zijn artikel *Sophistik und Rhetorik*¹⁵¹ zet hij zijn hypothese uiteen. Voor Gomperz heeft *Over de Natuur of het Niet-Zijn* in eerste instantie zijn plaats in de retoriek. Het is voor Gomperz geen filosofisch, maar een retorisch pamflet. Desalniettemin laat Gomperz in het begin van het artikel nog de mogelijkheid open dat Gorgias filosofische ideeën zou hebben gehad. Hij zegt:

“Allein neben dem rhetorischen mögen auch politische, patriotische, panhellenische, vielleicht selbst ethische Interessen hervorgetreten sein, ja sogar *die* Möglichkeit läßt sich nicht ausschließen, daß er zeitweilig auch physikalischen und astronomischen Fragen sein Augenmerk zugewandt hätte.”¹⁵²

Zelfs Gomperz lijkt dus andere mogelijkheden open te laten, hoewel hij doorheen de tekst zeer sterk op het retorische element blijft doorgaan. Meer naar het einde van het artikel lijkt Gomperz zich echter te bedenken. Immers, hij bemerkt even later:

“Wir suchten ja zu zeigen, daß *dieser* Sophist *nichts als* Rhetor war. Seine angebliche Philosophie jedenfalls hat sich bei nähere Betrachtungen völlig verflüchtigt, und es blieb von ihr nichts übrig als eine Redeübung an einem philosophischen Stoff.”

Voor Gomperz is met andere woorden alleen het uiterlijk van Gorgias werken filosofisch omdat het lijkt te gaan om filosofische stof. Het is echter voor Gomperz duidelijk dat achter de vorm niet meer zit dan retorische pronk. Studies over de filosofie van Gorgias hebben dan ook geen zin.

5.2.3. Waarheidsconcept

Het is evident dat we bij deze interpretatie niet kunnen spreken van een Gorgiaanse theorie over de waarheid, daar Gorgias, voor deze auteurs, louter retor was. Het heeft geen zin ernaar

te zoeken. Als we dan weten dat Plato kritiek had op Gorgias en zijn retoriek, dan dienen we deze discussie niet filosofisch te situeren.

Deze interpretatie laat ons echter wel zitten met een belangrijke vraag. Gorgias kan dan wel alleen retor zijn, maar waarom koos hij dan voor een persiflage op de filosofie van de Eleaten? Hij moet dan deze leer toch al zeker gekend hebben om hem te kunnen parodiëren. Gorgias beoefende dus wel degelijk filosofie, zij het, zoals gezegd, via een omweg. Iemand als Gomperz zou waarschijnlijk antwoorden dat Gorgias zijn kunde als retor wilde demonstreren door retorische technieken toe te passen op filosofische stof. Desalniettemin blijft het zeer moeilijk Gorgias alle filosofie te ontzeggen. Waardoor we bijna automatisch terecht komen bij een andere interpretatie: die van Gorgias als criticus.

5.3. Gorgias als kritiek

5.3.1. Algemeen

De meeste auteurs die over Gorgias schrijven, kennen hem en zijn werk een grotere betekenis toe dan de louter retorische. Zo zien vele auteurs Gorgias als iemand die genadeloze kritiek heeft op verschillende andere filosofen en filosofieën. Een interpretatie waaraan meestal wordt toegevoegd dat Gorgias' filosofie geen positief deel heeft.

Belangrijk in deze interpretatie is Gorgias' werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* en de betekenis daarvan. Het heeft als uitgangspunt een belangrijk punt uit de vorige interpretatie. In de eerste plaats nemen we voor deze interpretatie nogmaals de stelling van Gorgias dat we de ernst van de tegenstander teniet moeten door spot¹⁵³. Daarbij nemen ze ook nog eens het feit dat *Over het Niet-Zijn* veel weg heeft van een parodie. Maar daar houdt het niet op. Voor deze auteurs sluit spot geen kritiek uit¹⁵⁴. Kritiek op het Eleatische denken, en die is tweevoudig

- (1) Wat Gorgias in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* doet is vertrekken van een Eleatisch uitgangspunt en zo, volledig in de lijn van Eleatische argumenten, doorredeneren tot haast absurde conclusies. Op deze manier zou hij tonen dat het denken van de Eleaten onhoudbaar is, aangezien absurde conclusies niet te vermijden zijn en zelfs logisch dienen te worden afgeleid. Op deze manier wordt het Eleatische denken filosofisch oninteressant
- (2) Er is nog een andere zeer belangrijke kritiek. Die situeert zich rond een breder filosofisch probleem uit de Oudheid. Het Griekse werkwoord voor 'zijn' kan, net zoals het Nederlandse werkwoord 'zijn', verschillende betekenissen hebben al naargelang van zijn functie in een zin. Voor de Eleatische denkers was dit nog niet, met

verwarrende argumentaties als gevolg. Pas vanaf Plato en ten volle bij Aristoteles begrijpt men dat betekenisverschil. Wanneer ik de zinnen “Jan is thuis”, “Jan is 22 jaar” en “Jan is” bekijk, dan begrijp ik dat hoewel de drie zinnen allebei het woord ‘is’ bevatten, dit in de drie zinnen toch een andere functie uitoefent. Dit leidt Aristoteles tot het formuleren van een classificatiesysteem voor deze predikatieve uitspraken¹⁵⁵ aan de hand van een aantal categorieën. In zijn meest uitgewerkte vorm zijn er 10 categorieën. Enkele daarvan zijn bijvoorbeeld de categorie van plaats –zoals bij de zin “Jan is thuis – en de categorie van kwantiteit –zoals in de zin “Jan is 22 jaar”. In de zin “Jan is”, dienen we het werkwoord zijn onder te verdelen in de categorie van het wezenlijke zijn. In deze klasse zegt het werkwoord ‘zijn’ daadwerkelijk iets over het bestaan van een ding. De zin “Jan is” betekent dat Jan daadwerkelijk bestaat. Bij andere categorieën is dit niet het geval. Noch de zin “Jan is thuis”, noch de zin “Jan is 22 jaar” zeggen iets over het bestaan van Jan; ze laten het buiten beschouwing. Dit is een zeer belangrijk inzicht; een dat iemand als Parmenides nog niet had. Door dit verschil niet in te zien, steunt de Eleatische redenering grotendeels op een fundamentele fout. Ook Gorgias neemt deze fout echter over in *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Het werk bevat ook vermenging van zijnsbetekenissen, bijvoorbeeld in het eerste deel van het werk. Gorgias argumenteert dat er niets is, en dat als er wel iets was, het ofwel een zijnde ofwel een niet-zijnde zou zijn. Dit kan volgens Gorgias niet omdat beiden tot contradicties leiden. Zo kan dit ‘iets’ geen Niet-Zijnde zijn. Om dit te argumenteren vertrekt Gorgias van de hypothetische stelling: “Iets is een Niet-Zijnde”. Dit zou willen zeggen dat het ‘iets’ uit de stelling in de eerste plaats niet bestaat, aangezien het een Niet-Zijnde is –zoals de stelling zegt. Aan de andere kant moet het ‘iets’ wel bestaan, omdat de stelling stipuleert dat het ‘iets’ wel degelijk iets is, namelijk een Niet-Zijnde. Hier wordt de ‘is’ uit de stelling gelezen alsof het iets zou zeggen over het bestaan van het ‘iets’. Aan de hand van de categorieën kunnen we echter zien dat dit idee steunt op een denkfout. De zin “Iets is een Niet-Zijnde” impliceert niets over het bestaan van dit ‘iets’, het zegt louter iets over de kwaliteit en hoedanigheid van het ‘iets’. Het werkwoord zijn wordt hier gebruikt om een identiteitsrelatie uit te drukken.

Deze interpretatie gaat er vanuit dat bij Gorgias het besef begint te groeien dat hier een van de grote Eleatische fouten ligt. Hij zou begrepen hebben dat zolang je deze verwarring laat spelen, je met Eleatisch denken alles kunt bewijzen, maar zonder de verwarring bijna niets. Gorgias’ gebruik van de betekenissen van ‘zijn’ door elkaar zou erop wijzen dat het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijnde* eerder een kritisch werk is dan een stuk Eleatische filosofie

Voor andere auteurs is de kritiek van Gorgias meer algemeen. Ze zien in Gorgias een scepticus die kritiek heeft op elke ontologische zijnstheorie. Door middel van paradoxen en

antitheses wil hij volgens hen de onmogelijkheid van zulk een theorie weergeven. Hij argumenteert tegen een vaststaande en objectieve waarheid door redeneringen te laten uitlopen op een paradox. Deze interpretatie biedt dus ook een goede verklaring voor vele van de stilistische elementen in Gorgias' teksten. Aan de ene kant begrijpen we hierdoor de reden voor het gebruik van imitatie en aan de andere kant ook voor het gebruik van tegenstellingen in de tekst. Vele auteurs gaan dit paradoxale karakter van de teksten benadrukken. Deze kritische stijl heeft ook zijn voordelen en zijn belang. Door voorgaande theorieën te problematiseren trekt hij het antieke filosofische debat open. Hij toont dat de ene filosofie zonder interne problemen nog niet is bereikt en misschien nooit kan bereikt worden. Op deze manier kunnen we natuurlijk ook zien dat hij kritiek levert op Plato die uit een samensmelten van hem voorafgaande theorieën zijn eigen theorie construeert. Dit wil zeggen dat auteurs van deze interpretatie beseffen dat Gorgias geen rechtstreekse kritiek kon hebben op Plato, maar wel onrechtstreekse. Sommige van de wankle filosofische punten die Gorgias bij de Eleaten aanvalt, kunnen we ook in Plato's theorie terugvinden. Ook deze steunt op Objectieve Waarheid en een conceptie van een Absoluut Zijn. Vele van Gorgias kritieken op de Eleaten zijn dus ook gemakkelijk op Plato te transponeren.

5.3.2. Auteurs

5.3.2.1. Poulakos

Een van de auteurs die we onder deze interpretatie kunnen onderbrengen is John Poulakos. Hij spreekt in algemene termen over de sofistiek in zijn boek *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*¹⁵⁶. Hierin bespreekt hij ook het feit dat sommige sofisten ook over filosofische thema's schreven. Hoewel hij de naam van Gorgias hier niet expliciet noemt, lijkt het me redelijk aan te nemen dat hij hierbij ook Gorgias in gedachten heeft. In de rest van het werk geldt Gorgias immers ook vaak als voorbeeld.

Over het feit dat de sofisten vaak filosofische theorieën naar voren lijken te schuiven zegt hij het volgende:

This does not mean, as some scholars have argued, that the sophists were philosophers interested in articulating doctrines on such matters as the nature of the negative (...). It simply means that from the sophists point of view certain already formulated ideas did not seem necessarily so”¹⁵⁷

Dit is een stelling die volledig in de lijn ligt van de algemene interpretatie die ik geschetst heb. Hij ziet Gorgias als hebbende kritiek op de filosofieën voor hem.

5.3.2.2. Loenen

Een andere auteur waar we deze interpretatie, zij het in een welbepaalde vorm, tegenkomen is Loenen. In zijn boek *Parmenides, Melissus, Gorgias: a reinterpretation of Eleatic Philosophy*¹⁵⁸ wijdt hij een heel hoofdstuk aan Gorgias en zijn filosofie. Het eerste wat hij doet is de vorige geschetste interpretatie expliciet afwijzen. De reden is dat ze de vreemde stellingen in het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* niet zou kunnen verklaren. Daarom zoekt hij een alternatief dat de stellingen wel kan verklaren. Hij zegt:

“It is true that attempts have been made to eliminate their absurd character by the supposition that to Gorgias this argumentation was merely a dialectic game without any philosophical meaning, or a parody of the Eleatic doctrine, but this view justly finds practically no supporters now.”¹⁵⁹

Vervolgens zoekt hij naar een alternatief voor deze interpretatie. De manier waarop Loenen het werk van Gorgias zinvol wil maken, is het te lezen als een radicale aanval op het Eleatische denken. Hij schrijft

“Gorgias’ work appears in a hitherto unsuspected light as being a direct attack on the starting point of the Eleatic in philosophy.”¹⁶⁰

Het is duidelijk dat ook Loenen focust op Gorgias als criticus van vorige filosofieën. Nochtans zwakt Loenen deze interpretatie af. Hij stelt de vraag waarom Gorgias de Eleatische argumentatie aanvalt. Voor Loenen is de reden niet dat Gorgias het filosofisch debat wilde opentrekken, maar net omdat Gorgias voorstander was van de theorie die het volledige tegenbeeld was van Parmenides. In het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* zet Gorgias weliswaar geen expliciete theorie uiteen, maar uit Gorgias’ kritiek leidt Loenen af dat Gorgias wel degelijk een impliciet idee had van een positieve filosofie.

5.3.2.3. Boyarin

Een andere auteur die ik binnen deze interpretatie plaats is Boyarin. Hij is onder andere de auteur van het artikel *The scandal of sophism: On the Epistemological Seriousness of Relativism*¹⁶¹, waarin hij uitvoerig het belang van Gorgias, en ook van Parmenides, bespreekt. Hij benadrukt er het belang van de filosofen Parmenides en Gorgias. Voor Boyarin vormen zij de belangrijkste presocratische denkers. Parmenides was er eerst met een uitgewerkt systeem en daarna was er Gorgias die met zijn kritieken alles weer teniet deed.

Boyarin leest Gorgias als filosoof die pleit voor een zekere vorm van “undecidability”¹⁶². Dit laatste lijkt een term te zijn die de sceptici ook zouden gebruiken. Boyarin behandelt hier

Gorgias dan ook min of meer als scepticus. Door alle filosofische posities te problematiseren kunnen we niet meer kiezen wat de beste is en dienen we ons oordeel op te schorten.

Door middel van een paradoxale stijl in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* maakt Gorgias komaf met de universele waarheid, maar laat het debat daarna open.

Boyarin heeft echter nog een ander idee. Hij vindt een manier om ook het *Encomium voor Helena* in deze theorie in te schrijven. Het *Encomium voor Helena* bevat immers een zeer grote paradox en onoplosbaar probleem, waardoor de tekst zichzelf onderuit haalt en dus letterlijk met niets eindigt. De paradox is een mooie vondst bij Boyarin.

In die paradox maakt Gorgias een aantal claims die problematisch worden als we ze allemaal samen nemen:

- (1) Het meest voortreffelijke voor het woord is waar te zijn en Gorgias is van plan de waarheid te vertellen¹⁶³.
- (2) De waarheid is echter problematisch, dus moet hij zijn verdediging opbouwen aan de hand van *doxa* of mening
- (3) *Doxa* is zeer onbetrouwbaar
- (4) Gorgias zegt dat hij geslaagd is in zijn taak¹⁶⁴

Hij heeft met andere woorden in de tekst willen beargumenteren dat *doxa* onbetrouwbaar is en dat taal verleiding is. Hij moet echter zijn eigen tekst opbouwen met *doxa* en taal. Wil hij dus slagen in zijn opzet, dan wordt zijn hele tekst weer onbetrouwbaar en Gorgias zelf een verleider. Boyarin vermeldt in dit opzicht dat de paradox verwant is aan de paradox van de leugenaar van Zeno. Op deze manier beargumenteert Gorgias net dat wat zijn kunsten en zijn poging weer onderuit haalt, en eindigt in aporie¹⁶⁵.

Boyarin ziet de kritiek van Gorgias anders dan Loenen (1959) doet. Voor hem richt de kritiek van Gorgias zich minder specifiek op het Eleatische denken. Gorgias is, voor Boyarin, meer een scepticus die de problemen van vorige filosofieën en denkwijzen erkent, maar tegelijk ook beseft dat geen van hen op absolute waarheid aanspraak kan maken. In een periode waarin vele denkers hun theorie als enige ware wilden naar voren brengen¹⁶⁶, levert Gorgias kritiek op het hele idee. Zijn kritiek gaat dus breder dan alleen kritiek op Parmenides of Melissos.

Een ander verschil is dat Boyarin veel aandacht zal hebben voor het *Encomium voor Helena* terwijl Loenen zich meer toespitst op *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. In zijn eigen woorden:

“Inter alia, this reading of the *Encomium of Helen* has the beneficial effect of making that text fully compatible with *On Nature*. Through both parody and paradox (...), Gorgias’s text makes a brilliant case for undecidability. He is, I think, following his own advice to “demolish one’s opponents’ seriousness by humor, and their humor by seriousness”, but in his dialectic he is *both protagonist and antagonist*. He thus shows the way toward a kind of dialogism in

which a thesis and antithesis are not in a dialectical relation leading towards synthesis, but rather in a relation in which each calls the other in question, leaving both forever in place. Neither pole ever takes precedence over the other. Self-refutation is raised, by Gorgias, to an epistemological principle.”¹⁶⁷

5.3.3. Waarheidsconcept

Net zoals bij de vorige interpretatie kunnen we hier niet echt spreken van een duidelijk naar voor komend waarheidsconcept. We kunnen echter wel al meer zeggen. Het is duidelijk voor deze interpretaties dat Gorgias vooral bepaalde waarheidsconcepties niet wil. Hij heeft problemen met het concept ‘waarheid’ zoals geformuleerd door de Eleaten. Loenen leidt hieruit af dat Gorgias met andere woorden pleitte voor het exacte tegendeel, terwijl iemand als Boyarin het waarheidsconcept eerder negeert.

Wat terugkeert in dit type interpretatie is dat Gorgias problemen lijkt te hebben met een universele waarheid. Zijn kritiek lijkt de kant van een epistemologisch relativisme uit te gaan. Hij lijkt erop te wijzen dat wie beweert de waarheid te kennen, of het achterhalen ervan op een onproblematische en ietwat simplistische manier wenst voor te stellen bedrogen uitkomt. Waarheid is voor Gorgias dus onhaalbaar of veel complexer dan tot dan toe voorgesteld.

Gorgias wijst op enkele fundamentele problemen voor de filosofische studie. Problemen waar een nieuwe filosofie na Gorgias beter rekening mee houdt om niet in dezelfde val te trappen. Op deze manier past Gorgias dan meteen ook in het traditionele beeld dat we van de sofist geschetst hebben in Hoofdstuk 1.

5.4. Gorgias als voorzet

5.4.1. Algemeen

Deze interpretatie ziet Gorgias niet langer als enkel negatief denker, maar neemt aan dat Gorgias de eerste theoretische verkenningen doet, die later dan worden vervolledigd door bijvoorbeeld Plato of Aristoteles. Gorgias en zijn theorieën zijn dus belangrijk omdat ze mede hebben geleid tot die van Plato. Eerder hebben we al wat auteurs aangehaald die verbanden leggen tussen Plato’s *Apologie van Socrates* en de *Apologie van Palamedes* van Gorgias. Deze interpretatie gaat echter verder dan de vraag naar beïnvloeding. Het gaat over het plaatsen van Gorgias in een groter geheel van het Griekse denken. Achter deze interpretatie zit dus een sterk gevoel van lineariteit in het evolueren van het antieke denken. Het gaat om een rechtlijnige structuur waarin we alle filosofen kunnen plaatsen. Centraal in de interpretatie staat de evolutie van een subjectief, poëtisch denken naar een rationeel denken. Deze auteurs zien hoe het rationele denken meer en meer ingang krijgt en dat Gorgias hierin zijn rol speelt. Over de structuur waarbinnen Gorgias past zijn ze het niet eens en die kan verschillen van :

- (1) Een zeer rechtlijnige manier zoals bijvoorbeeld Nestle, die de evolutie aanduidt als een van *mythos* naar *logos*¹⁶⁸, dus van een mythisch bewustzijn naar het rationele. Traditioneel startpunt van *mythos* is Homeros, terwijl het toppunt van *logos* dan weer Plato is. Ook sommige andere auteurs nemen dit over, hoewel ze uiteraard de lijn anders benoemen.
- (2) Een meer dynamisch systeem zoals dat van Hegel, waarin er steeds sprake is van twee tegengestelde theorieën (these en antithese) en uit de samensmelting van beiden ontstaat een nieuwe theorie (synthese). Deze nieuwe theorie zal dan later weer een contrast vormen met een andere theorie en tot een nieuwe synthese leiden, enzovoort. Dit is uiteraard een zeer vruchtbare theorie om naar de geschiedenis van de antieke filosofie te kijken. Deze visie is dan ook (niet altijd expliciet) gebruikt door vele andere auteurs, die Gorgias enerzijds gaan bestuderen in contrast met haar tegendeel¹⁶⁹ en anderzijds met de theorieën die na Gorgias komen, in welke mate zij elementen van hem bevatten. Het begin van dit idee zien we bij Hegel.

Deze manier van kijken bepaalt uiteraard ook hoe men Gorgias gaat bestuderen. Men zal steeds het grotere kader in het oog houden om hem te bestuderen. Vaak proberen deze interpretatoren aan te tonen dat Gorgias perfect past in de evolutie van het Griekse denken zoals zij dat omschrijven. Dat wil zeggen dat Gorgias bijvoorbeeld ook kan worden gebruikt in een groter project, met name in het onderschrijven van een bepaalde theorie over het Griekse denken.

In tegenstelling tot de vorige interpretaties kent men Gorgias nu wel constructief filosofisch belang toe, maar dan in het licht van iets anders. De meeste specifieke interpretaties die onder deze algemene noemer zitten zijn enigszins tot zeer negatief over Gorgias als filosoof. Ze zien in hem een filosoof die de eerste stuntelige stappen zet om problemen op te lossen die we bij Plato volledig opgelost zien. Gorgias wordt alleen bestudeerd als opstapje voor het werk van Plato.

Voor een laatste element dienen we terug te verwijzen naar de vorige interpretatie en naar de meerdere betekenissen van het werkwoord 'zijn'. In de vorige interpretatie zagen we dat Gorgias samen met de Eleatische redenering ook de daarmee samenhangende problemen overnam. Het is niet duidelijk in de vorige interpretatie of Gorgias zelf inzag dat deze betekenissen moesten worden gescheiden of dat hij het nog niet wist en simpele denkfouten maakte.

Voor deze interpretatie van Gorgias als opstapje ligt het iets duidelijker. Waarschijnlijk, zegt deze lezing, heeft Gorgias het niet ingezien of anders niet meer dan geproblematiseerd. Deze

interpretatie gaat er namelijk van uit dat het pas Plato is die het onderscheid in betekenissen zal inzien en aldus een denkprobleem zal oplossen.

5.4.2. Auteurs

5.4.2.1. Nestle

Deze bekende auteur ziet het Griekse denken vooral in evoluties. Hij schrijft ondermeer een boek *Von Mythos Zum Logos*¹⁷⁰ waarin hij deze evolutie schetst ,en een artikel specifiek over Gorgias getiteld *Gorgias über die Natur*¹⁷¹. Hij ziet het Griekse denken evolueren van een mythologisch naar een logisch en rationeel denken. Hierin speelt uiteraard ook Gorgias een rol. Nestle zal Gorgias dusdanig bestuderen dat hij hem zal bekijken in het licht van zowel heden als verleden. Hij onderzoekt welke elementen uit vorige filosofieën samenkomen in Gorgias. Zo spreekt hij aan de ene kant uitvoerig over de koppeling tussen Gorgias en de Eleaten¹⁷², en over die tussen Gorgias en de redenaars Korax en Tisias¹⁷³. Gorgias is dus een product van zijn tijd. Maar de evolutie van het Griekse denken stopt natuurlijk niet bij Gorgias. Om deze reden lijkt Nestle aan de andere kant ook te willen benadrukken dat de lijn na Gorgias gewoon verder gaat. Via vele voorbeelden wil hij aantonen dat Gorgias in vele opzichten de voorloper is van Aristoteles. Dit leidt tot uitgebreide opsommingen van elementen die Aristoteles en Plato van Gorgias overnemen. Een voorbeeld:

“...die Definition der Poesie als einer Rede in gebundener Form (Hel. 9), die Platon (Gorg. 502C ff) aufnimmt, an die Ausführungen über die psychologische Wirkung der Rede (τυπούσθαι την ψυχὴν Hel. 13. 16), die sich Platon gleichfalls aneignet (ψυχαγωγία τις δια λόγων Phaidr. 261 A) und für die Poesie in einer form Form ausgesprochen wird, welche schon die Katharsislehre des Aristoteles vorbereitet, an die Behauptung von der moralischen Indifferenz der Rhetorik, bei der es nur auf ihre Anwendung ankomme (Hel. 14. Plat. Gorg. 456 D ff) ...¹⁷⁴

Dit is een voorbeeld van hoe Nestle naar Gorgias kijkt. Belangrijkst zijn de elementen die later nog terugkomen en de evolutielijn bestendigen.

5.4.2.2. Gigon

Ook Gigon zal, in mindere mate, Gorgias bestuderen als element van een evolutie. Hij argumenteert uitvoerig dat *Over de Natuur of het Niet-Zijn* geen anachronistisch werk is, maar integendeel zelfs perfect in het gangbare tijds kader paste. Hij zegt:

“Uns kam es darauf an, zu zeigen, daß die Schrift *peri tou mèn ontos* keinesweg eine alleinstehende Kuriosität ist...”¹⁷⁵

Net zoals Nestle vermeldt hij dat bepaalde aspecten van Gorgias bij Plato en Aristoteles volledig zullen worden uitgewerkt. Zo spreekt ook hij over het feit dat Gorgias niet lijkt te differentiëren tussen het existentieel en kopulatief gebruik van het werkwoord ‘zijn’. Voor Gigon zal pas Plato dit verschil ten volle begrijpen. Op deze manier konden deze grote filosofen orde brengen in de chaos. Hij merkt op dat door het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* Gorgias vooral veel verwarring bracht, die Plato kon oplossen. Gigon zegt over *Over de Natuur of het Niet-Zijn*:

“ Mögen die Beweisfehler noch so handgreiflich sein, sie sind gerade eine Beispiel der gedanklichen Zügellosigkeit und Verwirrung, die wir ganz natürlich erwarten dürfen. Von hier aus gewinnt die ordnende Tat des Platon und Aristoteles, vor allem die verschiedenen Bedeutungen von ‘Sein’ zu differenzieren, erst ihr volles Gewicht.”¹⁷⁶

Dit toont goed hoe deze interpreters Gorgias lezen in het licht van andere dingen zoals de evolutie van het Griekse denken, en Plato en Aristoteles.

5.4.2.3. Mansfeld

Jaap Mansfeld heeft ook over het belang van Gorgias gesproken. In zijn artikel *Historical and Philosophical aspects of Gorgias* ‘On what is not’¹⁷⁷ gaat hij op zoek naar de theorie van Gorgias in zijn werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Hierbij schenkt hij zeer veel aandacht aan de reconstructie van het echte werk van Gorgias uit de twee parafrases –door Sextus en in MXG. Mansfeld analyseert de tekst nauwkeurig en bespreekt een aantal belangrijke aspecten van Gorgias.

Een eerste aspect is de waarheidstheorie van Gorgias. Hij analyseert de argumenten zorgvuldig en besluit dat Gorgias een typische sofist is. Voor Mansfeld pleit Gorgias voluit voor een sofistich relativisme waarbij Absolute Waarheid onmogelijk is, omdat we alleen onze ervaringen hebben. Hij kent dus Gorgias een echte positieve waarde toe. Daarnaast is er weer het probleem van de verschillende betekenissen van ‘zijn’; ook hier lijkt Gorgias iets over te zeggen.

De vraag blijft natuurlijk of Gorgias beseftte dat het nodig was verschillende betekenissen te onderscheiden of niet. Wanneer zou blijken dat Gorgias het wist, zou het natuurlijk heel belangrijk zijn voor de studie van Gorgias.

Wanneer hij eindelijk de argumenten heeft weergegeven waardoor we zouden kunnen besluiten dat Gorgias een belangrijke ontdekking deed, slaat Mansfeld helemaal om en eindigt zijn artikel zeer negatief. Plotseling lijkt hij amper iets positiefs te kunnen zeggen over

Gorgias en kent hij alle eer toe aan Plato. Hij veegt alle argumenten van tafel en eindigt het artikel met:

“However, should we therefore believe Gorgias to have been seriously interested in the problems of predication and what not? Fortified by hindsight and by our knowledge of Plato, we may well feel he discovered something of major interest. On the other hand, there is a major difference between using words ambiguously in a conscious way and discovering why it is that words have different meanings or what sentences and propositions are. (...) What Plato did with it is what really matters to the history of philosophy, in which Gorgias’ ‘special proof’ deserves no more than a niche: this ancestor really was begotten by his offspring.”¹⁷⁸

Op deze manier wordt dus Gorgias’ theorie afgedaan als onwaardig voor degelijk onderzoek, waarmee meteen ook aangetoond is hoe Mansfeld past binnen de algemene geschetste interpretatie. Voor hem is voor de filosofie enkel belangrijk wat Plato deed met problemen die door Gorgias alleen maar werden geschetst.

5.4.2.4. *Schiappa*

Edward Schiappa heeft meerdere artikels gepubliceerd over Gorgias¹⁷⁹ en de interpretatie van zijn teksten. Hij is daarover een van de grote en belangrijke hedendaagse auteurs over dit onderwerp. Zijn interpretatie valt in te delen in de algemene interpretatie zoals hierboven geschetst. Schiappa (1999) zal uitdrukkelijk Gorgias beschouwen als een belangrijke stap in een grotere evolutie. Net zoals bijvoorbeeld Nestle (1942) spreekt ook hij van de voortgang van *mythos* naar *logos*. In deze evolutie zit Gorgias ook voor Schiappa tussen de mythische poëten aan de ene kant en de grote denkers zoals Plato en Aristoteles aan de andere kant. Dit zorgt ervoor dat Gorgias een soort mengfiguur is. Hij bezit nog steeds het magische taalgebruik van de oudere dichters zoals bijvoorbeeld Hesiodos, maar tegelijk bezit hij al het rationele element zoals bij Plato en Aristoteles.

Deze tweespalt en mengeling vinden we voor Schiappa al terug in het *Encomium voor Helena*. Zo zal hij bijvoorbeeld van het *Encomium voor Helena* zeggen dat het zowel een praktische, als een theoretische kant heeft. De praktische kant van het *Encomium voor Helena* zit erin dat het bij deze redevoering ging over een relatief nieuw genre, waarvan Gorgias een van de grondleggers was, die kon gelden als praktisch voorbeeld voor latere retoren. Waarbij het nieuwe bestond uit de koppeling van de oraal-poëtische traditie aan de rationele methodes van het argument. Gorgias’ *Encomium voor Helena* is met andere woorden het resultaat van een mengeling van twee tradities.

In het *Encomium voor Helena* zit echter ook een theoretisch aspect. Dit wil zeggen dat Gorgias er weldegelijk bepaalde ideeën in uiteenzet. Deze ideeën zijn eveneens een mengeling van rationele ideeën met oudere, meer dichterlijke elementen.

Al voegt Schiappa daar iets aan toe. Wat hij niet wil zeggen is dat Gorgias een zekere coherente theorie wilde uiteenzetten. Hij merkt op dat andere auteurs dit wel doen, maar dat het zeer gevaarlijk en misleidend is dit te doen. In de eerste plaats al omdat er te weinig is overgebleven om aan Gorgias' uitspraken de mate van coherentie nodig voor een theorie toe te schrijven.

Een tweede reden is dat spreken van een theorie berust op een verkeerde visie op het intellectuele klimaat van de vijfde eeuw voor Christus. Voor Schiappa is het wetenschappelijke en filosofische vocabularium pas tegen de vierde eeuw voor Christus dermate geëvolueerd dat we kunnen spreken van echte theorieën. We kunnen met andere woorden in verband met Gorgias alleen gewagen over theoretische bijdragen, en niet over een echte theorie. Die vinden we pas bij Plato.

Wanneer echter Schiappa zijn lezing geeft van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* dan leest hij het vooral als een kritiek op en een verfijning van de argumenten van Parmenides. (Op deze manier sluit hij trouwens beter aan bij de volgende interpretatie). Hij argumenteert dat *Over de Natuur of het Niet-Zijn* niet te begrijpen valt zonder kennis van de Eleatische argumenten van Parmenides. Om dit aan te tonen formaliseert hij aan de hand van predikatenlogica de argumenten¹⁸⁰. Het besluit is dat er een zeer rationele structuur inzit. Schiappa besluit dan ook:

“we ought to treat *On Not Being* as a work of careful argumentation, and of not inconsiderable philosophical significance”¹⁸¹

5.4.2.5. *Sicking*

Een andere belangrijke auteur die we bij deze interpretatie moeten plaatsen, is Sicking, die over Gorgias het artikel *Gorgias und die Philosophen*¹⁸² schreef. Hierin bekijkt hij welke filosofie Gorgias er mogelijk zou op hebben nagehouden. Hij leest hiervoor de argumenten in *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Zijn besluit is:

“Die philosophische Position des Gorgias läßt sich zweifellos ebenfalls als Extremismus charakterisieren, und zwar ein Extremismus, der sich am leichtesten als Folgerung des Eleatischen Radikalismus verstehen läßt.”¹⁸³

Sicking argumenteert dat Gorgias komaf maakt met zowat alles. Gorgias beweert volgens hem dat zelfs waarneming geen garantie biedt op zekerheid. Van niets kan ik weten of het bestaat of niet omdat ook waarnemingen kunnen bedriegen. Hierdoor zit ik natuurlijk opgesloten in mijzelf. Alles wat ik over de wereld zeg is steeds onzeker en twijfelachtig.

Door dit te stellen gaat hij verder dan vele filosofieën voor hem en op deze manier past hij in een evolutie. Hij begreep dat men verder moest gaan met de technieken die men had en ze doorvoeren tot hun logische consequenties. Als eerste begreep hij de problemen van de retoriek en wilde hij ze ook voluit tegemoet gaan.

Het valt echter, volgens Sicking, niet meer te rijmen met zijn beroep van retor en de redevoeringen die hij schreef. Hieruit spreekt namelijk geen vergevorderd nihilisme. Dit leidt Sicking ertoe te zeggen dat Gorgias weliswaar goed op weg was, maar de problemen van de retoriek niet volledig doorgedacht heeft. Daardoor kunnen we bij Gorgias nog niet echt spreken van een echte constructieve filosofie. Hij wist wat er moest gebeuren, zette de eerste stappen, maar ging niet voluit. Sicking zegt:

“Daß das paradoxe Resultat solcher zynischen Erwägungen im Grunde nur gemeint war als wissenschaftliche Grundlage einer Theorie der Beredsamkeit, ist äußerst unwahrscheinlich.”¹⁸⁴

Uiteindelijk is het voor Sicking onwaarschijnlijk dat Gorgias echt een gestructureerde theorie had over welsprekendheid en retoriek. Wat Gorgias deed, volgens Sicking, waren de filosofische problemen van zijn tijd herkennen. Helaas heeft hij deze echter niet doorgedacht; dit gebeurt pas later bij bijvoorbeeld Plato. Gorgias' rol in de evolutie van het Griekse denken is dan die van een overgangsfiguur.

5.4.2.6. Bux

Als laatste auteur voor deze interpretatie bekijken we de auteur Ernst Bux en zijn artikel *Gorgias und Parmenides*¹⁸⁵. De titel doet sterk denken aan het artikel *Gorgias und Empedokles*¹⁸⁶ van Diels, en ook de inhoud lijkt erop te wijzen. Bux wil argumenteren dat om Gorgias te begrijpen, we hem niet in de lijn van Empedokles dienen te zien, maar in één lijn met Parmenides. Wanneer hij dit argumenteert, wordt meteen ook duidelijk waarom we bij hem Gorgias zien als schakel in een evolutie.

In de eerste plaats begint het belang bij Parmenides. Uiteraard zijn er de ideeën over het Ene en het Zijn. Bux wil echter benadrukken dat Parmenides ook een logische tegenhanger had; logica was ook belangrijk voor de Eleatische denker. Met Parmenides begint er een evolutie naar een abstracte logische wetenschap, iets wat Bux “ein großartiger Fortschritt des griechischen Geistes”¹⁸⁷ noemt.

Het is nu in deze evolutie dat Gorgias een belangrijke plaats heeft. Gorgias bracht namelijk de Eleatische logica naar een volgend niveau. Bux neemt, net zoals bijvoorbeeld Diels (1884), het idee over van de onderverdeling van Gorgias' leven in drie delen. Tijdens de middelste fase raakt Gorgias begeistert door de Eleatische filosofie. Als laatste fase wordt Gorgias retor, maar hij zal zich niet afkeren van de Eleatische logica, maar net beseffen dat zo'n machtig wapen ook buiten Eleatische thema's kan worden gebruikt. Zo ziet Bux de

Eleatische redeneringen toegepast in het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*. Gorgias besefte met andere woorden dat hoewel de ideeën van de Eleaten niet altijd correct waren, hun methode wel vele opties bood. Dit is dus zijn grote verdienste en bijdrage aan het Griekse denken. Deze evolutie stopt echter niet met Gorgias; zijn ideeën zijn door anderen na hem nog verder uitgewerkt.

5.4.3. Waarheidsconcept

Hier hebben we te maken met een zeer diverse visie op wat het waarheidsconcept van Gorgias kan zijn. Wat echter wel uit deze interpretatie volgt, is dat het perfect past in een bepaalde evolutie.

Deze interpretatie ziet Gorgias dus op een epistemologisch keerpunt. De vorige epistemologie was die van de Eleaten, maar die kampte met ernstige problemen. Op dit punt zien we dan Gorgias en de eerste stappen naar een nieuwe epistemologie. Algemeen kan worden gezegd dat Gorgias, bewust of onbewust, het gangbare waarheidsconcept van de Eleaten aanvalt. Er zijn echter verschillende theorieën over Gorgias' rol op dit keerpunt.

- (1) Gorgias ziet de problemen waarmee de Eleatische filosofie kampt. Hij schrijft daarom het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* waarbij hij de fouten van de Eleatische denkers overneemt. Op deze wijze toont hij dat door het negeren van het onderscheid van zijns-betekeningen de Eleatische techniek kan worden toegepast om tot paradoxale conclusies te komen. Gorgias maakt komaf met de ideeën, maar doet dit op een eerder slordige en weinig gestructureerde wijze. Het is pas Plato die het probleem op geordende wijze zal aanpakken en oplossen. Het waarheidsconcept is dan het totale tegenovergestelde als het Eleatische. Dit vinden we bijvoorbeeld terug bij Mansfeld. In deze visie verdedigt Gorgias een groot relativisme waar Universele Waarheden onhaalbaar zijn. Het hoogste haalbare is dan een soort persoonlijke waarheid. Deze valt echter niet mee te delen aan anderen en blijft dus altijd particulier. Gorgias haalt problemen aan waarmee grote waarheidstheorieën kampen. Met al deze elementen ligt Gorgias in dezelfde lijn als Plato, die uit alle elementen zijn grote waarheidstheorie zal opbouwen.
- (2) Gorgias ziet de problemen waarmee de Eleatische filosofie kampt niet. Hij neemt met de techniek van argumenteren ook diens problemen over. Bij Gorgias loopt de Eleatische filosofie op haar einde. Deze visie vinden we bijvoorbeeld verdedigd bij Gigon. Met Gorgias' chaotische en paradoxale werk loopt een denktechniek op zijn einde. Plato ziet de nood in voor een nieuwe epistemologie en levert die ook. Dit is een andere visie op het belang van Gorgias. Hier houdt Gorgias een verouderde

epistemologie aan en is zijn enige belang dat hij Plato op de juiste problemen wees om op te lossen

5.5. Gorgias als waardevol

5.5.1. Inleiding

Deze categorie van interpretaties valt uiteen in een aantal subcategorieën. Auteurs die we binnen deze categorie plaatsen, zijn het er allemaal over eens dat we een individuele en positieve waarde aan Gorgias' theorieën moeten hechten. Ze gaan er vanuit dat Gorgias op zichzelf een wezenlijke bijdrage leverde aan de filosofie van zijn tijd. Welke theorie men aan Gorgias toeschrijft kan zeer sterk verschillen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er binnen deze categorie discussies worden gevoerd over de ware theorie van Gorgias. Op één van deze discussies zal nog worden teruggekomen. De subcategorieën die ik onderscheid¹⁸⁸ zijn:

- (1) Subjectivistische interpretatie
- (2) Empiricistische interpretatie
- (3) 'Antifoundationalist' interpretatie

Deze categorieën zullen hierna elk apart worden behandeld met dezelfde indeling waarmee de vorige interpretaties zijn behandeld.

Subjectivistische interpretatie

5.5.2. Algemeen

Deze interpretatie zal, zoals de naam ook zegt, het subjectieve aspect van Gorgias' theorie benadrukken. Het belangrijkste aspect van Gorgias is dan dat hij de irrationaliteit van woorden weergeeft. Aan de hand van een aantal begrippen die vaak terugkomen bij dergelijke interpretaties hoop ik een beeld te kunnen geven van hoe Gorgias daar gelezen wordt.

Een van de eerste aspecten die belangrijk zijn voor deze interpretatie is de zogenaamde epistemologische kloof. Deze vinden we vooral terug in het derde deel van *Over de Natuur of het Niet-Zijn*, waar Gorgias argumenteert voor de onmogelijkheid van echte communicatie. Gorgias merkt er op dat woorden geen dingen zijn. Wanneer ik spreek is dat met woorden en niet met dingen. Het is voor mij dus onmogelijk om een ander mens dingen over de realiteit mee te delen. Dit houdt niet tegen dat ik iets kan vertellen tegen een persoon, het sluit echter

wel perfecte communicatie uit. Wanneer ik meedeel wat ik zie, zal het nooit zijn dat de persoon aan wie ik het vertel perfect hetzelfde beeld in gedachten heeft als ik. Louter omdat hij een andere persoon is zal hij altijd zijn eigen beeld vormen, een beeld dat van het mijne verschilt. Wanneer ik een tafel zie, kan ik me daar een beeld van vormen in mijn hoofd. Wanneer ik tegen een andere persoon die deze tafel nog nooit gezien heeft deze tafel beschrijf, zal hij nooit hetzelfde beeld in zijn hoofd hebben. Ik zit dus altijd gevangen in mijn eigen persoon in de zin dat wat ik verkondig per definitie nooit de waarheid kan zijn. We zijn allemaal zoals Palamedes, die zelf weet dat hij onschuldig is, maar het daarom nog niet aan iedereen kan vertellen; andere mensen kunnen niet weten dat hij de waarheid weet. We kunnen enkel een oordeel of mening vormen over de vraag of hij de waarheid spreekt of niet. Het is het fundamentele probleem van de *Apologie van Palamedes* en het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Er is een kloof tussen woorden en dingen.

Wanneer we deze interpretatie volgen, zien we bijgevolg dat in het laatste deel van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* Gorgias de mogelijkheid van elke vorm van communicatie dan ook uitsluit. Gigon (1936) merkt op dat Gorgias door communicatie te ontkennen zijn eigen beroep ondermijnt. Volgens de subjectivistische interpretatie is niets minder waar. Wat Gorgias ontkent is de mogelijkheid van perfecte communicatie, van het neutraal communiceren over de toestand van de realiteit. Volgens Gorgias moeten we inzien dat het niet mogelijk is waarheid te communiceren en dat moeten we dan ook niet proberen. Gorgias begrijpt dat elke communicatie subjectief is in twee betekenissen. Ze is subjectief omdat ze altijd vertrekt vanuit een subject. Wanneer ik bijvoorbeeld iets een kleur noem, dan heeft dat te maken met mijn persoonlijke ervaring van kleur. Wat ik benoem met 'rood' is mijn ervaring met de kleur rood. In de tweede plaats is het ook subjectief, omdat de persoon tegen wie de communicatie gericht is, de boodschap in zijn subject opneemt en zijn eigen beeld vormt. Wanneer ik bijvoorbeeld iemand het woord 'rood' hoor gebruiken, dan koppel ik dat aan mijn eigen ervaring van rood. Hierbij heb ik echter geen garantie dat dit precies hetzelfde betekent voor de persoon die het woord gebruikte. Alles aan communicatie is met andere woorden subjectief.

Dat het neutraal en objectief overbrengen van een boodschap onmogelijk is, wil niet zeggen dat ik een ander subject niet kan bereiken. Taal heeft zelfs een grote invloed op andere mensen. Dat merkt Gorgias zeer goed op in het *Encomium voor Helena*. Hierin toont hij de impact die taal op de mensen kan hebben. Het werkt in op hun ziel en verandert hun gedachten. Dit is net het centrale punt wat de subjectivistische interpretatie wil benadrukken. Voor Gorgias, zeggen de interpreters, is het belangrijkste aspect van taal dat ze kan overtuigen. Het is een bijna gewelddadige kracht die mensen tot bepaalde daden kan dwingen, zoals het bijvoorbeeld Helena kan hebben gedwongen. In het *Encomium voor Helena* stelt Gorgias de *logos* dan ook voor als een kracht met een indrukwekkende impact. Taal is nooit neutraal en we moeten niet proberen die neutraal te maken. Wanneer we met taal omgaan,

moeten we omgaan met de subjectieve kracht die er vanuit gaat. Woorden hebben een zeer sterke kracht voor Gorgias; ze zijn zorgen voor *apatè*.

Deze term is al eerder aan bod gekomen. Letterlijk vertaald betekent hij ‘bedrog’. Interpretatoren van het hier geschetste type zullen benadrukken dat Gorgias ‘schijn’ belangrijker achtte dan ‘werkelijkheid’. Voor Gorgias had taal niets met de werkelijkheid te maken, ze was haar eigen meester. Het domein dat taal beslaat is dus de valsheid of het bedrog.

Wat Gorgias in zijn redevoeringen doet is wat Rosenmeyer “Fruitful trickery”¹⁸⁹ noemt. Gorgias is een poëet en dus niet geïnteresseerd in de waarheid. De poëet is een verteller, een verzinner van verhalen. Hij bezielt en begeestert de mensen met kunstig geknutselde zinnen en stijlfiguren. Zo houdt hij de aandacht van de mensen vast. Hij benut de kracht van de woorden ten volle. De interpretatoren merken dus op dat Gorgias er een positieve waarde aan hecht. Het bevrijdt de *logos* van de ketens van de werkelijkheid. Gorgias ziet als eerste in dat taal en woorden tot een autonoom domein behoren en ook zo moeten worden bestudeerd en gebruikt. Wanneer ze echter een eigen domein heeft, heeft ze ook zijn eigen methodes. Immers, een nieuwe visie op taal staat ook voor een nieuwe methode om ze te gebruiken. Gorgias maakt, voor deze interpretatoren, gebruik van het principe van *kairos*, of het ‘juiste moment’. Dit principe stelt dat er geen Absolute Waarheid bestaat en dat taal niet valt te ordenen volgens universele regels. Waar het op aankomt is op het juiste moment het juiste te zeggen. Over dit principe is zeer veel geschreven en het is door sommige interpretatoren gezien als een van de kernpunten van Gorgias¹⁹⁰. Een retor zoals Gorgias moet zich laten meeslepen door het woordenspel en er zo in opgaan dat hij kan aanvoelen wat hij op elk moment dient te zeggen.

Een ander belangrijk aspect van deze interpretatie is dat van de magie. Vele auteurs die we in de subjectivistische interpretatie onderbrengen koppelen dit immers zeer vaak aan Gorgias’ filosofie. Ze vinden in de teksten van Gorgias sporen van wat ze ‘magie’ noemen; hiermee benadrukken ze een magisch aspect van Gorgias’ filosofie. Het plaatst hem in een lange traditie beginnend met de zanger Orpheus. Het gaat hierbij om rituele formuleringen en zinnen die aan bezweringen doen denken. De magiër is iemand wiens woorden meer zijn dan eenvoudige klanken. Ze hebben een diepere grond, een haast magische grond. Het verklaart de ongelooflijke kracht die van woorden lijkt uit te gaan. Daarenboven vermeldt ook Gorgias de magie expliciet in het *Encomium voor Helena*. Zo zegt Gorgias bijvoorbeeld:

“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.”¹⁹¹

Dit is een van de uitspraken van Gorgias waar de subjectivistische auteurs veel belang aan hechten. Gorgias lijkt het gebruik van taal gelijk te stellen met toverij en bezwering. Van woorden gaat een magische kracht uit. Magie is het idee dat louter woorden een speciale en dwingende macht kunnen uitoefenen op iets in de externe werkelijkheid.

Uiteraard rijst er uiteindelijk ook de vraag naar de objectieve wereld. In deze subjectivistische lezing kunnen we ons afvragen wat er met de objectieve buitenwereld aan de hand is. Wat subjectivistische auteurs immers lezen in Gorgias is iemand die meent dat we volledig opgesloten zijn in onszelf en niets wezenlijk over de buitenwereld kunnen meedelen aan een ander. Alles wat wordt waargenomen, wordt door een bepaald zintuig waargenomen en dan in ons subject verwerkt. Het objectieve bestaat enkel in de mate dat het door ons gedacht wordt. Gedachten bieden echter geen garantie op zekerheid. Vandaar dat we, zelfs als we waarnemen, niets met zekerheid kunnen zeggen over de buitenwereld. In ons dagelijks leven gaat dus alles uit van ons subject. Het is een wereldbeeld waarin een heleboel individuen tot elkaar staan in talige relaties –en dus eigenlijk machtsrelaties. Elke communicatie is een strijd van overtuigen of overtuigd worden. Dit lijkt op het Griekse culturele en sociale beeld zoals voor het eerst door Nietzsche geschetst. Het is een individueel en competitief beeld van de Griekse maatschappij.

5.5.3. Auteurs

5.5.3.1. *Untersteiner*

Untersteiners interpretatie is de bekendste en vaakst geciteerde subjectivistische lezing van Gorgias. In zijn boek *The Sophists*¹⁹² wijdt hij enkele hoofdstukken aan Gorgias, waar hij uitvoerig ingaat op wat voor hem eigen is aan Gorgias' epistemologie.

Centraal aan Untersteiners interpretatie is zijn vaststelling dat Gorgias' theorie ontstaat uit de samensmelting van de poëzie van Pindarus en de Attische tragedie¹⁹³. Het gaat om het mooie en het esthetische van Pindarus met het tragische en verscheurende van de tragedie.

Onmiddellijk koppelt Untersteiner Gorgias al aan poëzie. Dit zal centraal blijven gedurende de hele interpretatie. Volgens deze interpretatie is kennis voor Gorgias fundamenteel tragisch.

Deze *logos* zal zich manifesteren als *apatè* of bedrog. We moeten wel opmerken dat 'bedrog' niet gelijk staat met 'leugens' of 'onwaarheid', er is een duidelijke onderscheid. *Apatè* is een vreemd concept voor Untersteiner. Het is de aanvaarding van de fundamentele irrationaliteit van de wereld. Het is volledig opgaan in de dualiteit en tweeledigheid van dingen. Het is het aanvaarden van een tragische maar fundamentele verscheurdheid. Daarom zal de persoon die bedrogen wordt wijzer zijn dan degene die niet bedrogen wordt. *Logos* leidt dus tot een aanvaarding van het tragische aspect van kennis en het leven.

Wat Untersteiner precies bedoelt is niet erg duidelijk. Zijn taalgebruik blijft vaag. Hij zegt over de kracht van de *logos*:

“The power of logos in its manifold artistic variations penetrates to the soul by evoking an individual knowledge of a multiplicity which, through synthesis in the consciousness of the individual, takes on the complexion of something that is at the same time being put forward as supra-individual.”¹⁹⁴

Logos is kracht, is overtuiging. Het kan ideeën vormen, plezier en pijn bezorgen, etc. Tegenover *logos* staat de *doxa* of ‘mening’, die onbetrouwbaar is. *Doxa* is echter een passief principe; het mist, anders dan de *logos*, de kracht om te overtuigen. *Logos* is echter zeer moeilijk te bereiken en is enkel weggelegd voor ware poëten. Nu kan Gorgias verklaren waarom Helena werd geschaakt. Ze werd immers geregeerd door *doxa* en dat maakte haar passief. Dan kwam er echter Paris die met zijn gebruik van *logos* haar *doxa* verdreef, en haar tot handelingen bracht. Dit is de kracht van taal en woorden.

Voor Untersteiner onderstreept dat des te meer het tragische van kennis. *Logos* bevat immers altijd iets ambivalents; het bevat steeds zowel bedrog als overtuiging. Neutraliteit is dus onhaalbaar. Er zijn maar twee opties:

“Knowledge is either passive ‘opinion’, or is the irrational ‘logos’ which exercises its sway now in one sense, now in the opposite.”¹⁹⁵

Kennis is dus ofwel passief en onbetrouwbaar ofwel irrationeel en overtuigend.

In de *Apologie van Palamedes* leest Untersteiner het vervolg van de theorie van Gorgias. De *Apologie van Palamedes* handelt namelijk over waarheid en de vraag of waarheid kan gecommuniceerd worden door middel van *logos*. Gorgias, volgens Untersteiner, ontkent echter dat dit ooit mogelijk zou kunnen zijn. In de eerste plaats heeft *logos* altijd te maken met overtuiging en is ze dus subjectief. In de tweede plaats is *logos* contradictorisch en ambivalent, iets wat waarheid nooit kan zijn. Het centrale punt van de *Apologie van Palamedes* is dat het onmogelijk is om de zuivere waarheid mee te delen.

Logos is contradictorisch, wat wil zeggen:

“If man, as happened for Helen, comes into immediate contact with logos –that is, with the divine transformed into logical power– logos in its working splits in two opposite directions which with their antithetical existence destroy the ideal of a rationality to be recognized in all nature.”¹⁹⁶

Wanneer Untersteiner dan uiteindelijk ook *Over de Natuur of het Niet-Zijn* leest, ziet hij er de volledige bestending in van de “tragedy of knowledge”¹⁹⁷ in. Het sluit de mens volledig op

in zijn individuele subject. Gorgias beargumenteert voor Untersteiner dat elk woord ontstaat door gedachten en door persoonlijke ervaring. Hierdoor wordt het relatief en subjectief; ik kan namelijk niet weten dat het voor andere subjecten hetzelfde betekent. Men is genoodzaakt deel te nemen aan het irrationele spel dat taal is. We moeten ons een weg banen door de irrationele wereld. Waarheid bestaat niet, er is alleen *kairos*, het juiste zeggen op de juiste momenten.

5.5.3.2. *De Romilly*

Een andere bekende auteur binnen de subjectivistische interpretatie is Jacqueline De Romilly. Ze is de auteur van het boek *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*¹⁹⁸ en het artikel *Gorgias et le pouvoir de la poésie*¹⁹⁹, specifiek over Gorgias en diens filosofie.

Ook zij zal, zoals Untersteiner, het irrationele en magische aspect van Gorgias' retoriek benadrukken. Ze leest Gorgias als een denker die zich ten volle bewust was van de magische en onweerstaanbare kracht van woorden. Het poëtische woord, gekenmerkt door een eigen methode, gaat dieper dan louter klanken.

Het doel van Gorgias is een rationele methode op te stellen om het irrationele van taal te kunnen controleren. Gorgias wil de magische en spirituele kracht van het woord sublimeren in een praktisch hulpmiddel van overtuiging.

Daarmee is Gorgias zeker niet de eerste. De Romilly plaatst Gorgias met betrekking tot een lange traditie van magische poëten. Het begint onder meer bij Homeros, maar gaat daarna verder. Net zoals Untersteiner vermeldt ook De Romilly Pindarus als belangrijk voor Gorgias. Pindarus vormt immers een keerpunt in de dichterlijke traditie.

Voor antieke dichtkunst waren de Muzen zeer belangrijk. In de oudste, Griekse dichterlijke tradities zien we de dichter als spreekbuis van de Muzen. Een dichter als Homeros zal zeggen dat het de Muzen zijn die de gedichten voordragen en dat hij enkel het medium is. Door hem spreken de Muzen. Ook bij latere dichters als Hesiodos zien we dit idee terugkomen. Ook bij De Romilly: de kracht van woorden komt uit een hogere kracht.

Bij Pindarus zien we echter een andere evolutie. Hier ontstaat het idee dat het wel degelijk de dichter is die spreekt, en niet de Muzen. De Muzen leveren nog altijd de inspiratie, maar voor De Romilly zien we vanaf Pindarus ook het talent van de dichter belangrijk worden. Hierover zegt De Romilly:

“C’est aussi la personne du poète qui reçoit une sorte de promotion.”²⁰⁰

Het is ook het idee dat de Muzen niet meer op één welbepaald ogenblik de dichter inspireren. De dichter is eerder permanent begenadigd door deze Muzen. Hier zien we het begin van het idee van de dichter als een genie.

Deze visie heeft uiteraard ook andere gevolgen. Als elk dichtwerk een menselijk product is, dan kunnen we ook dichters met elkaar vergelijken om te kijken wie de betere is. De tragedie past bijgevolg zeer goed in deze traditie. De tragedie steunt eerder op menselijk talent dan op goddelijke ingeving. Het is dan ook geen wonder dat we deze tragedie kunnen terugvinden in een wedstrijdverband. Op grote festivals werden een aantal tragedies uitgekozen die het tegen elkaar opnamen en naar de gunst van het publiek dongen. Aan het einde kon dan een winnaar worden bepaald.

De dichter kan dus met zijn eigen talent het publiek bespelen. De wereld die hij zijn luisteraars voor ogen houdt is er een die hij zelf scheidt. De tragedie zal dan ook in de eerste plaats de rol van *apatè* vergroten. *Apatè* is reeds een oud concept dat we terugvinden bij Homeros, waar de goden de kracht hebben om mensen te bedriegen. De tragedie zal echter het belang van *apatè* vergroten, tot ‘bedrog’ zelfs het na te streven ideaal wordt. Het is een manier om de kracht en macht van het woord te verantwoorden en te vergoelijken. Gorgias heeft dit element met de tragedie gemeen. Hij staat op een keerpunt van de taalstudie. Het overtuigende en irrationele effect van woorden komt niet meer van buitenaf, maar “résidé entièrement dans le coeur de l’homme”²⁰¹. Gorgias bestudeert het magische woord. De Romilly noemt Gorgias’ theorie over taal:

“[un] art de sorcier, qui vise à l’*ἀπάτη* et se fonde sur les passions...”²⁰²

Gorgias’ uiteindelijke doel, voor De Romilly, is het sublimeren en bruikbaar maken van het irrationele woord. Gorgias schuwt dus het irrationele niet, maar erkent het als fundamenteel. Hierbij staat Gorgias met twee voeten in de antieke traditie. De Romilly eindigt het artikel *Gorgias et le pouvoir de la poésie* met:

“le fait illustre bien, en effet, que les Grecs ont tenu ensemble, lié, combiné en tout vivant, la reconnaissance de l’irrationnel sous toutes ses formes avec l’ambition la plus résolue de l’asservir à la raison.”²⁰³

5.5.3.3. Crowley

In haar artikel *Of Gorgias and Grammatology*²⁰⁴ verdedigt Sharon Crowley een vorm van de subjectivistische interpretatie. Ze zoekt immers naar een manier om Gorgias’ retoriek beter te begrijpen. Daarvoor moet ze eerst breken met hoe we vandaag de dag over retoriek denken. Voor ons moet in taal elk woord een afspiegeling zijn van de werkelijkheid. Op deze manier wordt taal het vehikel van de waarheid die dan betekent: een correcte afspiegeling van de werkelijkheid zoals ze is. Als we echter op deze manier naar Gorgias kijken, dan begrijpen we hem niet. Crowley noemt Gorgias’ ideeën over taal “pre-metaphysical”. Gorgias bestudeert volgens Crowley niet de relatie tussen taal en werkelijkheid. Wat Gorgias wil doen is taal net

bevrijden van de kluisters van de werkelijkheid. Waar Gorgias mee bezig is, is de ongelooftelijke kracht die taal lijkt te bezitten.

De macht van de *logos* is voor Crowley zeker het centrale thema van het *Encomium voor Helena*. Ze verbindt net als Untersteiner²⁰⁵ de *logos* met het goddelijke, én met geweld. Ze zegt:

“Notice that the power of discourse, the *logos*, is, for Gorgias, as irresistible as violence”²⁰⁶

En:

“Indeed, there is an element of the divine in *logos*”²⁰⁷

Wanneer ze ook magie vermeldt als belangrijk Gorgiaans element, zien we dat ze vooral de nadruk legt op het magische aspect van Gorgias’ taal. Zo zegt ze:

“For Gorgias, the art of speech partakes of magic –witness its relation to the spells and incantations of witchcraft”²⁰⁸

Logos is voor Gorgias in deze interpretatie iets zeer speciaals. Ze heeft de mogelijkheid om dingen te laten schijnen wat ze niet zijn, maar ook om kennis weer te geven die anders verborgen zou zijn geweest. De hele interpretatie doet zeer sterk denken aan de eerder weergegeven interpretatie van Untersteiner. Crowley stelt namelijk ook *doxa* als passief principe dat niet tot handelen aanzet, tegenover *logos* als actief aanvurend principe. De retor moet om goed te spreken, net zoals bij De Romilly, goed weten hoe hij deze magische kracht van woorden kan gebruiken en kan ombouwen tot wapen om ermee te overtuigen. Letterlijk zegt Crowley:

“The speaker’s art, then, lies in tapping the power of *logos* and imposing its force on the souls of the listeners.”²⁰⁹

Hiermee is Gorgias premetafysisch. Het is een gezichtspunt dat fundamenteel verschilt van dat van filosofen vanaf Plato en Aristoteles.

Gorgias moet voor Crowley op de juiste manier bekeken worden, zodat hem zeker alle recht wordt aangedaan. Op deze manier kan Gorgias zeker en vast vandaag de dag ook nog iets betekenen. In de voorlaatste paragraaf van haar artikel zegt Crowley:

“First we should try to implant in our students a Gorgianic respect for the power and magic of language. Have them read Gorgias’s *Helen* or other works that rely chiefly on language play for their effect,…”²¹⁰

5.5.3.4. Segal

Een andere auteur die we onder deze interpretatie kunnen onderbrengen is Charles Segal. In zijn artikel *Gorgias and the psychology of logos*²¹¹ gaat hij op zoek naar de psychologische theorieën van Gorgias. In deze verschilt hij van de andere subjectivistische theorieën. Segal zal namelijk het materialisme van Gorgias als belangrijk element naar voren brengen. Voor hem bestudeert Gorgias nauwgezet op welke wijze woorden impact hebben op de ziel. Dat ze impact hebben staat voor Gorgias alleszins buiten twijfel. De *psyche* of de ziel is voor Segal bij Gorgias nog niet de Platonische spirituele entiteit. Ze is aan de andere kant ook niet zuiver materie zoals bijvoorbeeld bij Democritos. De ziel is eerder iets dat contact heeft met materie. Segal zegt:

“His psyche is in contact with physical phenomena and operates in ways analogous to theirs”²¹²

Deze verbinding tussen het fysische en het psychische is voor Segal het centrale punt om Gorgias te begrijpen. Gorgias’ retoriek heeft deze verbinding als startpunt. Het waarnemen met de zintuigen kan een effect hebben op de ziel; bijvoorbeeld het zien van iets angstaanjagends. Hiernaast kunnen ook woorden een impact hebben. Segal leest dus Gorgias totaal anders dan andere subjectivisten doen. Gorgias, volgens Segal, ziet woorden niet als iets magisch en buitenwerelds, maar daarentegen iets dat nauw betrokken is met materiële handelingen. Voor Segal is de *psyche* een soort actief tussenprincipe. De ziel wordt geraakt door iets (waarneming of woorden) en komt daardoor tot actie.

Hier zit dus de verklaring voor de kracht van woorden; ze drukken iets op de ziel die dan wordt gedreven tot actie. Spreken is dus eigenlijk het kneden van andermans ziel om hem zo tot daden te brengen.

Net zoals de andere subjectivisten zal Segal benadrukken dat de manier om te kneden niet of weinig rationeel is. Grote verdienste van Gorgias is immers dat hij woorden heeft bevrijd van de werkelijkheid en hun een eigen domein heeft gegeven. Wanneer iemand spreekt creëert hij dus eerder zijn eigen wereld dan dat hij de echte wereld weerspiegelt. Om die reden kunnen we ook niet zeggen dat taal ‘waar’ of ‘onwaar’ is. Voor Segal is Gorgias’ kunst “deliberately and explicitly opposed to “truth””²¹³. De conclusie van Segal klinkt dan ook zeer vertrouwd en doet denken aan andere subjectivistische auteurs. Hij zegt:

“the *logos* demands the complete suspension of “rational” belief, for it has a *pistis* all its own; it works through “magic” and “enchantment” rather than the objective factuality of *aletheia*”²¹⁴

5.5.4. Waarheidsconcept

We kunnen ons afvragen hoe de subjectivistische interpretatie het waarheidsconcept bij Gorgias ziet. Wat is waarheid voor Gorgias en hoe kunnen we ertoe komen?

Zoals we al gezien hebben, lezen de subjectivistische interpretatoren een moeilijke relatie tussen taal en waarheid bij Gorgias. Het klassieke beeld van waarheid is overeenstemming van taal met de werkelijkheid. Om van waarheid te kunnen spreken moeten dus woorden een toestand van de wereld weergeven. Wanneer ik zeg “Jan zit op een stoel” en in de werkelijkheid zit Jan op de stoel, dan zeggen we van de uitspraak dat hij waar is. Indien dit niet zo is, dan is de uitspraak onwaar of vals. De studie naar waarheid in taal moet dus altijd een nauwe link onderhouden tussen talige elementen (woorden, zinnen, begrippen) en de realiteit.

Voor de subjectivistische interpretatoren is dat net wat Gorgias wil vermijden. Ze hameren er op dat Gorgias de taal bevrijdt van de werkelijkheid; ze krijgt haar eigen domein. Wat Gorgias wil is een studie van taal, zonder daarbij de reële wereld te betrekken. Als de taal echter niets meer te maken heeft met de werkelijkheid, dan valt ze ook buiten de begrippen van ‘waar’ of ‘vals’.

Dit is bijvoorbeeld wat Untersteiner (1954) benadrukt. De taal kan nooit de drager van waarheid zijn, taal is dubbelzinnig en kan daarom nooit waarheid overbrengen. Dit betekent dus niet dat Gorgias pleit voor valsheid; voor Gorgias zijn zinnen nooit waar of vals, dat zijn begrippen die niet van toepassing zijn op zinnen²¹⁵. Mogelijks zijn er wel andere begrippen op taal toepasbaar. Taal kan bijvoorbeeld worden beoordeeld aan de hand van de begrippen ‘overtuigend’ en ‘onovertuigend’.

Uiteraard is er nog het begrip van *apatè* of bedrog bij Gorgias. Wanneer we kijken naar de subjectivistische interpretatie kunnen we het ten volle begrijpen. Het begrip *apatè* heeft dan zeker geen negatieve bijklank, zelfs eerder een positieve. Het betekent weliswaar ‘bedrog’, maar niet onwaarheid of leugens. *Apatè* is het creëren van een eigen wereld, een eigen realiteit en geen kopiëren of afspiegelen van de bestaande. Deze wereld werkt, zoals Untersteiner (1954) zegt, dan ook met zijn eigen waarheden. Wanneer in een poëtisch werk renwagens op het water rijden, dan is dat waar op het niveau van dat gedicht. De poëzie creëert zijn eigen werkelijkheid met eigen wetten en waarheden. Uiteraard is het op niveau van de echte realiteit niet meer waar dat renwagens op het water kunnen lopen. Kunst en taal creëren een korte breuk met de realiteit.

Crowley (1979) beargumenteert in haar artikel dat deze manier om over taal te denken verandert na Gorgias. Plato verschijnt ten tonele en zal waarheid wel met taal verbinden. Plato’s uitgangspunt is radicaal anders dan dat van Gorgias. Plato ziet taal en werkelijkheid²¹⁶ als samenhangend. Voor hem is Gorgias het voorbeeld van iemand die pleit voor het gebruiken van onwaarheden in tegenstelling tot zijn Universele Waarheden.

Dit is dus absoluut niet waar volgens deze interpretatie. Plato heeft Gorgias fout begrepen en leest *apatè* als leugens. Op Plato's problemen en kritiek op Gorgias kom ik echter nog terug. We zien geen Gorgias die pleit voor het massale beliegen van mensen. We zien een Gorgias die een poging doet om taal te isoleren en ze tot object van studie te maken. We zien een Gorgias die pogingen doet om de kracht van woorden²¹⁷ om te zetten in een bruikbaar middel om te overtuigen.

Wat dan waarheid wel is, laat Gorgias min of meer open –volgens deze interpretatie. Hooguit is het een soort persoonlijke kennis van ervaringen. Gorgias ontkent met andere woorden niet dat er zoiets kan bestaan als waarheid, het valt enkel niet om te zetten in woorden.

Palamedes zal in de *Apologie van Palamedes* de waarheid weten over zijn verraad. Spijtig genoeg kan hij die niet onder woorden brengen. Vandaar dat waarheid altijd persoonlijk is, en ook binnen de persoon blijft. Uiteraard, zou je kunnen zeggen, is er de waarheid over de vraag naar het verraad van Palamedes; hij is er alleen niets mee. Zo zouden we de uitspraak van Gorgias zelf kunnen begrijpen:

“Want als iedereen zich alles van het verleden herinnerde²¹⁸, van het heden doorzag en van de toekomst voorzag, was het woord niet even machtig.”²¹⁹

Dit betekent dat, indien we aanwezig waren geweest bij al dan niet plegen van verraad, we geweten hadden wat er was gebeurd en dan hadden we de waarheid geweten. Woorden hadden ons dan niet anders kunnen overtuigen. Helaas hebben we in maar zeer weinig aangelegenheden persoonlijke ervaring en moeten we het stellen met woorden over andermans ervaringen. Nooit kan ik met zekerheid weten of Palamedes verraad pleegde of niet, ik kan er enkel een mening over hebben, maar deze is mogelijk fout.

Concluderend kunnen we zeggen dat volgens deze lezing Gorgias weinig te maken heeft met waarheid. Hij is een denker die zich bezighoudt met het instrumentaliseren van taal. Om dit te doen isoleert hij taal zoveel mogelijk van de werkelijkheid en houdt ze ook buiten het domein van waarheid en valsheid. Van zinnen kunnen we zeer veel zeggen, ze kunnen bijvoorbeeld ‘overtuigend’ zijn, of ‘goed gemaakt’ of, ... Wat we er echter niet van kunnen zeggen is dat ze ‘waar’ of ‘vals’ zijn

Empiricistische lezing

5.5.5. Algemeen

Deze lezing is een radicaal andere lezing dan die gegeven door de subjectivistische auteurs. We zien Gorgias als totaal andere filosoof naar voren komen. Hier is hij een empiricistische filosoof, geïnteresseerd in de werkelijkheid.

Terwijl de vorige interpretatie Gorgias zag als filosoof die de dingen en de woorden wilde gescheiden houden, zien we hier een Gorgias die net wel geïnteresseerd is in de relatie van woorden tot dingen. Gorgias ziet namelijk dat taal met een zeker probleem kampt. Taal lijkt immers zonder twijfel te maken te hebben met de werkelijkheid, maar hoe werkt dit? Het gaat hier zeker niet om een simpele relatie. Ten eerste omdat Gorgias beseft dat woorden niet de dingen zelf zijn. Hij zegt dat woorden geen ‘zijnden’ zijn²²⁰; het is niet het ding zelf. Het woord ‘boom’, bijvoorbeeld, staat in een relatie tot het object boom, maar zeker niet in een identieke relatie.

Dit heeft een belangrijke implicatie met betrekking tot het bestaan van woorden. Het impliceert immers dat daarmee woorden geen bestaan op zichzelf hebben, het zijn geen op zichzelf staande zijnden. Dat verheft ze dus tot bijna menselijke creaties. Als immers het begrip ‘boom’ niet van nature uit gekoppeld dient te worden aan het object boom, dan had het ook een ander begrip kunnen zijn. Het begrip en het object zijn dus niet gekoppeld door natuur (of *physis*), maar eerder door een bepaling of een gewoonte (*nomos*). Zo is het voor elk begrip dat een object aanduidt. Dit is een taalkundig zeer belangrijke stelling.

Deze stelling laat ons echter nog met een belangrijke vraag zitten. Hoe moeten we dan woorden en dingen koppelen? Waarneming lijkt in de filosofie van Gorgias een bijzondere rol te vervullen. Eerder hadden we het al over de antieke bronnen die Gorgias weergaven als leerling van Empedokles. Ook, en vooral, bij Empedokles speelt de waarneming een zeer grote rol. Hij beargumenteerde dat alle objecten gekenmerkt worden door afvloeiingen; ze sturen allemaal deeltjes uit. Wanneer we naar een object kijken, komen deze deeltjes onze ogen binnen waardoor we ze kunnen waarnemen. Omdat onze ogen echter allemaal anders zijn, zullen verschillende personen hetzelfde object anders waarnemen. De empiricistische lezingen van Gorgias zullen deze theorie van Empedokles aanhalen en verbinden met de theorie van Gorgias. Het belang van waarneming halen ze uit een aantal elementen:

- (1) Waarneming lijkt op ons een grote impact te hebben. Gorgias geeft het voorbeeld van het zien van op strijd beluste en gewapende soldaten. Bij het zien van deze soldaten is de ziel in verwarring en paniek.²²¹ Het is dus duidelijk dat zintuiglijke waarneming rechtstreeks verbinding heeft met de ziel. Gorgias zegt het zo:

“Ja, menigeen verliest bij die aanblik van iets angstaanjagends ogenblikkelijk zijn tegenwoordigheid van geest...”²²²

Op deze manier benadrukt Gorgias de impact van een simpele waarneming op de ziel.

(2) Er is echter nog een ander element dat het belang van zintuigen benadrukt. We kijken vooral naar het tweede deel van *Over de Natuur of het Niet-Zijn*, waar Gorgias beargumenteert dat zelfs als er iets was, ik het nog niet zou kunnen kennen. Het punt dat Gorgias wil maken is dat het onmogelijk is dat alleen het zijnde gedacht wordt. Als alleen het zijnde gedacht zou worden, zou dit immers impliceren dat alles wat ik denk ook echt moet bestaan, hetgeen duidelijk niet het geval is. Als voorbeeld geeft Gorgias het beeld dat renwagens op water lopen, hetgeen duidelijk niet bestaat. Vraag is nu alleen hoe Gorgias zo zeker weet dat deze dingen niet bestaan; wat is het criterium ervoor? Dit criterium zit ondermeer in de volgende uitspraak:

“Als men zich dus op zee rijdende wagens denkt, zou men moeten geloven, *ook al ziet men het niet*²²³, dat er wagens zijn die op zee rijden. Dat is ongerijmd...²²⁴”

Hier lijkt het dus zo te zijn dat zintuiglijke waarneming –zien in dit geval –het criterium is voor het bestaan of niet bestaan van een ding. Gorgias lijkt er immers van overtuigd dat op zee rijdende wagens niet bestaan, omdat hij er namelijk geen empirische ervaring van heeft.

Dit laatste is het centrale punt van de empiricistische lezing van Gorgias. In de eerste plaats lijkt het logisch te veronderstellen dat Gorgias er vanuit gaat dat er een buitenwereld is, en dat dingen bestaan. Daarnaast, zeggen ze, beseft Gorgias dat gedachten en woorden geen garantie bieden om overeen te stemmen met dit bestaande. Zelfs als ik iets denk, kan ik daaruit nog niet afleiden of het bestaat of niet. Om te weten of het bestaat of niet heb ik zintuiglijke waarneming nodig. Woorden en waarneming moeten dus samenwerken. Zo komen we bij het volgende punt

We weten dus al dat woorden niet van nature uit bij dingen horen. Bovendien hebben we zintuiglijke waarneming nodig om uitsluitsel te geven over de vraag of objecten die bij woorden horen ook echt bestaan. Op deze manier kunnen we een heel andere kijk geven op Gorgias' taal filosofie dan de kijk die we zagen in de subjectivistische interpretatie. Op vele plaatsen lijkt Gorgias immers aan te dringen op waarheid van woorden; iets wat moeilijk valt te verklaren door de subjectivistische interpretatie.

Een voorbeeld hiervan is het begin van het *Encomium voor Helena*:

“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*²²⁵: bij het tegendeel hiervan heerst ordeloosheid.”²²⁶

Ook in de *Apologie van Palamedes* vinden we uitspraken over het belang van waarheid. Dit is verklaarbaar voor de empiricistische interpretatie, waar we Gorgias zien als sensualist en materialist. Gorgias beseft dat als woorden waar willen zijn, ze daarvoor de realiteit nodig hebben. Hij wil woorden doen overeenstemmen met de realiteit, net het omgekeerde van de subjectivistische lezing. Gorgias beseft dat een taal die niet terugkoppelt naar dingen in de werkelijkheid, vaag en onbruikbaar wordt. De realiteit is net de voorwaarde en garantie om elkaar te begrijpen. We kunnen elkaar maar begrijpen omdat er de objectieve wereld is als tussenpersoon. Hierdoor krijg je een soort driehoeksmodel van taal. Wanneer twee personen (A en B) met elkaar spreken staan ze in relatie tot elkaar. Ze kunnen echter elkaar begrijpen omdat ze allebei kunnen terugvallen op dezelfde realiteit (R). Hier zien we weer maar eens hoe verschillend deze interpretatie is van de vorige. De empiricistische interpretatie voert de objectieve wereld in als referentie om mensen uit hun subjectieve en individuele zelf te halen.

Samengevat kunnen we stellen dat deze lezing van Gorgias een groter belang hecht aan het rationele aspect van Gorgias. Door rationele regels op te stellen, wil Gorgias de kracht van woorden kunnen gebruiken.

Iemand als Bux²²⁷ zal Gorgias zien als belangrijk in de evolutie van “die abstracte logische Wissenschaft”²²⁸. Hij zal dus het rationele en logische aspect van Gorgias benadrukken.

Auteurs uit de empiricistische interpretatie zullen dat ook doen. Ze lezen in Gorgias een groot logisch denker, die belang hecht aan logische correctheid.

5.5.6. Auteurs

5.5.6.1. *Mourelatos*

In het artikel *Gorgias on the function of language*²²⁹ spreekt Mourelatos over Gorgias mogelijke taal filosofie, meer specifiek over woorden en hun betekenis. In de eerste plaats erkent Mourelatos dat het centrale probleem dat Gorgias stelt het probleem is dat iets wezenlijks communiceren op zijn minst problematisch is. Wat we communiceren is niet het ‘zijnde’ en dus niet de externe realiteit. Hiermee lijkt ik gevangen te zitten in mijn eigen subjectieve taalgebruik. Wanneer ik met anderen spreek over iets wat zij nog nooit waargenomen hebben, dan kan ik hen nooit duidelijk maken waarover ik het heb. Een subjectivistische lezing lijkt hier aan de orde. Mourelatos merkt echter iets op in de parafrase van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* in MXG. Hier is het argument voor de onmogelijkheid van communicatie dat twee personen nooit hetzelfde beeld hebben, en dus nooit over hetzelfde spreken. Uit een reconstructie van Diels²³⁰ haalt Mourelatos echter een belangrijke toevoeging. Daar staat dat het onmogelijk is voor een persoon om een bepaald beeld mentaal te verwerken, zelfs niet door taal of een symbool, behalve door het ding zelf te zien. Dit is zeer belangrijk voor Mourelatos. Hij zegt dat Gorgias dus de mogelijkheid open lijkt te laten

dat wanneer twee personen hetzelfde zien of gezien hebben, ze wel perfecte communicatie kunnen hebben. Gorgias lijkt dus te zeggen dat woorden maar betekenis hebben in zoverre ze overeenkomen met waargenomen dingen. Idealiter werkt taal dus met een punt-punt correspondentie²³¹ en is communicatie zelfs meer dan haalbaar.

Gorgias brengt hier dus een radicaal andere theorie naar voren dan gelezen door de subjectivistische auteurs. Voor Gorgias, volgens Mourelatos, is er een eenvoudig criterium voor communicatie. Perfecte communicatie is mogelijk als twee personen hetzelfde beeld in hun hoofd hebben. Ze hebben hetzelfde beeld in hun hoofd als ze hetzelfde waarnemen. Hierin bestaat het opzet van een groot deel van *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Gorgias onderzoekt er wat het betekent voor beelden om in twee personen te zijn en hoe het werkt. Hij bekijkt de praktische epistemologische problemen die er kunnen zijn. In de praktijk blijkt dit simpele criterium echter niet altijd even gemakkelijk te zijn. Hoe kunnen we immers zeker zijn dat als twee personen hetzelfde object zien, dat ze dan hetzelfde beeld in hun hoofd hebben.

Door het doortrekken van deze mogelijke problemen komt Gorgias tot een andere conceptie van wat betekenis is. Voor Mourelatos heeft Gorgias kritiek op twee zeer bekende betekenis-theorieën.

In de eerste plaats geeft Gorgias argumenten tegen een theorie die zegt dat woorden refereren naar woorden in de buitenwereld. Als tweede reageert hij tegen het idee dat woorden naar iets verwijzen in ons hoofd. Gorgias pleit voor een derde optie. Woorden gelijken voor Gorgias, in de interpretatie, zeer sterk op handelingen en daden. Dit idee kunnen we dan terugvinden in het *Encomium voor Helena*. Voor Gorgias kan Helena immers zijn geschaakt met geweld, of door woorden. Deze opties behandelt hij als gelijkaardig. Helena met woorden overreden is met andere woorden niet zoveel anders dan haar met geweld en tegen haar zin te schaken. Woorden lijken met andere woorden op het eerste zicht verschillend van fysieke handelingen, maar zijn het eigenlijk niet. Dit wil zeggen dat wanneer ik bijvoorbeeld “Stop” zeg, dan heeft dat hetzelfde effect als fysiek iemand tegen te houden. Het zijn culturele hulpmiddelen in onze taal. Ze helpen ons elkaars gedrag te sturen. Een modern filosoof als Austin zal net hetzelfde aspect van taal benadrukken. Austin merkt op dat er verschillende manieren zijn om taal te gebruiken. Er is traditioneel het onderscheid tussen descriptief taalgebruik (“De tafel is rood”) en evaluatief taalgebruik (“de tafel is mooi”). Daarnaast merkt Austin op dat er ook performatief taalgebruik is. Dit wil zeggen dat dit taalgebruik letterlijk een actie is. Wanneer ik bijvoorbeeld zeg “zwijg”, dan is dit geen descriptie of evaluatie, maar een actie om tot stilte aan te manen. Dit idee is zeer belangrijk in moderne taal filosofie, waar vele filosofen uitspraken als handelingen of ‘acts’ bestuderen. Voor Mourelatos zien we dit moderne element al in de filosofie van Gorgias.

In dit opzicht zijn ze zeer nauw gekoppeld aan de werkelijke wereld, maar niet in een strikte referentiële betekenis. Dit zou immers een zekere afhankelijkheid van taal aangeven. Taal is voor Gorgias net een eigen domein, met eigen, door Mourelatos zo genoemde, “linguistic

events”²³². Deze ‘events’ staan in verbinding met “natural events”²³³. De koppeling tussen deze twee ontstaat niet door menselijk gedrag, dat zeer wisselend is. De koppeling ontstaat door de regelmaat waarmee bepaalde niet-linguïstische stimuli gevolgd worden door linguïstische stimuli. Hiermee dicht Mourelatos Gorgias een behavioristische theorie toe, waarbij vooral stimulus en respons belangrijk zijn. Taal ontstaat doordat de werkelijkheid als stimulus op ons inwerkt.

5.5.7. Waarheidsconcept

Het is duidelijk dat het waarheidsconcept van Gorgias volgens de empiricistische lezing aanzienlijk verschilt van dat volgens de subjectivistische lezing. De empiricistische lezing zal Gorgias voorstellen als een vroege empirist. Dit betekent dat voor Gorgias ‘waarheid’ enkel te maken kan hebben met de realiteit en de waarneming ervan. Bij Enos (1993) bijvoorbeeld zien we een Gorgias die niet alleen beweert dat er wel degelijk een buitenwereld is, maar zelfs verder gaat en beweert dat er enkel de buitenwereld is. Achter de dingen liggen geen verboren entiteiten, geen Platonische ideeën. De waarneming is alles; er is bijvoorbeeld niets meer aan een tafel dan wat wij ervan waarnemen. Wanneer deze waarneming dan ook nog eens gebeurt volgens de theorie van Empedokles, dus op materialistische wijze, dan zien we dat alles fysisch is. Op deze manier lezen de empiricistische auteurs Gorgias als materialist en als sensualist. Het doel van taal wordt dan ze zo dicht mogelijk bij de werkelijkheid te houden. Een taal die we niet kunnen terugkoppelen naar werkelijk ervaren dingen, wordt vaag en onduidelijk. Ze wordt met andere woorden onbruikbaar voor goede communicatie. Alle niet waarneembare begrippen zijn dus louter extrapolaties. Hij zegt:

“Platonic notions of ontological “essences” ... were absurdities to Gorgias. He viewed humans as functioning in an ever changing world and manufacturing ideas that lose their “existence” the instant they pass from the mind of the thinker. Accordingly, ideals attain existence only through extrapolation of the mind and are dependent upon the referential perceptions of their creator.”²³⁴

Wanneer we dus een universele taal zouden willen, zouden er enkel woorden mogen inzitten die refereren naar percepties die we als mens of als cultuurgroep allemaal delen. Woorden refereren dus altijd via een perceptie naar een object. Wanneer we allemaal hetzelfde object zouden waarnemen, dan kunnen we met elkaar spreken. De empiricistische lezing onderhoudt dus enigszins een link tussen woorden en dingen. Op deze manier komt taal weer in het domein van waarheid. Als taal immers naar de werkelijkheid verwijst, wordt ook duidelijk wanneer we van zinnen kunnen zeggen dat ze ‘waar’ zijn. Zinnen zijn waar als ze overeenkomen met een bepaalde toestand in de werkelijkheid en ‘onwaar’ als ze er niet mee overeenstemmen. Indien een zin met andere woorden niet verwijst naar een waarneembaar

object, dan valt de zin buiten het domein van 'waar' en 'vals'. Concreet wil dit zeggen dat bijvoorbeeld de zin "De huidige koning van Frankrijk heeft een snor", noch waar, noch vals is. "De huidige koning van Frankrijk" verwijst immers niet naar een object en zou in de bewoordingen van Enos louter een extrapolatie van de geest zijn.

We zien hier een Gorgias met een zeer rationalistische taal filosofie. Gorgias begreep de beperktheid van taal. Ze lezen Gorgias als iemand die zich ten volle bewust was van de limieten van taal, maar er toch alles uit wilde halen. Gorgias zocht naar de voorwaarden en omstandigheden waaronder taal en communicatie mogelijk zijn. Zo'n Gorgias zien we bijvoorbeeld bij Mourelatos, wanneer deze beargumenteert dat het Gorgias ging om het criterium voor perfecte communicatie. Mourelatos komt echter tot andere bevindingen dan Enos. Voor Mourelatos verwerpt Gorgias een referentiële filosofie als het aankomt op taal en zijn betekenis. De koppeling tussen werkelijkheid en taal is er een als tussen stimulus en respons. Deze theorie heeft echter wel het empiricistische kenmerk dat we daardoor kunnen zeggen dat zinnen waar of vals zijn. Een zin is waar als hij een gepaste reactie is op een externe stimulus en vals als hij een verkeerde respons is op een stimulus. Wanneer ik bijvoorbeeld een wit konijn zie en ik zeg: "Dat is een wit konijn", dan is deze zin waar want een gepaste reactie. Zeg ik echter: "Dat is een zwart konijn", dan is dat fout want geen gepaste reactie. Dit heeft twee grote gevolgen voor het waarheidsconcept.

(1) Waarheid is niet objectief te bepalen. Zowel de zin "Dat konijn is wit" als de zin "Dat konijn is zwart" kunnen waar of vals zijn. Alles is afhankelijk van de omstandigheid en de stimulus waaronder ik deze woorden zeg. We kunnen van de zinnen, als losse zinnen, niet zeggen dat ze 'waar' dan wel 'vals' zijn. Om hierover te oordelen hebben we een context nodig.

(2) Het is dus de externe buitenwereld die bepaalt of een zin waar of vals is. Op deze wijze speelt de buitenwereld toch een belangrijke rol in het waarheidsconcept, hoewel het niet in een strikt referentiële relatie staat tot de woorden.

Hoewel we dus verschillen merken tussen de auteurs kunnen we toch spreken van belangrijke gelijkenissen. Zo zullen ze allemaal taal terug binnen de context van waarheid halen.

Gorgias is bezig, voor hen, met de vraag naar de link tussen woorden en dingen en dus met waarheid. Wanneer woorden met dingen hebben te maken, kunnen we spreken van waarheid. Hier wordt meteen ook duidelijk in welke mate deze lezing verschilt van de subjectivistische lezing, volgens dewelke taal en waarheid niets met elkaar gemeen hebben.

'Antifoundationalist' lezing

5.5.8. Algemeen

In het vierde hoofdstuk over waarheidstheorieën werd reeds, in het kader van de coherentietheorie, de theorie van het 'antifoundationalism' vermeld. Deze was een brede theorie die komaf wilde maken met de zoektocht naar eeuwige en onveranderlijke fundamenten. In de plaats daarvan hanteerde zij veranderlijke, culturele criteria. Deze theorie kan ook toegepast worden op het denken over de sofisten. Dit zien we bijvoorbeeld bij iemand als Scott Cosigny (1996), waar deze kritiek uit op Schiappas visie op de sofisten die hij als 'foundationalist' bestempelt²³⁵.

Deze 'antifoundationalist' lezing keert zich radicaal af van de 'foundationalist' lezing, waaronder de hierboven geziene empiricistische en subjectivistische lezing hoort. Volgens de 'antifoundationalists' vertrekken beide van een fout uitgangspunt. Zowel de empiricistische als de subjectivistische interpretaties willen achterhalen wat Gorgias echt dacht en zoeken naar vaststaande historische feiten om hun theorie te staven. Ze zoeken het fundamentele belang van Gorgias in zijn teksten. Welke fundamentele en contextloze waarheden kunnen we uit Gorgias geschriften halen? Daar zijn, volgens de 'antifoundationalist' auteurs, alle andere interpretaties mee bezig. Ze lezen de tekst van Gorgias alsof er 1 vaststaande en duidelijke betekenis inzigt, en gaan daar ook naar op zoek. Op deze wijze stellen ze Gorgias als filosoof ook voor als iemand die op zoek ging naar fundamentele zekerheden en waarheden. Volgens 'antifoundationalists' missen ze echter het hele centrale punt. Dit doen ze om een aantal redenen, waarvan de belangrijkste zijn:

- (1) Er bestaat niet zoiets als objectieve geschiedenis. De geschiedenis is geen logische opeenvolging van simpele feiten die door een objectief geschiedschrijver in een neutrale taal kan worden gegoten. Iedere waarneming van de geschiedenis zit er natuurlijk middenin, waardoor het geen onbevooroordeeld beeld is. Ook als wij naar oude geschiedenis kijken, zitten we in onze eigen geschiedenis en kijken we met onze eigen ogen. Zelfs hier is geen objectief beeld gegarandeerd. Geschiedenis is verschillend voor wie ze waarneemt. Elke waarnemer kiest de feiten die hij belangrijk vindt en laat weg wat hij niet belangrijk vindt. Op deze manier creëert hij een ander verhaal dan een andere waarnemer zou doen. Een historische reconstructie van de sofisten is dus nooit objectief en dit dienen we te beseffen. De vorige interpretaties beseffen dit volgens de 'antifoundationalists' niet.
- (2) Dit punt sluit aan bij het vorige punt. Wanneer ik namelijk als modern waarnemer iets ga zeggen over het verleden, dan doe ik dat onvermijdelijk in moderne bewoordingen. We kunnen wel proberen anachronistische termen zoveel mogelijk te verbannen, maar

dit zal nooit volledig lukken. Woorden hebben voor ons een andere betekenis dan voor bijvoorbeeld de Grieken uit de Oudheid. Hierdoor zullen we bepaalde teksten automatisch anders interpreteren. Voor de ‘antifoundationalists’ is dit geen probleem, maar we moeten het wel beseffen. Het idee ondermijnt het idee van één enkele vaste betekenis van Gorgias. Elke lezing wordt automatisch *onze* lezing van Gorgias.

Aan de hand van deze kritiek willen de ‘antifoundationalist’ denkers een herdenking van het begrip geschiedenis. We moeten erkennen dat het onmogelijk is ooit een objectief beeld te geven van zelfs eenvoudige feiten. Het begrip ‘historisch feit’ wordt er geproblematiseerd. Studie van geschiedkundige feiten vertrekt onoverkomelijk van ons standpunt en we halen uit geschiedenis onze eigen interpretatie. Het is dwaas te blijven zoeken naar net de objectieve betekenis achter een geschiedkundig gebeuren.

Deze algemene elementen zijn zeer belangrijk, omdat de ‘antifoundationalist’ denkers namelijk Gorgias lezen als een antieke ‘antifoundationalist’. Gorgias komt dan naar voren als filosoof die beseft dat er geen universele waarheden zijn, er is geen neutrale taal. Waarheid is niet iets wat ik objectief kan bereiken. Ik ben steeds gebonden aan de taal en de uitdrukkingen van de gemeenschap waartoe ik behoor. Wat ik dus uitdruk met taal zijn dan inderdaad geen ‘Zijnden’. Zelfs de woorden die wij als meest neutraal aanvaarden, zijn dat niet. Wat ik met taal noodzakelijkerwijs uitdruk, is een visie, een interpretatie van de werkelijkheid. Gorgias beseft dat dit gemakkelijk zou kunnen veranderen. Visies kunnen veranderen, vroegere waarheden kunnen vals worden. Dit hangt allemaal af van de ‘interpretative community’²³⁶. Dit doet ons weer sterk denken aan de ideeën van de coherentietheorie van waarheid. Waarheden worden gemeten aan het geheel van overtuigingen dat mensen of samenlevingen hebben. Verschillende gehelen leveren verschillende waarheden. Een ‘interpretative community’ wordt dan gekenmerkt door zijn eigen geheel van overtuigingen.

Het begrip van de gemeenschap of ‘interpretative community’ is het centrale en meest belangrijke begrip van deze interpretatie. Zoals daarnet gezegd, menen de ‘antifoundationalist’ lezers dat volgens Gorgias niemand opereert in een linguïstisch vacuüm. Objectiviteit is een illusie, omdat in de eerste plaats de taal die ik gebruik al niet neutraal kan zijn. Ieder individu hoort namelijk in een linguïstische gemeenschap met eigen linguïstische regels. Dit wil zeggen dat ik automatisch woorden, begrippen, zinnen ga overnemen volgens de regels van de gemeenschap waartoe ik behoor. Op deze manier kan het grotere geheel, de linguïstische gemeenschap het kader aanbieden waarbinnen elke individuele lezer een tekst kan lezen en interpreteren. Zonder dit kader zouden we interpreteren in het ijle en dit is onmogelijk. Elk woord bij Gorgias bijvoorbeeld staat er niet voor niets, we kunnen het verbinden met woorden in een heleboel andere teksten binnen dezelfde gemeenschap of ‘community’. Hierdoor is een tekst geen losstaand ding, maar een knooppunt binnen een

netwerk. Dit heeft gevolgen voor de tekst zelf. Niet enkel de schrijver gebruikt woorden uit zijn gemeenschap, maar ook de lezer. Dat wil zeggen dat elke lezer de betekenis van een tekst voor zichzelf verzint en creëert, eerder dan dat hij een dieper liggende betekenis vindt. Elke lezer maakt zijn eigen interpretatie van een tekst. Het zijn geen “stable objects of investigation; objects, that is, that can be explored disinterestedly, examined closely, and possessed epistemologically”²³⁷. Een interpretatie is altijd een fabricatie. Hierover zegt iemand als Cosigny:

“(...) every interpretation is a provisional fabrication, whose validity depends solely on its ability to elicit commendation or approval from members of the community.”²³⁸

Hieruit volgt ook dat niemand aanspraak kan maken op een ‘betere’ lezing van Gorgias, of een die beter aansluit bij Gorgias’ echte bedoeling. Objectief valt niet vast te stellen welke beter is. Toch zijn al de interpretaties met elkaar in competitie. Doel van de interpretator is zijn interpretatie overtuigender te doen klinken dan een andere. Hier zien we dan een typisch sofistich element. Het doet denken aan het devies van Protagoras dat voor alles langs twee kanten kan worden geargumenteed.

De ‘antifoundationalist’ denkers hebben ook een nieuwe en een eigen lezing van het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Ze keren namelijk weer terug naar het idee dat het werk er een is van grote kritiek. In *Over de Natuur of het Niet-Zijn* zou Gorgias namelijk reageren tegen het idee van een universele waarheid en tegen het idee dat woorden op de ene of de andere manier verwijzen naar een realiteit. Hij doet dit door een aantal beginargumenten uit te werken tot een alles vernietigende paradox. Wat hij ermee doet is alle mogelijke fundamenten voor objectieve kennis en waarheid onderuit halen. In het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* zal hij stipuleren wat hij in de plaats wil. In de plaats van universele en tijdloze criteria plaatst hij de voortdurend veranderende gemeenschap. Deze zal het criterium voor kennis en waarheid worden. *Over de Natuur of het Niet-Zijn* vormt dan het negatieve en afbrekende deel van de filosofie, terwijl Gorgias in zijn twee redevoeringen een positieve filosofie opbouwt.

Als alles wat ik zeg terug dient te worden gekoppeld naar de gemeenschap, dan ook waarheid. Er zijn immers geen universele criteria waaraan de waarheid kan worden afgemeten. Het enige wat er is, is taal en die is afhankelijk van de gemeenschap. Uiteraard is er wel een criterium voor tijdelijke waarheid, namelijk de gemeenschap zelf. Wat ‘waar’ is, is datgene wat als dusdanig wordt bestempeld door de gemeenschap. Of Palamedes bijvoorbeeld schuldig is aan verraad of niet, moet worden beslist door de gemeenschap; het volk. Gorgias kan Palamedes dan niet voor eeuwig en altijd vrijspreken, enkel voor de tijd en de gemeenschap waarin hij leefde. Iedereen, van alle tijden, moet zelf beslissen over het lot van

Palamedes. Palamedes is zich tot op de dag van vandaag nog aan het vrijspreken. Voor waarheid moeten we dus vechten. We zijn allemaal voortdurend met elkaar in een competitief taalspel verwickeld. Wat ‘waar’ is en wat niet wordt van dag tot dag bepaald en kan daarom ook altijd veranderen. We moeten ons op het slagveld begeven en onze positie zodanig goed voorstellen dat ze als waar wordt bestempeld. Dit benadrukt het competitieve element van Gorgias. Over dit element van de Griekse cultuur hadden we het eerder al. Iemand als Cosigny (2001) zal benadrukken dat de ‘interpretative community’ ook fundamenteel een ‘agonistic community’ is.

Als we deze interpretatie volgen heeft Gorgias ook elementen gemeen met de meer hedendaagse coherentietheorie van waarheid²³⁹. Zoals we al gezien hebben, meent deze theorie dat waarheid volgt uit een geheel van overtuigingen. Als iemand mij wil overtuigen van iets, kan ik dit aannemen als het coherereert binnen de overtuigingen die ik heb. Dit is natuurlijk een interessant gegeven voor een retor. Dit wil immers zeggen dat als ik iemand een overtuiging wil opdringen, ik het geheel van overtuigingen van die persoon zo moet vormen dat de overtuiging die ik wil opdringen er logisch uit volgt. Zo valt te begrijpen waarom het zo belangrijk is de ouders van Helena in het *Encomium voor Helena* te prijzen. Wanneer we de overtuiging hebben dat Helena geboren is uit deugdzaame mensen, komen we makkelijker tot de overtuiging dat Helena zelf deugdzaam is, en dus niet uit vrije wil met Paris is meegegaan. Om dezelfde reden is het voor Palamedes in de *Apologie van Palamedes* belangrijk om zijn morele karakter te benadrukken. Wanneer ik de overtuiging heb dat Palamedes een zeer moreel en patriottisch man is, volgt daaruit dat hij geen verraad kon plegen. Wat een retor in een toespraak deels doet, is de opvattingen van de toehoorder zo vormen, dat de opvatting die hij wil opdringen een logisch gevolg is. De retor creëert als het ware een coherent geheel van opvattingen dat de op te dringen opvatting waarmaakt. Op deze manier is het altijd mogelijk voor elke opvatting langs twee kanten te argumenteren. Je moet enkel de context creëren om de opvatting respectievelijk waar of vals te maken. Het biedt misschien een interessant kijk op hoe sofistieke retoriek kan werken en elke willekeurige opvatting overtuigend kan maken.

De taak van een retor bestaat dan uit het vinden van argumenten langs de ene kant en het creëren van een coherent geheel van opvattingen langs de andere kant.

5.5.9. Auteurs

5.5.9.1. Cosigny

De auteur die we het meest met deze ‘antifoundationalist’ lezing van Gorgias kunnen associëren is Scott Cosigny, die in een aantal artikels²⁴⁰ spreekt over zijn ideeën over Gorgias en deze ideeën bundelt in een boek²⁴¹ specifiek over ‘antifoundationalism’ bij Gorgias.

Een eerste opmerking is dat Cosigny als auteur perfect past in de algemene theorie zoals ze hierboven is geschetst. Hiermee heeft hij meteen ook de meest uitgewerkte ‘antifoundationalist’ visie op Gorgias gegeven. In het begin van het boek wil hij eerst tonen hoe de vorige interpretaties van Gorgias de bal hebben misgeslagen. Hierbij gaat hij vooral in op de subjectivistische en de empiricistische lezingen. Deze hebben een volledig fout vertrekpunt om naar Gorgias te kijken. Ze zoeken naar de fundamenteën en de objectieve betekenis van Gorgias, terwijl die er niet is. Hij pleit voor een radicaal andere blik, weg van de vorige interpretaties²⁴².

De vorige interpretaties behandelden Gorgias teveel als ‘foundationalist’, in de zin dat hij een filosoof zou zijn op zoek naar een fundament. ‘Foundationalist’ denkers, voor Cosigny, zijn zij die waarheid of realiteit als niet reduceerbare en onveranderlijke grond zien. Het is een domein dat niet afhankelijk is van iets anders en zeker niet van mensen en menselijke constructen zoals taal en cultuur. Taal en denken worden dan een manier om ons te verhouden tot deze diepe grond van waarheid en realiteit. ‘Foundationalist’ denkers hebben ook het idee dat wanneer we goed zouden spreken, we een deel van deze grond zouden kunnen meedelen en begrijpen. Samenvattend zegt Cosigny:

“Despite differences in the way they picture the World, each foundationalist thinker maintains that there is an order of truth in the world that we may approach or apprehend if we use the appropriate faculty or are properly inspired and that we may communicate this truth if we speak in the proper manner.”²⁴³

Het punt dat Cosigny wil maken is dat zowel de subjectivistische als de empiricistische interpretatie Gorgias zien als zo’n ‘foundationalist’ denker. Ze geloven dat Gorgias uitgaat van de realiteit als fundament en zich afvraagt hoe taal en denken zich daartegenover verhoudt. Dit is de kern van hun fout volgens Cosigny. Voor hem is Gorgias namelijk een ‘antifoundationalist’ denker.

In *Over de Natuur of het Niet-Zijn* rekent Gorgias af met elk project dat ooit zou proberen taal en kennis op een niet-linguïstisch criterium te gronden. Het is dus een allesvernietigende kritiek op het hart van het ‘foundationalist’ project. Het zegt dus niet dat we nooit betekenisvol met elkaar kunnen spreken.

Maar het betekent ook niet dat enkel waarneming het criterium kan vormen voor communicatie. Gorgias verwerpt zelfs het idee dat de dingen die wij waarnemen op een bepaalde manier ‘werkelijk’ zouden zijn. Cosigny bespreekt de delen van het *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Zo argumenteert hij voor het ‘antifoundationalism’ van Gorgias.

- (1) In het eerste deel van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* argumenteert Gorgias voor Cosigny dat er niet een soort essentie is die zegt wat het precies is om iets te zijn. We kunnen niet spreken over de wereld zoals hij is. Cosigny vat samen met:

“(…) in part one (…) he argues that *both* Being and Not-Being, do not exist in a foundational or essentialist sense; there is nothing that is “what it is to be X,” whether in the realm of Being or the realm of Becoming.”²⁴⁴

(2) In het tweede deel gaat Gorgias verder met zijn aanval op het ‘foundationalist’ project. Een fundament voor taal en kennis is immers onkenbaar. Er zijn twee wegen waardoor iets kennis zou kunnen worden. Door waarneming of door denken. Waarneming kan echter nooit tot kennis leiden want elk zintuig kan maar datgene waarnemen wat er specifiek aan is. Het zou dus nooit tot kennis kunnen leiden. Kennis door de gedachten is echter ook onmogelijk want het leidt tot absurde conclusies, namelijk dat ik niets onbestaands zou kunnen denken en dat alles wat ik denk werkelijk bestaat. Hierdoor wordt het postuleren van een fundament hopeloos.

(3) In dit laatste deel gaat Gorgias nog verder en vernietigt definitief elke aanspraak op een objectief criterium. Want zelfs als het zou bestaan, en we zouden het kunnen kennen, dan nog zouden we niets over het criterium kunnen meedelen. De conclusie luidt dan ook

“Gorgias repudiates the notion that there is any essential nature to anything that exists “from the point of view of the world itself” and is independent of the situated human discourse used to describe it”²⁴⁵

Waar *Over de Natuur of het Niet-Zijn* een idee afbreekt, zullen het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* een idee opbouwen. Gorgias heeft immers een vervanger klaar voor het objectieve criterium. De grond van waarheid, is de geïnstitutionaliseerde competitie of *agon*. Deze manier van kijken naar het belang van *agon* vindt, zoals al eerder gezegd, zijn oorsprong bij denkers zoals Burckhardt en Nietzsche. Ook Cosigny zal het als elementair voor het begrijpen van Gorgias aanduiden. Het gaat hier om de cruciale observatie dat alles in de Helleense cultuur ten tijde van Gorgias gericht was op competitie en spel; je kon alleen winnen of verliezen. En aangezien elk spel of competitie verloopt met bepaalde spelregels, is iedere deelnemer aan het taalspel ook gebonden aan de heersende linguïstische regels. Deze zijn echter niet universeel, maar lokaal en cultureel.

Er is dus niet zoiets als objectieve taal. Wanneer men spreekt past men zijn taal aan, aan het ‘taalspel’ dat men speelt. Hierdoor zal men anders spreken in een rechtszaal dan onder vrienden, omdat beiden een andere wedstrijd of taalspel vormen.

Dit heeft dan ook zijn impact op wat waarheid is. Cosigny volgt een lezing in het Engels, waarbij hij op de eerste regel van het *Encomium voor Helena* leest dat het beste “ornament”²⁴⁶ voor het woord de waarheid is. Waarheid is dus geen objectief gegeven. Het is een ornament, gegeven door een samenleving, aan de meest overtuigende rede. ‘Waarheid’ is dus een term

voor wat de gemeenschap doet om te prijzen. Wanneer een rede “waar” wordt genoemd, dan wil dat zeggen dat deze door de gemeenschap gelauwerd wordt om haar overtuigingskracht. Er is een verschil tussen ‘opinie’ en ‘waarheid’, maar geen absoluut verschil. Het verschil is situationeel en moet elke keer weer opnieuw worden herzien. Het is de gemeenschap, de cultuur, die bepaalt waar de grens ligt.

Nu rijst de vraag waarom rede overtuigend kan werken, aangezien Cosigny daar vanuit lijkt te gaan. Cosigny meent dat Gorgias beweert dat taal kan overtuigen wanneer we vergeten dat we voortdurend in een spel en een competitie verwickeld zijn. Op dit moment laat ik mijn verdediging vallen en kan makkelijk worden overtuigd. Dit is met andere woorden een andere interpretatie van de bekende uitspraak van Gorgias dat degene die bedrogen wordt wijzer is dan diegene die niet bedrogen wordt. De persoon die bedrogen wordt, speelt immers het spel mee, terwijl de persoon die niet bedrogen wordt dit niet doet.

5.5.9.2. *McComiskey*

De ideeën die de auteur Bruce McComiskey uiteenzet in zijn artikel *Gorgias and the art of Rhetoric*²⁴⁷ zal ik eveneens onder de ‘antifoundationalist’ lezing van Gorgias plaatsen. Dit doe ik omwille van McComiskey's lezing van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* en de stelling van McComiskey in de eerste paragraaf van zijn artikel. Hierin zegt hij dat de werken van Gorgias de sociale aard van linguïstische symbolen theoretiseren.

Ten eerste kunnen we vaststellen dat McComiskey en Cosigny het eens lijken te zijn over de interpretatie van het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Voor McComiskey is dat een kritisch werk dat komaf maakt met het idee van universele waarheid. Centrale punt voor McComiskey van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* is:

““Nothing exists” (...), according to Gorgias, in an *essential* way –i.e., neither as “existence (...) nor as “non-existence” (...).”²⁴⁸

Gorgias verzet zich met andere woorden tegen elke vorm van een essentialistische of ‘foundationalist’ filosofie. Wanneer bijvoorbeeld iets ‘wit’ is, kunnen we het bestaan van ‘wit’ niet kennen als eigenschap. Wat we kennen is een mentale voorstelling van ‘witheid’. Daarom moeten we niet meer spreken van de ontologische zijnden, maar van “communal realities”²⁴⁹. McComiskey zegt:

“Gorgias was aware (...) that *logoi* have a communal basis and that *communal* “realities” (*ta pragmata*, not, *ta onta*), generate socially relevant discourse.”²⁵⁰

Dit is een idee dat past binnen de algemene relatie hier geschetst. McComiskey gaat echter verder en argumenteert dat Gorgias zegt dat elke voorstelling een sociaal-politieke daad is,

waardoor *logos* niet de werkelijkheid representeert, maar dat de werkelijkheid net de *logos* representeert. De werkelijkheid is maar wat we ervan maken. Deze *logos* is cultureel gebonden, waardoor we nooit kunnen spreken van de objectieve werkelijkheid, maar de werkelijkheid voor ons en onze *logos*.

Het feit dat verschillende culturen een verschillende taal hebben is niet toevallig. Taal is niet gewoon woorden, het is een manier om de werkelijkheid om je heen op te bouwen. De moeilijkheid met de interpretatie van Gorgias is dus niet louter een taalprobleem, het gaat dieper, het is het probleem van het metafysische standpunt om de wereld te benaderen.

In zowel het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* bouwt Gorgias voor McComiskey dan weer een theorie op van relatieve en situationele waarheid. Hierover zegt hij:

“For Gorgias, then, *alêtheia* refers to a relative “truth,” which would in no way be a *pseudos*, and as situations change so too do the criteria for determining the “truth” of statements.”²⁵¹

Op deze manier haalt Gorgias woorden en waarheid binnen het menselijke domein. Dit maakt het voor mensen makkelijker te gebruiken. Dit is de kern van Gorgias' filosofische project voor McComiskey. Retoriek is een kunst door mensen bedacht die dus ook binnen het menselijke domein ligt. Woorden werken op mensen, doordat mensen reeds aanwezige *doxa* hebben. Dat maakt sommige woorden overtuigend; ze zijn niet objectief overtuigend. Woorden werken op aanwezige overtuigingen, waardoor overtuigingskracht en waarheid een cultureel gegeven worden. Iemand met bepaalde overtuigingen zal andere elementen uit bijvoorbeeld een tekst halen dan iemand met andere overtuigingen.

5.5.9.3. *Biesecker-Mast*

De auteur Biesecker-Mast (1994) brengt naar mijn oordeel een interpretatie naar voor die we ook nog onder de hierboven geschetste interpretatie kunnen plaatsen. De auteur zet in een artikel uit 1994²⁵² de ideeën van Gorgias uit de *Apologie van Palamedes* tegenover de ideeën van Plato uit de *Apologie voor Socrates*. Door de verschillen aan te duiden, schetst Biesecker-Mast een licht 'antifoundationalist' beeld van Gorgias.

Het standpunt van Plato, waar Biesecker-Mast Gorgias mee contrasteert, is het standpunt van de 'private waarheid'. Dit is het idee van de private reflectie over waarheid. Er is dus met andere woorden maar één waarheid en deze kan ik vinden door in mezelf te reflecteren. Ik heb niets anders nodig dan mezelf om de waarheid te bereiken. Persoonlijke waarheid is het allerbelangrijkste.

Voor Gorgias echter bestaat deze waarheid wel, maar is ze niet relevant in het publieke leven. Wanneer Palamedes zich in de *Apologie van Palamedes* verdedigt, doet deze bijvoorbeeld

geen beroep op zijn eigen gedachten, maar eerder op overtuigende argumenten van waarschijnlijkheid. Het proces gaat niet over wat er feitelijk gebeurd is in het verleden²⁵³, het gaat eerder om het oordeel van een volksjury. Dit gebeurt in het kader van een verdedigingsrede, met dus alle conventies die erbij horen. Palamedes speelt dus een taalspel wanneer hij werkt met de conventies van de verdedigingsrede. Het is hier dat beslist wordt over schuld en onschuld. Hierom spreekt Biesecker-Mast dan ook bij Gorgias in termen van “truth as public persuasion”²⁵⁴. Hiermee wordt waarheid niet iets privé, maar iets publiek. Het draait om overtuiging en verandert dus van dag tot dag. Waarheid is een cultureel fenomeen en is nooit vast. Biesecker-Mast vat het op deze manier samen:

“... the subject of Gorgias’ oration rests primarily on actions that are performed and defended in public, susceptible to the interpretations of others, and dependent on persuasive conventions mustered on his behalf.”²⁵⁵

5.5.10. Waarheidsconcept

De ‘antifoundationalist’ lezing heeft een duidelijk beeld op hoe Gorgias’ waarheidsconcept eruit ziet. Ze menen dat Gorgias’ waarheidsconcept gelijkaardig is aan het hedendaagse waarheidsconcept van de ‘antifoundationalist’ lezing. Dit waarheidsconcept zagen we reeds uitgelegd in hoofdstuk 4 en dit hoofdstuk. Daarom zal ik er hier niet al te diep meer op ingaan. Volgens deze auteurs is Gorgias van mening dat alle waarheid relatief is. Er bestaat geen objectief criterium om waarheid te bepalen. Het enige criterium dat we hebben is de maatschappij. Het is de gemeenschap van mensen die van dag tot dag bepaalt wat waar is. Waarheid is dan als een prijs die wordt toegekend aan die uitspraken of overtuigingen die het meest overtuigend zijn. Waarheid ligt nooit vast, maar verandert elke dag weer.

6. Plato en Gorgias

6.1. Inleiding

In het vorige hoofdstuk hebben we een overzicht gegeven van de verschillende interpretaties van Gorgias. Daarnaast zijn we bij elke interpretatie ingegaan op het vermoedelijke waarheidsconcept. Hierdoor hebben we een iets beter beeld gekregen op de epistemologische filosofie van Gorgias. Om deze echter nog beter te kunnen kaderen, zal ik in dit hoofdstuk Gorgias' epistemologie plaatsen tegenover die van zijn grote tegenstander plaatsen; Plato. Om deze confrontatie weer te geven gaan we eerst in op de Platoonse dialoog de *Gorgias*. Hier zien we immers een rechtstreekse confrontatie tussen de Platoonse en de Gorgiaanse ideeën. Het is interessant na te gaan welk beeld Plato van Gorgias schetst, en op welke punten ze van mening verschillen.

Daarna volgt een korte uiteenzetting over de basis van de Platoonse epistemologie. Op deze manier hoop ik een goed beeld te scheppen van de Platoonse epistemologie.

Dit staat ons dan toe, in derde instantie, na te gaan hoe de Platoonse en Gorgiaanse epistemologie zich tot elkaar verhouden en wat net de grote verschilpunten zijn. Plato's epistemologie is immers verschillend van die van Gorgias, maar hoe ze zich tot elkaar verhouden is niet altijd even duidelijk; hieromtrent zijn boeiende vragen te stellen.

Belangrijk is hier nog op te merken dat het in dit hoofdstuk zal gaan om de filosofische kritieken van Plato op Gorgias en de sofisten. Ongetwijfeld zit er een belangrijke sociaal-politieke kant aan Plato's kritiek. Reeds in hoofdstuk 1, *De Sofisten*, verwezen we daarnaar. Plato was immers een aristocraat en ervan overtuigd dat sommige mensen, louter door geboorte of afstamming, beter waren en meer geschikt voor politieke functies dan anderen. In de vroegere Griekse samenlevingen waren het altijd de aristocraten die de politieke macht hadden. Ten tijde en door toedoen van de sofisten veranderde dit. De sofisten gaven immers les in welsprekendheid en retoriek, en dat zijn essentiële gaven voor iemand met politieke ambities. Ze gaven les aan wie ervoor wilde betalen, los van stand of klasse. Het is vanaf dat moment dat ook de burgerlijke middenklasse invloed krijgt. Dit was niet wat Plato wilde; hij wilde terug naar vroeger. Biesecker-Mast (1994) zegt hierover:

“Plato's attack on the Sophists was not just an intellectual disagreement: it was also an effort to re-stabilize the role of the aristocratic and academic privilege in Athenian society by arresting the social and cultural influence the Sophists had achieved in the latter part of the fifth century”²⁵⁶

Op deze sociaal-politieke dimensie zal echter niet meer worden teruggekomen. In dit hoofdstuk richten we ons op de filosofische en intellectuele meningsverschillen tussen Plato en de sofisten.

6.2. De *Gorgias* van Plato

6.2.1. Inleiding

Deze dialoog van Plato is voor de studie van Gorgias zeer belangrijk. Plato voert er Gorgias in op als personage, als een tegenstander die in discussie gaat met Socrates. Veel van onze informatie over Gorgias halen we uit deze dialoog. Vraag is alleen in welke mate deze schets van Gorgias overeenstemt met de historische werkelijkheid. We mogen immers ook niet vergeten dat Plato deze dialogen vaak schreef lang na de feiten.. We kunnen dus aannemen dat Plato de personages in zijn dialogen opvoert als literaire personages, eerder dan als echte geschiedkundige figuren.

De *Gorgias* is desalniettemin een interessante dialoog. Hij toont ons de Platoonse reactie op Gorgias en diens theorieën.

Omwille van het belang van deze dialoog bespreken we eerst de korte inhoud, om het daarna te hebben over de voorstelling van Gorgias in de *Gorgias*.

6.2.2. Inhoud

De *Gorgias* kunnen we inhoudelijk indelen in drie delen, waarbij elk deel wordt gekenmerkt door een andere gesprekspartner. Het centrale thema van de dialoog blijft wel gelijk; retoriek en de ethiek daaraan verbonden.

In het eerste deel van de dialoog is de gesprekspartner van Socrates Gorgias zelf. De discussie tussen beiden gaat rechtstreeks over retoriek. Socrates vraagt Gorgias immers eerst binnen welk vakgebied hij actief is. Als deze antwoordt dat dit de retoriek is, daagt Socrates Gorgias uit door hem dit, aan de hand van vragen, te doen specificeren . Een van de vragen is over welk domein retoriek nu precies gaat. Wanneer Gorgias opmerkt dat retoriek bedoeld is voor toespraken, merkt Socrates op dat ook andere wetenschappen op toespraken steunen. Socrates blijft echter doorvragen naar wat nu net retoriek, als vak, typeert. Uiteindelijk wordt Gorgias er toe gebracht te moeten erkennen dat er niets unieks is dat retoriek als vak typeert. Het meest typische, volgens Gorgias, is de kracht om te overtuigen. Hier gaat Socrates verder op in.

Zo onderscheidt hij twee soorten overtuiging. Langs de ene kant is er overtuiging die leidt tot kennis en langs de andere kant overtuiging die leidt tot meningen, zonder kennis. Gorgias moet dan toegeven dat het bij retoriek gaat om overtuiging die leidt tot enkel meningen, zonder kennis daaraan verbonden. Desalniettemin heeft de redenaar de kracht om bij mensen bepaalde overtuigingen te veranderen. Dit houdt in dat een redenaar, zonder kennis over een

bepaald vakgebied, door louter woorden, voor een publiek van onwetenden, een expert kan overtroeven. De retor heeft weliswaar geen kennis, maar kan door overtuigend te zijn, doen alsof hij deze kennis wel heeft.

Daardoor rust grote verantwoordelijkheid op redenaars en leraars in de retoriek. Wanneer deze kunsten immers ten kwade worden aangewend, kunnen ze zeer gevaarlijk zijn²⁵⁷. De redenaar kan immers mensen beliegen en doen alsof hij expert is, terwijl hij het helemaal niet is. Gorgias merkt op dat dit niet de schuld zou zijn van de leraar retoriek, net zomin als het de schuld is van een boksleraar als een van zijn leerlingen iemand op straat neerslaat. Gorgias merkt op dat een retor kennis moet hebben van wat rechtvaardig is en niet. Hier zal Socrates Gorgias echter vastzetten. Iemand met kennis van wat rechtvaardig is, moet rechtvaardig zijn, net zoals iemand die muziek kent, muzikaal is? Als Gorgias zegt dat studenten in de retoriek kennis van het rechtvaardige moeten hebben, dan zijn ze allemaal rechtvaardig. Maar een rechtvaardig man kan toch nooit onrechtvaardige daden plegen? Volgens Gorgias' redenering kunnen studenten in de retoriek geen onrechtvaardige daden plegen, maar hij erkent wel dat ze dat doen.

Gorgias moet dus hier inconsistent zijn. Hier heeft Socrates, in de dialoog, Gorgias verslagen. Voor Guthrie (1969) handelt dit deel van de *Gorgias* over de centrale vraag: "Must the rhetorician understand the nature of right and wrong?"²⁵⁸.

In het tweede deel van de *Gorgias*, dat langer is dan het eerste, verandert de gesprekspartner naar een personage genaamd Polus²⁵⁹. Deze neemt de verdediging op van Gorgias en de retoriek. Hij is immers zelf een retor. Hij verwijt Socrates dat deze Gorgias zomaar heeft vast doen lopen door te wijzen op een contradictie. Hierop vraagt hij Socrates wat zijn mening dan wel precies is over wat retoriek is. Voor Socrates is het echter zeer simpel. Retoriek is voor Socrates geen vak, maar eerder een routine. Het is zelfs een routine die gericht is op genot en plezier. Socrates vergelijkt retoriek met kookkunst. Hij plaatst eerst en vooral kookkunst naast de geneeskunde. Deze twee dingen zijn allebei schijnbaar gericht op het welzijn van lichaam en geest. Geneeskunde heeft de gezondheid als doel en weet wat goed is voor het lichaam. De kookkunst weet dit echter niet, en kan het lichaam enkel genot verschaffen, geen genezing. Het lijkt alsof kookkunst de gezondheid van het lichaam bevordert, maar eigenlijk is het slechts schijn. Socrates zegt:

"Zo heeft koken zich als geneeskunde weten te vermommen: de kok doet alsof hij ervan op de hoogte is welk eten het beste is voor het lichaam."²⁶⁰

Op dezelfde manier als kookkunst schijn is, zo is ook retoriek schijn. Het lijkt te gaan over rechtvaardigheid, maar dit is maar schijn. Retoriek verschaft misschien genot, maar zeker niet meer.

En toch, zegt Polus, al is het maar vleierij en schijn, retoren hebben wel alle macht. Ze kunnen mensen overtuigen en hebben eigenlijk de macht van tirannen. Ze kunnen immers mensen laten vermoorden of ruïneren. Hier verschuift de discussie naar meer ethische onderwerpen. Voor Socrates hebben retoren, zowel als tirannen geen echte macht. Echte macht is immers zomaar doen wat je wil, maar dat is niet wat tirannen en retoren doen. Bijvoorbeeld vermoorden, zegt Socrates, is geen doel op zichzelf, maar een middel om iets te bereiken dat je goed lijkt. Wat je wil is dus niet het moorden, maar het goede wat eruit kan volgen. Het is hetzelfde als wanneer je een vies drankje moet drinken om te genezen. Je drinkt het drankje niet omdat je het drankje zelf wil, maar omdat je wil genezen. Als je echte macht hebt, moet je altijd dit doel voor ogen houden; je moet in functie daarvan handelen. Wanneer je immers gewoon spontaan en zonder na te denken dingen begint te doen, dan kan dat uiteindelijk tegen jou werken. Als een dictator dus handelt zonder te denken, schaadt hij zijn uiteindelijke doel, datgene wat hij wil. Daarenboven zijn voor Socrates tirannen merkwaardig genoeg ook nog eens ongelukkig. Voor deze is het immers altijd beter onrecht te ondergaan dan onrecht te begaan. Deze stelling is onbegrijpelijk voor Polus. Het wordt nog erger wanneer Socrates beweert dat een tiran nog ongelukkiger is als hij ook nog eens niet gestraft wordt. Socrates brengt Polus er echter toe ook deze stelling te aanvaarden. Bij de eerste stelling zijn zowel Polus als Socrates het eens dat het schaamtevoller is onrecht te begaan dan om het te moeten ondergaan. Vervolgens schakelt Socrates schaamte gelijk aan kwaad en pijn. Hierdoor wordt het inderdaad slechter en pijnlijker onrecht te begaan dan te ondergaan. Socrates geeft ook een redenering waarom het beter is gestraft te worden dan niet. Gestraft worden is immers rechtvaardig. Rechtvaardigheid is iets mooi, waardoor zowel de beul als de gestrafte deel hebben aan iets moois. Socrates koppelt ‘mooi’ aan goed en plezierig. Hierdoor moet Polus akkoord gaan met de stelling dat hij die gestraft wordt, gelukkiger is dan hij die niet gestraft wordt. De gelukkigste man is hij die geen slechtheid heeft. Daarna komt de man die dat wel heeft, maar gestraft is. De ongelukkigste man is hij die ziek is van slechtheid maar ongestraft blijft.

In het derde deel van de *Gorgias* verandert de gesprekspartner van Polus, naar Callicles. De centrale vraag wordt hoe men moet leven. Callicles verwijt Socrates diens leven als filosoof. Filosofie is voor Callicles iets voor jongeren en niet voor ouderen; die moeten in de politiek gaan. Vervolgens verdedigt Callicles zijn theorie over het recht van de sterkste. Deze theorie stelt dat dat recht normaal en natuurlijk is. De sterken zijn zij die weten hoe een stad moet worden bestuurd en zich niet inhouden. De sterkeren nemen voor Callicles wat ze willen en baden in luxe. Goedheid is voor Callicles gelijk aan plezier en genot. Deze positie zal Socrates aanvallen. Hij zal aantonen dat pijn en plezier samen in een mens kunnen voorkomen en dus niet aan elkaar zijn tegengesteld. Daarenboven zijn genot en goedheid voor Socrates niet gelijk aan elkaar.

Socrates zal zijn positie zo tegenover die van Callicles plaatsen dat het gaat om twee verschillende levenswijzen. Die van de retor en de staatsman, of die van de waarheidliebende filosoof. Socrates vraagt zich af in welke mate de levensweg van de retor deugdzaam is. Als dat zo is, dan moeten de grote politieke figuren moreel deugdzaam zijn en enkel het goede voor de mens beogen.

Is het doel van retoriek enkel behagen met als ultiem doel het eigen succes, of gaat het werkelijk om het goed van de burgers? Voor Socrates is het duidelijk dat retoren enkel het publiek bespelen uit eigenbelang. Hij trekt in twijfel of grote politici ooit het lot van de burgers van hun stad daadwerkelijk verbeterden. Een voorbeeld is Pericles, die op het eerste gezicht veel goeds deed, terwijl dit misschien niet altijd zo was. Zo zou hij onder meer luiheid hebben bevorderd bij zijn burgers, door hen te betalen voor publieke taken, zoals zetelen in een jury.

Dat is het centrale punt van Socrates. Deze zogenaamde grote staatsmannen waren niet meer dan valse goeddoeners. Ze leken altijd het goede voor de mens te beogen, maar ze waren eigenlijk de mensen aan het beliegen. Net zoals koks aan de kookkunst, hebben ook politici deel aan een schijnwetenschap. Het is veel nobeler de waarheid na te streven dan de overtuiging. De keuze tussen deze twee levens is het centrale onderwerp van dit derde en laatste stuk. Socrates vraagt aan Callicles:

“De vraag is: wat voor leven moeten we leiden? Het leven waartoe jij me wilt overhalen, een leven van mannezaken, het volk toespreken, aan retorica doen, politiek bedrijven op de manier die jullie tegenwoordig voorstaan? Of een leven in het teken van de wijsbegeerte? (...) Tenslotte gaat het er dan om welke levenswijze we moeten volgen.”²⁶¹

6.2.3. Commentaar

De vraag blijft natuurlijk waar de *Gorgias* fundamenteel over gaat. Niet iedereen is het hierover eens. Wat wel duidelijk is, is dat we in het werk te maken krijgen met de strikte scheiding tussen de filosofie en de retoriek. In de *Stanford Encyclopedia of Philosophy* schrijft Charles Griswold²⁶² dan ook dat de strijd tussen beiden het centrale thema van de *Gorgias* is.

Het is alleszins duidelijk een zeer belangrijk thema te zijn in de *Gorgias*. We zien dat Socrates doorheen de gesprekken komaf maakt met traditionele retoriek en wat erbij hoort, en komaf maakt met de retoriek als vak. Wanneer Socrates vervolgens spreekt met Polus, bekritiseert Socrates de moraliteit die met retoriek samenhangt. Als laatste valt hij bij Callicles de gehele politieke en retorische levensstijl aan. Op deze manier toont Socrates dat retoriek breder is dan het louter geven van toespraken. Er zijn implicaties op gebied van moraliteit en levensstijl. De vraag is dan of retoriek kan, zonder de immorele of amorele implicaties?

Socrates problematiseert retoriek dus als deel van een grotere – afkeurenswaardige – politieke levensstijl. In de plaats van het politieke leven krijgen we dan het filosofische leven van Socrates, die symbool staat voor dit leven. Guthrie zegt over Socrates in de *Gorgias*:

“This Socrates is not so much a man, as a symbol of the philosophic life, portrayed here as nowhere else in Plato – not even in the *Republic* – in bitter and exaggerated contrast with the life of public affairs.”²⁶³

Ook iemand als Stauffer (2006) zal dit als centrale element van de *Gorgias* erkennen. De *Gorgias* geeft volgens hem immers een goed beeld van het gehele Platoonse project. Voor hem tekent de *Gorgias* de lijnen uit van het filosofische leven; het leven dat doorheen het Platoonse project belangrijk is. De *Gorgias* is met andere woorden de eerste belangrijke stap in de grotere theorie van het filosofische leven²⁶⁴.

Daarnaast is er ook een meer concrete thematiek in de *Gorgias*. We kunnen de dialoog immers ook lezen als een persoonlijke afrekening met de politiek van Plato's tijd. Zo geeft hij, bijvoorbeeld, rechtstreeks kritiek op Pericles' beleid.

Daarnaast is er ook kritiek op het democratische rechtssysteem. Zo merkt Socrates op dat het toch nooit zo kan zijn dat een onschuldig man als hij ter dood zou worden veroordeeld door fatsoenlijke mensen. Zijn aanklagers zouden dus slechte mensen moeten zijn. Uiteraard is deze dialoog geschreven na de dood van Socrates, waardoor Plato met deze woorden zowel het rechtssysteem als de effectieve aanklagers bekritiseert. Guthrie schrijft dan ook:

“The *Gorgias* is an extraordinary production, not for its philosophy (...), but for its passionate and outspoken criticism of Athenian politics and politicians from the Persian Wars to the disaster of 404 and the execution of Socrates five years later.”²⁶⁵

Plato was dus ook daadwerkelijk ontevreden met de politiek zoals hij die bedreven ziet. Ook dit is een belangrijk aspect van zijn kritiek op retoriek. Plato keert zich af van grote volksdemagogen en politici die mensen naar hun hand zetten. We zien dan ook in de *Gorgias* Socrates verwijzen naar demagogische retoriek als “vleierij”²⁶⁶ en “schandelijke volksverlakkerij”²⁶⁷. Het is dus naast een filosofische voor Plato ook een persoonlijke afrekening²⁶⁸; een met de politiek van zijn tijd.

De *Gorgias* heeft dus een dubbel karakter. Enerzijds is er de theoretische kant, waarin het filosofische leven, gericht op orde, regelmaat, waarheid en *kosmos*²⁶⁹, geplaatst wordt tegenover het politieke leven, gericht op retoriek, overtuigen, genot en eigenbelang. Zo zien we Socrates en Gorgias tegenover elkaar staan als symbolen voor een algehele levensstijl.

Daarnaast is er echter ook de praktische kant; Plato's politieke ontevredenheid. Plato reageert met scherpe kritiek op voor hem actuele politieke kwesties. Hij vraagt zich af hoe te leven en keert zich daardoor af van een politiek leven.

6.2.4. Beeld van Gorgias

Volgende stap is nagaan hoe het zit met het beeld van Gorgias in de dialoog de *Gorgias*. We hebben een aantal redenen om te geloven dat dit beeld niet objectief is. In de eerste plaats mogen we niet vergeten dat de sofisten, en dus ook Gorgias, Plato's grote tegenstanders waren. Hij had er dus alle baat hij hen minder goed voor te stellen dan ze in werkelijkheid waren. Een tweede reden hangt vast aan de inhoudelijke bespreking van de *Gorgias*. We zagen dat in de dialoog de filosofische levensstijl wordt gecontrasteerd met de retorische. Symbool voor deze eerste levensstijl is Socrates. Symbool voor de andere zijn Gorgias, Polus en Callicles. Het beeld van Gorgias, in de *Gorgias*, is dus waarschijnlijk overdreven en karikaturaal. Ze moeten immers een extreme vorm van de retorische levensstijl weergeven, waartegen Socrates reageert.

Dit alles houdt in dat het beeld van Gorgias in de *Gorgias* allerminst positief kan worden genoemd. Het beeld dat dat Plato van Gorgias en de anderen wil schetsen heeft een aantal eigenschappen.

- 1) Machtswellust: Plato stelt Gorgias voor als iemand die belust is op macht over anderen. Plato legt hem dan ook vaak woorden in de mond die hierop doorgaan. Zo laat hij Gorgias zeggen dat je in een rechtszaak van de tegenstander je slaaf kan maken²⁷⁰. Verder zegt Gorgias over de retoriek:

“Het schenkt de mensen zelf vrijheid, maar ieder in zijn eigen staat de heerschappij over anderen.”²⁷¹

- 2) Gewelddadig: Plato stelt Gorgias, Polus en Callicles ook voor als gewelddadig. Vele van de woorden en vergelijkingen die ze gebruiken, refereren daarnaar. Zo is het Gorgias die de vergelijking maakt tussen gevechtssporten en retoriek. Het gaat om het verslaan van de tegenstander. Maar ook Polus wordt afgebeeld als gewelddadig. Zo zegt hij dat de retor te benijden is omdat hij de macht heeft om te doen wat hij wil; dus ook mensen vermoorden en verbannen²⁷².
- 3) Demagogen: In de *Gorgias* vermeldt Gorgias schijnbaar vol trots dat hij zonder enige kennis mensen kan bedotten door te doen alsof hij wel kennis heeft. Op deze manier kan hij meer overtuigend zijn dan een expert. Gorgias wordt met andere woorden voorgesteld als iemand die plezier scheidt in het massaal beliegen van mensen.

- 4) Immoreel: In de *Gorgias* lijkt de morele attitude van Socrates te contrasteren met die van Gorgias, Polus en Callicles. Vooral Polus en Callicles worden voorgesteld als denkers die het immorele promoten als goed. Ze hebben geen enkel moreel probleem met een bloeddorstige dictator en vinden deze positie zelfs te benijden. Callicles vindt het dan weer normaal dat de sterken meer krijgen dan de zwakken. Plato creëert dus zeker en vast een immoreel beeld van deze denkers.

Dit zijn een aantal van de kernpunten in het beeld dat Plato scheidt van onder meer Gorgias. Hoogst waarschijnlijk is het beeld dat we van Gorgias krijgen zwaar overdreven. Plato is immers niet altijd even objectief in zijn dialogen. Reeds in de Oudheid besepte men dit. Zo vinden we bij Athenaeus:

“Men vertelt dat Gorgias, toen hij de naar hem genoemde dialoog had gelezen, tegen zijn getrouwen zei: ‘Wat kan Plato toch goed spotten!’

Hermippus vertelt in zijn boek *Over Gorgias*: ‘Toen Gorgias in Athene kwam, na de wijding van zijn gouden standbeeld in Delphi, en Plato hem zag, zei deze: “Kijk, daar hebben we de mooie, gouden Gorgias!” Daarop zei Gorgias: “Nou nou, wat heeft Athene een mooie, nieuwe Archilochus²⁷³ voortgebracht” ’

Anderen zeggen dat Gorgias na lezing van de dialoog van Plato tegen de aanwezigen zei dat hij niets daarvan had gezegd of gehoord.²⁷⁴

Het geeft goed weer dat men in de Oudheid ook al besepte dat de schetsen van Plato niet altijd als waarheid dienden te worden aangenomen. Verder geeft dat ook nog eens een extra dimensie aan de hele dialoog: de confrontatie tussen de waarheidlievende Socrates en de bedriegende demagoog Gorgias.

Nu is het net Gorgias die van Plato zegt dat hij alles verzonnen heeft of overdreven. Het is hier dus Plato die de mensen wil bedotten, en niet Gorgias. Dit genereert een sterke spanning tussen de twee denkers.

Besluit is dat in de *Gorgias* vooral het retorische aspect van Gorgias aan bod komt. Wanneer Socrates Gorgias filosofische vragen stelt lijkt deze in de problemen te komen. Ongetwijfeld is het een beperkt beeld van Gorgias met als doel hem te gebruiken als symbool; een symbool waartegen Plato kan reageren. De *Gorgias* is met andere woorden een interessante dialoog voor Plato's ideeën, maar ook voor Plato's visie op Gorgias.

Het dient uiteraard niet gezegd te worden dat dit beeld van Gorgias de eeuwen zal doorstaan als hét beeld van Gorgias. Gedurende bijna de hele geschiedenis van de westerse wijsbegeerte zal men Gorgias zien als leugenaar en demagoog. Vandaag de dag kunnen we echter ernstige vraagtekens plaatsen bij deze voorstelling. We kunnen aannemen dat Plato's beeld – bewust –

zeer vervormd is. We moeten voor de studie van Gorgias met andere woorden verder kijken dan de dialoog de *Gorgias*.

6.3. Epistemologie van Plato

6.3.1. Inleiding

Bij de studie van de epistemologie van Plato moeten we een aantal dingen goed in het oog houden. Het eerste is dat Plato enkel schreef in dialoogvorm en zelf nooit echt een personage was in deze dialogen. Wanneer we het dus hebben over de epistemologie van Plato, dan is dat de theorie zoals we die kunnen afleiden uit een aantal dialogen. Plato's ideeën over dit onderwerp zijn dus niet gestructureerd in één enkel werk. Dit maakt dat ook hier, net zoals bij Gorgias, enige interpretatie nodig is.

De dialogen tonen ook de evolutie in het denken van Plato. Daarom ook bespreken sommige overzichtswerken²⁷⁵ deze denker dan ook chronologisch, i.e. dialoog per dialoog.

Hier rijst dan de vraag naar het onderscheid tussen de Socratische en de Platonische theorie. Algemeen gaat men er immers vanuit dat Plato in de vroegere dialogen de leer van Socrates waarheidsgetrouw weergeeft. Plato is dan nog onder de invloed van de ideeën van zijn leermeester. In latere dialogen zal Plato meer en meer zijn eigen ideeën in de dialogen verwerken. De *Meno* is in dit opzicht de belangrijke overgangsdialoog. Het is de dialoog waar we zowel Socratische als Platonische elementen vinden²⁷⁶.

Om deze reden worden de Platoonse dialogen traditioneel ingedeeld in drie groepen. Er zijn de vroege, de midden en de late dialogen²⁷⁷.

Plato's vroege kennistheorie is een theorie die zich bezig houdt met de vraag naar zogenaamde "expert kennis" en wat een expert dient te weten²⁷⁸. Het is een theorie die we nog met Socrates kunnen associëren.

Vanaf de dialoog de *Meno* zien we echter een andere epistemologische theorie naar voren komen. Het gaat hier om kennisleer gebaseerd op de Vormenleer. Het is de meer traditionele epistemologie die meestal met Plato wordt geassocieerd.

Deze theorie verschilt zeer duidelijk van die van Gorgias. In de bespreking van de epistemologie maken we onderscheid tussen ten eerste de vroege dialogen, ten tweede de *Meno* en de *Phaedo*, ten derde de *Republiek* en als laatste de dialogen na de *Republiek*. Zo krijgen we een goed beeld van de epistemologie van Plato.

6.3.2. Vroege dialogen

In de vroege Platoonse dialogen kunnen we op zoek gaan naar een eerder Socratische visie op kennis²⁷⁹. De dialogen waarover het gaat zijn: *Eutyfron*, *Charmenides*, *Laches*, *Lysis*, *Hippias Major*, *Hippias Minor*, *Protagoras*, *Gorgias* en *Ion*.

Deze dialogen zijn interessant omdat ze starten met een epistemologisch probleem. Dit zijn namelijk de dialogen waarin Socrates naar voren brengt dat hij weet dat hij niets weet. Een uitspraak die veelbesproken en zeer belangrijke vragen oproept. In de eerste plaats omdat ze klinkt als een paradox²⁸⁰ en ten tweede omdat Socrates op een aantal plaatsen in de vroege dialogen weldegelijk beweert over kennis te beschikken.

Dit probleem heeft een aantal oplossingen. Ofwel zegt Socrates dat hij geen kennis heeft enkel als retorische truc om anderen te misleiden, ofwel meent Socrates wat hij zegt en moeten er dus, voor Socrates, twee vormen van kennis zijn. Iemand als Vlastos (1994) denkt dat we eerder in termen van de tweede oplossing dienen te denken. Hij zegt dat Socrates twee vormen van kennis erkent. De ene vorm noemt hij “knowledge_c” wat kennis is in een strikte betekenis. Daarnaast meent Vlastos ook een “knowledge_E” te erkennen, wat dan kennis is in losse zin. Wanneer Socrates zegt dat hij weet dat hij niets weet, wil dat enkel zeggen dat hij geen kennis in strikte betekenis heeft. Hij heeft echter vaak wel kennis in losse betekenis. Iemand als Woodruff (1990) volgt Vlastos in de zin dat Woodruff ook twee vormen van kennis bij Socrates onderscheidt. Voor Woodruff bestaat Socrates’ theorie erin dat er twee soorten kennis zijn, met elk hun eigen standaard. Langs de ene kant is er “expert knowledge” en langs de andere kant “non-expert knowledge”. Expert kennis is de kennis die een vakman of een specialist moet hebben, en is kennis die aan strenge criteria moet voldoen. Niet-expert kennis is gewone alledaagse kennis, zonder standaarden. Het belangrijkste is de expert kennis en die krijgt dan ook het meeste aandacht.

Voor expert kennis onderscheidt Socrates kunsten of *technai*, die expert kennis vereisen. Geneeskunde is bijvoorbeeld zo’n vak of *techne*; een dokter beschikt over expert kennis die hem in staat stelt zijn vak goed te beoefenen. Deze vakken zijn belangrijk omdat Socrates een aantal dingen die schijnbaar een kunst zijn, toch niet als kunst beschouwt. Zo zegt hij in de *Apologie van Socrates* van de dichtkunst en politieke wetenschap dat het geen *technai* zijn, en dus geen expert kennis vereisen. In de *Gorgias* argumenteert Socrates dat retoriek geen wetenschap is, maar eerder een routine. In die zin is Socrates slimmer dan politici, dichters en retoren. Volgens Woodruff heeft expert kennis bepaalde criteria. Zo moet het ondermeer onderwezen zijn door experts, verder onderwijsbaar zijn, gespecialiseerd zijn²⁸¹ en volledig zijn in de zin dat het een bepaald onderwerp volledig omvat. Wie expert kennis heeft, heeft ook kennis van definities. Hij weet dingen en kan er ook een verklaring en justificatie voor geven.

Bij expert kennis kunnen we ons dan afvragen of aan de standards is voldaan. Als iemand ons medisch advies geeft, kunnen we ons afvragen op welke grond hij/zij dit doet. Als aan de

criteria is voldaan, is de kennis betrouwbaar. Betrouwbare kennis is voor Socrates zowel onfeilbaar²⁸² als bestand tegen overtuiging²⁸³. Iemand als Ferejohn (2006) zal in deze *technai* de kern zien van de Socratische of vroeg-Platoonse kennisleer. Waar Socrates, volgens Ferejohn, het meeste mee bezig is, is het opstellen van tests om de expertise van personen binnen een vakgebied te testen. Deze testen lijken dan te bestaan uit het kunnen definiëren van hun vakgebied enerzijds, en duidelijk kunnen antwoorden op Socratische vragen anderzijds. Ferejohn zegt:

“ In such early dialogues as the *Ion* and *Laches* Socrates had been exploring the issue of what *standing* characteristics an alleged expert must possess in order to be certified as genuine”²⁸⁴

Niet-expert kennis is, volgens Woodruff, alledaagse kennis; kennis waarvoor geen criteria zijn. Zulke kennis moeten we met andere woorden niet toetsen aan bepaalde criteria. Hiervoor stelt Socrates geen tests op.

6.3.3. De *Meno*, de *Phaedo* en de *Phaedrus*

De dialoog *Meno* wordt traditioneel gezien als een transitiedialoog²⁸⁵, waarin Plato schippert tussen de ideeën van Socrates en zijn eigen ideeën. Het begin van de dialoog doet aan de vorige dialogen denken.

Meno vraagt aan Socrates of deugdzaamheid kan aangeleerd worden. Socrates zegt dat hij het antwoord op de vraag niet kent, en zelfs niet eens weet wat deugdzaamheid precies is. Toch stelt Socrates voor om samen te achterhalen wat het dan precies is.

Het is hier dat we een belangrijke stelling van Socrates kunnen ontwaren. Fine (1992) spreekt erover en noemt het “The Principle of the Priority of Knowledge” of PPW. Dit is de stelling dat:

“If one doesn’t at all know what x is, one can’t know anything about x”²⁸⁶

Socrates stoot dus op een probleem voor zijn theorie van onderzoek door vragen. Deze stelling roept immers vele vragen op. Hoe zit het met ware overtuigingen? Kan ik onderzoek doen naar iets als ik er geen kennis van heb, maar enkel ware overtuigingen? Moet ik dan voor elke vorm van onderzoek niet al kennis hebben?

Deze vragen zijn allesbehalve onproblematisch. Zo is er bijvoorbeeld de stelling “Meno is mooi”. De vraag is nu of ik kan weten dat Meno mooi is, zonder te weten wie Meno is langs de ene kant en wat schoonheid is aan de andere kant. Stel dat iemand ons vertelt dat Meno mooi is, kunnen we dat dan als kennis rekenen? Om het als echte kennis te benoemen, zouden we logischerwijs moeten te weten komen wie Meno is. Daarnaast moeten we uiteraard ook weten wat schoonheid is. Als we hier immers geen eenduidige definitie van kunnen geven,

hoe kan ik dan ooit van iets zeggen dat het schoon is. Ik moet weten wat schoonheid is, voor ik kan zeggen dat iets schoon is. Maar als we het niet weten, hoe kunnen we dit dan te weten komen?

Hier stoten we op een zeer belangrijke paradox, de paradox van Meno. Deze problematiseert zowel kennis als onderzoek en vergaren van kennis. In de dialoog wordt de paradox geformuleerd door het personage Meno. Hij stelt dat het dan, volgens de stelling PPW, theoretisch onmogelijk is om onderzoek te doen om kennis te verwerven. De paradox valt als volgt weer te geven:

- (1) Voor elke F, geldt dat; ofwel kent men F, ofwel kent men F niet. Dit is de basispremissie voor de paradox. Ze zegt dat we voor elk willekeurig object, dat object ofwel kennen of niet. Iets als “half-kennen” bestaat niet.
- (2) Als men F kent, dan kan men er geen onderzoek naar doen: het is immers onmogelijk en trouwens zinloos, onderzoek te doen naar datgene wat men reeds weet en kent. Naar wat men weet moet men geen onderzoek doen, want men weet het al
- (3) Als men F niet kent, dan kan men er ook geen onderzoek naar doen: Hoe zou ik immers onderzoek kunnen doen naar iets wat ik niet ken? Als ik onderzoek zou doen naar iets wat ik niet ken, zou ik bovendien ook nooit weten dat ik het gevonden heb, als ik het zou vinden; ik ken het immers niet en zou het niet herkennen als ik het zag.
- (4) Conclusie is dat voor elke F, het onmogelijk is onderzoek te doen naar F: Dit stelt uiteraard een interessant probleem. Het stelt dat het logisch gezien onmogelijk is om nieuwe kennis te vergaren en te genereren.

Fine (1992) meent dat met deze paradox het fundament van de Socratische filosofie wordt bedreigd. Wat Socrates is in afwezigheid van kennis, door middel van de elenchus, toch onderzoek doen naar kennis van bepaalde begrippen. Als Meno's paradox klopt is dit a priori onmogelijk. Plato zal dus reageren op deze paradox. Hij zal een oplossing dienen te vinden, die het vergaren van kennis meteen ook mogelijk maakt. Uiteraard heeft Plato een oplossing voor dit probleem en de oplossing is de bekende theorie van de herinnering.

Plato gaat akkoord met grote delen van Meno's argument. Zo gaat hij bijvoorbeeld akkoord met het feit dat men geen onderzoek kan doen naar wat men niet weet. Waar hij echter bedenkingen bij heeft is het feit dat men geen onderzoek zou kunnen doen naar wat men reeds weet.

Het is hier dat Plato een belangrijk onderscheid wil maken tussen ‘geloven’ aan de ene kant en ‘weten’ aan de andere kant. Zo is het mogelijk dat ik een bepaalde overtuiging heb over een object, zonder hier van echte kennis te spreken. Deze overtuiging kan waar of vals zijn.

Door me in mijn onderzoek te laten leiden door ware overtuigingen, kan ik mijn overtuiging uiteindelijk omzetten tot kennis. Ik kan dus weldegelijk onderzoek doen naar iets waarover ik overtuigingen, maar geen kennis, heb.

Plato geeft in de *Meno* het voorbeeld van de slavenjongen, die het antwoord dacht te weten op een geometrisch vraagstuk. Dit bleek echter niet zo te zijn, maar louter door vragen te stellen, bracht Socrates deze slaaf tot het juiste antwoord.

Dit toont aan dat onderzoek mogelijk is, omdat we ons kunnen laten leiden door kennis die reeds in ons is. Dit idee is zeer belangrijk voor het concept 'kennis' bij Plato. Ware overtuigingen zijn in de *Meno* nog geen kennis. Kennis zijn eigenlijk 'ware overtuigingen', met nog iets extra. Opdat een ware overtuiging echt kennis wordt, moet ze begeleid zijn door een goede justificatie. Een toevallige ware overtuiging rekent Plato niet als kennis. Zo kan ik de overtuiging hebben dat de Amerikaanse president op het moment dat ik deze zin neerschrijf in zijn auto zit. Dit echter een wilde gok, omdat ik niets heb om me op te baseren. Indien nu zou blijken dat ik gelijk had en de president op dat moment daadwerkelijk in zijn wagen zat, kunnen we dan spreken van kennis? Wist ik op dat moment dat de president van Amerika in zijn auto zat? Voor Plato is er zeker en vast geen sprake van kennis; het was niet meer dan een goede gok. Opdat we van kennis zouden spreken, moet ik effectief gronden hebben om een overtuiging aan te hangen. Indien ik nu via een bepaalde bron had vernomen dat de president in zijn auto zat, kan ik wel spreken van kennis. De justificatie van een overtuiging bepaalt met andere woorden of we kunnen spreken van kennis dan wel van een gewone overtuiging. Het feit echter dat ik van deze ware overtuigingen kan uitgaan en ze omzetten tot kennis, biedt een oplossing voor Meno's paradox

Deze ideeën laten nog wat vragen open. Fine (1992) merkt op dat het antwoord van Plato in de *Meno* vele dingen als evident aanneemt. Om deze reden zal Plato in de *Phaedo* en de *Phaedrus* de zogenaamde anamneseleer uiteenzetten. Plato ging er immers vanuit dat de slavenjongen enkel ontdekte wat hij al wist. Vraag blijft waar deze jongen het voor de eerste keer leerde. Vanwaar al onze kennis dan komt blijft een moeilijke vraag. Dit zou immers impliceren dat deze kennis aangeboren is en in zekere zin is dit ook zo.

Plato stelt dat onze ziel van een hogere realiteit komt. In deze realiteit aanschouwde hij de volmaakte Vormen waarvan we nu de afspiegelingen zien. Toen de ziel in het lichaam terechtwam, vergat ze al deze kennis. Maar hoewel vergeten, is deze kennis toch niet verloren. Mits hulp van anderen kunnen we ons deze kennis herinneren en aldus bijleren²⁸⁷. Voor iemand als Kahn (2006) is de anamneseleer meer dan simpelweg een antwoord op de paradox. Het is voor Kahn een Platoonse methode om tot kennis te komen. Ons geheugen en onze herinnering garanderen een verbinding met de Vormenwereld. Op deze manier is kennis mogelijk. We zien hier dus een vermelding van de Vormen en krijgen een idee van hun epistemologisch belang.

Plato zal vanaf de *Phaedo* dan ook spreken over het onderwerp van de Vormen of Ideeën. Hiermee krijgt de Platoonse epistemologie een andere wending dan daarvoor. White (1992) merkt immers op dat de Vormenleer centraal staat in de Platoonse epistemologie terwijl Ferejohn (2006) nog verder gaat en zegt:

“It thus appears that Plato’s best-known philosophical invention, the Theory of Forms, was designed specifically for this epistemological purpose.”²⁸⁸

Het is in de *Phaedo* en ook de *Phaedrus* dat we de eerste ideeën tegenkomen over de Vormen. Zij zijn het beeld, waarvan de aardse dingen slechts kopieën zijn. In tegenstelling tot deze Vormen, die onveranderlijk en eeuwig zijn, zijn de aardse dingen uiterst veranderlijk en vergankelijk. Kennis van deze Vormen is met andere woorden volmaakter dan kennis over aardse dingen. Zo geeft Plato het voorbeeld van het adjectief ‘gelijk’. Zo kan een object zowel gelijk zijn aan een bepaald object, als ongelijk aan een ander. Wanneer we het object dus ‘gelijkheid’ toeschrijven, is dat altijd relationeel en situationeel²⁸⁹. Volgens White (1992) wil dit zeggen dat, voor Plato, zintuiglijke objecten nooit echt gelijk zijn, maar altijd “deficiently equal”²⁹⁰ zijn.

Daarenboven kunnen we ons vergissen en twee objecten ‘gelijk’ noemen die het eigenlijk niet zijn. Bij de Vorm ‘gelijkheid’ kunnen we ons echter nooit vergissen. De Universele Vorm is zonder meer ‘gelijk’, zonder gerelateerd te zijn aan iets anders. White (1992) merkt op dat we voor Plato nooit aan ‘gelijkheid’ kunnen denken, terwijl we eigenlijk ‘ongelijkheid’ in ons hoofd hebben²⁹¹.

Hieruit zou echter volgen dat de aardse wereld een chaos is waarover we niets wezenlijks kunnen zeggen. Elk object zou immers tweezijdig zijn; het zou zowel gelijk als niet gelijk zijn, zowel warm als koud, zowel... Dit is echter niet het geval bij Plato. Hij koppelt de objecten van het aardse immers terug naar de onveranderlijke Vormen. Zo kunnen we zeggen dat sommige objecten meer refereren naar bepaalde Vormen dan andere objecten. Het is dus niet onwezenlijk om dingen te zeggen over de ervaarbare wereld. Hier begrijpen we het belang van de Vormen.

Het zijn de onveranderlijke Vormen die ons de kennis over de ervaarbare wereld garanderen. Door onze aardse dingen immers terug te koppelen naar de Vormen kunnen we er uitspraken over doen. Kennis van de Vormen is essentieel voor eender welke andere kennis. Maar kennis van de Vormen is altijd volmaakter en duidelijker dan kennis van zintuiglijke zaken.

We zien een grote interesse in de epistemologie bij Plato. In de *Meno* en de *Phaedo* aanschouwen we een evoluerende theorie. De theorie blijft echter nog redelijk vaag. Maar het belangrijkste werk over Plato’s epistemologie is ongetwijfeld de *Republiek*. Hierin verduidelijkt Plato ten volle de epistemologische rol van de Vormen.

6.3.4. De *Republiek*.

In de *Republiek* gaat Plato verder op elementen uit de vorige dialogen. Kahn (2006) zal dit bijvoorbeeld zeer sterk benadrukken. Wat we in de *Republiek* moeten lezen, volgens Kahn, is een Plato die verder gaat op het onderscheid tussen kennis (*epistèmè*) en meningen (*doxa*).

Kahn zegt:

“In the *Meno*, opinion (*doxa*) and knowledge are recognized as distinct stages in recollection. This distinction is neglected in the *Phaedo* and *Phaedrus*, but it returns to center stage in *Republic* Book V, where (without reference to recollection) the distinction between knowledge and opinion serves to introduce the doctrine of Forms.”²⁹²

Over dit werk en de epistemologie die er vermoedelijk uit zou volgen bestaan vele discussies. Op epistemologisch gebied handelt het werk over de kenbaarheid van de Vormen en die van de zintuiglijke dingen. Zoals Kahn (2006) aanhaalt, is, epistemologisch gesproken, het onderscheid tussen kennis en meningen en de theorie van de Vormen het centrale thema van de *Republiek*. Traditioneel zegt men dat Plato in dit werk de theorie uiteenzet dat, terwijl we kennis kunnen hebben over Vormen, we enkel ‘overtuiging’ kunnen hebben over de zintuiglijke wereld. Uitspraken over de ervaarbare wereld zijn dus steeds feilbaar. Dit staat bekend als de ‘Tweewerelden theorie’²⁹³. Ze stelt dat er een onveranderlijke wereld van de Vormen is, waarover we kennis kunnen hebben, en een veranderlijke wereld waarin we niet verder geraken dan ‘opinies’. Deze opvatting vinden we bijvoorbeeld beschreven bij Guthrie (1975).

Auteurs als bijvoorbeeld Gail Fine (1990) en Nicholas White (1992) ontkennen dat Plato deze extreme scheiding zou hebben aangehangen. Ze verdedigen een genuanceerdere visie van Plato op de haalbaarheid van empirische kennis.

Wat we in de *Republiek* zien is dat Plato, aan de hand van de Vormen, de mogelijkheid tot algemene kennis schept. Het zou dan voor Plato zo zijn dat kennis van aardse dingen steeds gebrekkig is, maar dat de Universele Vormen ons toch algemene en universele kennis toestaan. Zo kunnen we wel degelijk aan wetenschap doen, namelijk door de Vormen. Neem bijvoorbeeld de geometrie. Hierin bestaat de stelling: “De som van de hoeken van een driehoek is 180°”. Voor deze stelling, hoeft er strikt genomen geen ervaarbare driehoek te bestaan of te tekenen zijn. Elke driehoek die ik teken zal wel enig gebrek vertonen. De stelling: “Er bestaan driehoeken van welke de som van de hoeken 180° is”, is een foute stelling. De stelling: “De som van de hoeken van een driehoek is 180°”, is dat niet. Deze gaat immers over een ideale driehoek, over de Vorm van een driehoek.

Op deze manier wordt het mogelijk een wetenschap te maken die volledig over de Vormen gaat; ze dienen zelfs de basis te vormen voor elke wetenschap. Het komt er op aan deze vormen ‘waar te nemen’ en intuïtief te begrijpen. In de *Republiek* houdt Plato het met andere

woorden voor mogelijk dat de Vormen kunnen bereikt worden door geestelijke contemplatie. Kahn noemt deze vorm van contact met de Vormen “noetic vision”²⁹⁴.

Deze manier van contact met de Vormen komt dan naast de anamneseleer te staan; deze stelde ons immers ook in staat met Vormen in contact te komen. Vormen zijn dus bereikbaar en de perfecte wetenschap heeft deze Vormen als domein.

Plato differentieert echter in twee verschillende vormen van kennis. Aan de ene kant heb je de gewone kennis, hiervoor heb je de Vormen nodig. Voor de tweede vorm, de beste vorm van kennis, heb je de Vormen nodig en de Vorm van het Goede. Deze Vorm van het Goede is de zijnsoorzaak van alle kenbare objecten. In dit opzicht vergelijkt Plato het Goede met de zon, die ook alles doet ontstaan en groeien. Het goede is de doelgerichte organisatie van alle afzonderlijke Vormen. Perfecte kennis is niet enkel de Vorm kennen, maar ook zijn plaats in de structuur van de Vormen. We zien hier met andere woorden Plato die een hiërarchie maakt van verschillende vormen van kennis en mening. Gail Fine²⁹⁵ rangschikt ze als volgt:

- (1) Verbeelding: Dit is wanneer men een realiteitswaarde hecht aan de kopieën –de schaduwen – van de Vormen. Men kan niet differentiëren tussen het object en zijn kopie. Het is de laagste vorm van opvattingen. Velen denken voor Plato op deze manier. Bijvoorbeeld zij die elkaar bevechten voor politieke functies, alsof het een groot goed is.
- (2) Vertrouwen: Dit is de volgende fase. In deze fase beseft men dat er een verschil is tussen het object en de kopie. Ze begrijpen echter het origineel niet; ze zijn verward en gefrustreerd. Deze fase is met andere woorden het eerste inzicht dat er iets dieper schuilt achter de gewone ervaarbare wereld. Dit besef is groter dan bij (1), maar men blijft zitten met overtuigingen eerder dan met kennis.
- (3) Gedachte: Hier maakt men de sprong van overtuiging naar kennis. Voor deze echte kennis heeft men in de eerste plaats kennis nodig van de Vormen. Op dit niveau kan ik spreken over kennis doordat ik ervaarbare dingen gebruik om te verwijzen naar Vormen. Men zegt dat deze aardse dingen ‘beelden’ zijn van de Ene Universele Vorm. Theoretische wetenschappen situeren zich op dit niveau van kennis. Wanneer ze zeggen: “Een vierkant heeft 4 gelijke zijden”, bedoelen ze niet een werkelijk bestaand vierkant, maar verwijst het naar het Ideale Vierkant.
- (4) Begrip: Dit is de hoogste vorm van kennis. Het is de vorm van kennis van de Vormen, gecombineerd met de kennis van het Goede. Deze vorm van kennis gaat expliciet over de Vormen, zonder ervaarbare dingen als tussenbeeld te gebruiken.

6.3.5. Dialogen na de Republiek

We kunnen de *Republiek* zien als het hoogtepunt van de Platoonse epistemologie. Toch kunnen we ook na de *Republiek* epistemologische interesses waarnemen bij Plato. Voor iemand als Nicholas White²⁹⁶ bouwt Plato in de latere dialogen zijn visie op taal verder uit. De bekendste dialogen hier zijn: *Theaetetus*, *Timaeus*, *Critias*, *Philebus* en de *Sophist*. Centraal in deze dialogen staat volgens White de manier waarop de Vormen corresponderen met woorden uit onze taal. Daar waar Plato eerder deze correspondentie als evident nam, zal hij deze band nu eerder problematiseren. Hij zal een bepaalde visie ontwikkelen over de band tussen realiteit en woorden. Volgens Nicholas White (1976) zou Plato's visie op deze band nog het best kunnen worden omschreven als 'realistisch' en is ze verschillend van zowel conventionalistische denkers (*nomos*) als naturalistische denkers (*physis*). Het doel van woorden, voor Plato, is dat ze ondubbelzinnig verwijzen naar één enkele Vorm. Op deze manier betekent elk woord voor iedereen precies hetzelfde, aangezien we het allemaal naar hetzelfde terugkoppelen. Idealiter verwijst elk woord in een taal naar precies één Vorm. Of deze koppeling nu gebeurt door de natuur of conventie maakt, volgens White (1976), niet zoveel uit. Zolang het woord maar in elk van ons hetzelfde beeld oproept²⁹⁷. In realiteit is dit uiteraard nooit het geval. Vaak verstaan we elkaar verkeerd doordat woorden naar meerdere dingen verwijzen. Taal is ambigue en hier zien we een soort wantrouwen tegenover geschreven taal.

Daarnaast is er nog een ander centraal probleem voor Plato in zijn latere dialogen. Eerder argumenteerde Plato dat kennis voor ons haalbaar is. Kennis werd gedefinieerd als ware overtuigingen met een justificatie. Het feit dat hij het heeft over ware overtuigingen impliceert uiteraard dat er ook zoiets is als onware overtuigingen. Waar Plato mee worstelt in deze dialogen is hoe het mogelijk is voor een overtuiging om onwaar te zijn²⁹⁸. Een onware overtuiging zou immers een overtuiging moeten zijn over iets wat niet is. Maar dat is eigenlijk een overtuiging over niets, wat eigenlijk helemaal geen overtuiging meer is. Dat is echter niet het enige probleem.

Voor een overtuiging heb ik immers kennis nodig van de Vormen naar welke de woorden van mijn overtuiging refereren. Maar Vormen zijn nooit dubbelzinnig en ik kan ze dus nooit verkeerd begrijpen. Als ik een Vorm ken, kan ik hem niet verwarren met iets anders. Als ik bijvoorbeeld de Vorm "Tafel" ken en de Vorm "Roodheid", dan zou het eigenlijk niet mogen kunnen dat ik zeg: "Deze tafel is rood", als ik voor een witte tafel sta.

Er zijn dus maar een aantal opties hoe het mogelijk zou zijn voor mij om een valse overtuiging te hebben. Het is mogelijk dat in de zin "deze tafel is rood", ik de Vorm "roodheid" verwar met de vorm "witheid". In dit geval zou ik beide Vormen kennen, maar ze eenvoudigweg verwarren. In de zin "mijn hond vliegt" zou ik bijvoorbeeld de Vorm

“vliegen” verward hebben met de Vorm “zitten”. Blijft hier echter onduidelijk hoe het mogelijk is de Vormen te kennen en desalniettemin te verwarren.

Dit zijn de centrale problemen die we zien terugkomen in latere Platoonse dialogen.

6.4. Is Plato door Gorgias beïnvloed?

6.4.1. Inleiding

Zoals gezegd lezen sommige auteurs in Gorgias in zekere zin een voorzet voor Plato. Ze argumenteren dat Gorgias problemen erkende en aanhaalde, die later door Plato werden opgelost. Op deze manier vormt Plato niet noodzakelijk een directe breuk met de epistemologie van Gorgias.

Het is eerder zo dat Plato Gorgias problemen inziet en er een oplossing voor formuleert. In zekere zin kunnen we dan stellen dat Plato verder gaat op wat Gorgias was begonnen.

Auteurs die dat denken, zijn onder andere Nestle (1922), Gigon (1936), Mansfeld (1990) en Schiappa (1999). Op deze manier krijgen we natuurlijk een interessante relatie tussen Plato en Gorgias. Het verschil tussen hen hoeft dan niet zo radicaal te zijn als op het eerste gezicht zou lijken. Plato komt, volgens deze auteurs, niet met iets totaal nieuws, hij reageert meer op problemen in het intellectuele klimaat van de vijfde eeuw. Aan dit klimaat leverde ook Gorgias een belangrijke bijdrage.

Ze beweren met andere woorden niet dat Plato rechtstreeks verder gaat op Gorgias; het punt is eerder dat we zekere gelijkenissen kunnen waarnemen in de problemen en oplossingen waarmee beide denkers worstelen.

6.4.2. Beïnvloeding

Iemand als Calogero (1957) vindt het belangrijk Gorgias, Socrates en Plato in dezelfde filosofische lijn te leggen. Voor hem is het duidelijk dat Gorgias met zijn *Apologie van Palamedes* Socrates en diens ideeën over ethiek rechtstreeks heeft beïnvloed. Ook andere auteurs zullen de overgang van Gorgias' theorieën naar die van Plato eerder als rechtlijnig zien, dan als echte breuk. Hetzelfde als bij Calogero (1957) vinden we ook terug bij iemand als Coulter (1964). Vele auteurs willen aantonen dat Plato's filosofie in de grond vele Gorgiaanse ideeën bevat.

Zoals al gezegd kunnen we in dit geval niet echt spreken van een totale breuk. Deze auteurs zullen dus in zekere zin zeggen dat Plato door Gorgias beïnvloed is. Een ander auteur die rond het zelfde thema werkt is Hays (1990). In zijn artikel gaat hij na hoe goed het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* bekend was in Gorgias' tijd.

Belangrijke vraag hierbij is of Gorgias het werk kende en als hij dit kende, hoe Plato hier tegenover stond. Is het mogelijk dat Plato enkele van de ideeën van Gorgias ernstig nam, of is

het eventueel zo dat Plato doelbewust heeft geprobeerd enkele van Gorgias' argumenten te weerleggen? Het is alleszins Hays' overtuiging dat Plato zeker en vast Gorgias' *Over de Natuur of het Niet-Zijn* kende.

Deze poging om Gorgiaanse invloed te vinden in Plato's werk is niet simpel. Dit in de eerste plaats omdat we er nooit zeker van kunnen zijn en het nooit echt kunnen aantonen. Wat precies Gorgias' theorie is, is al vaak onduidelijk, laat staan wat zijn invloed op Plato zou zijn geweest. We moeten hier dus voorzichtig. Zo stellen Calogero (1957) en Coulter (1964) vast dat de *Apologie van Palamedes* en de *Apologie van Socrates* stilistische gelijkenissen vertonen, en dat Plato de *Apologie van Palamedes* misschien wel gebruikte als voorbeeld. Dit impliceert nog niet dat Plato fundamenteel is beïnvloed door Gorgias. Hays kampt met hetzelfde probleem. Zelfs al had Plato weet van *Over de Natuur of het Niet-Zijn*, dan impliceert dat geen beïnvloeding.

Toch zijn er een aantal elementen die we zowel bij Plato als Gorgias terugvinden.

6.4.3. Kracht van woorden

Een element waar iemand als Calogero belang aan hecht, is dat we, volgens hem, het centrale punt van Gorgias kunnen terugvinden bij Plato. Waar Gorgias immers veel belang aan hecht is de ongelooflijke kracht van het woord. Voorbeeld hiervan is het *Encomium voor Helena* waa deze kracht het centraal thema is. In deze rede benadrukt Gorgias bijvoorbeeld ook de kracht van de poëzie. Hij zegt:

“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...”²⁹⁹

We voelen met andere woorden angst als een personage angstig is, we voelen pijn als een personage pijn heeft. Gorgias lijkt met andere woorden te stellen dat we ons identificeren met personages uit de dichtkunst. Dit gaat zover dat we lijfelijk meeleven met wat een fictief personage beleeft.

Deze kracht van dichtkunst is een element dat we zeker ook zien terugkomen bij Plato. Belangrijkste werk in dit opzicht is Plato's *Republiek*. Hierin spreekt hij over de verraderlijkheid van het gesproken woord, en dan vooral van literatuur. Voor hem is fictie een gevaarlijke vorm van kunst. Het zet mensen aan tot nabootsen van wat een dichter hen vertelt. Dichtkunst is bij Plato gevaarlijk omdat het, net als bij Gorgias, leidt tot identificatie met fictieve personen. Plato zegt:

“De besten onder ons moeten maar eens een passage uit Homerus of uit een andere tragediedichter beluisteren waar deze een held nabootst die in de ellende zit en een eindeloze

jammertirade afsteekt en zijn leed uitzingt en zich op de borst slaat –wel ge weet het even goed als ik: we scheppen daar vermaak in, we geven ons eraan over, we laten ons gaan tot sympathie voor de held”³⁰⁰

We zien dus dat zowel Gorgias als Plato lijken uit te gaan van een zeer grote kracht van het woord. Dichtkunst heeft de kracht om ons naar de keel te grijpen en ons te ontroeren. Hieraan gekoppeld is er nog een overeenkomst. We kunnen stellen dat zowel Gorgias³⁰¹ als Plato een poging doen om de kracht van woorden te controleren. Het verschil natuurlijk is dat het bij Plato eerder gaat om indijken en controleren, terwijl dit bij Gorgias niet zo is. Voor Plato was poëzie niet iets moois, maar iets gevaarlijks. Wanneer mensen te hard opgaan in poëzie en literatuur, dan kon dat een gevaar betekenen voor de publieke orde. Daarom pleit Plato in de *Republiek* voor een zekere vorm van censuur van literatuur. In de plaats van deze woordgoochelaarij ziet hij een soort filosofische retoriek; een retoriek die vertrekt van wetenschappelijke en psychologische kennis. Via rationele principes hoopt hij dus taal volledig in dienst te stellen van de waarheid. Taal moet draaien rond objectieve communicatie.

Bij Gorgias is het uitaard volledig anders. We kunnen stellen dat het er Gorgias net om te doen was van taal een overtuigingsinstrument te maken. Hij wilde taal gebruiken om een eigen wereld te creëren. Het zou dan mogelijk zijn van de wereld los te komen en in deze wereld op te gaan; een wereld die radicaal anders kon zijn dan de echte wereld. Gorgias wilde dan taal gebruiken om anderen te betoveren.

In dit licht kunnen we dus begrijpen waarom Plato zulke kritiek had op de sofisten en op bijvoorbeeld ook Gorgias. Voor Plato was het project van Gorgias niet meer dan een leugen. Hij hield de mensen een leugenachtig beeld voor ogen, waardoor fictie en realiteit niet meer konden worden gescheiden. Dit was voor Plato onaanvaardbaar.

Door taal moeten we ons richten op de wereld zoals hij daadwerkelijk is en ons niet bezighouden met simpele verzinsels of kopieën van kopieën. Voor hem zou het Gorgiaanse project misschien meer dan enkel fout zijn; hij zou het ook als gevaarlijk kunnen hebben gezien.

Vanuit een gelijkaardig standpunt komen deze twee denkers met andere woorden tot een tegenovergesteld besluit.

De vraag blijft natuurlijk of Plato hier is beïnvloed door Gorgias. Dit lijkt echter zeer twijfelachtig. Het zou allerm minst verwonderlijk zijn als Plato door zichzelf of door een andere omstandigheid tot deze opvatting kwam. We hebben allerm minst argumenten om te besluiten dat we hier dienen te spreken van beïnvloeding. We kunnen hooguit zeggen dat we hier Plato en Gorgias zien gelijkgezinden, eerder dan als radicale tegenstanders.

6.5. Antwoordt Plato op Gorgiaanse problemen?

6.5.1. Inleiding

Er is nog een andere, gelijkaardige manier om te kijken naar de receptie van Gorgias door Plato. Deze manier vinden we ondermeer in Hays (1990).

Hays begint zijn artikel met het bestuderen van een paragraaf in *A History of Greek Philosophy III* van W.K.C. Guthrie³⁰². Wanneer Guthrie het heeft over Gorgias suggereert hij, volgens Hays, twee interessante dingen³⁰³. Hays zegt hierover:

“In his tantalizing paragraph Guthrie suggests (but carefully avoids asserting) two possibilities which are inherently of great interest to historians of philosophy and of great potential interest to exegetes of Plato: (a) that Plato himself knew the skeptical argumentation of the *ONB* [On Non-Being]; and (b) that Plato’s attempts to secure the possibility of knowledge entailed a deliberate refutation not only of Gorgias’s elevation of *peitho* and *doxa*, but also of the skeptical arguments of the *ONB*.”³⁰⁴

Hays wil doen wat Guthrie niet deed, hij wil bewijzen dat Plato wel degelijk rechtstreeks en doelbewust reageerde op problemen zoals geopperd door Gorgias. Hij doet dit door te argumenteren dat de drievuldige thesis van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* zeer bekend was in de Oudheid³⁰⁵. Verder probeert Hays aan te tonen dat bij verscheidene sofistieke argumenten, zoals ze door Plato worden weergegeven, we eigenlijk aan Gorgias moeten denken. Plato kende dus Gorgias en vond hem belangrijk genoeg om zijn argumenten weer te geven. Hays’ besluit:

“I conclude, then, that Plato was indeed aware of the *ONB* as were most of his educated contemporaries. Moreover, he knew that its arguments had posed formidable challenges to Eleatic philosophy, and that his own quest for forms was particularly vulnerable to the same arguments because its ontological assumptions were similar to these of the Eleatics.”³⁰⁶

Er zijn naast Hays ook andere auteurs³⁰⁷ die zien dat Plato oplossingen bood voor problemen die Gorgias had gecreëerd. Enkele auteurs stellen met andere woorden dat Gorgias het filosofische debat van zijn tijd min of meer tot chaos herleidde. De daarvoor heersende theorie had hij met de grond gelijk gemaakt, zonder evenwel een volledig doordacht alternatief te pomen; door zijn extreme stellingen te formuleren dreef hij de wanorde ten top. Met Gorgias liep eigenlijk een traditie ten einde; de Eleatische epistemologie wordt door *Over de Natuur of het Niet-Zijn* ten grave gedragen³⁰⁸. Gorgias toont onder meer aan dat een filosofie waar het onderscheid in betekenis van het werkwoord ‘zijn’ niet gemaakt wordt, een onhaalbare en foute filosofie is. Er heerste na Gorgias een epistemologische crisis³⁰⁹.

Tijdens deze crisis komt Plato eigenlijk met een alternatieve epistemologie. Hij voltrekt het onderscheid tussen de verschillende betekenissen van het werkwoord 'zijn'. Daarnaast scheidt hij ook orde in de chaos die Gorgias achterlaat. In dit opzicht verwijs ik naar het citaat van Gigon in het hoofdstuk "Interpretatie van Gorgias", waar hij wijst op Plato's ordenende functie.

Volgens deze visie zien we een Plato die verder denkt waar Gorgias was gestopt. Wanneer we dan naar het conflict kijken tussen Gorgias en Plato, dan zien we Gorgias als het einde van een lange filosofische traditie en Plato als het begin van een nieuwe. Gorgias wist met andere woorden waar de problemen lagen, maar er was Plato nodig om ze ook effectief op te lossen en om te zetten in een nieuwe epistemologie. Hieronder gaan we kort in op twee concrete problemen die Plato's theorie kunnen oplossen.

6.5.2. Zelfde beeld in twee personen

Het eerste is een zeer concreet probleem waarop Gorgias wijst. Het probleem van Gorgias halen we uit de parafrase van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* in MXG. Hierin wordt het probleem van de gelijkheid van voorstelling aangehaald. Dit houdt in dat echte communicatie onmogelijk is, aangezien hetzelfde beeld nooit in twee personen tegelijk kan zijn. Wanneer twee mensen dus spreken over een bepaald object, hebben ze nooit exact hetzelfde beeld van dat object³¹⁰. Hierdoor kunnen ze elkaar nooit echt verstaan. Wanneer we spreken, spreken we steeds vanuit ons eigen beeld; ik kan nooit zeker zijn welk beeld iemand anders heeft. Elk beeld van de werkelijkheid is niet meer dan een persoonlijk beeld. Om deze reden zitten we elk in onszelf en ons eigen wereldbeeld opgesloten.

Iemand als Mourelatos (1987) zal het belang van dit element nog vergroten door te zeggen dat we hier wel eens het criterium voor communicatie voor Gorgias zouden kunnen afleiden.

Wanneer we immers garanties hebben dat twee personen in een gesprek hetzelfde beeld voor ogen hebben, zou het mogelijk moeten zijn om echt te communiceren. Dit wil zeggen dat deze twee personen elkaar dan dingen over de toestand van de wereld kunnen meedelen. Probleem bij Gorgias is echter dat hij zegt dat zulke garanties in de praktijk nooit kunnen worden gegeven. Om die reden is echte communicatie zeer moeilijk tot uitgesloten. De onmogelijkheid tot communicatie zou dan louter te wijten zijn aan het feit dat het voor Gorgias onmogelijk is dat hetzelfde beeld in verschillende personen tegelijk is.

Iemand als Plato wil natuurlijk wel de mogelijkheid tot echte communicatie openhouden. Ook hij zit dus met hetzelfde probleem, hij moet een garantie kunnen bieden dat mensen die spreken, over hetzelfde spreken.

Hier biedt Plato's theorie een eenvoudige oplossing. Voor Plato zijn er immers de Vormen die als objectieve standaard kunnen dienen. Onze ziel heeft deze Vormen ooit waargenomen, maar is ze vergeten. Met een beetje hulp kunnen we ze wel in ons geheugen terug oproepen. Dit heeft een verregaand gevolg. Dit garandeert immers dat als we het over 'tafel' hebben,

iedereen dezelfde Universele Vorm in gedachten heeft. De theorie van de herinnering biedt dus een uitweg uit het Gorgiaanse argument dat communicatie moest onmogelijk maken en enkel overtuiging in de plaats moest stellen. Hierover citeer ik een uitspraak uit het *Encomium voor Helena* die ik al eerder citeerde:

“Want als iedereen zich alles van het verleden herinnerde, van het heden doorzag en van de toekomst voorzag, was het woord niet even machtig.”³¹¹

Het zegt dat als iedereen zich alles van het verleden zou herinneren, dat het dan mogelijk zou zijn, of alleszins gemakkelijker om objectief te communiceren. We zouden dan minder snel kunnen worden overtuigd om een andere mening aan te nemen. Bij Plato zien we exact deze herinnering terugkomen.

Daarnaast hebben de Universele Vormen bij Plato ook nog eens de eigenschap ondubbelzinnig te zijn. Een Vorm kennen voor Plato is deze op volmaakte wijze kennen. Het is onmogelijk deze fout in te schatten. Plato geeft het voorbeeld van gelijkheid.

Wanneer we twee objecten nemen, kunnen we ons wel eens vergissen over de vraag of deze gelijk zijn of niet. Onze zintuigen kunnen ons met andere woorden bedriegen. Wanneer we het echter hebben over de Vorm ‘Gelijkheid’, kunnen we enkel zeggen dat deze ‘gelijk’ is. Het is zelfs onmogelijk deze Vorm ongelijkheid toe te schrijven.

Vormen hebben dus steeds duidelijke en ondubbelzinnige eigenschappen. Indien ik de Vorm ken, ken ik deze eigenschappen ook. Wanneer twee personen dus spreken over een object terwijl ze dezelfde Vorm in gedachten hebben, kan er geen verwarring bestaan. Verwarring kan enkel bestaan over gewone objecten, niet over de Vormen.

Op deze manier is communicatie tussen personen wel mogelijk, anders dan bij Gorgias.

Wanneer we volgens Plato spreken, dan roepen bepaalde woorden bij ons beelden op. Dankzij de Vormen en de herinnering kunnen we er echter zeker van zijn dat dit beeld bij alle sprekers hetzelfde is. Hierdoor spreken we over hetzelfde en is echte communicatie weldegelijk mogelijk.

6.5.3. Drievoudige stelling

In *Over de Natuur of het Niet-Zijn* formuleert Gorgias zijn drievoudige thesis. Door verschillende auteurs is deze stelling op vele manieren geïnterpreteerd. In dit deel is het nuttig terug te komen op één van die interpretaties. We kunnen de drievoudige stelling ook lezen als een stevige kritiek op het fundament van de Eleatische filosofie. Deze kritiek zou echter ook toepasbaar zijn op Plato’s filosofie, aangezien deze, zoals Hays (2006) vermeldt, uitgaan van dezelfde ontologische aannames als de Eleaten. Op deze kritiek zullen we even ingaan.

In de eerste plaats dient een epistemologie zoals die van de Eleaten of Plato te bewijzen dat er iets is en niet gewoon niets. Dat er iets is, moet namelijk hun hele theorie van objectieve

kennis ondersteunen. Gorgias probeert dan in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* aan te halen dat het evengoed mogelijk zou zijn dit in twijfel te trekken. De taak van elke fundamentele epistemologie is dus in de eerste plaats dit fundament in de realiteit te verzekeren.

In de tweede plaats moet ik ook in een zekere kennisrelatie staan tot deze objectieve realiteit. Het is immers niet genoeg dat ze er is, ze moet ook bereikbaar zijn voor mij. Gorgiaanse argumenten in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* tonen aan dat dit niet zomaar evident mag worden aangenomen. Zo is er bijvoorbeeld het probleem van de zintuigen die enkel hun eigen domein waarnemen. Om tot ware kennis te leiden zouden ze op de ene of andere manier moeten samenwerken in de geest. Een epistemologie, zoals bijvoorbeeld die van Plato, moet ook zeker op dit punt ingaan.

In de derde plaats moet een epistemologische theorie die steunt op objectieve waarheden nadenken over hoe het mogelijk zou zijn vergaarde kennis ook daadwerkelijk mee te delen aan een ander persoon. Ook op dit punt is het Gorgias die toont dat hier niet zomaar aan mag worden voorbijgegaan. Het is zeker en vast geen evident punt.

We zien volgens deze lezing een Gorgias die de vinger legt op de wonde van elke epistemologie die uitgaat van objectieve waarheden. Elk van de drie Gorgiaanse stellingen dienen te worden weerlegd voor een epistemologie levensvatbaar zou zijn.

Deze lezing kunnen we dan uiteraard ook op Plato toepassen. Naar mijn oordeel kunnen we stellen dat Plato een oplossing heeft voor elk van deze stellingen. Eén voor één zal ik kort weergeven hoe naar mijn oordeel Plato reageert op Gorgias' uitdagingen.

- (1) Er is niets. Plato moet dus argumenteren waarom er iets eerder dan niets zou zijn. Hij heeft voor zijn theorie immers objectieve waarheden nodig en daarvoor ook een objectieve realiteit. We zitten met het probleem van onze zintuigen. In de eerste plaats leveren ze een volledig individuele kijk op de wereld en daarnaast bedriegen ze ons ook voortdurend. Hoe zouden we dan kunnen stellen dat waarneming in zekere zin 'reëel' is? Dit lost Plato enigszins op door te stellen dat er een wereld is die radicaal anders is dan de wereld waarin we leven. Het is de meest werkelijke wereld, de wereld van de Vormen. Wat wij hier zien, zijn afspiegelingen van deze Vormen. Onze aardse wereld is echter onvolmaakt, waardoor kan verklaard worden waarom we de wereld allemaal anders waarnemen, en daarenboven door onze zintuigen vaak bedrogen worden. Deze wereld van de Vormen moet garanderen dat er iets is. White (1976) zegt hierover:

“As far as his epistemology is concerned, the Forms are in a certain way ... a means to an end. The end is that it be clear that there is a world, somewhere or other, which is in some radical manner independent of what anyone may happen to believe”³¹²

(2) Zelfs als er iets was, zou ik het nog niet kunnen kennen. Zoals we gezien hebben is het niet genoeg voor Plato om te argumenteren dat er iets is. De mens, als subject, moet ook in een kennisrelatie tot deze realiteit kunnen staan. Zeker bij Plato stelt zich dit probleem. Zijn werkelijke realiteit situeert zich namelijk boven het menselijke leven, terwijl wij als mensen in de aardse werkelijkheid leven. Desalniettemin garandeert Plato een link en dat is onze ziel. Deze is, in tegenstelling tot ons lichaam, eeuwig, en afkomstig uit deze Vormenwereld. Het is door geestelijke contemplatie dat we deze Vormenwereld als het ware kunnen 'aanschouwen'. Dus door te denken kunnen we werkelijk deze Vormen leren kennen en begrijpen. Als laatste stelt Plato ook dat omdat onze ziel afkomstig is uit de Vormenwereld, deze daar ook kennis heeft opgedaan die wij ons in ons aardse leven kunnen herinneren. De Ziel zorgt er met andere woorden voor dat we deze Vormen kunnen kennen. Deze kennis bereiken we dus door onze geest en niet door onze zintuigen. Kennis door gewaarwording is feilbaar. Hiermee ontwijkt Plato natuurlijk de Gorgiaanse kritiek van de zintuigen. Gorgias toonde aan dat ze onbetrouwbare methodes waren om tot kennis te komen. Mede hierdoor besloot Gorgias dat kennisverwerving per definitie onmogelijk wordt gemaakt. Plato neemt de onbetrouwbaarheid van zintuigen over, maar plaatst geestelijke contemplatie als methode tot kennisverwerving. Hierdoor valt Plato niet ten prooi aan het Gorgiaanse probleem.

(3) Zelfs al zou ik het kunnen kennen, dan zou ik het nog niet kunnen meedelen. Als laatste probleem haalt Gorgias aan dat kennis ook mededeelbaar moet zijn. Op dit probleem zijn we al eerder ingegaan. Plato's theorie biedt hiervoor ook een oplossing, waardoor communicatie mogelijk wordt. Dit heeft te maken met de eigenschappen van de Vormen. Deze zijn immers steeds duidelijk en ondubbelzinnig. Wanneer ik met mijn geest een Vorm waarneem en ken, dan ken ik deze volledig. Het is onmogelijk me daarover te vergissen. Hierdoor kan echte communicatie weldegelijk doorgaan. In een gesprek tussen twee personen kunnen we immers aannemen dat beide personen een ziel hebben die waarnemingen heeft gehad in de Vormenwereld. Beide personen hebben ondubbelzinnige kennis van dezelfde Vormen. Hierdoor weten we dat ze allebei noodzakelijkerwijs hetzelfde beeld in hun hoofd hebben. Dit is het probleem waar Gorgias mee worstelde. Door ervoor te zorgen dat het mogelijk is voor twee personen exact hetzelfde te denken, wordt het mogelijk objectief met elkaar te communiceren

Op deze manier kunnen we zeggen dat Plato oplossingen kan bieden voor het drievuldig probleem van Gorgias. Plato kan met zijn stevig gefundeerde epistemologie een noodzakelijke orde bieden in het chaotische intellectuele landschap na Gorgias. Dit wil uiteraard niet zeggen dat Plato uitdrukkelijk op Gorgias zou reageren. Vele auteurs nemen aan

dat Gorgias theorieën min of meer symptomatisch waren voor een filosofische traditie die op zijn einde liep. Met Gorgias' theorie krijgen we dus een beeld op het intellectuele klimaat van de vijfde eeuw v.Chr.. Het is dan eerder op dit intellectuele klimaat dan rechtstreeks op Gorgias dat Plato reageert. Op deze manier kunnen we Plato en Gorgias met elkaar contrasteren, zonder daarbij aan te nemen dat Plato met zijn theorie deels Gorgias of Gorgiaanse elementen voor ogen had³¹³.

Het is interessant hier op te merken dat we Gorgias' kritiek zeer makkelijk kunnen actualiseren. Onder de grote waarheidstheorieën van vandaag zitten ondermeer de correspondentietheorie en de coherentietheorie.³¹⁴ Van de correspondentietheorie kunnen we zeggen dat ze fundamenteel heeft die enigszins gelijken op zowel Plato's als de Eleatische fundamenteel.

Zo gaan de correspondentietheoretici er net als Plato en de Eleaten vanuit dat er een objectieve realiteit moet bestaan. Beide theorieën zijn dus realistisch; ze gaan uit van een werkelijkheid onafhankelijk van ons en onze waarneming. Daarnaast gaan beide theorieën er ook vanuit dat onze overtuigingen op de ene of de andere manier corresponderen met die werkelijkheid. Ze staan dus tot elkaar in een zekere (correspondentie) relatie. Daarnaast kan, volgens deze theorieën, taal die werkelijkheid uitdrukken.

De coherentieleer heeft dan weer kenmerken van Gorgias' theorie. Zo zijn de coherentiedenkers er niet van overtuigd dat er een objectieve werkelijkheid is, en als er een is, hoe we daar dan mee in contact kunnen komen. Ze staan hier zeer kritisch tegenover. De kritiek die coherentietheoretici geven op correspondentietheoretici doet vaak denken aan de kritieken van Gorgias op de Eleaten (en onrechtstreeks dus ook Plato).

In zijn artikel *A Realist Conception of Truth* bespreekt Alston (2001) een kritiek van Richard Rorty op het realistische project. Rorty stelt dat er maar twee mogelijkheden zijn, ofwel is de wereld afhankelijk van onze geest, ofwel is er een onafhankelijke wereld, maar kan ik hem niet kennen. Dit is dus de Gorgiaanse tweede kritiek dat als er iets is, ik het niet zou kunnen kennen. Dit is een probleem voor moderne theorieën, maar ook voor Plato. Een gelijkaardige kritiek vinden we terug bij bijvoorbeeld Walker (2001). Zijn kritiek op de correspondentietheorie:

“We have to recognize that there really are difficulties with the idea of correspondence with fact and over how we can succeed in knowing about a reality that is wholly independent of us and of our ways of thinking about it, and that there really are difficulties in seeing how we can refer to or meaningfully talk about such a reality. These difficulties cannot be conjured away. They constitute a serious philosophical problem that we cannot avoid.”³¹⁵

Deze kritiek doet mij zeer denken aan de kritiek van Gorgias in *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Het fundamentele idee is dat het poneren van een objectieve wereld haast onmogelijk is.

Ten eerste kan ik nooit bewijzen dat hij onafhankelijk van mijn zintuigen is, want ik kan de wereld enkel waarnemen door mijn zintuigen. Ten tweede kan ik een volledig objectieve wereld ook niet kennen; hoe zou ik er immers mee in een kennisrelatie staan? Ten derde kan ik dan ook niets meedelen over die wereld. Objecten in de wereld staan volledig op zichzelf, los van mijn geest. Hoe kan taal dan ooit verwijzen naar die dingen? De wereld moet dan niet te communiceren zijn. Deze kritiek zouden we al kunnen terugvinden in Gorgias, maar ook nog steeds in hedendaagse epistemologie.

6.6. Plato als mislezing en breuk?

6.6.1. Inleiding

Traditioneel stelt men het voor alsof Plato's epistemologie een radicale breuk vormt met die van de sofisten, en dus ook met die van Gorgias. Plato formuleert dan een nieuwe visie op kennis die nog heel lang in de geschiedenis zal doorwerken. Vraag is natuurlijk in wel opzicht deze nieuwe visie precies verschilde van die van de sofisten. Daarnaast kunnen we ons ook nog afvragen van welk element van de sofistieke – hier de Gorgiaanse – epistemologie Plato zich het meeste afkeerde. Dat hij van de sofisten zijn grote vijanden maakte is wel duidelijk, maar het is niet altijd duidelijk waartegen hij precies reageert. Er bestaan verschillende meningen over de vraag op welke manier Plato nu precies een breuk vormt met Gorgias. Een aantal van de belangrijke verschillen tussen Gorgias en Plato zullen we hier bespreken.

6.6.2. Metafysisch uitgangspunt

Voor enkele auteurs³¹⁶ bevindt het verschil tussen de filosofie van Gorgias en die van Plato zich op een zeer fundamenteel niveau. Vanuit een metafysisch standpunt ontwikkelt Plato een totaal andere visie op taal en waarheid. Wanneer we Plato's blik op de sofisten bestuderen in termen van uitgangspunt, begrijpen we beter de problemen hij had met de sofistieke filosofie. Iemand als Crowley (1979) noemt de filosofie van Gorgias nog premetafysisch, terwijl we vanaf Plato kunnen spreken van een metafysische theorie. Plato ontwikkelt, volgens Crowley (1979), een theorie waarbij taal een werktuig wordt van een hogere wereld. Taal is geen onafhankelijk domein, maar refereert naar de hogere Vormenwereld. Op deze manier kan taal waar en onwaar zijn. Een uitspraak is waar wanneer deze refereert naar een werkelijk bestaande toestand in de Vormenwereld. De Vormenwereld wringt zich met andere woorden eerst in de structuur van taal, waarna deze taal dan het instrument wordt om te spreken over de werkelijke toestand van de wereld. Crowley zegt:

“Reality is enshrined in the structure of the language, and language in turn becomes an instrument for representing how the world works.”³¹⁷

Uiteraard stopt het redeneren hier niet. Wanneer je aanneemt dat taal de werkelijkheid representeert, dan kan je beginnen met taalverfijning. Je probeert je taal zo af te stellen op de werkelijkheid dat elk woord ondubbelzinnig naar een object in de realiteit verwijst³¹⁸. Eén van de manieren om dit te doen is een soort logica op te stellen om taal te hanteren. Zo kan taal worden geformaliseerd aan de hand van een aantal regels. Het opstellen van regels en het formaliseren van taal is anders dan het opstellen van *topoi* of standaardargumentaties. Argumenten zijn praktische middelen om te overtuigen. Logica is eigenlijk een theoretisch onderdeel van de wiskunde. Bij bijvoorbeeld Aristoteles zien we dat het logische element zeer belangrijk wordt. In dit opzicht verschilt de Platoonse epistemologie van de sofistieke –en dus ook van de Gorgiaanse. Voor Plato is waarheid altijd het object waarop taal moet zijn gericht.

Uit de verschillende interpretaties weten we dat vele auteurs het belang van Gorgias als helemaal verschillend zien. We zien dit vooral bij iemand als Rosenmeyer (1955). Wat voor hem Gorgias doet, is taal bevrijden van de realiteit. Voor Gorgias moet taal niet meer de dienstmaagd zijn van iets anders, ze is haar eigen meester. Taal heeft haar eigen domein; het creëert haar eigen wereld. Op deze manier slaagt Gorgias er net in taal ook te bevrijden van waarheid en onwaarheid. Als immers taal niet hoeft te verwijzen naar externe dingen, dan kunnen we er ook niet van zeggen of ze ‘waar’ zijn of ‘onwaar’. Dit is de grote filosofische verdienste van Gorgias.

Dit is dus het tegenovergestelde van Plato. Deze maakt van taal de complete dienstmaagd van de realiteit. Het is via taal dat we iets kunnen zeggen over de structuur en toestand van de wereld.

6.6.3. Retoriek

Wanneer we kijken naar Plato's visie op retoriek valt op dat deze zeer sterk verschilt van de sofistieke visie over retoriek is. Dit zien we bijvoorbeeld in de *Gorgias* van Plato. In deze dialoog zal Socrates, en dus Plato, zich radicaal afkeren van retoriek en alles wat eraan vasthangt. Het begint met de vraag van Socrates wat retoriek precies is en of het stikt genomen een vak of *technè* is. Zoals al vermeld in de bespreking van de *Gorgias* kunnen we zeggen dat Socrates tests opstelt om te bepalen wat een vak is. Retoriek is voor Socrates geen vak, maar eerder een routine.

Ook latere dialogen spreken over wetenschap en wat precies een wetenschap is. Zo is geometrie de wetenschap die zich richt op geometrische Vormen. Van elke wetenschap moet het mogelijk zijn een eenduidige definitie te geven. Dit is een test waarop Gorgias en de retoriek falen, waarbij Socrates aantoont dat retoriek enkel een routine is. In deze zin is retoriek een schijn-wetenschap. Voor Plato is retoriek namelijk een kunst die niet de waarheid

als object heeft, maar eerder het bedrog. Plato zag de sofisten als professionele leugenaars. Dit zien we zeer sterk naar voren komen in de *Gorgias*. Hier spreekt Socrates over retoriek als “volksverlakkerij”³¹⁹. Daarnaast schetst hij een beeld van Gorgias en Polus als zijnde trots omdat ze zonder enige kennis mensen kunnen beliegen en doen geloven dat ze wel kennis hebben. In de *Phaedrus* laat Plato Socrates van Gorgias dan weer zeggen dat deze waarschijnlijkheden hoger achtte dan waarheid³²⁰. Plato meende met andere woorden dat Gorgias en de sofisten zich afkeerden van de waarheid. In de *Gorgias* dan weer, vergelijkt Plato retoriek met koken. Er is, zegt hij, de geneeskundige wetenschap. Deze wetenschap beoogt de gezondheid van het lichaam en heeft dus ook “gezondheid” als object. Daarnaast bestaat er echter ook iets als koken. Deze kunst lijkt zich ook te richten op gezondheid, maar dit is niet zo; het is maar schijn. Plato zegt:

“Zo heeft koken zich als geneeskunde weten te vermommen: de kok doet alsof hij ervan op de hoogte is welk eten het beste is voor het lichaam.”³²¹

Retoriek is dus geen echte wetenschap, en is niet op waarheid gericht. Het vermomt alleen zichzelf op zo’n manier dat het lijkt alsof het over waarheid gaat. Voor Plato was dit onvergeeflijk. Waarheid was het na te streven ideaal en leugens waren verwerpelijk

Dit is een groot verschil met retoriek volgens de sofisten. Voor Gorgias was taal niet de drager van waarheid of valsheid. Wat Gorgias deed was retoriek bevrijden van de realiteit, waardoor het geen dienstmaagd meer was van iets anders. Retoriek creëerde een eigen wereld, geen kopie van de bestaande wereld. De retor was dus voor de sofisten geen leugenaar; taal had niets met waarheid en onwaarheid te maken. Dit is iets wat we eerder benadrukt zagen door auteurs zoals Untersteiner (1954), wanneer deze zegt dat voor Gorgias iets als waarheid nooit door iets dubbelzinnigs als taal kan worden uitgedrukt. We kunnen dus zeggen dat Plato een foute kijk had op hoe sofistieke retoriek werkte. Ook Kerferd (1981) benadrukt dit. Hij zegt:

“Indeed, when elsewhere Plato suggests, as he does repeatedly, that the sophists were not concerned with the truth, we may begin to suppose that this was because they were not concerned with what *he* regarded as the truth, rather than because they were not concerned with the truth as *they* saw it.”³²²

We kunnen met andere woorden zeggen dat Plato op een verkeerde wijze naar de sofisten kijkt. Hij kijkt naar diens theorieën vanuit zijn eigen theorie die radicaal anders is. Dit levert een vervorming op van sofistieke theorieën.

Waar Gorgias probeerde taal te redden door ze te bevrijden van de kluisters van de werkelijkheid, maakt Plato een tegenovergestelde beweging. Wat hij net doet is, mede door middel van de Vormen, taal net weer koppelen aan de realiteit. Voor hem was sofistieke retoriek losgekoppeld van het meest fundamentele, namelijk de realiteit. Hierdoor werd hun taal ongecontroleerd en onwaar.

In een werk als de *Republiek* toont hij zijn bezorgdheid over dingen als sofistieke retoriek en poëzie. Ze zijn niet gericht op Vormen, maar eerder op aardse dingen. Hierdoor worden ze de kopie van een kopie. Een kopie van een kopie is voor Plato echter waardeloos en gevaarlijk. Retors moeten steeds spreken vanuit wetenschappelijke kennis. Hun taal moet aangepast en gereguleerd worden. Op deze manier hoopt Plato de grote kracht die uitgaat van fictie in te dijken³²³. Taal moet gericht zijn op Vormen, anders is ze ondermaats en derderangs. Plato pleit op dit gebied voor controle over taal en de kracht die er van uit gaat.

Dit houdt dus ook in dat Plato geen volledige afkeer heeft van retoriek. Hij pleit alleen voor een soort 'filosofische retoriek'. Plato's afkeer van de sofistiek kan dus deels resulteren uit een verkeerd begrip van de sofistieke visie op taal. Plato's metafysische bril geeft met andere woorden een vertekend beeld van sofistieke filosofie.

6.6.4. Retoriek vs. Filosofie

Verdergaand op het vorige punt kunnen we zeggen dat Plato een zeer belangrijk onderscheid invoert. Bij Plato zien we pas echt de scheiding tussen filosofie aan de ene kant en retoriek aan de andere kant³²⁴. Filosofie is voor Plato de manier om individueel tot waarheid te komen. Het hanteert strikte principes en werkt enkel met zekerheden.

Aan de andere kant staat dan retoriek. Deze is voor Plato rechtstreeks tegengesteld aan filosofie. Waar filosofie werkt met waarheid, draait retoriek om bedrog. Waar filosofie draait rond zekerheden, draait retoriek rond argumenten van waarschijnlijkheid. Waar filosofie zich bezighoudt met kennis, houdt retoriek zich bezig met meningen of *doxa*³²⁵.

Het probleem dat Plato in dit opzicht heeft met Gorgias is niet dat hij een retor is. Het probleem is dat Gorgias zijn retorische vaardigheden en argumenten gebruikt voor haast filosofische doeleinden. Dit is voor Plato niet de manier om aan filosofie te doen. Retoriek dient altijd om te overtuigen, nooit om waarheid te zoeken. De Socratische methode is een filosofisch gesprek om tot waarheid te komen. Het enige doel van retoriek is overtuigen. Het kan dus nooit een methode tot waarheid zijn. In de *Gorgias* legt Plato dat in de mond van Socrates. Die zegt:

“Het punt is, m'n waarde, dat je met retorische trucs probeert te weerleggen, net zoals mensen met vermeende weerleggingen in de rechtbanken schermen. Dáár lijkt het inderdaad of de ene partij de andere weerlegt wanneer men met een heleboel respectabele getuigen voor het eigen

standpunt komt en de tegenpartij met slechts één getuige of helemaal geen. Maar wil je tot waarheid komen, dan heeft zo'n weerlegging geen enkele betekenis”³²⁶

En enkele paragrafen verder zegt Socrates ook:

“Je hebt inderdaad de methode van weerleggen, die jij [Polus] en vele anderen gebruiken. Maar je hebt ook een tweede methode, en daarvan ga ik uit.”³²⁷

Hier zien we dus de twee technieken tegenover elkaar staan. Dat is het centrale probleem wat Plato heeft met de retoriek. Het is eenvoudigweg geen weg naar de waarheid. Om die reden is het enkel liegen op grote schaal en dus gevaarlijk. Richard Enos (1976) merkt in dit verband op:

“Plato’s objection to the philosophical implications of Gorgias’s rhetoric concentrated upon the charge that such inquiries did not seek knowledge as a realization of virtue (*Gorgias* 455A). Consequently the inherent worth of rhetoric could in no way compare with that of the “art” of philosophy, which avoids deception and seeks truth (*Phaedrus* 262B,C) by examining knowledge of first principles (*Phaedrus* 272D). Plato saw an unbridgeable gap between the examination of certain knowledge leading to virtue and the “deception” inherent in the relativism of sophistic rhetoric.”³²⁸

Plato’s kritiek op de sofistena richt zich dan vooral op de methodes die zij hanteerden. Hij beschouwde ze als niet meer dan trucjes om mensen te beliegen en te overtuigen. Wat Plato nastreefde was een methode om tot waarheid te komen. Aan de hand van deze methode zouden we in staat zijn vaststaande en eeuwige waarheden te vinden. Dit staat dus in fel contrast met het sofistena project.

6.6.5. Bedrog als negatief

Het verschil tussen Plato en Gorgias wordt eveneens zeer duidelijk als we kijken naar de term ‘bedrog’. Zoals we al gezien hebben is het een belangrijke term voor Gorgias. Het betekent dat taal en retoriek een eigen realiteit scheppen. Het is bij Gorgias echter allerminst een negatieve term. Het gaat niet om het doelbewust beliegen en bedriegen van mensen, eerder om een soort magische betovering. Het is dus zeker niet zo dat bedrog zou tegengesteld zijn aan waarheid: het heeft er niets mee te maken. Bij de *apatè* van Gorgias is iedereen op de hoogte dat het niet gaat om de waarheid, maar om fictie. Elke antieke lezer die het *Encomium voor Helena* of de *Apologie van Palamedes* las, wist dat het geen echte, maar fictieve personages waren. De Grieken wisten dat zowel Helena als Palamedes nooit hadden bestaan. Toch genoten ze van de teksten en toespraken. Of de elementen in de toespraak op waarheid zijn gebaseerd of niet maakt niet uit. Een tekst als het *Encomium voor Helena* brengt de figuur

van Helena even tot leven. We kunnen bij de sofisten niet zeggen dat de inhoud daarom een leugen is. Het is fictie, iedereen weet dat het fictie is, maar mensen worden er toch in meegesleept. Dit kan de betekenis zijn van de volgende, al eerder geciteerde, uitspraak van Gorgias, over het feit dat:

“de ‘bedrieger’ correcter handelt dan de ‘niet-bedrieger’, en de ‘bedrogene’ meer wijsheid toont dan de ‘niet-bedrogene’.”³²⁹

Het is dus duidelijk dat bedrog bij Gorgias zeker geen negatieve bijklank heeft, integendeel zelfs; bedrog is een uiterst positief gegeven.

Bij iemand als Plato zal dit echter drastisch veranderen. Hij maakt van *apatè* of ‘bedrog’ wel iets negatiefs. Voor Plato staat bedrog recht tegenover waarheid. Bedrog is gelijk aan leugens en kwade wil. Op deze wijze leest hij ongetwijfeld ook de sofistieke teksten. In dit licht lijken de sofisten inderdaad amorele demagogen die het bedriegen van mensen verdedigen en zelfs aanmoedigen. Hiermee heeft Plato de gehele sofistiek voor de toekomstige generaties gebrandmerkt.³³⁰

6.6.6. ‘Foundationalist’ vs. ‘antifoundationalist’

We zagen in het vorige hoofdstuk ook een ‘antifoundationalist’ lezing van Gorgias³³¹. Auteurs die hem zien als iemand die komaf maakte met de objectieve waarheid. Waarheid is dan voor Gorgias steeds afhankelijk van een aantal culturele factoren. Hij ondermijnt alle mogelijke objectieve criteria om ooit van objectieve waarheid te kunnen spreken. Hier zien we Gorgias dan min of meer als een voorbeeld van het sofistieke relativisme.

Terwijl we Gorgias kunnen zien als iemand die de fundamenteën van objectieve waarheid aanvalt, zien we in Plato net weer iemand die zeer veel moeite doet om dit fundament te verzekeren. In dit opzicht is de filosofie van Plato een uiterst goed voorbeeld van wat een ‘foundationalist’ filosofie eigenlijk is. Voor Plato moet er immers zoiets bestaan als objectieve waarheden; waarheden los van externe dingen zoals bijvoorbeeld de menselijke geest. Iemand als Boyarin (2007) benadrukt dit punt. Hij zegt:

“Plato desired to discover, and believed that he could discover, truths that would always be true –true without reference to speakers, hearers, or situations.”³³²

Plato gelooft immers in het bestaan van eeuwige waarheden. Om deze eeuwige waarheden te verzekeren heeft Plato natuurlijk een eeuwig fundament nodig. Hij vindt dit fundament in de onveranderlijke en eeuwige Vormen. Vanaf de dialoog de *Meno* zien we Plato een epistemologische theorie uitwerken waarin deze Vormen een belangrijke rol spelen. Ze

garanderen dat, hoewel de aardse wereld veranderlijk is, er toch een werkelijk bestaand en onveranderlijk criterium voor waarheid is. Dit is dus de waarheid achter de voortdurend veranderende wereld die we elke dag waarnemen.

Op deze wijze zien we natuurlijk Plato en Gorgias echt lijnrecht tegenover elkaar staan. De ene valt het fundament aan, terwijl de andere het probeert veilig te stellen.

6.6.7. Waarheidscriterium

Hiermee kunnen we beginnen te begrijpen waarom Plato zo hevig reageerde op de sofistieke denkers, ook al had hij de sofisten misschien totaal verkeerd begrepen. Een misverstand dat ontstaat wanneer Plato vanuit zijn metafysische standpunt kijkt naar de filosofieën van de sofisten³³³.

Voor Plato heeft taal namelijk steeds te maken met waarheid of onwaarheid. Dit wil zeggen dat een uitspraak ofwel waar is, ofwel niet waar. Zijn epistemologie leidt er noodzakelijkerwijs toe. Plato gaat er van uit dat woorden naar een bepaalde realiteit refereren. Een uitspraak is waar wanneer ze daadwerkelijk naar een bestaande toestand refereert. Als ze niet naar iets bestaands refereert, is de uitspraak onverbiddelijk vals. Er is niet zoiets als ‘onbepaald’ voor uitspraken.

Dit leidt ons tot een volgend belangrijk verschil tussen de filosofieën van Plato en Gorgias. Het komt erop neer dat Plato beseft dat epistemologische theorieën zoals die van Protagoras of Gorgias alles in zekere zin waar zouden maken. Er is bij de theorieën van deze denkers immers helemaal geen criterium om de ene uitspraak meer waarheid toe te kennen dan de andere. Dit leidt tot een vergevorderd relativisme, waarbij alles wat ik zeg waar is voor mij, terwijl ik niets kan zeggen over wat een ander denkt en zegt over de wereld. Discussiëren over wie gelijk heeft, is dan onmogelijk en overbodig.

Het is hier dat Plato's kritiek zich op richt: hij wil kunnen differentiëren tussen uitspraken.

Voor Plato is niet elke uitspraak gelijk; sommigen zijn meer waar dan andere. Dit komt doordat er een objectieve band bestaat tussen aardse objecten en bovenaardse Vormen. Zo kunnen we ons bijvoorbeeld een situatie voorstellen waarbij twee personen –A en B- een voorwerp tegenkomen. A zegt: “Dit is een tafel”, B zegt: “Dit is een stoel”. Het is voor Plato ondenkbaar dat we niet kunnen bepalen of A dan wel B gelijk heeft; de ene moet meer gelijk hebben dan de andere. Het criterium daarvoor is het object zelf en de Vorm waarvan het een kopie is. Door te tonen dat het object vier poten, een zitvlak en een rugsteun heeft kunnen we besluiten dat het deel heeft aan de Vorm ‘Stoel’. Het is dus persoon B die gelijk heeft. Op deze wijze kunnen de buitenwereld en de Vormenwereld optreden als scheidsrechter bij waarheidsdisputen.

Op dit punt verschilt Plato's epistemologie radicaal van die van Gorgias. Voor Plato is het immers niet zo dat elke uitspraak gelijk is. Door het postuleren van de Vormen heeft Plato meteen ook een epistemologische scheidsrechter. Gorgias had de buitenwereld

geproblematiseerd en buiten taal gehouden. Op deze wijze tekende hij een relativistische filosofie af. Plato daarentegen voert de buitenwereld in als fundament en scheidsrechter. Hierdoor tekent zich een filosofie af die in schril contrast staat met die van Gorgias. Plato construeert een absolute filosofie, met eeuwige en objectieve waarheden.

7. Waarheidsconcept van Gorgias

7.1. Algemeen

Doorheen dit werk zijn we ingegaan op de waarheidstheorieën van Gorgias. Duidelijk werd dat een eenduidig beeld van Gorgias' waarheidsconcept onmogelijk te geven was. Een grote verscheidenheid aan auteurs resulteerde in een even grote verscheidenheid aan interpretaties. Bij het weergeven van de verschillende interpretaties is weinig of niet ingegaan op mogelijke problemen waarmee elke interpretatie kampt. Daarnaast is al zeker niet ingegaan op de vraag welke interpretatie boven alle andere te verkiezen is. In dit hoofdstuk wil ik echter ingaan op mijn persoonlijke opvatting van wat een goede interpretatie van Gorgias inhoudt. Dit wil ik doen aan de hand van een aantal belangrijke vragen over Gorgias. Het zijn vragen waarover elke interpretatie van Gorgias een antwoord op dient te formuleren of minstens over dient na te denken. Ik wil weergeven hoe verschillende antwoorden op deze vragen leiden tot de verschillende interpretaties zoals weergeven in hoofdstuk 5. Doorheen dit hoofdstuk zal ik ook proberen naar voren te brengen wat mijn antwoord op elk van de vragen is. Op deze manier zal ik komen tot mijn persoonlijke interpretatie van Gorgias.

7.2. Vragen

- (1) Dienen we Gorgias ernstig te nemen als filosoof?
- (2) Was Gorgias filosoof van waarde?
- (3) Zit er een eenheid in het werk van Gorgias of niet?
- (4) Hoe dienen we *Over de Natuur of het Niet-Zijn* te interpreteren?
- (5) Dienen we Gorgias' werk louter destructief of ook constructief te zien?
- (6) Hoe verhoudt, voor Gorgias, taal zich tot werkelijkheid?
- (7) Hoe verhoudt, voor Gorgias, taal zich tot waarheid?

7.3. Eerste vraag

7.3.1. Inleiding

Deze vraag zagen we reeds bij de bespreking van de eerste interpretatie van Gorgias. Er zijn immers een aantal redenen om de vraag te stellen. Enkele elementen in het werk van Gorgias lijken erop te wijzen dat we misschien Gorgias' filosofische aspiraties niet ernstig dienen te nemen. Deze vraag is dus een belangrijke vraag voor de Gorgias-studie; ze bepaalt uiteraard onze kijk op Gorgias volledig. Ofwel lezen we Gorgias als zowel filosoof en retor, ofwel als louter retor. Een verschillend antwoord op deze vraag resulteert in zeer verschillende interpretaties. Hieronder zal ik kort argumenten weergeven langs beide zijden.

7.3.2. Argumenten

De argumenten voor een interpretatie van het werk van Gorgias al grap of parodie zijn al eerder gegeven. In het kader van dit hoofdstuk zal ik deze argumenten kort herhalen.

- (1) Vele auteurs lezen in Gorgias' *Encomium voor Helena* een filosofische theorie. Aan het einde van dit werk merkt Gorgias echter op dat hij het geschreven heeft als spel. Dit lijkt erop te wijzen dat de filosofische inhoud van het werk niet gemeend is.
- (2) Gorgias' werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* lijkt ook minder ernstig te zijn dan op het eerst zicht lijkt. Ten eerste lijkt de titel op een persiflage van het werk *Over de Natuur of het Zijn* van de Eleatische denker Melissos. Ten tweede zijn de stellingen van het werk op het absurde af. Het lijkt dus dat we dit werk niet ernstig dienen te nemen, maar eerder moeten zien als een parodie op het denken van de Eleaten

Er zijn met andere woorden een aantal redenen om te zeggen dat we het filosofische werk van Gorgias niet ernstig dienen te nemen. Deze interpretatie zien we bijvoorbeeld bij Gomperz (1914). Wanneer we deze interpretatie volgens, plaatsen we *Over de Natuur of het Niet-Zijn* bij de geschiedenis van de retoriek.

Desalniettemin zijn er genoeg redenen om aan te nemen dat we het werk van Gorgias wel ernstig dienen te nemen, qua filosofische aspiraties. Twee redenen zijn:

- (1) Het feit dat Gorgias zegt dat hij het *Encomium voor Helena* geschreven heeft als spel of *paignion* hoeft niet onmiddellijk te betekenen dat het werk wordt ontdaan van alle filosofische implicaties. Het spel van het *Encomium voor Helena* sluit filosofische inhoud echter niet uit.

- (2) Het tweede argument gaat in op de vraag waarom Gorgias in zijn werk ervoor koos een filosofische argumentatie te parodieëren.

Gorgias geeft in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* het Eleatische denken zo weer dat dit denken in de problemen komt. Waarschijnlijk wist Gorgias dit. Ongetwijfeld geeft dit toch blijk van een zekere interesse in filosofie? Als filosofie hem niets interesseerde had Gorgias geen filosofische thema's gekozen voor zijn werk. Hetzelfde kunnen we zeggen van het *Encomium voor Helena*. Gorgias zegt weliswaar wel dat hij het schreef als spel, maar dat elimineert niet de filosofische uitweidingen in het werk. Het feit alleen al dat Gorgias ze opneemt in zijn werk toont aan dat hij er interesse voor had. Door te spreken over deze filosofie kunnen we zeggen dat hij zelf aan filosofie deed. Het is immers onmogelijk over filosofie te spreken zonder er zelf aan te doen.

7.3.3. Eigen mening

Met deze argumenten gegeven, denk ik dat het veilig is te stellen dat Gorgias gemeende filosofische interesses had en deze in zijn werk aan bod liet komen. Dit is trouwens de overtuiging van bijna elke auteur binnen de Gorgias studie. Bij deze opvatting sluit ik me zeker en vast aan. Eens we op de eerste vraag positief hebben geantwoord, kunnen we overgaan naar de volgende vraag.

7.4. Tweede vraag

7.4.1. Inleiding

Bij de eerste vraag hebben we argumenten gegeven waarom we van Gorgias kunnen stellen dat hij een filosoof was, of toch op zijn minst filosofische ideeën had. De tweede vraag is of Gorgias als filosoof enige waarde had. Ook dit is immers een belangrijke vraag. Het feit dat Gorgias filosofische ideeën had, betekent nog niet dat die ideeën de moeite waard zijn om uitvoerig te bespreken. Er zijn argumenten te geven voor de stelling dat Gorgias eigenlijk een goed retor was, maar een zeer slecht filosoof. Als we deze stelling aannemen, dan is het vooral Gorgias' retoriek die het bestuderen waard is. Aan de andere kant zijn er voldoende redenen om te stellen dat ook Gorgias' filosofie verdienstelijk was en aandacht verdient.

7.4.2. Argumenten

Zoals gezegd, valt het te argumenteren dat Gorgias enkel waarde had in zijn retorische activiteiten en niet in zijn filosofische.

- (1) Strikt genomen lijkt *Over de Natuur of het Niet-Zijn* slordige filosofie. Het bevat immers in de eerste plaats extreme en absurde conclusies. Daarnaast lijkt Gorgias in

het werk de verschillende functies en betekenissen van het werkwoord ‘zijn’ nog niet te onderscheiden. Op deze manier maakt hij een aantal denkfouten, waardoor hij zijn absurde conclusies kan doortrekken. Hierdoor trekken vele auteurs de waarde van het werk in twijfel. Iemand die dit zeker doet is Mansfeld wanneer deze zegt:

“What Plato did with it is what really matters to the history of philosophy, in which Gorgias’ ‘special proof’ deserves no more than a niche: this ancestor really was begotten by his offspring.”³³⁴

- (2) Gorgias wordt in geen enkele bron echt vermeld als filosoof. Wanneer we bijvoorbeeld de voornaamste bron, de *Gorgias* van Plato, nemen, dat zien we Gorgias als louter retor. Sterker nog: wanneer Socrates begint met aan Gorgias filosofische vragen te stellen, komt deze al gauw in de problemen. In de *Gorgias* zien we Gorgias naar voor komen als slecht filosoof. Ook verder zijn er geen bronnen die Gorgias als filosoof erkennen. Er zijn weliswaar bronnen die Gorgias natuurfilosofische theorieën toekennen³³⁵. Van deze natuurfilosofie vinden we echter niets terug in de van Gorgias bewaarde werken. Over deze theorieën kunnen we dus enkel gissen, maar nooit weten. Aan de andere kant zijn er dan weer wel bronnen die de lof van Gorgias als retor afsteken. Diens naam wordt dus altijd geassocieerd met retoriek en nooit met filosofie.

Om deze twee redenen zouden we kunnen zeggen dat Gorgias filosofische theorieën niet goed genoeg zijn om uitvoerig te bestuderen. Beter is de theorieën van andere sofisten of van Plato te bestuderen.

Desalniettemin zijn er ook redenen om Gorgias wel als volwaardig filosoof te erkennen.

- (1) Wanneer we *Over de Natuur of het Niet-Zijn* anders lezen dan als een werk van de Eleatische filosofie, dan krijgt het meer filosofische waarde. Het valt dan te lezen als een vernietigende kritiek op het denken van de Eleaten. We kunnen dan van Gorgias zeggen dat hij zijn eigen stellingen niet geloofde, maar ze formuleerde om te tonen tot welke paradoxale conclusies Eleatisch denken kan leiden. In deze lezing wordt *Over de Natuur of het Niet-Zijn* een belangrijk werk.
- (2) Gorgias was waarschijnlijk in de eerste plaats een retor; hiermee haalde hij zijn grote successen. We zouden kunnen zeggen dat retoriek en taal de hoofdactiviteit vormden van Gorgias. Het is logisch dat Gorgias dan ook met deze activiteit wordt geassocieerd. Dit hoeft echter niet uit te sluiten dat Gorgias naast waardevolle retoriek, ook aan waardevolle filosofie deed. Daarnaast kunnen we waardevolheid niet associëren met algemene bekendheid. We mogen niet vergeten dat Gorgias een tijdgenoot was van Socrates en dat Plato niet lang na Gorgias begon te werken. Het zijn vooral deze namen die grote bekendheid hebben verworven.

(3) Wat we doorheen het werk al gezien hebben, is dat Plato een nieuwe epistemologie creëert, die radicaal verschilt van die van Gorgias. Het is de epistemologie van Plato die eeuwenlang de grootste epistemologie zal blijven. Eén van de gevolgen van deze nieuwe kennisleer was in zekere zin een mislezing van de sofisten. Hun theorieën kwamen hierdoor, vanaf Plato, in een zeer slecht daglicht te staan. Vandaag de dag werkt dit nog steeds door. Wanneer we de filosofische waarde van Gorgias nagaan, gebruiken we bronnen van na Plato. Deze zijn dus in zekere mate al doordrongen van Plato en kijken dus ook met diens bril naar de sofisten. Vanuit deze bril waren oudere filosofieën onwaardig³³⁶, en dus ook de filosofie van Gorgias. Wanneer we ons met andere woorden gaan afvragen of Gorgias filosofie waardevol was of niet, moeten we vertrouwen op bronnen die zeer sterk bevooroordeeld zijn.

7.4.3. Eigen mening

Er zijn met andere woorden geen redenen om niet van Gorgias te zeggen dat hij geen volwaardig filosoof was. Het is mogelijk de werken van Gorgias te lezen op zo'n manier dat er een sterke waarheidsfilosofie uit volgt. We kunnen ons afvragen of we niet meer lezen dan erin zit. Zeker zullen we hiervan niet zijn, maar als we goed bij de tekst blijven, zie ik geen reden om geen Gorgiaanse filosofie te erkennen. Ook dit wordt vandaag de dag aangenomen door de meeste auteurs over Gorgias. Men zal aannemen dat Gorgias zeker en vast zijn waarde heeft in het Griekse denken.

Binnen deze groep auteurs die Gorgias waarde toedichten is uiteraard nog een grote diversiteit. Enkelen zien deze waarde enkel als een overgangsfase naar een andere filosofie³³⁷. Hier zien we bijvoorbeeld Neste (1942), Mansfeld (1990) en Schiappa (1999). Anderen zagen Gorgias' waarde als meer zelfstandig. De verschillende interpretaties in deze categorie zijn in hoofdstuk vijf uitvoerig aan bod gekomen³³⁸. De interpretaties slagen er allemaal in te tonen hoe Gorgias zeker en vast, als filosoof, zijn waarde had in het vijfde-eeuwse intellectuele klimaat.

Mijn persoonlijke mening is dat het belangrijk is om de evolutie van het Griekse denken in het vizier te houden. Dit wil niet zeggen dat we ons moeten vastpinnen op gesimplificeerde overgangen van denker naar denker, maar dat we altijd moeten onthouden welke Gorgias voorgangers zijn en welke zijn opvolgers. Dit is de enige manier om bijvoorbeeld het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* goed te begrijpen. Zonder vermelding van de ideeën van de Eleaten is het werk haast onbegrijpelijk. Het hoofdstuk waarin de theorieën van Plato aan bod kwamen, toonde ons dat ook de opvolgers van Gorgias belangrijk kunnen zijn om een goed beeld te scheppen.

Pas wanneer we Gorgias inpassen in een grotere context of geheel, wordt zijn theorie en belang echt duidelijk. Gorgias mist een echte volledig gestructureerde filosofie, maar enkele van de inzichten die we bij hem kunnen aantreffen zijn van groot belang voor het filosofische denken. Het zijn inzichten die we in hedendaagse filosofie nog steeds terugvinden. Op deze manier is het, zeker voor ons, waardevol om in te gaan op Gorgiaanse filosofie.

7.5. Derde vraag

7.5.1. Inleiding

De vraag naar de eenheid in het werk van Gorgias kwamen we al eerder tegen in het derde hoofdstuk bij de bespreking van de problemen bij de Gorgias-studie. Om deze reden zal ik er hier niet lang op ingaan. Het probleem draait rond het feit dat we aan Gorgias een grote verscheidenheid aan teksten kunnen toeschrijven. In de eerste plaats hebben we twee retorische teksten³³⁹ en een filosofisch werk –*Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Daarnaast vertellen enkele bronnen ons ook over natuurfilosofische theorieën bij Gorgias³⁴⁰.

Elke studie van Gorgias kampt dus altijd met het probleem van deze verscheidenheid. Er zijn twee manieren om dit op te lossen. De eerste manier is door te stellen dat we het leven van Gorgias kunnen indelen in drie fases, waarbij we de verscheidene teksten kunnen indelen bij elk een fase. De tweede optie is zoeken naar een coherente filosofie die alle teksten samen kan binden.

7.5.2. Argumenten

De eenvoudigste oplossing is die waarbij we het leven van Gorgias indelen in verschillende fases. Hierover hebben we het al eerder gehad. Volgens deze interpretatie was Gorgias natuurfilosoof in het begin van zijn leven, Eleaat in het midden en retor in de laatste fase van zijn leven.

Deze theorie lost natuurlijk het probleem van de grote verscheidenheid op, maar kampt ook met problemen. Om de theorie te ondersteunen, creëert Diels (1884) een levensloop van Gorgias waarbij deze van de ene fase naar de andere gaat³⁴¹. We weten echter niets van het leven van Gorgias. De hypothese van Diels (1884) steunt dus op dingen die zeer onzeker zijn. Dit doet teniet aan de waarschijnlijkheid van het hele idee.

Aan de andere kant kunnen we de verscheidenheid ook oplossen door een eenheid in Gorgias werk te vinden. Een auteur als Cosigny (2001) pleit hiervoor. Stel dat we op een redelijk eenvoudige wijze een eenheidsfilosofie vinden. Deze theorie werkt ook met een onzekere basisassumptie³⁴², maar een minder onzekere dan de basisassumpties die Diels (1884) nodig had voor zijn hypothese.

7.5.3. Eigen mening

Het voorgaande toont dat het nuttig is om op zijn minst te zoeken naar een eenheidsfilosofie bij Gorgias. Het idee van de fasering van Gorgias' leven is immers niet zo evident. Moest het mogelijk zijn om vanuit het werk van Gorgias, zonder teveel bijassumpties, één filosofie te destilleren, dan meen ik dat deze waarschijnlijker is dan de driedeling volgens Diels (1884). Om deze reden verkies ik één filosofie boven drie levensfasen.

De hypothese van Diels (1884) is ook niet wijd verspreid. Bijna geen enkele moderne auteur gaat nog uit van de fasering zoals gemaakt door Diels. Een uitzondering is Bux (1941) die de driedeling wel overneemt.

7.6. Vierde vraag

7.6.1. Inleiding

Het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* is een zeer belangrijk werk voor de studie van de filosofie van Gorgias. Het is dan ook het werk van Gorgias waar filosofie de boventoon heeft. Het werk is echter niet onproblematisch. Zoals al eerder gezegd, is het werk ons niet rechtstreeks bekend, enkel door twee verschillende parafrases. De ene door Sextus Empiricus³⁴³ en de andere door een anonieme auteur in een werk getiteld *Over Melissus, Xenophanes, Gorgias*. Tussen deze versies zit echter soms verschil. Dit maakt dat we de vraag dienen te stellen naar betrouwbaarheid. Elke interpretatie van Gorgias dient na te denken over dit probleem en zich afvragen welke parafrase hij het betrouwbaarste acht. De volgende vraag is in welke mate de inhoud van het oorspronkelijke werk gerespecteerd is, of door Sextus of de anonieme auteur aangepast om hun eigen ideeën naar voren te brengen. Pas als we deze vragen gesteld hebben, kunnen we ons afvragen hoe we *Over de Natuur of het Niet-Zijn* precies moeten begrijpen.

7.6.2. Sextus of MXG

In hoofdstuk 3, waar werd gesproken over de problemen voor de Gorgias-studie kwam dit idee al aan bod. Het stelt de vraag naar betrouwbaarheid. Een van de belangrijkste vragen is een van de auteur, of allebei, het originele werk van Gorgias als bron hadden, of een parafrase. Het feit dat MXG zeer moeilijk kan gedateerd worden maakt deze vraag niet zo simpel. Verschillende auteurs verkondigden een verschillende visie op beide parafrases en hun onderlinge relatie.

De vraag naar betrouwbaarheid van de teksten is een eerder taalkundige discussie. Voor dit werk heb ik voornamelijk gebruik gemaakt van de parafrase door Sextus Empiricus. Iemand als Mansfeld (1990) geeft echter goede argumenten waarom ook MXG zijn plaats verdient in

de Gorgias-studie. Traditioneel gebruikt men enkel Sextus, maar ook MXG is belangrijk. Het is mogelijk³⁴⁴ dat MXG nauwer aansluit bij de originele tekst van Gorgias.

Een ander belangrijk punt dat Mansfeld (1990) vermeldt is het feit dat waarschijnlijk zowel Sextus³⁴⁵ als de anonieme auteur van MXG de ideeën van Gorgias hebben herwerkt om ze te doen passen in een sceptische filosofie.

De conclusie is dat we ons bij het werk *Over de Natuur of het Niet-Zijn* voortdurend vragen moeten stellen. Ik ga er vanuit dat de beide parafrases dicht aansluiten bij het echte werk van Gorgias. Op deze manier kunnen we toch iets te weten komen over de ideeën van Gorgias.

We mogen echter nooit uit het oog verliezen dat we het originele werk niet bewaard hebben, en steeds met parafrases werken.

7.6.3. Interpretatie van *Over de Natuur of het Niet-Zijn*

Een van de mogelijke interpretaties van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* is het werk te lezen als een werk van de Eleatische filosofie. Argumenten hiervoor zijn eenvoudigweg dat het werk alles heeft wat een Eleatisch werk traditioneel kenmerkt. De argumenten die Gorgias gebruikt zijn argumenten die we terugvinden bij Eleatische denkers. Een voorbeeld van deze interpretatie zagen we in hoofdstuk vijf toen we de interpretatie van Sicking (1964) bespraken.

Wanneer we deze interpretatie volgen hebben we echter een aantal problemen. In de eerste plaats wordt het moeilijker om een eenheid in het werk van Gorgias te vinden. Indien Gorgias op een bepaald punt in zijn leven tot de Eleatische school behoorde, is het niet meteen duidelijk hoe hij er dan toe komt redevoeringen te schrijven. Ten tweede kan deze interpretatie moeilijk de absurde aard van het werk verklaren. De titel lijkt, zoals al gezegd, op een parodie en de inhoud is absurd. Het lijkt er dus eerder op dat hij kritiek levert op het Eleatische denken, dan erin meegaat. Het is moeilijk te geloven dat Gorgias de stellingen die hij in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* formuleerde ook echt meende.

Een andere interpretatie leest *Over de Natuur of het Niet-Zijn* eerder als kritiek. Beter dan mee te gaan in het Eleatische denken, geeft *Over de Natuur of het Niet-Zijn* zeer zware kritiek op het denken van deze Eleaten. Deze kritieken zijn in dit werk al meermaals aan bod gekomen.

Deze interpretatie heeft een aantal duidelijke voordelen, die deze interpretatie dan meteen ook aantrekkelijker maken.

- (1) Ze laat ons toe *Over de Natuur of het Niet-Zijn* begrijpelijker en minder absurd te maken. Met deze interpretatie verliest het werk zijn paradoxale karakter. We kunnen verder kijken dan de drievoudige stelling die Gorgias poneert. Zo lezen we in het werk enkele vernietigende kritieken, die we in taal filosofie en kennis filosofie vandaag de dag nog tegenkomen³⁴⁶.

- (2) De interpretatie staat ons toe makkelijker een eenheid te lezen in het werk van Gorgias. Auteurs slagen er via deze interpretatie van *Over de Natuur of het Niet-Zijn* erin het werk volledig in lijn te leggen met het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*³⁴⁷.

Om deze redenen ben ik van mening dat dit de juiste manier is om *Over de Natuur of het Niet-Zijn* te lezen en te interpreteren. Auteurs zoals bijvoorbeeld Loenen (1959) tonen hoe eenvoudig dit kan worden gedaan.

7.7. Vijfde vraag

7.7.1. Inleiding

Bij de vorige vraag heb ik de argumenten weergegeven waarom we, volgens mij, *Over de Natuur of het Niet-Zijn* dienen te lezen als een kritisch werk. De vraag rijst dan of Gorgias naast deze kritiek ook een opbouwende filosofie naar voren schoof. Er zijn auteurs die denken dat Gorgias enkel waarde had als kritisch filosoof³⁴⁸. Daarnaast kunnen we ook zeggen dat we uit Gorgias' werk weldegelijk een opbouwende filosofie kunnen halen. Auteurs die van deze mening zijn, hebben we eveneens reeds besproken³⁴⁹.

7.7.2. Eigen mening

Persoonlijk ben ik van mening dat het zeker en vast mogelijk is uit Gorgias' werk een opbouwende filosofie te behalen. *Over de Natuur of het Niet-Zijn* bevat in zekere mate reeds elementen van een opbouwende filosofie.

Bij de laatste van de drie stellingen gaat Gorgias in op het element van taal en communicatie. Hij vraagt zich af wat woorden zijn en niet zijn. Deze taal en communicatie zien we ook later, bij zowel het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*, terugkomen. Het is dus niet zo dat *Over de Natuur of het Niet-Zijn* enkel kritiek bevat.

Naast *Over de Natuur of het Niet-Zijn* hebben we echter ook twee retorische teksten van Gorgias. Vooral het *Encomium voor Helena* bevat vele filosofische uitweidingen, maar ook de *Apologie van Palamedes* heeft enige filosofische inhoud. In deze teksten kunnen we een Gorgiaanse filosofie herkennen. We hebben dus zeker en vast redenen om te zeggen dat Gorgias ook een opbouwende filosofie had.

7.8. Zesde vraag

7.8.1. Inleiding

Vanaf deze vraag komen we natuurlijk bij het echte waarheidsconcept van Gorgias. In de bewaarde werken van Gorgias zien we taal en de relatie van taal tot de werkelijkheid terugkomen als belangrijk thema. De empiricistische, subjectivistische en ‘antifoundationalist’ interpretatie hebben elk een verschillend antwoord op deze vraag. In dit deel zal ik pogen mijn eigen mening omtrent dit thema weer te geven.

7.8.2. Werkelijkheid

Wanneer we de relatie tussen taal en werkelijkheid bij Gorgias gaan bekijken, moeten we ons eerst afvragen of er, volgens Gorgias, weldegelijk een werkelijkheid is. In *Over de Natuur of het Niet-Zijn* was een van Gorgias’ stellingen immers dat “Niets is”³⁵⁰. Op het eerste zicht lijkt Gorgias dus elke buitenwereld te ontkennen. Dit leidt sommige auteurs ertoe te zeggen dat Gorgias in zijn denken een nihilist was. Ze argumenteren dat Gorgias er letterlijk van overtuigd was dat niets bestond. Dit vinden we bijvoorbeeld in Kahn (2007).

Langs de andere kant zijn er voldoende redenen om aan te nemen dat Gorgias allesbehalve de mening was aangedaan dat de externe realiteit niet bestond. Er zijn bijvoorbeeld vele stellingen in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* die een externe realiteit veronderstellen. Eén daarvan is bijvoorbeeld:

“Taal, aldus Gorgias, wordt gevormd door de zaken die van buiten op ons afkomen, dat wil zeggen door waarneembare dingen.”³⁵¹

Door deze uitspraak zitten we met een inconsistentie. Enerzijds ontkent Gorgias de buitenwereld en anderzijds veronderstelt hij ze in de uitspraak die ik hierboven gaf. Nu zijn er twee manieren om met deze inconsistentie om te gaan. Met de eerste manier kunnen we zeggen dat Gorgias hier eenvoudigweg een denkfout maakt. Het is dan wel zo dat Gorgias de externe realiteit ontkent, maar bij uitspraken als de vorige ziet hij over het hoofd dat hij deze realiteit net nodig heeft. We zitten dan terug bij de interpretatie van Gorgias als slordig filosoof.

De andere manier ontkent dat Gorgias niet geloofde in het bestaan van een externe realiteit. We dienen dan de “Er is niets” van Gorgias anders te lezen dan eenvoudigweg dat er geen externe realiteit is³⁵². Vele auteurs hebben dan ook verschillende visies op wat Gorgias bedoelde in het eerste deel van *Over de Natuur of het Niet-Zijn*. Sommige auteurs zeggen dat Gorgias net argumenteert dat alles bestaat, in tegenstelling tot niets. Voorbeelden van deze auteurs zijn Enos (1993), Kerferd (1955) en de ‘antifoundationalist’ denkers. Volgens deze

auteurs argumenteert Gorgias niet dat niets bestaat, maar dat niets bestaat in de zin van de Eleaten en dan vooral Parmenides. Volgens Kerferd (1955) wil Gorgias in *Over de Natuur of het Niet-Zijn* aantonen dat het onmogelijk is de wereld te verdelen in Zijn en Niet-Zijn; dit leidt tot vreemde conclusies. Kerferd zegt:

“Gorgias (...) held that we cannot say of phenomenal object either that they are or that they are not because in either case absurd results would follow.”³⁵³

Volgens iemand als Enos (1993) argumenteert Gorgias dat er niets bestaat in de filosofische betekenis van het woord. Dit wil zeggen dat er niet iets bestaat als essentie of vorm of idee. Er is enkel de fysieke wereld, en niets daarachter. Ook de ‘antifoundationalist’ denkers menen dat dit Gorgias’ grote project is.

Al deze auteurs brengen goede argumenten naar voren waarom we weldegelijk van Gorgias kunnen zeggen dat hij geloofde in het bestaan van een externe werkelijkheid.

7.8.3. Taal

Eén van de belangrijkste inzichten die we, volgens mij, aan Gorgias kunnen toeschrijven is de bevrijding van taal van de werkelijkheid³⁵⁴. Deze scheiding van woord en wereld is in dit werk reeds meermaals aan bod gekomen. Vele auteurs benadrukken, met mij, het belang van deze stelling³⁵⁵. Wat Gorgias doet is de Parmenideïsche these op zijn kop zetten. Het is Parmenides precies die taal en werkelijkheid dermate innig verbond. Voor deze werd alleen het zijnde gedacht en was dus al wat gedacht werd, zijnde. Uitspraken die met deze gedachten correspondeerden, gingen dus ook altijd over zijnden. Werkelijkheid en taal waren dus één ding. Iemand als Gorgias keert het om en toont dat taal en werkelijkheid twee totaal verschillende dingen zijn; taal krijgt een eigen domein. Dit element van Gorgias zagen we benadrukt in bijvoorbeeld de subjectivistische lezing. Deze las Gorgias zo, dat deze zei dat werkelijkheid en taal nooit iets met elkaar te maken hebben; woorden zijn geen zijnden. Op deze manier zit ik steeds in mezelf opgesloten. Communiceren kan enkel door taal en taal heeft niets te maken met de werkelijkheid; ze hebben geen binding.

Ik denk dat deze lezing net iets te streng is voor Gorgias. Wat Gorgias alleszins argumenteert is dat taal en werkelijkheid verschillende domeinen zijn, hier kan geen twijfel over zijn. Dit zien we zeer sterk naar voren komen in *Over de Natuur of het Niet-Zijn*, maar ook zeker en vast in het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*. Het feit dat ze verschillend zijn sluit echter niet uit dat er een relatie kan bestaan tussen de domeinen. Wanneer we in moderne termen spreken³⁵⁶, kunnen we zeggen dat deze relatie alleszins geen identiteitsrelatie of correspondentierelatie is. Dit zijn echter niet de enige mogelijke relaties tussen taal en werkelijkheid. Iemand als Mourelatos (1987) geeft een voorbeeld van zo’n andere relatie³⁵⁷. Volgens Mourelatos (1987) argumenteert Gorgias dat taal een haast fysieke kracht heeft. Niet-

linguïstische stimuli worden door conventie gekoppeld aan linguïstische stimuli. Wanneer ik bijvoorbeeld “Stop” roep –een linguïstische stimulus – dan heeft dat een effectief effect op de buitenwereld – niet-linguïstische stimulus. Volgens mij moet het zo zijn dat Gorgias niet elke verbinding tussen taal en werkelijkheid uitsluit. Hij erkent immers dat taal een grote en haast fysieke impact kan hebben. Taal kan dus inwerken op de werkelijkheid. Voor dit om te kunnen, moet er toch wel een zekere relatie bestaan tussen de twee domeinen.

7.8.4. Communicatie

Als laatste kunnen we ons ook de vraag stellen in welke mate Gorgias communicatie mogelijk achtte. In *Over de Natuur of het Niet-Zijn* lijkt Gorgias in het laatste deel elke vorm van communicatie uit te sluiten. Hierdoor lijkt Gorgias er paradoxale meningen op na te houden, aangezien hij als retor net zeer veel bezig was met menselijke communicatie.

Er zijn echter ook redenen om aan te nemen dat Gorgias communicatie weldegelijk mogelijk achtte. Wat Gorgias problematiseerde was het idee van objectieve en perfecte communicatie. Het is deze die hij onmogelijk achtte. Volgens vele auteurs beseftte Gorgias met andere woorden dat, aangezien objectieve communicatie onmogelijk was, alle communicatie subjectief was³⁵⁸.

Op sommige plaatsen in het werk van Gorgias lijkt deze aan te dringen op waarheid en de communicatie van feiten³⁵⁹. Dit is moeilijk te verklaren wanneer we argumenteren dat voor Gorgias perfecte communicatie nooit mogelijk is. Er zijn echter redenen om aan te nemen dat Gorgias deze communicatie niet uitsluit, maar enkel haast onmogelijk acht door praktische bezwaren. In theorie zou het dan mogelijk kunnen zijn perfect te communiceren. De omstandigheden hiervoor zijn echter zo problematisch in de realiteit dat we kunnen aannemen dat perfecte communicatie zich nooit voordoet. Deze mening vinden we bijvoorbeeld ook bij Mourelatos (1987). Deze stelde, zoals we al gezien hebben, dat als twee personen hetzelfde beeld in gedachten zouden hebben, zij objectief zouden kunnen communiceren³⁶⁰. A priori is het dus niet uitgesloten, alleen in de praktijk zeer moeilijk te realiseren.

7.8.5. Eigen mening

In dit deeltje wil ik kort mijn eigen mening over Gorgias en de relatie tussen taal en werkelijkheid weergeven. Persoonlijk ben ik van de overtuiging dat Gorgias geloofde in het bestaan van een buitenwereld. Samen met Kerferd (1955) en Enos (1993) meen ik dat het Gorgias’ overtuiging is dat de wereld gewoonweg is wat hij is. Het toepassen van filosofisch geladen termen zoals Zijn en Niet-Zijn op de evidente werkelijkheid is, volgens Gorgias problematisch. Wanneer ik immers Zijn en Niet-Zijn als termen om de wereld te beschrijven, wil gebruiken, lijk ik van de wereld te moeten stellen dat hij niet bestaat, dat ik hem niet kan

kennen en dat hij niet communiceerbaar is. Dit is op zijn minst problematisch te noemen. Deze lezing verkies ik om twee redenen die ik kort zal weergeven.

(1) Eerder argumenteerde ik reeds dat het voordeliger is om te zoeken naar één coherente theorie in de verschillende werken van Gorgias. Wanneer we aannemen dat Gorgias de buitenwereld ontkent, ontstaan er onmiddellijk inconsistenties tussen *Over de Natuur of het Niet-Zijn* en de andere werken. Bij deze lezing is het dus zeer moeilijk om een coherente Gorgiaanse theorie te lezen.

Wanneer we echter kiezen voor de lezing waarbij Gorgias wel uitgaat van een externe werkelijkheid, kunnen we *Over de Natuur of het Niet-Zijn* net zeer gemakkelijk in de lijn van Gorgias' andere werken lezen. De tweede lezing heeft dus hier een zeer groot voordeel

(2) Deze lezing zorgt ook voor coherentie en verklaring binnen *Over de Natuur of het Niet-Zijn* zelf. Het is immers logisch dat Gorgias problemen heeft met het gebruik van talige termen om de niet-talige wereld te beschrijven. In *Over de Natuur of het Niet-Zijn* toont Gorgias net dat taal en werkelijkheid verschillend zijn. Gorgias bevrijdt dan niet enkel taal van de werkelijkheid, hij bevrijdt ook de werkelijkheid van de taal. De werkelijkheid is zoals hij is, niet zoals hij door taal wordt beschreven. Een talige beschrijving van de werkelijkheid is voor Gorgias ongetwijfeld zinloos. Zo brengen we Gorgias' opvattingen over de werkelijkheid en zijn opvattingen over taal zeer gemakkelijk op één lijn.

Eveneens geloof ik met Mourelatos (1987) dat Gorgias een zekere vorm van relatie tussen taal en werkelijkheid niet uitsluit. Het is geen echter zeker en vast geen relatie die van nature taal en werkelijkheid bindt. Het is hooguit een door conventie bepaalde koppeling van talige uitspraken aan fysieke fenomenen. Hoe kan Gorgias anders de echte en fysieke kracht van woorden verklaren? Opdat taal een zekere impact kan hebben op de reële wereld, moet er toch een zekere vorm van relatie zijn tussen deze twee domeinen? Vooraleer hij deze relatie kon stellen, diende Gorgias echter eerst en vooral de scheiding tussen de twee domeinen bewerkstellingen. Door eerdere denkers als Parmenides waren deze domeinen immers helemaal verstrengeld geraakt.

7.9. Zevende vraag

7.9.1. Inleiding

Als zevende vraag moeten we ons bij een Gorgias-studie ook de vraag stellen naar hoe Gorgias de relatie zag tussen taal en waarheid. De studies die Gorgias een autonome waarde

toekennen zullen allemaal nadenken over dit punt. Omdat deze vraag zeer samenhangt met de vorige vraag, zal ik er slechts kort op ingaan.

7.9.2. Taal en waarheid

Over deze verbinding hebben we het reeds vaak gehad bij het overlopen van de verschillende interpretaties van Gorgias. Een eerste visie op deze verbinding is de subjectivistische visie. Volgens auteurs als Untersteiner (1954) benadrukt dat Gorgias taal en werkelijkheid dermate loskoppelde dat taal nooit de drager van waarheid kon zijn. De waarheid voor Untersteiner (1954) was altijd simpel en eenduidig, terwijl taal altijd ambigue is. Untersteiner (1954) meende dat Gorgias er deze visie van taal op nahield. Ook andere auteurs binnen de subjectivistische interpretatie zullen erop wijzen dat taal voor Gorgias geen drager van waarheid is.

Desalniettemin kampt deze overtuiging met problemen, naar mijn oordeel. Ik geef hier twee mogelijke problemen.

- (1) Gorgias lijkt in verschillende passages in zijn werk het belang van waarheid te benadrukken. Zo is er bijvoorbeeld de eerste zin van het *Encomium voor Helena* waarin Gorgias zegt dat orde³⁶¹ voor het woord waarheid is³⁶² en in de *Apologie van Palamedes* zegt Gorgias dat waarheid te verkiezen is boven mening of overtuiging³⁶³. Gorgias lijkt dus toch te menen dat waarheid en taal iets met elkaar te maken hebben.
- (2) Een anderen reden kunnen we vinden in de *Apologie van Palamedes* waar Palamedes de aanklager, Odysseus, een leugenaar noemt. Gorgias acht het dus mogelijk dat Odysseus dingen vertelt die ‘niet-waar’ zijn. Dit betekent dat het voor Gorgias niet zo is dat taal niet kan te maken hebben met waarheid en onwaarheid; Odysseus zegt namelijk onware dingen. Indien het mogelijk is van onware dingen te zeggen, moet het ook mogelijk zijn van ware dingen te zeggen. Eén deel van een tegenstelling roept automatisch het andere deel ook op.

Er zijn dus redenen om te zeggen dat taal en waarheid, voor Gorgias, weldegelijk iets met elkaar te maken hebben. Ik ben dan ook van mening dat Gorgias’ theorie inhoudt dat taal te maken heeft met waarheid. Dit wil niet zeggen dat Gorgias van mening was dat waarheid eenvoudig of onproblematisch was. We zien in de *Apologie van Palamedes* dat Palamedes de grootste moeite heeft om de jury te overtuigen van de waarheid. Omwille van redenen die we al eerder gezien hebben is waarheid in praktijk haast onmogelijk. Dit wil niet zeggen dat het *an sich* onmogelijk is om met taal waarheid uit te drukken.

Over Gorgias precieze posities over waarheid ben ik niet zeker. Het lijkt me alleszins meer dan waarschijnlijk dat Gorgias nadacht over waarheid en wat het voor taal wilde zeggen om waar te zijn³⁶⁴. Het is voor mij echter niet precies duidelijk hoe Gorgias deze waarheid

precies ziet. Volgens de empiricistische lezing gelooft Gorgias in één en slechts één waarheid. Dit wil zeggen dat er de objectieve waarheid is over het verraad van Palamedes. De ‘antifoundationalist’ lezing houdt vol dat Gorgias enkel relatieve waarheden erkende. Volgens deze lezing zag Gorgias waarheid als volledig cultureel bepaald. Dit is een aantrekkelijke interpretatie, maar zoals Schiappa (1996) ook enigszins opmerkt is de ‘antifoundationalist’ lezing een moderne theorie die we kunnen toepassen op Gorgias. Wanneer we deze projectie doen lopen we natuurlijk het gevaar anachronistische interpretaties van Gorgias te creëren. Zo scheidt deze interpretatie een beeld van Gorgias als antiek deconstructionistisch denker; een beeld waarvan ik niet overtuigd ben. Echte harde argumenten tegen deze interpretatie heb ik niet. Waar ik wel, net zoals Schiappa (1996) voorstander van ben, is het veelvuldig terugkoppelen naar het oorspronkelijke werk en het oorspronkelijke vocabularium van Gorgias. Om deze reden verkies ik de Gorgias lezing van bijvoorbeeld Schiappa of de lezing van auteurs uit de empiricistische interpretatie.

Besluit

In dit werk is ingegaan op de sofist Gorgias. Het doel was te zoeken naar de filosofische ideeën van deze interessante figuur. Dit bleek niet altijd even eenvoudig te zijn. Een algemeen kader scheppen bleek niet al te moeilijk. We zagen Gorgias als een typische sofist, in een tijd van politieke veranderingen.

Wanneer we echter onze blik specifiek op Gorgias wilden richten, vervaagde deze figuur meer en meer. Hoe harder we probeerden Gorgias' filosofie vast te leggen, hoe onduidelijker deze werd. De redenen hiervoor zijn in dit werk uitvoerig aan bod geweest.

Hebben we dan helemaal niets bereikt met deze verhandeling? Persoonlijk denk ik dat we weldegelijk iets bereikt hebben. Tot een definitieve opsomming van Gorgias' opvattingen zijn we niet gekomen. Wel hebben we een beter beeld geschept van de verschillende opvattingen die over Gorgias' werk heersen. Deze opvattingen konden we gemakshalve bundelen in een aantal grote categorieën.

Desalniettemin raakte ons beeld van Gorgias hierdoor erg versplinterd. Er bleken in plaats van één plotseling meerdere mogelijke lezingen te zijn van Gorgias. Door de weinige bronnen is het niet makkelijk kiezen tussen de interpretaties, die dan ook nog eens allemaal zeer verschillend zijn. Gorgias is een figuur waarover weinige bronnen zijn, en al zeker geen bronnen die uitsluitel kunnen geven over zijn waarheidsconcept. Ook al kunnen we Gorgias' ideeën misschien nooit met exacte zekerheid bepalen, we kunnen ons wel de vraag stellen welke interpretaties waarschijnlijker zijn – betere argumenten hebben – en welke net minder waarschijnlijk.

Een eerste poging hierin was Gorgias te confronteren met zijn grote rivaal Plato en te kijken wat we hieruit konden leren. Deze confrontatie bleek zeer interessant, zowel voor de studie van Plato als die van Gorgias. Het hoofdstuk resulteerde in een iets beter beeld van Gorgias' filosofie. Uitsluitel over welke interpretatie de waarschijnlijkste is, hadden we echter nog niet.

Vandaar dat ik in het laatste hoofdstuk ben ingegaan op de centrale elementen van elke Gorgias-interpretatie. Hierbij poogde ik een kritische noot te formuleren bij sommige van de eerder gegeven interpretaties. Doorheen het hoofdstuk heb ik eveneens een beeld gegeven van mijn eigen opvattingen omtrent Gorgias. Aan het einde van dit werk wilde ik weergeven wat volgens mij de juiste manier is om Gorgias te lezen.

Wat is dan het algemene besluit van dit werk? In eerste instantie dat het niet is gelukt weer te geven wat Gorgias' precieze filosofische standpunt was. De redenen hiervoor zijn echter talrijk. Een heleboel uiteenlopende interpretaties bevestigen de intuïtie dat het waarschijnlijk onmogelijk is dit ooit te doen.

Langs de andere kant toonde dit werk ook dat Gorgias en zijn verschillende interpretaties de moeite zijn om te bestuderen. Het werk biedt interessante mogelijkheden. Het hoofdstuk waarbij Gorgias' theorie werd gecontrasteerd met dat van Plato toonde hoe deze kan helpen bij de studie van Plato. Het werk van Gorgias kan echter ook gelezen worden in het licht van modernere theorieën. Vele van de hedendaagse kritieken die waarheidstheorieën onderling uitenglijken op kritieken die we reeds bij Gorgias geformuleerd zagen. De conclusie is dus dat Gorgias' waarheidsconcept niet uiterst precies kan worden gemaakt, maar dat dat de studie ervan niet minder interessant maakt.

Eindnoten

¹ Guthrie (1971), p. 40.

² Kerferd (1981).

³ Harrison (1964).

⁴ E.Harrison (1964), p 191.

⁵ Kerferd (1981), p. 25.

⁶ Guthrie (1971), p. 50 merkt op: “There was [...] one art which all the Sophists taught, namely rhetoric”

⁷ Voor een goede uiteenzetting over het belang van taal en logos voor de sofisten, zie de hoofdstukken “The theory of language” en “the doctrine of logos” in Kerferd (1981), het artikel “The study of language amongst Socrates’ contemporaries” door Carl Joachim Classen (1959) of het artikel “Sophistik und Rhetorik” door Heinrich Gomperz (1914).

⁸ Het is op dit punt dat Aristoteles kritiek zal leveren. Hij verwijt de sofisten geen gestructureerde leer aan te bieden, maar louter kant en klare redevoeringen om uit het hoofd te leren.

⁹ Rosenmeyer (1955).

¹⁰ Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 8, vertaling door Huntink (1996).

¹¹ Gomperz (1914).

¹² Gomperz (1914), p. 28, mijn accentuering.

¹³ DK 80A1.

¹⁴ Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 13.

¹⁵ Guthrie (1971), p.55.

¹⁶ Idem.

¹⁷ Het is belangrijk hier op te merken dat wat we weten over de opvattingen van Protagoras over dit onderwerp, komt uit de teksten van Plato. Er is dus geen rechtstreekse bron van Protagoras hierover.

¹⁸ Hoewel hij natuurlijk geen sofist is, maar het duidelijkst de realistische positie weergeeft.

¹⁹ De positie van Callicles halen we uit de Platoonse dialoog, de *Gorgias*, waar het personage van Callicles de theorie van de ‘wet van de sterkste’ zal uiteenzetten.

²⁰ Ondermeer door de grote verschillen in interpretaties.

²¹ Poulakos, 1995, p. 13.

²² Guthrie, 1969, p. 19.

²³ Guthrie, 1969, p. 20.

²⁴ Zogenaamde logografen.

²⁵ Fox (2006).

²⁶ Poulakos (1995).

²⁷ Thucydides, *Historiën*, Boek II, Hoofdstuk IV.

²⁸ Fox (2006), p. 146.

²⁹ Poulakos (1995).

³⁰ Rosenmeyer (1955).

³¹ Een aantal zijn : De Romilly (1973), Rosenmeyer (1955), Untersteiner (1945).

³² Poulakos (1995).

³³ F. Nietzsche, “Homers Wettkampf”, uit: *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern*, 1872, geciteerd in Poulakos (1995), p. 33.

³⁴ Geciteerd in Poulakos (1995).

³⁵ Finley (1968), p. 29.

³⁶ Finley (1968), p. 45.

-
- ³⁷ Finley (1968), p. 61.
- ³⁸ Enos (1992), p. 7-9.
- ³⁹ Deze Dionysus II werd korte periode opgeleid door Plato, die van hem de koning-filosoof uit zijn theorie wilde maken. Op deze manier kunnen we Plato koppelen aan het tirannieke regime van Sicilië.
- ⁴⁰ Guthrie (1969), p.269.
- ⁴¹ Voor de teksten zal ik steeds terugvallen op de ordening van Diels-Kranz. Een aantal fragmenten die handelen over de familie van Gorgias zijn: A2, A2a, A7, A8, A22.
- ⁴² Zie “Sicilië en het ontstaan van de retoriek” in het hoofdstuk “De Sofisten”.
- ⁴³ Een goed artikel over deze delegatie en de tocht van Gorgias naar Athene is R.L Enos (1992).
- ⁴⁴ Zo vermeldt bijvoorbeeld Diodorus (A4).
- ⁴⁵ Philostratus (A1), Diogenes Laërtius (A3) en Quintilianus (A14).
- ⁴⁶ Diels (1884).
- ⁴⁷ Idem.
- ⁴⁸ Philostratus (A1), Cicero (A12).
- ⁴⁹ Athenaeus (A11).
- ⁵⁰ Plato’s dialoog zou ook de *Gorgias* kunnen noemen omdat Gorgias het eerste personage in het werk is. Uiteraard gaat dit argument in dat geval niet op.
- ⁵¹ Philostratus (A1) en Diodorus (A4).
- ⁵² Philostratus vergelijkt Gorgias’ belang voor de retoriek, met dat van Aeschylus voor de tragedie; een veelzeggende vergelijking.
- ⁵³ Coulter (1964).
- ⁵⁴ Coulter (1964), p. 270.
- ⁵⁵ Calogero (1957).
- ⁵⁶ Calogero (1957), p. 14.
- ⁵⁷ Morr (1926).
- ⁵⁸ Hays (1990).
- ⁵⁹ Hays (1990), p. 334.
- ⁶⁰ Duncan (1936), p.402.
- ⁶¹ Onder de imitatoren van Gorgias rekende hij Aristophanes, Plato weer, Aristoteles, Cicero, Dionysius, Longinus, Philostratus.
- ⁶² Aristoteles, *Sophistici Elenchi* 33, 183b36-184a4.
- ⁶³ Hij zegt zelfs niet dat de redevoeringen van Gorgias zelf zouden zijn, enkel dat deze redevoeringen gaf om uit het hoofd te leren.
- ⁶⁴ J.A.E. Bons, “Gorgias en de retorica”, uit: *Het woord is een machtig heerser*, Historische uitgeverij, Groningen, 1996.
- ⁶⁵ Ik neem hier de indeling over zoals gegeven door Bons (1996).
- ⁶⁶ Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 6, vertaling door Huntink (1996).
- ⁶⁷ Aangenomen door de meeste moderne auteurs over Gorgias zoals Schiappa, Cosigny, etc...
- ⁶⁸ In het *Encomium voor Helena* spreekt Gorgias zelf en niet Helena of Paris. De *Apologie van Palamedes* is een logografisch werk; een werk dat Gorgias zou schrijven voor Palamedes dat deze dan zou kunnen gebruiken om zich te verdedigen.
- ⁶⁹ McComiskey (1997), p. 17.
- ⁷⁰ Vele auteurs hebben theorieën over het belang van de mythische figuren en de redenen voor het gebruik ervan. Het gebruik van mythische figuren zien we immers niet alleen bij Gorgias, maar ook bij vele andere sofisten, waaronder bijvoorbeeld Protagoras. Voor iemand als Poulakos (1995) ligt de oorzaak in de veranderende politieke en sociale omstandigheden. De Helena van Gorgias is immers niet meer de Helena zoals we die kennen

uit de oudere antieke tradities. Door een figuur die iedereen kent uit het traditionele beeld te halen en in een nieuw kleedje te stoppen, toont men dat er op politiek en sociaal gebied veel verandert.

⁷¹ Zie deel “MXG of Sextus” in het hoofdstuk “problemen met de Gorgias studie”.

⁷² Iemand als Loenen (1959) zal benadrukken dat het dit ‘iets’ is dat steeds onderwerp blijft in de discussie. ‘Zijn’ of ‘Niet-Zijn’ zijn dus niet het onderwerp.

⁷³ De laatste tegenstelling komt niet voor bij de parafrase van Sextus, maar enkel bij het pseudo-Aristotelische traktaat.

⁷⁴ Zulke redeneringen doen ons sterk denken aan Eleatische redeneringen zoals die van Parmenides. Het traktaat *Over Xenophanes Melissos Gorgias* zal ook expliciet bij sommige redeneringen naar Eleaten zoals Melissos en Zenon verwijzen.

⁷⁵ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, paragraaf 68, vertaling door Huntink (1996).

⁷⁶ Zoals o.a. Diels (1884) aanneemt.

⁷⁷ Deze mening vinden we bijvoorbeeld terug bij Gomperz (1914).

⁷⁸ Bijvoorbeeld Flashar (1998)

⁷⁹ Cosigny (1992).

⁸⁰ Diels (1884).

⁸¹ Diels (1884), p. 382.

⁸² De Romilly (1973).

⁸³ Duncan (1938), p. 412.

⁸⁴ Dodds (1959).

⁸⁵ In Raeder (1956).

⁸⁶ Ook Gigon (1936) maakt deze opmerking in zijn artikel.

⁸⁷ Harisson (1964).

⁸⁸ Dodds (1959).

⁸⁹ Athenaeus, *Tafelgeleerden 11*, 505 D-E, vertaling van Huntink (1996).

⁹⁰ Boyarin (2007), p. 323.

⁹¹ Kant (1787), p. 153-154, Vertaling door J. Veenbaas en W. Visser (2004).

⁹² Hegel (1832-33), Uitgegeven door Moldenhauer en Michel (1979).

⁹³ Voor deze interpretatie van Jarrat verwijs ik naar Jarratt (1991) en Jarrat (2000).

⁹⁴ Crockett (1994), p. 82.

⁹⁵ Crockett (1994), p. 83.

⁹⁶ Het *Ecomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes* uiteraard.

⁹⁷ *Over de Natuur of het Niet-Zijn*.

⁹⁸ Diels (1884).

⁹⁹ Diels (1884), p. 372.

¹⁰⁰ Gigon (1936) parafraseert in zijn artikel op pagina 186 deze hypothese van Diels (1884). Hij schrijft: “In seiner Jugend habe er unter dem Einfluß des Empedokles eine physikalische Schrift verfaßt. Dan haben ihn die Eleaten vor der Physik abwendig gemacht, ihn aber zugleich an aller Philosophie irre werden lassen. In dieser Periode des Zweifels oder vielmehr der Verzweiflung muß Seine Schrift ‘von der Natur und dem Nichtsein’ geschrieben sein. So hätte Gorgias schließlich auf alle Seins-erforschung verzichtet und sich nur noch dem Scheine, d.h. der Rhetorik gewidmet.”.

¹⁰¹ Deze kritiek wordt verwoord in Gigon (1936), p. 212, als volgt: “Aber auch H. Gomperz hat recht, wenn er S. 25 sagt, daß wenn man den Beweis ernst nimmt, der Redner Gorgias die Voraussetzung seines eigenen Lebensberufes grundsätzlich negiert.”.

¹⁰² Gomperz (1914).

¹⁰³ Gomperz (1914), p. 21.

-
- ¹⁰⁴ Gigon (1936).
- ¹⁰⁵ Hij begint het artikel met te zeggen: “Die Hauptaufgabe, welche jede Erörterung über Gorgias zu bewältigen hat, besteht darin, drei recht verschiedenartige Berichte miteinander zu kombinieren”.
- ¹⁰⁶ McComiskey (1997).
- ¹⁰⁷ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, 65 ff.
- ¹⁰⁸ Hierna MXG genoemd.
- ¹⁰⁹ Diels-Kranz (1972).
- ¹¹⁰ Terwijl nochtans de delen over Melissus en Xenophanes van MXG wel afgedrukt staan.
- ¹¹¹ Loenen (1959).
- ¹¹² Newiger (1973).
- ¹¹³ Newiger spreekt op dit vlak van een “Umarbeitung” van Gorgias. (Newiger (1973), p. 49).
- ¹¹⁴ Bijvoorbeeld in de artikels Mansfeld (1990a) en Mansfeld (1990b).
- ¹¹⁵ Mansfeld schrijft in een ander artikel uitdrukkelijk en uitvoerig over het belang van MXG. Dit laatste werk is voor Mansfeld geschreven door een aanhanger van Pyrrhus en dus een scepticus net zoals Sextus. Hieruit besluit Mansfeld dat er niet zoveel verschil is tussen de parafrases als algemeen wordt aangenomen.
- ¹¹⁶ Mansfeld (1990).
- ¹¹⁷ Het artikel over correspondentietheorie in de Stanford Encyclopedia of Philosophy geeft een goed overzicht van de geschiedenis van de correspondentieleer: David (2005).
- ¹¹⁸ Aristoteles, *Metafysica*, 1011b25.
- ¹¹⁹ Bijvoorbeeld een zin of een overtuiging of...
- ¹²⁰ Bijvoorbeeld enkelvoudige feiten of complexe feite of...
- ¹²¹ Zowel ‘waarheidsdrager’ als ‘waarheidsmaker’ zijn mijn vertalingen van de Engelse termen ‘truth-bearer’ en ‘truth-maker’.
- ¹²² Sommige overzichten geven de twee varianten weer als ‘correspondentie als congruentie’ tegenover ‘correspondentie als correlatie’, andere spreken van de ‘object-based’ versie tegenover de ‘fact-based’ versie. Het gaat hier om verschillende benamingen voor hetzelfde onderscheid. De eerste variant vinden we bij Richard Kirkham (1992) en (1998a), de tweede variant bij David (2005).
- ¹²³ Belangrijk hier is ook de volgorde van de objecttermen. Zo vormen Desdemona, Cassio en verliefdheid ‘Desdemona’s liefde voor Cassio’, maar niet ‘Cassio’s liefde voor Desdemona’, wat iets helemaal anders is voor Russel. Het is belangrijk dat de volgorde wordt gerespecteerd.
- ¹²⁴ Russell (1912), p. 23.
- ¹²⁵ Austin (1950), p. 30.
- ¹²⁶ Dit is wel nodig in de correspondentietheorie van Russell.
- ¹²⁷ Kirkham (1950), “The common essence of correspondence theories”.
- ¹²⁸ David (2005), “Arguments for the Correspondence Theory”.
- ¹²⁹ Een voorbeeld is Russell (1906-7) waarin Russell de ideeën van H.H. Joachim aanvalt.
- ¹³⁰ David (2005), “Objections to the Correspondence Theory”.
- ¹³¹ In deze zin verbind Candlish (2006) de identiteitstheorie met het eenheidsdenken van de Neo-Platonische filosoof Plotinus. Ook deze zag immers de wereld als fundamenteel één.
- ¹³² Locke (1975).
- ¹³³ Een iets langere uiteenzetting over deze voorgeschiedenis is te vinden in Kirkham (1998b).
- ¹³⁴ Walker (1989), p. 145.
- ¹³⁵ Alcott (2001), p. 162-3.
- ¹³⁶ Alcott (2001), p. 162.
- ¹³⁷ Aangezien deze theorie uitsluitend Angelsaksisch is en de termen moeilijk te vertalen zijn, houd ik het op de oorspronkelijke Engelse benamingen.

-
- ¹³⁸ Alcott (2001), p. 163.
- ¹³⁹ Dit probleem wordt behandeld in Kirkham (1998b).
- ¹⁴⁰ Dit voorbeeld haal ik uit Young (2001).
- ¹⁴¹ Deze opsomming haal ik uit Kirkham (1998c).
- ¹⁴² Glanzberg (2006), “the redundancy theory”.
- ¹⁴³ Hiervan krijgt de theorie zijn naam. De theorie ‘deflates’ of laat de betekenis van ‘waarheid’ af.
- ¹⁴⁴ Dit voorbeeld haal ik uit Stoljar & Damnjanovic (2007), “varieties of deflationism”.
- ¹⁴⁵ Idem.
- ¹⁴⁶ Voor een goed overzicht van deze verschillende versies van ‘deflationism’, zie Stoljar & Damnjanovic (2007).
- ¹⁴⁷ De kritieken zijn afkomstig uit Kirkham (1998d) en Stoljar & Damnjanovic (2007).
- ¹⁴⁸ Dit zagen we bijvoorbeeld bij Austin, die er rekening mee hield dat we bij conventie een betekenis koppelen aan een zin. Zonder deze koppeling is een zin betekenisloos.
- ¹⁴⁹ Kahn (2007).
- ¹⁵⁰ Kahn (2007).
- ¹⁵¹ Gomperz (1914).
- ¹⁵² Gomperz (1914), p. 22.
- ¹⁵³ Zie hoofdstuk 2, “Algemeen”.
- ¹⁵⁴ Deze spot kan uiteraard net een vorm van kritiek zijn.
- ¹⁵⁵ Uitspraken van de vorm S is P, waarbij S een willekeurig subject is en P een willekeurig predikaat.
- ¹⁵⁶ Poulakos (1995).
- ¹⁵⁷ Poulakos (1995), p. 24-25.
- ¹⁵⁸ Loenen (1959).
- ¹⁵⁹ Loenen (1959), p. 177.
- ¹⁶⁰ Idem.
- ¹⁶¹ Boyarin (2007).
- ¹⁶² Boyarin (2007), p. 329.
- ¹⁶³ In de eerste zin van het *Encomium voor Helena* benadrukt hij het belang van waarheid, terwijl hij in de laatste paragraaf vermeldt dat hij de hele redevoering schreef als *paignon* of spel. Hiermee draait hij de hele redevoering op zijn kop.
- ¹⁶⁴ De structuur haal ik uit Boyarin (2007), p. 329.
- ¹⁶⁵ Ook Boyarin gebruikt deze Socratische term om naar het *Encomium voor Helena* te verwijzen.
- ¹⁶⁶ In het *Encomium voor Helena* zegt Gorgias over de 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” (DK-B11.13). Deze uitspraak lijkt in de eerste plaats te verwijzen naar het gegeven dat er ten tijde van Gorgias een rijke diversiteit aan filosofische scholen en denksystemen was. Deze scholen waren met elkaar hevig in discussie. Deze uitspraak kunnen we misschien ook begrijpen in het licht van deze interpretatie van Boyarin. Gorgias vermeldt dan eveneens dat vele denkers gemakkelijk van mening kunnen veranderen.
- ¹⁶⁷ Boyarin (2007), p. 329.
- ¹⁶⁸ Nestle (1942).
- ¹⁶⁹ De Eleaten bijvoorbeeld.
- ¹⁷⁰ Nestle (1942).
- ¹⁷¹ Nestle (1922).
- ¹⁷² Bijvoorbeeld Nestle (1922), p. 558.

-
- ¹⁷³Nestle (1922), p. 558-589. Over Korax en Tisias en hun belang voor de sofisten hebben we reeds gesproken bij de algemene inleiding (Hoofdstuk 1: “Sicilië en het ontstaan van de retoriek”). Ze worden gezien als de schrijvers van het eerste handboek over retorica. Zij zijn het beginpunt van een lange retorische traditie.
- ¹⁷⁴ Nestle (1922), p. 553.
- ¹⁷⁵ Gigon (1936), p. 213.
- ¹⁷⁶ Gigon (1936), p. 195-196.
- ¹⁷⁷ Mansfeld (1990).
- ¹⁷⁸ Mansfeld (1990), p. 265.
- ¹⁷⁹ Bijvoorbeeld Schiappa (1999).
- ¹⁸⁰ Schiappa (1999), p. 151.
- ¹⁸¹ Schiappa (1999), p. 152.
- ¹⁸² Sicking (1964).
- ¹⁸³ Sicking (1964), p. 398.
- ¹⁸⁴ Sicking (1964), p. 402.
- ¹⁸⁵ Bux (1941).
- ¹⁸⁶ Diels (1884).
- ¹⁸⁷ Bux (1941), p. 405.
- ¹⁸⁸ De benamingen neem ik over van het werk van Cosigny over Gorgias: Cosigny (2001).
- ¹⁸⁹ Rosenmeyer (1955), p. 227.
- ¹⁹⁰ Bv. Dupréel (1938).
- ¹⁹¹ *Encomium voor Helena*, paragraaf 10.
- ¹⁹² Untersteiner (1954).
- ¹⁹³ Voor Untersteiner zijn het tegengestelde polen die Gorgias verenigt in een “Unifying vision” (p. 101).
- ¹⁹⁴ Untersteiner (1954), p. 115.
- ¹⁹⁵ Untersteiner (1954), p. 120.
- ¹⁹⁶ Untersteiner (1954), p. 141.
- ¹⁹⁷ Untersteiner (1954), p. 145.
- ¹⁹⁸ De Romilly (1975).
- ¹⁹⁹ De Romilly (1973).
- ²⁰⁰ De Romilly (1973), p. 159.
- ²⁰¹ De Romilly (1973), p. 161.
- ²⁰² De Romilly (1973), p. 162.
- ²⁰³ Idem.
- ²⁰⁴ Crowley (1979).
- ²⁰⁵ In dit verband citeert ze zelfs Untersteiner, waardoor het niet onredelijk is hem hier aan te halen.
- ²⁰⁶ Crowley (1979), p. 280.
- ²⁰⁷ Idem.
- ²⁰⁸ Idem.
- ²⁰⁹ Crowley (1979), p. 281.
- ²¹⁰ Crowley (1979), p. 284.
- ²¹¹ Segal (1962).
- ²¹² Segal (1962), p. 106.
- ²¹³ Segal (1962), p. 112.

-
- ²¹⁴ Segal (1962), p. 112.
- ²¹⁵ Bij de auteurs die ik besproken heb bij deze interpretatie zijn er zeer vele uitspraken te vinden die dit weergeven. Ik geef hier mee de uitspraak mee van Crowley (1979), p. 282, die zegt: “Rhetoric does not have truth as its object”.
- ²¹⁶ En dus ook taal en waarheid.
- ²¹⁷ Een voorbeeld van die geweldige kracht ondervindt hij bijvoorbeeld in 427 v.Chr. wanneer hij met woorden alleen Athene kan bewegen tot het leveren van waardevolle steun voor Sicilië. Ook Enos (1992) benadrukt het belang van deze expeditie op deze wijze.
- ²¹⁸ Het is misschien interessant te vermelden dat Plato in diens epistemologie een soort van herinneringstheorie naar voren brengt, waarbij de ziel onze ziel afkomstig is van de ideeënwereld en zich daar nog dingen van kan herinneren. Dit staat me toe soms dingen te weten of te kennen die ik nog nooit gezien heb. Het lost misschien deels het probleem van Gorgias op over subjectieve kennis. Wanneer we bijvoorbeeld over een tafel spreken, hebben we waarschijnlijk hetzelfde beeld in ons hoofd, omdat het komt van de ideeënwereld. De herinneringstheorie staat ons dus toe te stellen dat echte communicatie wel mogelijk is. Het is een persoonlijke associatie die misschien interessant kan zijn.
- ²¹⁹ Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 11.
- ²²⁰ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7, 84, vertaling door Huntink (1996).
- ²²¹ Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 16, vertaling door Huntink (1996).
- ²²² Gorgias, *Encomium voor Helena*, Paragraaf 17, vertaling door Huntink (1996).
- ²²³ Mijn accentuering.
- ²²⁴ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos* 7, 82, vertaling door Huntink (1996).
- ²²⁵ Mijn accentuering.
- ²²⁶ Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 1, vertaling door Huntink (1996).
- ²²⁷ Hoewel we Bux niet onderbrengen onder de empiricistische verklaring, kunnen sommige van zijn ideeën hier gebruikt worden om deze interpretatie duidelijker te maken.
- ²²⁸ Bux (1941), p. 405.
- ²²⁹ Mourelatos (1987).
- ²³⁰ Diels (1900).
- ²³¹ Dit zou een taal zijn waarbij elk woord met precies 1 ding overeenstemt.
- ²³² Mourelatos (1987), p. 161.
- ²³³ Idem.
- ²³⁴ Enos (1993), p. 81-82, weergegeven in Boyarin (2007)
- ²³⁵ Cosigny (1996), p. 253.
- ²³⁶ Deze term haal ik uit Cosigny (2001).
- ²³⁷ Poulakos (1995), p. 2.
- ²³⁸ Cosigny (1996), p. 254.
- ²³⁹ Deze uitwijding is niet te vinden in de teksten van de ‘antifoundationalists’, maar is mijn eigen interpretatie en gedachtegang.
- ²⁴⁰ Onder andere Cosigny (1992) en Cosigny (1995).
- ²⁴¹ Cosigny (2001).
- ²⁴² Cosigny geeft het grote hoofdstuk als titel: “Beyond subjectivism and empiricism”. (Cosigny (2001)), p. 35-59.
- ²⁴³ Cosigny (2001), p. 63-64.
- ²⁴⁴ Cosigny (2001), p. 68.

-
- ²⁴⁵ Cosigny (2001), p. 72.
- ²⁴⁶ De Nederlandse vertaler Huntink (1996) vertaalt het als ‘orde’.
- ²⁴⁷ McComiskey (1997).
- ²⁴⁸ McComiskey (1997), p. 7.
- ²⁴⁹ McComiskey (1997), p. 9.
- ²⁵⁰ Idem.
- ²⁵¹ McComiskey (1997), p. 10.
- ²⁵² Biesecker-Mast (1994).
- ²⁵³ Of Palamedes het verraad pleegde of niet.
- ²⁵⁴ Biesecker-Mast (1994), p. 155.
- ²⁵⁵ Biesecker-Mast (1994), p. 158.
- ²⁵⁶ Biesecker-Mast (1994), p. 161.
- ²⁵⁷ Zo zou ik bij ziekte bijvoorbeeld eerder de retor, zonder kennis, kunnen vertrouwen dan de dokter, met kennis. Dit kan uiteraard gevaarlijk zijn.
- ²⁵⁸ Guthrie (1975), p. 286.
- ²⁵⁹ Polus is een historisch figuur. Hij is een retor en, net zoals Gorgias, van Sicilië afkomstig. In *Gorgias* 462 B wordt verwezen naar een handboek van retorica dat door Polus zou zijn geschreven.
- ²⁶⁰ Plato, *Gorgias*, 464d, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ²⁶¹ Plato, *Gorgias*, 500 C-D, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ²⁶² Griswold (2007).
- ²⁶³ Guthrie (1975), p. 295-296.
- ²⁶⁴ Stauffer (2006), p. 181.
- ²⁶⁵ Guthrie (1975), p. 294.
- ²⁶⁶ Plato, *Gorgias*, 503 A.
- ²⁶⁷ Idem.
- ²⁶⁸ Guthrie (1975) zegt over de *Gorgias* dat die ontstaan is door een persoonlijke crisis van Plato.
- ²⁶⁹ Deze term is een zeer belangrijke term in Griekse filosofie. Door Peters (1967) wordt hij vertaald als “ornament” of “order”, en betekent dus orde of ornament. De filosoof is bezig met deze *kosmos* of orde. Zijn uiteindelijke doel is namelijk een goede ordening van lichaam en geest. Dit gebeurt door te gehoorzamen aan de wetten en zichzelf in de hand te houden. Voor Guthrie (1975) is Plato’s gebruik van *kosmos* zeer verwant aan het gebruik bij Pythagoras waarbij *kosmos* verwees naar wettelijke wetten en harmonieën. Het is een interessant begrip aangezien Gorgias’ *Encomium voor Helena* precies begint met deze term. Het begin van het *Encomium voor Helena* lijkt volgens Guthrie (1975) zelfs zeer goed aan te sluiten bij het Platoonse concept van orde in lichaam en geest.
- ²⁷⁰ Plato, *Gorgias*, 452 E, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ²⁷¹ Plato, *Gorgias*, 452 D, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ²⁷² Plato, *Gorgias*, 468 E- 469 A, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ²⁷³ Archilochus was een lyrisch dichter bekend om zijn zeer scherpe spotdichten.
- ²⁷⁴ Athenaeus, *Tafelgeleerden* 11, 505 D-E, weergegeven in Huntink (1996).
- ²⁷⁵ Bijvoorbeeld Guthrie (1975).
- ²⁷⁶ Dit wordt bijvoorbeeld aangehaald door Kraut (1992), p. 6.
- ²⁷⁷ Goede uiteenzettingen hierover is bijvoorbeeld Kraut (1992).
- ²⁷⁸ Een goede bespreking van deze theorie is Woodruff (1990).
- ²⁷⁹ Matthews (2006) geeft een goed overzicht van enkele interpretaties van deze vroege Socratische of Platoonse kennisleer.

-
- ²⁸⁰ Socrates zegt immers dat hij kennis heeft van het feit dat hij geen kennis heeft.
- ²⁸¹ Hier faalt dan, volgens Woodruff, de retoriek, aangezien retoren beweren over alles te kunnen spreken. Echte wetenschappen gaan over een gespecialiseerd thema.
- ²⁸² Dit wil zeggen waar onder alle mogelijke omstandigheden.
- ²⁸³ In *Gorgias* 509 A, bewijst Socrates dat hij gelijk heeft door te zeggen dat hij nog altijd hetzelfde gedacht heeft, ondanks het feit dat anderen hem anders hebben proberen te overtuigen.
- ²⁸⁴ Ferejohn (2006), p. 151.
- ²⁸⁵ We zien het bijvoorbeeld bij Fine (1992), Kraut (1992).
- ²⁸⁶ Fine (1992), p. 201.
- ²⁸⁷ In deze zin, merkt Fine (1992) op, is Plato toch verschillend van zij die geloven dat alle kennis aangeboren is. Plato gaat er immers vanuit dat deze kennis niet bij de geboorte wordt verkregen, maar eerder in een vroeger leven.
- ²⁸⁸ Ferejohn (2006), p. 153.
- ²⁸⁹ Gelijk zijn is bij aardse dingen altijd “gelijk zijn aan...” en dus steeds relationeel. We dienen met andere woorden steeds te spreken in termen van: A is gelijk aan B (op tijdstip t).
- ²⁹⁰ White (1992), p. 283.
- ²⁹¹ White (1992), p. 282.
- ²⁹² Kahn (2006), p. 127.
- ²⁹³ Iemand die hier uitvoerig over schrijft is Fine (1990) en White (1992).
- ²⁹⁴ Kahn (2006), p. 131.
- ²⁹⁵ Fine (1990).
- ²⁹⁶ White (1976).
- ²⁹⁷ White (1976) haalt deze theorie vooral uit de *Cratylus*.
- ²⁹⁸ Dit is bijvoorbeeld een belangrijk thema in de *Sophist*.
- ²⁹⁹ *Gorgias*, *Encomium voor Helena*, paragraaf 9, vertaling door Huntink (1996).
- ³⁰⁰ Plato, *De Republiek*, hoofdstuk X, 605 c-d, geciteerd in Praet (2001), p. 53.
- ³⁰¹ Zoals gezien zullen enkele auteurs benadrukken dat het fundament van Gorgias erin bestond dat hij van taal een krachtig instrument wilde maken. Op deze manier hoopte hij, volgens deze auteurs, de magische kracht van woorden te sublimeren tot een rationeel werktuig.
- ³⁰² Guthrie (1969).
- ³⁰³ Guthrie (1969), p. 273.
- ³⁰⁴ Hays (1990), p. 328.
- ³⁰⁵ Hays vergelijkt de bekendheid van deze thesis van Gorgias met onze hedendaagse bekendheid met Descartes uitspraak: “Ik denk dus ik ben”, Hays (2006), p. 331.
- ³⁰⁶ Hays (2006), p. 336.
- ³⁰⁷ Bv. Nestle (1922) of Gigon (1936).
- ³⁰⁸ Deze ideeën kwamen we al eerder tegen wanneer we het hadden over de verschillende interpretaties van Gorgias.
- ³⁰⁹ Dit idee vinden we bijvoorbeeld terug bij iemand als Gigon (1936).
- ³¹⁰ Omdat alle mensen verschillend zijn, zullen hun beelden van de werkelijkheid ook allemaal anders zijn.
- ³¹¹ *Gorgias*, *Encomium voor Helena*, paragraaf 11, vertaling door Huntink (1996).
- ³¹² White (1976), p. 220-221.
- ³¹³ Mensen als Calogero (1957) en Coulter (1964) nemen aan dat Plato zeker en vast Gorgiaanse teksten moet hebben gekend. Ze nemen daarenboven zelfs aan dat Plato zich voor zijn *Apologie van Socrates* deels baseert op Gorgias’ *Apologie van Palamedes*. Dit doet een zekere Gorgiaanse invloed vermoeden bij Plato. Het staat ons echter nog steeds niet toe de invloed van Gorgias bij Plato te veralgemenen of groter voor te stellen dan hij is.

-
- ³¹⁴ Zie hoofdstuk 3.
- ³¹⁵ Alston (2001), p. 155.
- ³¹⁶ Bv Crowley (1979) en Cosigny (2001).
- ³¹⁷ Crowley (1979), p. 282.
- ³¹⁸ Zoals in het vorige hoofdstuk gezien, zijn er interpretaties van Gorgias waar men deze taalverfijning ook als deel van de filosofie van Gorgias zullen zien.
- ³¹⁹ Plato, *Gorgias*, 503 A.
- ³²⁰ Plato, *Phaedrus*, 267a.
- ³²¹ Plato, *Gorgias*, 464d, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ³²² Kerferd (1981), p. 67.
- ³²³ Zoals al eerder vermeld, lijken zowel Gorgias als Plato uit te gaan van een ongelooflijke poëtische kracht. Deze kan ons emotioneren en bewegen.
- ³²⁴ Deze scheiding wordt vooral in de *Gorgias* doorgevoerd.
- ³²⁵ Boyarin (2007) zal opmerken dat Plato kennis onmiddellijk koppelt aan waarheid en meningen onmiddellijk koppelt aan bedrog. Ook dit levert een zeer vertekend beeld op van de sofisten. Deze hielden zich namelijk bezig met meningen, maar zagen deze niet als negatief bedrog.
- ³²⁶ Plato, *Gorgias*, 471 E-472 A, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ³²⁷ Plato, *Gorgias*, 472 C, vertaling door Mario Molegraaf (2003).
- ³²⁸ Enos (1993), p. 78, geciteerd in Boyarin (2007), p. 335.
- ³²⁹ Plutarchus, *Over de roem van de Atheners* 5, *Moralia* 348 C-D, weergegeven in Huntink (1996).
- ³³⁰ De vraag blijft uiteraard open of Plato het sofistieke begrip “bedrog” bewust fout interpreteert om de sofisten slecht af te spiegelen, of hij uit onwetendheid dit begrip fout interpreteert. Zelfs als de vraag onopgelost blijft kunnen we nog steeds stellen dat hier een belangrijke reden ligt voor het negatieve beeld van de sofistieke denkers.
- ³³¹ We zagen deze lezing bij auteurs als Cosigny (2001) en McComiskey (1997).
- ³³² Boyarin (2007), p. 322.
- ³³³ In welke mate deze standpunten verschillen is in het vorige punt aangehaald.
- ³³⁴ Mansfeld (1990), p. 265.
- ³³⁵ Bijvoorbeeld Theophrastus, *Over het vuur*, 73.
- ³³⁶ Ze werkten met een totaal ander metafysisch systeem.
- ³³⁷ Vooral Socrates, Plato en Aristotels uiteraard.
- ³³⁸ Zie hoofdstuk 5, “Gorgias als waardevol”.
- ³³⁹ Het *Encomium voor Helena* en de *Apologie van Palamedes*, maar ook stukken van een Olympische rede en een Grafrede.
- ³⁴⁰ Bijvoorbeeld Theophrastus, *Over het vuur*, 73.
- ³⁴¹ Zie hoofdstuk 3.
- ³⁴² Dat Gorgias er één complete theorie op nahield.
- ³⁴³ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, 65 ff.
- ³⁴⁴ Dit zien we bijvoorbeeld bij Mansfeld (1990).
- ³⁴⁵ Iemand als Newiger (1973) benadrukt zeer sterk dat, naar zijn mening, Sextus Gorgias theorie helemaal heeft herwerkt. Zo zou de parafrase van Sextus minder waardevol worden.
- ³⁴⁶ Zie hoofdstuk 6, “Gorgias en Plato”.
- ³⁴⁷ Bijvoorbeeld uitdrukkelijk bij McComiskey (1997).
- ³⁴⁸ Deze interpretatie en auteurs hebben we reeds besproken in hoofdstuk 5, “Gorgias als kritiek”.
- ³⁴⁹ Zie hoofdstuk 5, “Gorgias als waardevol”.

-
- ³⁵⁰ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, paragraaf 65, vertaling door Vincent Hunink (1996).
- ³⁵¹ Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, 7, paragraaf 85, vertaling door Vincent Hunink (1996).
- ³⁵² Een goed overzicht van verschillende visies op deze “Er is niets” vinden we bij Kerferd (1955).
- ³⁵³ Kerferd (1955), p. 24.
- ³⁵⁴ Hiervoor moesten we ons er met andere woorden vergewissen van het feit dat Gorgias geloofde in een onafhankelijke werkelijkheid. Zonder werkelijkheid kon Gorgias nooit taal bevrijden van deze werkelijkheid.
- ³⁵⁵ Bijvoorbeeld Rosenmeyer (1955) en Segal (1962).
- ³⁵⁶ Zie hoofdstuk 4.
- ³⁵⁷ Zie hoofdstuk 5.
- ³⁵⁸ Deze visie zagen we reeds uitvoerig wanneer we het hadden over de subjectivistische interpretatie.
- ³⁵⁹ Bijvoorbeeld in de *Apologie van Palamedes*.
- ³⁶⁰ Een persoonlijke bedenking is dat zelfs als twee personen hetzelfde beeld in gedachten hebben, ze dit nooit van elkaar kunnen weten. We zouden dus nooit kunnen weten wanneer we objectief en wanneer we subjectief communiceren. Het onderscheid valt eenvoudigweg niet te maken. Ook omwille van deze redenen dienen we het idee van objectieve communicatie te problematiseren.
- ³⁶¹ In het Grieks staat er *kosmos* wat iets betekent als orde, ornament (Peters (1967)).
- ³⁶² Gorgias, *Encomium voor Helena*, paragraaf 1, vertaling door Vincent Hunink (1996).
- ³⁶³ Gorgias, *Apologie van Palamedes*, paragraaf 24, vertaling door Vincent Hunink (1996).
- ³⁶⁴ We zien het begrip ‘waarheid’ toch enkele keren terugkomen in het werk van Gorgias.

Bibliografie thesis

- ALCOFF, L.M. "The Case for Coherence". in: Michael Lynch (ed.), *The Nature of Truth: classic and contemporary perspectives*. MIT Press. Massachusetts. 2001. pp. 159-182.
- ALSTON, W. P. "A Realist Conception of Truth". in: Michael Lynch (ed.), *The Nature of Truth: classic and contemporary perspectives*. MIT Press. Massachusetts. 2001. pp. 41-66.
- BALDWIN, T. "The identity theory of truth". in: *Mind*. 100. 1991. pp. 35-52.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers*. Routledge. 2006.
- BENSON, H. (ed.). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden. 2006.
- BETT, R. "The Sophists and Relativism". in: *Phronesis* 34. pp. 139-196.
- BIESECKER-MAST, G.J. "Forensic Rhetoric and the Constitution of the Subject: Innocence, Truth and Wisdom in Gorgias' "Palamedes" and Plato's "Apology"". in: *Rhetoric Society Quarterly*. Vol. 24. No. 3/4. 1994. pp. 148-166.
- BOARDMAN, J. *The Greeks overseas*. Penguin Books. 1964.
- BONS, J. *Gorgias the Sophist and Early Rhetoric*. in: *A Companion to Greek Rhetoric*. Blackwell Publishing. 2007. p. 37-46.
- BOYARIN, D. "The Scandal of Sophism: On the Epistemological Seriousness of Relativism". in: *Common Knowledge*. Volume 13. Issue 2-3. 2007. pp. 315-336.
- BRADLEY, F.H. "On Truth and Copying". in: *Essays on Truth and Reality*. Clarendon Press. Oxford. 1914. pp. 107-26.
- BUX, E. "Gorgias und Parmenides". in: *Hermes*. 76. 1941. pp. 393-407.
- CALOGERO, G. "Gorgias and the Socratic Principle Nemo Sua Sponte Peccat". in: *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 77, Part 1. 1957. pp. 12-17.
- CANDLISH, S. "The Identity Theory of Truth". In E. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Stanford. 1996 (Revised in 2006).
Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://plato.stanford.edu/entries/truth-identity/>.
- CANDLISH, S. "Truth, identity theory of". In E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. London. 2005. Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/N124>.
- CLASSEN, C.J. "The study of language amongst Socrates' contemporaries". in: *Proceedings of the African Classical Association*. Universiteit van Rhodesië. Salisbury. 1959. pp. 33-49.
herdrukt in J. Classen. *Sophistik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1976. pp. 215-247.

-
- CONSIGNY, S. "The Styles of Gorgias". in: *Rhetoric Society Quarterly*. Vol. 22, No. 3. 1992. pp. 43-53.
- CONSIGNY, S. "Edward Schiappa's Reading of the Sophists". in: *Rhetoric Review*. Vol. 14, No. 2. 1996. pp. 253-269.
- CONSIGNY, S. *Gorgias: Sophist and Artist*. University of South Carolina Press. Columbia. 2001.
- COULTER, J.A. "The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric". in: *Harvard Studies in Classical Philology* 68. 1964. pp. 269-303.
- CROCKETT, A. "Gorgias's Encomium of Helen: Violent Rhetoric or Radical Feminism?". in: *Rhetoric Review*. Vol. 13, No. 1. 1994. pp. 71-90.
- CROWLEY, S. "Of Gorgias and Grammatology". in: *College Composition and Communication*. Vol. 30, No. 3. 1979. pp. 279-284.
- DAVID, M. "Truth as Identity and Truth as Correspondence" . in Michael P. Lynch (ed.) *The Nature of Truth: Classic and Contemporary Perspectives*. Cambridge MA and London: MIT Press. 2001.
- DAVID, M. "The Correspondence Theory of Truth". In E. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Stanford. 2002 (Revised in 2005).
Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://plato.stanford.edu/entries/truth-correspondence/>.
- DEMAND, N. "Epicharmus and Gorgias". in: *American Journal of Philology* 92. 1971. pp.453-463.
- DENYER, N. *Language, Thought and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. Routledge. London. 1991.
- DIELS, H. "Gorgias und Empedokles". in: *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlijn. 1884. pp. 343-368. herdrukt in J. Classen. *Sophistik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1976. pp. 351-383. (deze paginering in dit werk)
- DIELS, H & KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlijn. 1972. pp. 288-294.
- DIELS, H. "Aristoteles qui fertur de Melisso Xenophane Gorgias libellus". in: *Philosophische und historische Abhandlungen der königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlijn. 1900. pp. 1-40.
- DODDS, E.R. "Introduction and Commentary". in: *Plato: Gorgias*. Oxford University Press. Londen. 1959. pp. 1-66 en pp. 188-386.
- DUMONT, J-P. *Les Sophistes: fragments et témoignages*. Presses Universitaires de France. Parijs. 1969.

-
- DUNCAN, T.S. "Gorgias' Theories of Art". in: *The Classical Journal*. Vol. 33, No. 7. 1938. pp. 402-415.
- DUPREEL, E. *Les Sophistes*. Editions du Griffon. Neuchatel. 1948.
- ENOS, R.L. "Why Gorgias of Leontini Traveled to Athens: A Study of Recent Epigraphical Evidence. in: *Rhetoric Review*. Vol. 11, No 1. 1992. pp. 1-15.
- FEREJOHN, M. "Knowledge and the Forms in Plato". in: Hugh Benson (ed.). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden. 2006. pp. 146-161.
- FLASHAR, H (ed.). *Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von F.Ueberweg, völlig neubearbeitete Ausgabe: Die Philosophie der Antike: Bd 2/1: Sophistik - Sokrates - Sokratik - Mathematik – Medizin*, door: K.Döring, H.Flashar, G.B.Kerferd, C.Oser-Grote, H.-J.Waschkies, Schwabe & Co. Basel. 1998.
- FINE, G. "Knowledge and belief in *Republic V-VII*". in: S. Everson (ed.). in: *Companions to ancient thought: Epistemology*. Cambridge University Press. Cambridge. 1990. pp. 85-115.
- FINE, G. "Inquiry in the *Meno*". in: Richard Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press. Cambridge. 1992. pp. 200-226.
- FINLEY, M.I. *A history of Sicily: Ancient Sicily to the Arab Conquest*. Chatto & Windus. Londen. 1968.
- FOX, R.L. *The Classical world: an epic history of Greece and Rome*. Penguin Books. Londen. 2006.
- GERCKE, A. "die alte *Technè* und ihre Gegner". in: *Hermes*. Bd. 32. 1897. pp. 341-381.
- GIGON, O. "Gorgias 'Über das Nichtsein'". in: *Hermes*. Bd. 71. 1936. pp. 186-213.
- GLANZBERG, M. "Truth". In E. Zalta (Ed.). in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Stanford. 2006. Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://plato.stanford.edu/entries/truth/>.
- GOMPERZ, H. "Sophistik und Rhetorik". in: *Sophistik und Rhetorik*. Leipzig. 1914. pp. 35-49. herdrukt in J. Classen. *Sophistik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1976. pp. 21-37.
- GRISWOLD, C. "Plato on Rhetoric and Poetry". in: E. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Stanford. 2003 (Revisie in 2007). Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://plato.stanford.edu/entries/plato-rhetoric/>.
- GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek philosophy. 3: The fifth-century enlightenment*. Cambridge university press. Cambridge. 1969.
- GUTHRIE, W.K.C. *A history of Greek philosophy 4: Plato, the man and his dialogues: earlier period*. Cambridge university press. Cambridge. 1975.

-
- GUTHRIE, W.K.C. *The Sophists*. Cambridge University Press. Cambridge. 1971.
- HARRISON, E.L. "Was Gorgias a Sophist?". in: *Phoenix*. Vol. 18, No. 3. 1964. pp. 183-192.
- HAYS, S. "On the Skeptical Influence of Gorgias' "On Not-Being"". in: *Journal of the History of Philosophy* 28. Nummer 3. 1990. pp. 327-337.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vertaald door E. Moldenhauer en K.M. Michel. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Werke in zwanzig Bänden*. Band 18. Frankfurt am Main. 1979.
- HUNTINK, V. *Gorgias: Het woord is een machtig heerser*. Vertaald door V.H. Ingeleid door J.A.E.Bons. Groningen. 1996.
- JARRATT, S. *Rereading the Sophists: Classical Rhetoric Refigured*. Southern Illinois University Press. Carbondale. 1991.
- JARRATT, S. "Rhetoric and Feminism: Together Again". in: *College English*. Vol. 62, No. 3. 2000. pp. 390-393.
- KAHN, C.H. "Plato on Recollection". in: Hugh Benson (ed.). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden. 2006. pp. 119-132.
- KAHN, C.H. "Gorgias". in: E. Craig (ed.) *Routledge encyclopedia of philosophy*. London. Routledge. 2007. Opgehaald op 10 januari, 2008 van <http://www.rep.routledge.com/article/A052?ssid=903878545&n=1#>
- KERFERD, G.B. *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press. Cambridge. 1981.
- KERFERD, G.B. "Gorgias on Nature or That Which is Not". in: *Phronesis I*. 1955. pp. 3-25.
- KIRKHAM, R.L. "Truth, correspondence theory of". in: E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London; Routledge. 1998a. Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/N064>.
- KIRKHAM, R.L. "Truth, coherence theory of". in: E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. London. 1998b. Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/N063SECT3>.
- KIRKHAM, R.L. "Truth, pragmatic theory of". in: E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. London. 1998c. Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/N061>.
- KIRKHAM, R.L. "Truth, deflationary theories of". in: E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Routledge. London. 1998d. Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/N062>.
- KRAUT, R. "Introduction to the study of Plato". in: Richard Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press. Cambridge. 1992. pp. 1-50.

-
- LOENEN, J.H.M.M. *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Royal Van Gorcum Ltd. Amsterdam. 1959.
- LOCKE, J. *Essay concerning human understanding*, Peter H. Nidditch (ed.). Clarendon Press. Oxford. 1975
- MAASS, E. “Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa”. in: *Hermes*. Bd. 22. 1887. pp. 566-596.
- MANSFELD, J. “Historical and Philosophical Aspects of Gorgias’ “On What is Not”. in: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen/Maastricht. 1990a. pp. 243-271.
- MANSFELD, J. ““De Melisso Xenophane Gorgia”, Pyrrhonizing Aristotelianism”. in: *Studies in the Historiography of Greek Philosophy*. Assen/Maastricht. 1990b. pp. 200-237.
- MANSFELD, J. “Gorgias als filosoof”. in: Huntink. *Gorgias: Het woord is een machtig heerser*. Vertaald door V.H. Ingeleid door J.A.E.Bons. Groningen. 1996. pp. 81-98.
- MATTEWS, G.B. “Socratic Ignorance”. in: Hugh Benson (ed.). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden. 2006. pp. 103-118.
- MAZZARA, G. “La vraisemblance selon Gorgias comme critère de la vérité dans le domaine de l'opinion”. in: *La rhétorique grecque*. Presses Universitaires de Nices. 1994. pp. 107-121.
- MELIKOFF-TOLSTOJ, S. “Zu Gorgias' Palamedes”. in: *Hermes*. Bd. 64. 1929. pp. 389-390.
- McCOMISKEY, B. “Gorgias and the Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments”. in: *Rhetoric Society Quarterly*. Vol. 27, No. 4. 1997. pp. 5-24.
- McDONALD, M. “Encomium of Hegel”. in: *Philosophy and Rhetoric* . Volume 39, Number 1. 2006. pp. 22-44.
- MODRAK, D.K.W. “Plato: A Theory of Perception or a Nod to Sensation?”. in: Hugh Benson (ed.). *A companion to Plato*. Blackwell Publishing. Malden. 2006. pp. 133-145.
- MORR, J. “Des Gorgias Palamedes und Xenophons Apologie”. in: *Hermes*. Bd. 61. 1926. pp.467-470.
- MOURELATOS, A. “Gorgias on the Fuction of Language”. in: *Philosophical topics 15*. 1987. pp. 135-170.
- MURRAY, J.S. “Plato on Knowledge, Persuasion and the Art of Rhetoric”. in: *Ancient-Philosophy*. SPR 88; 8. pp. 1-10.
- NESTLE, W. “Die schrift des Gorgias “Über die natur oder über das nichtseiende””. in: *Hermes*. Bd. 57. 1922. pp. 551-562.
- NESTLE, W. *Von Mythos Zum Logos*. A. Kröner. Stuttgart. 1942.

-
- NEWIGER, H.J. *Untersuchungen zu Gorgias' Schrift Über das Nichtseiende*. Walter de Gruyter & Co.. Berlijn. 1973.
- NIGHTINGALE, A.W. *Spectacles of truth in classical Greek philosophy : theoria in its cultural context*. Cambridge university press. Cambridge. 2006.
- NUCHELMANS, G. *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*. North Holland. Amsterdam. 1973.
- PLATO. *Gorgias*. Vertaald door Mario Molegraaf. Uitgeverij Bert Bakker. Amsterdam. 2003.
- PLATTS, M. (ed.). *Reference, Truth and Reality*. London: Routledge. 1980.
- POELERT, M.W. *Untersuchungen zu Denk- und Beweisformen des Gorgias und ihren geschichtlichen Hintergründen*. Kiel. 1973.
- POULAKOS, J. *Sophistical Rhetoric in Classical Greece*. University of South Carolina Press. Columbia. 1995.
- RAEDER, H. "Platon und die sophisten". in: *Proceedings of the Royal Danish Academy*. 1939. Pp. 1-36 en H.Raeder. "Platon und die Rhetoren". *Proceedings of the Royal Danish Academy*. 1956. pp. 1-21.
- RAMSEY, F.P. "Facts and Propositions". in: *Proceedings of the Aristotelian Society*. Vol.7. 1927
- REINHARDT, T. "Rhetoric and Knowledge". in: *A Companion to Greek Rhetoric*. Blackwell Publishing. 2007. pp. 365-377.
- DE ROMILLY, J. "Gorgias et le pouvoir de la poésie". in: *The Journal of Hellenic Studies*. Vol. 93. 1973. pp. 155-162.
- DE ROMILLY, J. *Magic and Rhetoric in Ancient Greece*. Cambridge. 1975.
- ROSENMEYER, T. "Gorgias, Aeschylus, and apate". in: *American Journal of Philology* 76. 1955. pp.225-260.
- RUSSELL, B. "Truth and Falsehood". in: *The problems of Philosophy*. Oxford University Press. Oxford. Hoofdstuk 12. 1912. Heruitgegeven in: Michael Lynch (ed.), *The Nature of Truth: classic and contemporary perspectives*. MIT Press. Massachusetts. 2001. pp. 17-24 (Deze paginering in dit werk)
- SEGAL, C.P. "Gorgias and the psychology of the logos". in: *Harvard Studies in Classical Philology* 66. 1962. pp. 99-155.
- SCHIAPPA, E. *The Beginnings of Rhetorical Theory in Classical Greece*. New Haven. 1999.
- SCHMITT, F. *Theories of truth*. Imprint Malden (Mass.). Blackwell. 2004.

-
- SHIELDS, C.. "Language, ancient philosophy of". in: E. Craig (Ed.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge. 2007. Opgehaald op 10 januari, 2008, van <http://www.rep.routledge.com/article/U058?ssid=882454851&n=1#>
- SICKING, C.M.J. "Gorgias und die Philosophen". in: *Mnemosyne 4*. Serie 17. Leiden. 1964. pp. 225-247. herdrukt in J. Classen. *Sophistik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt. 1976. pp. 384-407.
- SPATHARAS, D.G. "Patterns of argumentation in Gorgias. in: *Mnemosyne*. Vol. 54, No.4. 2001. pp. 393-408.
- STAUFFER, D. *The Unity of Plato's Gorgias: rhetoric, justice, and the philosophic life*. Cambridge University Press. New York. 2006.
- STOLJAR, D. & DAMNJANOVIC, N. "The Deflationary Theory of Truth". In: E. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Stanford. 1997 (Revisie in 2007). Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://plato.stanford.edu/entries/truth-deflationary/>.
- SWEARINGEN, J. *Rhetoric and Irony*. Oxford University Press. New York. 1991.
- UNTERSTEINER, M. *The sophists*. Vertaald door Kathleen Freeman. Philosophical Library. New York. 1954.
- VLASTOS, G & BURNYEAT, M (Ed.). *Socratic studies*. Cambridge university press. Cambridge. 1994.
- WALKER, R.C.S. "The Coherence Theory". in: *The Coherence Theory of Truth*. 1989. pp. 1-6 en 25-40. heruitgegeven in: Michael Lynch (ed.). *The Nature of Truth: classic and contemporary perspectives*. MIT Press. Massachusetts. 2001. pp. 123-158. (Deze paginering in dit werk)
- WHITE, N.P. *Plato on knowledge and reality*. Hackett Publishing Company. 1976.
- WHITE, N.P. "Plato's metaphysical epistemology". in: Richard Kraut (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge University Press. Cambridge. 1992. pp. 277-310.
- WOODHEAD, A.G. *The Greeks in the West*. Thames and Hudson. Londen. 1962.
- WOODRUFF, P. "Plato's early theory of knowledge". in: S. Everson (ed.). *Companions to ancient thought: Epistemology*. Cambridge University Press. Cambridge. 1990. pp. 60-84.
- WOODRUFF, P. "Rhetoric and relativism: Protagoras and Gorgias". in: A.A.LONG: *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge. 1999. pp. 290-310.
- WOZLEY, A.D. *Theory of Knowledge*. Hutchinson. Londen. Ch. 7. 1949.
- WRIGHT, C. *Realism, Meaning and Truth*. Blackwell. Oxford. 1987.

-YOUNG, J.O. "The Coherence Theory of Truth". In: E. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University. Stanford. 1996 (Revised in 2001).
Opgehaald op 29 April, 2008, van <http://plato.stanford.edu/entries/truth-coherence/>.