



Universiteit  
Leiden

The Netherlands

## Ὁ ἐρρωμενέστατος λόγος; betekenis en functie van de 'mythe' aan het einde van Plato's Gorgias

Raalte, M. van

### Citation

Raalte, M. van. (1991). Ὁ ἐρρωμενέστατος λόγος; betekenis en functie van de 'mythe' aan het einde van Plato's Gorgias. *Lampas*, 24, 306-329. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/11047>

Version: Not Applicable (or Unknown)  
License: [Leiden University Non-exclusive license](#)  
Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/11047>

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

verveling, als wel van de gelatenheid van de verliezer, vlak vóór hem de finale slag wordt toegebracht. Hij reageert, zijns ondanks, zoals van hem verwacht wordt: men was aan een discussie begonnen en die dient tot het einde toe vervolgd te worden<sup>4</sup>.

Hij schikt zich, met andere woorden, in de condities van een dialectische discussie - de vorm van discussiëren door middel van vraag en antwoord (διαλέγεσθαι) die voor de historische Socrates kenmerkend lijkt te zijn geweest<sup>5</sup>.

In het begin van de *Gorgias* opponeert Socrates het voeren van een dialectisch gesprek met een demonstratie (ἐπίδειξις) van welsprekendheid<sup>6</sup> - de kunde die Sophisten als Gorgias bij uitstek zeggen te beheersen. Een dergelijke demonstratie kon blijkbaar, behalve in het houden van een redevoering over een willekeurig, door het publiek opgegeven onderwerp<sup>7</sup>, ook bestaan in het ter plekke beantwoorden van elke willekeurige vraag: Gorgias beklaat zich dat hem bij zo'n gelegenheid al in geen jaren meer iets nieuws is gevraagd<sup>8</sup>.

Socrates - denkelijk in reactie op de sophistiche praktijk - stelt zich iets geheel anders voor bij een geslaagde wisseling van vraag en antwoord<sup>9</sup>. Hem

---

4. Verg. 497b4-5, ἴνα περὶ ἀνθρώπων οἱ λόγοι; 505d2, 506b3 'het resterende' (τὰ (ἐπί)λοιπα); 506b6-c1 waar Socrates constateert dat Callicles niet meer mee doet: ἐπειδὴ δὲ σύ, ὦ Καλλικλέεις, οὐκ ἐθέλεις συνδιαπερᾶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὐν ἐμοῦ γε ἀκούων ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ καλῶς λέγειν ('Omdat je kennelijk niet bereid bent de discussie samen met mij af te maken: luister dan naar mij en grijp in wanneer ik iets verkeerd zeg volgens jou'). Callicles aanvaardt de oplossing van Socrates' 'dialogue intérieur': λέγε, ὦ γαθέ, αὐτὸς καὶ περᾶναι (506c4), maar hij blijft medeverantwoordelijk voor de uitkomst van de discussie: 506b7-c3, en wordt door Socrates aangesproken: 506d4, 507a2-3. In 509c5 begint hij opnieuw te reageren, en in 510a1-2 neemt hij de rol van gesprekspartner weer op zich.

5. Verg. G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, 45vv.

6. 447b8, c1; verg. 448d9-10, 458b6-c1.

7. Zie bv. het testimonium 82A1a DK: Gorgias zou de eerste zijn geweest die het *ex tempore* spreken beoefende; in het theater van Athene nodigde hij met een 'προβάλλετε' ('noem een onderwerp') het publiek uit, waarmee hij kennelijk aangaf alles te weten, maar de bespreking van elk onderwerp overliet aan het moment (ἐνδεκνύμενος δὴ πᾶντα μὲν εἰδέναι, περὶ παντὸς δ' ἂν εἰπεῖν ἐφίεις τῷ καιρῷ).

8. 448a2-3, verg. 458d8-c1; ook 462a8-10, waar Polus bevestigt dat ook hij deze vaardigheid geregeld demonstreert.

9. Het is dan ook op zijn minst misleidend om het contrast tussen de Socratische methode en de rhetorische demonstratie te minimaliseren, zoals Kerferd doet (G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 32-4): 'The Socratic method, to the extent that it may have originated with Socrates, nonetheless originated from within the sophistic movement, if only because Socrates himself was a part of that movement. Once it is granted that sophists other than Socrates did use the question and answer method, and this surely we must grant, then the degree of Socrates' originality and the degree to which he was influenced by other sophists is both an unanswerable question, and also one of subordinate importance from almost every point of view other than that of Socratic partisanship' (34).

## betekenis en functie van de 'mythe' aan het einde van Plato's *Gorgias*<sup>1</sup>

Marlein van Raalte

*Summary:* The 'myth' at the end of the *Gorgias* confirms, *provisionally*, that Socrates is justified in claiming that philosophy is the true profession with regard to moral & political questions, where the so-called art of rhetoric fails. Considering that the end of the dialectical process cannot be reached in a rational manner, we must conclude that, after all, the model of a τέχνη does not fit philosophy either.

Although this observation deprives Socratic optimism of its basis, it does not affect the outcome of the dialogue: Gorgias, the most formal among the Sophists, has to acknowledge that his profession cannot do without knowledge of a moral standard, and witnesses how Callicles' criterion of pleasure fails to pass the test. Callicles has to admit that his contempt for democracy, and for the Sophists in particular, is inconsistent with his own, allegedly independent, set of values. The refutation of Callicles' point of view thus suggests that the Socratic alternative, supported by the myth, is the only reliable guide to a morally sound way of life.

1. ' Ἄλλ' ἐπεὶ περ γε καὶ τᾶλλα ἐπέρανας, καὶ τοῦτο πέρανον<sup>2</sup>. Met deze woorden verklaart Callicles zich, tegen het einde van de *Gorgias*, bereid óók nog het verhaal van Socrates over de rechtspraak in de onderwereld aan te horen. Zij brengen bij Socrates niet het gevoel teweeg dat hij 'outstayed his welcome'. De Athener Callicles is gastheer van het gezelschap dat bijeen is om zijn beroemde logé te horen spreken: Gorgias, leraar in de welsprekendheid, afkomstig uit Leontini op Sicilië. Op het moment dat Callicles zijn fiat geeft aan het verhaal dat de discussie in Socrates' voordeel zal beslechten is Gorgias al lang de belangstellende (en zeker niet belangeloze) toehoorder geworden, die op een kritiek moment zijn gastheer de mogelijkheid ontnemt zijn nederlaag te ontlopen<sup>3</sup>. Callicles' woorden getuigen dan ook niet zozeer van

---

1. Ten behoeve van de leesbaarheid van de hoofdttekst treft men een aantal voor de conclusie relevante opmerkingen, dikwijls in de vorm van verwijzingen naar passages elders in de dialoog, in de noten aan. Aanduiding van passages zonder nadere specificatie verwijzen naar de *Gorgias* in de uitgave van Dodds (zie bibliografie).

2. 522e7-8: 'Goed, je hebt nu toch alles gezegd wat je op je hart had. Dus dit kan er nog wel bij', vert. van Gelder/Koolschijn; meer naar de letter: 'Aangezien je ook al het andere hebt afgemaakt, mag je van mij ook dit afmaken'.

3. 506a8-b3. Callicles haakt af in 505c1-2. Zijn medewerking bleek al eerder enigszins *à contrecoeur* te zijn: hij gaat alleen nog door om Gorgias een plezier te doen (497b3-c2; 501c7-8; 505c5-6). In 458d3-4 is hij nog vol enthousiasme: wat hem betreft mag het gesprek de hele dag duren.

verveling, als wel van de gelatenheid van de verliezer, vlak vóór hem de finale slag wordt toegebracht. Hij reageert, zijns ondanks, zoals van hem verwacht wordt: men was aan een discussie begonnen en die dient tot het einde toe vervolgd te worden<sup>4</sup>.

Hij schikt zich, met andere woorden, in de condities van een dialectische discussie - de vorm van discussiëren door middel van vraag en antwoord (διαλέγεσθαι) die voor de historische Socrates kenmerkend lijkt te zijn geweest<sup>5</sup>.

In het begin van de *Gorgias* opponeert Socrates het voeren van een dialectisch gesprek met een demonstratie (ἐπίδειξις) van welsprekendheid<sup>6</sup> - de kunde die Sophisten als Gorgias bij uitstek zeggen te beheersen. Een dergelijke demonstratie kon blijkbaar, behalve in het houden van een redevoorlegging over een willekeurig, door het publiek opgegeven onderwerp<sup>7</sup>, ook bestaan in het ter plekke beantwoorden van elke willekeurige vraag: Gorgias beklagt zich dat hem bij zo'n gelegenheid al in geen jaren meer iets nieuws is gevraagd<sup>8</sup>.

Socrates - denklijk in reactie op de sophistische praktijk - stelt zich iets geheel anders voor bij een geslaagde wisseling van vraag en antwoord<sup>9</sup>. Hem

- 
4. Verg. 497b4-5, ἴνα περὶ ἀνθρώπων οἱ λόγοι; 505d2, 506b3 'het resterende' (τὰ (ἐπί)λοιπα); 506b6-c1 waar Socrates constateert dat Callicles niet meer mee doet: ἐπειδὴ δὲ σύ, ὦ Καλλικλείς, οὐκ ἐθέλεις συνδιαπερᾶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὐν ἐμοῦ γε ἀκούων ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ καλῶς λέγειν ('Omdat je kennelijk niet bereid bent de discussie samen met mij af te maken: luister dan naar mij en grijp in wanneer ik iets verkeerd zeg volgens jou'). Callicles aanvaardt de oplossing van Socrates' 'dialogue intérieur': λέγε, ὦ γαθέ, αὐτὸς καὶ πέρρου (506c4), maar hij blijft medeverantwoordelijk voor de uitkomst van de discussie: 506b7-c3, en wordt door Socrates aangesproken: 506d4, 507a2-3. In 509c5 begint hij opnieuw te reageren, en in 510a1-2 neemt hij de rol van gesprekspartner weer op zich.
  5. Verg. G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991, 45vv.
  6. 447b8, c1; verg. 448d9-10, 458b6-c1.
  7. Zie bv. het testimonium 82A1a DK: Gorgias zou de eerste zijn geweest die het *ex tempore* spreken beoefende; in het theater van Athene nodigde hij met een 'προβάλλετε' ('noem een onderwerp') het publiek uit, waarmee hij kennelijk aangaf alles te weten, maar de bespreking van elk onderwerp overliet aan het moment (ἐνδεκνύμενος δὴ πᾶντα μὲν εἰδέναι, περὶ παντὸς δ' ἂν εἰπεῖν ἐφίεις τῷ καιρῷ).
  8. 448a2-3, verg. 458d8-c1; ook 462a8-10, waar Polus bevestigt dat ook hij deze vaardigheid geregeld demonstreert.
  9. Het is dan ook op zijn minst misleidend om het contrast tussen de Socratische methode en de rhetorische demonstratie te minimaliseren, zoals Kerferd doet (G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, 32-4): 'The Socratic method, to the extent that it may have originated with Socrates, nonetheless originated from within the sophistic movement, if only because Socrates himself was a part of that movement. Once it is granted that sophists other than Socrates did use the question and answer method, and this surely we must grant, then the degree of Socrates' originality and the degree to which he was influenced by other sophists is both an unanswerable question, and also one of subordinate importance from almost every point of view other than that of Socratic partisanship' (34).

gaat het om het vinden van de waarheid, om het vinden van het juiste antwoord op een vraag waarop men het antwoord weten wil<sup>10</sup>. Persoonlijk succes wordt niet nagestreefd: de ambitie is niet de ander, maar het probleem dat aan de orde is meester te worden<sup>11</sup>. Beide gesprekspartners - ten behoeve van het vraag/antwoord-model zijn het er bij voorkeur twee<sup>12</sup> - zijn serieus gericht op dat ene doel, te achterhalen hoe het werkelijk is, en het maakt dan ook niet uit wie de rol op zich neemt vragen te stellen en wie degene is die antwoordt<sup>13</sup>. Een dergelijke praktijk vooronderstelt dat er een werkelijkheid bestaat onafhankelijk van het menselijk denken<sup>14</sup>, die door de juiste benaderingswijze achterhaald kan worden. Dit is het waar de filosoof op uit is, in tegenstelling tot de politicus/rhetoricus die zich, meer pragmatisch, laat leiden door wat het publiek welgevallig is. Ware uitspraken zijn daaraan te herkennen dat ze consistent zijn met andere ware - of voor waar gehouden - uitspraken<sup>15</sup>. Bij een dialectische discussie is de instemming van beide gesprekspartners bij letterlijk iedere stap essentieel<sup>16</sup>. 'Ομολογία (overeenstemming) is een blijk van waarheid<sup>17</sup>, vooropgesteld dat de gesprekspartners oprecht zijn zowel ten opzichte van elkaar als tegenover zichzelf: tegen beter weten in 'ja' zeggen als je 'nee' bedoelt, is uit den boze. Dit vereist een zekere

---

10. Zie bv. 453b1-3.

11. 457e3-5; 515b5-8: 'winbegeerte' (φιλονικία) als tegenhanger van 'wijsbegeerte' (φιλοσοφία).

12. Zie 471d3-472c6 en 475e7-476a2, waar Socrates zegt dat Polus' instemming voor hem voldoende is: 'de anderen laat ik voor wat ze zijn'. Verg. 473e4-5, waar Polus Socrates vraagt of hij niet afdoende weerlegd is als geen mens het met hem eens is: hij moet het de aanwezigen maar eens vragen. Ik ben geen politicus, antwoordt Socrates, het gaat mij erom die ene getuige aan mijn zijde te krijgen met wie ik in discussie ben: 'met de massa treed ik niet eens in gesprek'. Het streven is per individu instemming te bereiken: als Callicles instemt is hij nummer drie (500a1-2). In dit verband geeft Socrates vaak blijk van zelfverzekerdheid en optimisme: in feite is iedereen, als hij maar goed nadenkt, dezelfde mening toegedaan (474b2-5; 475e3-5; verg. ook 495e1-2, 509a6-7), en zal hij er ook naar handelen; dat geldt in elk geval voor Socrates zelf: zie 488a2-b1 ('als ik fouten maak dan is dat niet omdat ik het wil, maar te wijten aan mijn onwetendheid' [ὄχ ἐκὼν ἐξαμαρτάνω ἀλλ' ἀμαθία τῆ ἐμῆ], a3-4).

13. 462b1-2; 467c1-2; 470b9-c3; 470b9-c2.

14. Zie bv. 473b10-1: wat waar is, laat zich niet weerleggen.

15. De filosofie 'zegt altijd hetzelfde' (482a7-b1). Callicles vindt dat eentonig, maar voor een filosoof is het juist een verdienste (490e9-11; 491b6-8; verg. ook 508e6-509a7, en 527d7 - waar Socrates, in het kader van zijn oproep tot een gezamenlijke training in de ἀρετή, zichzelf op het niveau van Callicles plaatst (met, vanuit dialectisch oogpunt, protreptische bedoelingen - veeleer dan 'beleefdheidshalve' [Dodds *ad loc.*]).

16. Vandaar ook de zo op het oog misschien wat flauwe vraag of ook de ander een bepaald begrip erkent: verstaat Polus iets onder 'lichaam' en 'ziel'? (464a1). Verstaat Callicles iets onder 'kennis'? (495c3-4).

17. 486c5-6; 487e6-7; 489a5-6.

moed om impopulaire, of zelfs in de ogen van anderen belachelijke<sup>18</sup>, uitspraken te doen. Wie zich laat leiden door een gevoel van *gêne* (*αἰσχύνη*) en iets anders zegt dan hij vindt, zondigt niet alleen tegen de regels van een dialectische discussie; hij brengt zichzelf - de waarheid is consistent - ook in tegenspraak met andere uitspraken die hij gedaan of onderschreven heeft. Het spreekt vanzelf dat rhetoren/politici die men naar hun mening vraagt dit geregeld zal overkomen, gewend als zij zijn zich te richten op de instemming van het publiek<sup>19</sup>. Vrijmoedigheid van spreken (*παρρησία*) is dan ook één van de drie eisen waaraan een gesprekspartner moet voldoen<sup>20</sup>; de andere zijn 'kennis' (*ἐπιστήμη*, elders *σοφία*; het resultaat van een geslaagde opvoeding) en 'welgezindheid' (*εὐνοία*: men moet het beste met de ander voor hebben). Gelijk krijgen is alleen verkieslijk voor wie ook inderdaad gelijk heeft: je bewijst iemand die je een goed hart toedraagt dan ook een dienst wanneer je hem van onjuiste opvattingen af helpt<sup>21</sup>. Wat men moet vermijden is 'met zichzelf in disharmonie' te zijn, d.w.z. uitspraken te doen, of zelfs alleen maar opvattingen te hebben, die niet met elkaar overeenstemmen<sup>22</sup>. Een dialectische discussie vindt haar natuurlijk einde op het moment dat de gesprekspartners, in volle overtuiging, het één zijn m.b.t. het antwoord op de vraag die aan de orde is.

18. Lachen, zegt Socrates, is geen weerleggen (473e2-3).

19. Zie Callicles' analyse van de manier waarop de beide voorafgaande discussies strandden (482c4-483a8; ook 461b3-c4). Volgens hem is de democratie trouwens als geheel op *αἰσχύνη* gebaseerd, een gevoel van *gêne* voor persoonlijke incompetentie (492a4-5). Socrates valt eerder een *gebrek* aan *αἰσχύνη* te verwijten: zelfs Callicles gaat hij te ver met zijn platvloerse voorbeelden (494e7-8). Des te opmerkelijker dat Socrates zegt met het oog op Gorgias een zekere terughoudendheid te gevoelen om de waarheid te spreken, bang dat deze denken zal dat hij zich vrolijk maakt over zijn vak (462e6-8); Gorgias verzekert Socrates dat hij tegenover hem niet terughoudend hoeft te zijn (463a5). Gorgias zelf lijkt zich eerder door een besef van verantwoordelijkheid dan door een gevoel van *gêne* te laten leiden - al denken Polus en Callicles daar anders over.

20. 487a2-3. De Atheense praktijk, laat Plato Socrates zeggen, is daarvoor buitengewoon geschikt: wanneer Polus verontwaardigd vraagt of hij dan niet net zoveel mag zeggen als hij zelf wil (lang spreken [*μακρολογία*] is kenmerkend voor een redenaar, maar in een dialectische discussie ongewenst) antwoordt Socrates dat het toch vreselijk zou zijn als Polus nu juist in Athene, waar de grootste vrijheid van spreken bestaat van heel Griekenland, die vrijheid niet zou mogen ervaren. Socrates stelt daartegenover dat hij zelf natuurlijk ook de vrijheid heeft weg te lopen als Polus hem verveelt (461d6-462a1). Socrates verontschuldigt zich in 465e1-5 voor zijn eigen lange uiteenzetting, die in dit geval vergeeflijk is omdat Polus het met minder woorden niet begreep; ook in 519e1-2 blijkt Socrates wel degelijk tot een lang betoeg in staat te zijn - in dit geval moest hij wel omdat Callicles niet bereid was te reageren.

21. Socrates is, niet zonder ironie, Polus dankbaar dat hij hem 'van onzin verlost' (470c4-8). Vergelijk ook 461c5-d4: het is mooi dat wij ouderen jonge vriendjes hebben die ons, als we in de discussie struikelen, weer op de been helpen. - De analogie met fysieke conditie is méér dan een willekeurige vergelijking: zie beneden.

22. Zie bv. 485a1-b3, 482b4-c3, 506a1-3.

Vanuit dit perspectief is het verhaal dat Socrates aan het slot van de *Gorgias* nog vertellen moet duidelijk onmisbaar: de discussie is nog niet ten einde, want overeenstemming is nog niet bereikt. Een onvoltooid dialectisch gesprek is, om met Socrates te spreken, een lichaam zonder hoofd<sup>23</sup>. Een organisch geheel is het pas wanneer de gesprekspartners één en hetzelfde standpunt onderschrijven, en dit is precies, volgens Socrates tenminste, wat deze 'mythe' bewerkstelligt. Vele standpunten hebben de toets der kritiek van de aanwezigen - σοφοί bij uitstek - niet kunnen doorstaan; er is één λόγος die stand houdt: die van Socrates (527a7-b4). Dankzij de mythe, zou men kunnen zeggen, eindigt de *Gorgias* niet in een aporie.

2. De suggestie dat aan het einde van de dialoog een organisch geheel zijn voltooiing heeft gevonden is niet zonder problemen. Hoewel Socrates zich achtereenvolgens met Gorgias, met diens jongere collega en leerling Polus, en met Callicles onderhoudt<sup>24</sup>, laat de dialoog zich zonder veel moeite waarderen als een literaire eenheid en als een samenhangend betoog; het onderwerp of thema van de *Gorgias* laat zich echter niet zo gemakkelijk benoemen. De vraag die Socrates in het begin van de *Gorgias* aan de vermaarde leraar in de rhetorica wenst voor te leggen is wat zijn specialisme nu eigenlijk vermag (wat de δύναμις - 'vermogen', maar ook 'macht' - van het vak is), en waarop het betrekking heeft<sup>25</sup>. De dialoog loopt uit op de conclusie dat een rechtvaardige, en ook overigens deugdzaam levenswijze de beste manier van leven is<sup>26</sup>.

2.1. De schakel tussen vraag en conclusie is, zoals voor de hand ligt, te vinden in Gorgias' antwoord. Zijn vak, de ῥητορικὴ τέχνη (zo begint hij) houdt zich bezig met λόγοι. Hetzelfde kan echter, maakt Socrates duidelijk, wel van alle vakken gezegd worden - die zich immers stuk voor stuk van een specifiek jargon en van hun eigen argumentaties bedienen. Ook de omschrijving dat de rhetorica zich *uitsluitend* met λόγοι bezig houdt blijkt te ruim: dat geldt immers ook voor een vak als rekenkunde. In een volgende poging voor zijn vak een specifiek terrein af te bakenen zegt Gorgias dat de rhetorica zich in het bijzonder van die λόγοι bedient die betrekking hebben op wat voor de mens 'van het grootste belang is'. Deze kwalificerende omschrijving voldoet vanzelfsprekend evenmin, al was het maar omdat de Sophist ook in die pretentie niet alleen staat: zo zal een arts bijvoorbeeld claimen dat *zijn* vak het

23. 505c10-d3. Verg. *Phaedr.* 264c2-5, van een λόγος.

24. *Gorgias* 449a2-461b2; Polus 461b3-481b5; Callicles 481b6-527e7.

25. 447c1-3; verg. 456a4-5; ook 455c3-d5, waar Socrates zich opwerpt als de spreekbuis van hen die een opleiding bij Gorgias zouden willen volgen (verg. *Prot.* 318a1v.).

26. 527e3-5; zie ook 527b4-6. De vraag hoe men leven moet (πῶς βιωτέον) wordt expliciet aan de orde gesteld in 492d4-5; anders geformuleerd, de vraag wat men met 'deugd' (ἀρετή) bedoelt: e1. Verg. 500c3-4, d4.

belangrijkst is<sup>27</sup>. Gorgias houdt vol dat de rhetorica, die immers vrijheid verschaft en macht over anderen, *qualitate qua* superieur is (452d5-8): wie dit vak beheerst, beschikt over het vermogen anderen te overtuigen<sup>28</sup>, en wel op elk gebied (de redenaar is in staat ieder ander, arts of trainer, tot zijn slaaf te maken, 452e4-8), maar - conform de eis van een specialisme, en in overeenstemming met de juridische en politieke praktijk - in het bijzonder met betrekking tot vitale kwesties als die van recht en onrecht. Door middel van de rhetorica kan men een ieder maken of breken, iemand naar believen vrijspreek of de doodstraf bezorgen.

In combinatie met de kentheoretische skepsis van de Sophisten is de doorslaggevende rol die de rhetorica in morele kwesties kan spelen vanzelfsprekend niet zonder risico's. Men zou kunnen zeggen dat de machtspositie die iemand zich, zonder enige morele kwalificatie, door middel van de rhetorica kan verwerven Socrates' verontrusting begrijpelijk maakt - zij het niet zijn eigen rechtlijnige opvattingen rechtvaardigt.

De historische Gorgias lijkt zich aan de verantwoordelijkheid voor de ethische implicaties van zijn vak te hebben willen onttrekken door uitdrukkelijk te verklaren dat zijn onderwijs uitsluitend de formele vaardigheid van de welsprekendheid betreft: dat hij iemand ἀρετή zou bijbrengen heeft niemand hem ooit horen beweren<sup>29</sup>.

---

27. Ter illustratie citeert Socrates een skolon dat inhoudt dat gezondheid, schoonheid en rijkdom (in deze volgorde) het meest verkieslijk zijn (451e3-5). Dat gezondheid bovenaan staat is op zich begrijpelijk, en in deze context significant gezien de voorname plaats die de geneeskunde als analogon van de ware rhetorica zal innemen (zie beneden). Gorgias' broer die arts is diende Socrates al eerder als voorbeeld om te achterhalen wat Gorgias' eigen vak nu eigenlijk inhoudt (448b4-7; verg. 456b1-5). Socrates voert zelf de trainer (παιδοτριβης) op als iemand die voor zijn eigen vak hetzelfde zal claimen (452a5); zie ook de plaats die de lichamelijke opvoeding (γυμναστική) in het analogie-schema van vakken inneemt: 464b2-465e1 (zie noot 42), en 478c3-7. In feite beschikt een trainer over betere kaarten dan een arts, in aanmerking genomen dat zijn vak beoogt te voorkomen dat een mens überhaupt ziek wordt: zie 520b2-3.

28. In Socrates' woorden: de rhetorica is een vakman in het overtuigen (πειθοῦς δημουργός, 453a2), d.w.z. zij vestigt 'overtuiging' (πειθῶ) in de ziel van de hoorder; vergelijk *Phaedr.* 261a7-8: rhetorica neemt de ziel door gebruik van woorden op sleeptouw (is ψυχαγωγία τις διὰ λόγων) - maar zie ook Gorgias' *Loflied op Helena* (B11.13, 2.292 DK) waar gesproken wordt van πειθῶ die λόγος vergezelt en de ziel naar believen vormt (ook hier is de suggestie dat zulks volgens een bepaalde ratio gebeurt).

29. Onze bron is helaas Plato zelf (*Meno* 95c1-4). Deze karakteristiek is echter consistent met het beeld dat we overigens van Gorgias krijgen: zie bijv. het merkwaardige geschriftje 'Over het niet-zijnde, of over de natuur' en het bovengenoemde *Loflied op Helena* (een model-redevoering waarin Gorgias demonstreert hoe men iemand op vele verschillende manieren vrij kan pleiten). Uit beide spreekt - overigens op zeer verschillende wijze - een extreme vorm van skepsis t.o.v. de mogelijkheid de werkelijkheid (of zelfs, in het geval van het geschriftje over het niet-zijnde, een *eventuele* werkelijkheid) in taal uit te drukken. Je kunt wel iemand leren met taal iedere willekeurige voorstelling van zaken aan het gehoor op te dringen; iemand kennis van iets bijbrengen is onmogelijk - dat geldt dus ook voor kennis van goed en kwaad.



In de dialoog die zijn naam draagt ontkent Gorgias ook inderdaad dat de rhetorica kennis overdraagt wanneer zij de jury of een ander gezelschap<sup>30</sup> overtuigt: zij brengt dan 'geloof' (πίστις), geen kennis bij - zelfs niet waar het haar specifieke vakgebied, kwesties van recht en onrecht betreft<sup>31</sup>. Socrates kan dat goed begrijpen: het is natuurlijk uitgesloten dat iemand een hele menigte in zo korte tijd over zulke belangrijke onderwerpen kennis zou kunnen bijbrengen. Daarbij benadrukt Gorgias, overtuigd als hij is van de kracht van zijn vak, en niet ongevoelig voor de risico's, dat een leraar in de rhetorica niet verantwoordelijk gehouden kan worden voor het misbruik dat een kwaadwillende leerling van de macht die hij aan het vak ontleent zou kunnen maken. Hij beroept zich op het principe van 'fair play': net als in iedere andere wedstrijd sport moet men ervan uit kunnen gaan dat een mens zich fatsoenlijk gedraagt<sup>32</sup>.

Waar het om de inhoud van zijn onderricht, en zijn eigen competentie gaat stelt Gorgias zich minder vrijblijvend op. Een leerling die bij hem komt, en niet al bij voorbaat over kennis van recht en onrecht, van goed en kwaad beschikt, zal hij die kennis wel degelijk bijbrengen (460a3-4). En inderdaad is, gezien vanuit de voorafgaande discussie, de meer formele opvatting van het vak een gepasseerd station: onder leiding van Socrates was de definitie dat de rhetorica zich met λόγοι bezig houdt immers te ruim bevonden. Als de rhetorica een τέχνη is die zich bezig houdt met λόγοι die betrekking hebben op kwesties van recht en onrecht, en als Gorgias in dat vak onderwijst, dan moet hij wel toegeven dat hij de competentie bezit ook kennis van normen en waarden over te dragen<sup>33</sup>.

---

30. Dat het object van de overtuigingskracht die de rhetoricus een machtig man maakt een gezelschap van enige omvang is (452e1-4, e8; 454b5-6; e5-6; 455a3-4; 456c6; 459a3-4) is essentieel.

31. 454e3-455a7. Socrates formuleert, en Gorgias onderschrijft hier de uiteindelijke definitie van rhetorica: ἡ ῥητορικὴ ἄρα, ὡς ἔοικεν, πειθοῦς δημιουργός ἐστιν πιστευτικῆς ἀλλ' οὐ διδασκαλικῆς περὶ τὸ δίκαιόν τε καὶ ἀδίκον ('de rhetorica is dus, naar het schijnt, een maker van overtuiging waarbij iets aangenomen, niet geleerd wordt op het gebied van recht en onrecht', 454e9-455a2).

32. 456c7-457c3; verg. 519c5-d1.

33. Kahn (1983) 80-4 wijst op de zwakke positie van Gorgias als vreemdeling in Athene, die riskeert zich gehaat te maken en uit de stad verdreven te worden (onder verwijzing naar 456e2, 457b6-7, c1-3). De houding die Socrates in de dialoog tegenover Gorgias aanneemt (zie beneden) lijkt echter te bevestigen dat deze zich bij de antwoorden die hij geeft niet zozeer laat leiden door 'his position in the public eye', maar veeleer door zijn verantwoordelijkheden als leraar in een τέχνη (hij ontvangt bijv. ook - niet weinig? - lesgeld: verg. *Hipp. mai.* 282b4-c1).

Eerst nadat Socrates zich verzekerd heeft van Gorgias' houding ten opzichte van de discussie<sup>34</sup> laat Socrates zien dat zijn ijver iedere verantwoordelijkheid voor eventueel wangedrag van een leerling af te wijzen hem op een inconsistentie komt te staan. Als de rhetorica terecht een τέχνη heet, dan is het volstrekt uitgesloten dat Gorgias' leerling de kennis die hij bij hem heeft opgedaan misbruiken zal: net zo als wie zich bekwaamd heeft in de geneeskunde vervolgens geneeskundige is (ὁ τὰ ἰατρικὰ μεμαθηκώς is ἰατρικός), zo is ook iemand die zich in kwesties van rechtvaardigheid bekwaamd heeft (ὁ τὰ δίκαια μεμαθηκώς) *ipso facto* δίκαιος, rechtvaardig<sup>35</sup>. Uit te zoeken hoe het zit met deze tegenstrijdigheid in Gorgias' uitspraken, zegt Socrates, is geen eenvoudige zaak.

Op dit moment in de discussie (461b3) komt Polus Gorgias 'te hulp' door te zeggen dat Gorgias het natuurlijk helemaal niet meende toen hij zei kennis te bezitten van recht en onrecht, of zijn leerlingen kennis op dat gebied bij te brengen. Socrates heeft hem dingen laten toegeven die een mens nu eenmaal niet durft ontkennen. Hiermee bewijst Polus, die er gedurig blijk van geeft weinig tot niets te begrijpen van het soort discussie dat Socrates op het oog heeft, Gorgias een slechte dienst: met een dergelijk vertoon van ἀσχύη zou Gorgias zich in feite gediskwalificeerd hebben als gesprekspartner in de dialectische discussie. Maar Polus' analyse is onjuist: Plato schildert Gorgias juist af als een respectabel man en een volwassen gesprekspartner, die de hem niet welkome consequentie uit het voorafgaande (sc. dat een vakman op het gebied van de rhetorica noodzakelijk kennis heeft van recht en onrecht) ook inderdaad trekt. Gezien vanuit de dialoog is het effect van Polus' interventie, dat het Gorgias bespaard blijft nog verdere consequenties te moeten trekken uit de hem onwelgevallige conclusie dat hij als leraar in de rhetorica wel degelijk verantwoordelijk is voor eventueel wangedrag van een door hem opgeleid politicus<sup>36</sup>.

2.2. Het onverhuld enthousiasme voor straffeloos onrecht bedrijven dat Polus (inderdaad Gorgias' eigen leerling!) in de nu volgende discussie met Socrates

34. Als het hem om de overwinning, niet om de waarheid gaat heeft hij nú nog de gelegenheid zich uit het gesprek terug te trekken; zo niet, is de implicatie, dan moet hij de consequenties dragen (457c4-458b3; verg. 461a3-4).

35. 460b3-7. Het optreden van δίκαιος in het rijtje ἰατρικός, τεκτονικός, μουσικός laat dezelfde oneffenheid zien die maakt dat Socrates' pendant van de rhetorica δικαιοσύνη heet in plaats van δικαστική; zie n. 40. Daarmee is Socrates' redenering niet zozeer flauw, als wel de consequentie van de veronderstelling dat er een τέχνη op het gebied van goed en kwaad mogelijk is.

36. In het vervolg zegt Socrates expliciet dat hij ook eigenlijk niet weet of de rhetorica waarover hij deze lelijke dingen zegt wel het vak is dat Gorgias beoefent - veel duidelijkheid heeft hun gesprek van zoëven immers niet opgeleverd (462e8-463a2). Gorgias blijft zich overigens betrokken voelen: op kritieke momenten in het gesprek met Polus (463d6-7) is hij het die de discussie verder brengt.

ten toon spreidt illustreert overtuigend dat het risico van een immorele toepassing van de rhetorica niet denkbeeldig is. In dramatisch opzicht vertoont zijn jeugdige ongeremdheid een effectvol contrast met Gorgias' waardige ernst.

Polus' keuze voor de rol van degene die de vragen stelt<sup>37</sup> biedt Socrates de gelegenheid zijn eigen visie te geven m.b.t. de status van de rhetorica. Op de vraag waarop Gorgias geen bevredigend antwoord had kunnen geven, nl. wat voor vak (of 'kunde': τέχνη) de rhetorica dan wel is, antwoordt Socrates (462b8-463c7) dat de rhetorica helemaal geen vak is, maar een kwestie van routine (ἐμπειρία), een vorm van 'vleierij' (κολακεία), en als zodanig uit op wat prettig is, zonder acht te slaan op het goede (464e2-465a2); het is een vorm van dienstbaarheid (διακοικική, 517d2) die geen initiatief durft nemen ook al zou de persoon in kwestie daar in feite beter mee gediend zijn.

In tegenstelling tot een τέχνη, die te werk gaat met haar specifieke product (ἔργον) voor ogen, is het kenmerkend voor een ἐμπειρία dat zij niet op een rationele methode berust, zodat niet uitgelegd kan worden hoe het resultaat bereikt wordt (465a2-6; verg. 501a1-b1). Een dergelijke bezigheid laat zich dus ook niet onderwijzen<sup>38</sup>.

De rhetorica staat daarmee volgens Socrates op één lijn met de kookkunst (ὀψοποιική)<sup>39</sup>: beide leveren slechts een *schijnbaar* welzijn op. Wat de kookkunst doet op het gebied van het lichaam, doet de rhetorica op het gebied van de ziel: zoals het vermogen lekkere schotels te bereiden de mensen een prettig gevoel bezorgt, maar niets tot de gezondheid bijdraagt, zo brengt de rhetorica de impressie teweeg dat het allemaal goed en prachtig is, maar in feite is de ziel nog net zo ongezond als voorheen. Als de kunde die werkelijk mag pretenderen een tegenhanger van de geneeskunde te zijn voert Socrates

---

37. De vragen worden hem trouwens, in overeenstemming met de overeengekomen niet-competitieve aard van de discussie, gedeeltelijk door Socrates voorgezegt.

38. In 448c4-9 had Polus ἐμπειρία afgeschilderd als de weg die tot τέχνη leidt; Aristoteles (*Met.* 981a3-7) verwijst met instemming naar de opvatting die Polus hier in de mond wordt gelegd; Socrates reageert alleen - afwijzend - op de rhetorische *vorm* van Polus' opmerking. Dat waarneming zonder meer, volgens een continu proces, overgaat in kennis is een niet-Platoonse gedachte. Over de vereisten aan welke een activiteit moet voldoen om een τέχνη genoemd te worden, en de daarmee samenhangende problemen, zie het op dit punt zeer informatieve artikel van F. Heinemann, 'Eine vorplatonische Theorie der τέχνη', *MH* 18 (1961) 105-30 (al is zijn conclusie niet overtuigend); ook T. Irwin, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle Dialogues*, Oxford 1977, 71-101.

39. De ὀψοποιική is niet de meest voor de hand liggende kandidaat als ἐμπειρία op het terrein waarop de geneeskunde een τέχνη is: zij is eerder een pseudo-voedingskunst (διαιτητική), en ligt als zodanig dus eerder in de preventieve sfeer. Meer toepasselijk zou een routine in het toedienen van drogerende middelen zijn geweest (φαρμακεία, φαρμακευτική), te meer omdat ook Gorgias zelf in zijn *Loflied op Helena* de werking van λόγοι met die van φάρμακα vergelijkt (B11.14, 2.292-3 DK). Socrates geeft wellicht de voorkeur aan ὀψοποιική vanwege de duidelijk negatieve (want frivole) connotaties: φάρμακον is tenslotte ook het woord voor een echt geneesmiddel.

de δικαιοσύνη (rechtvaardigheid) op<sup>40</sup>, die wèl in staat is de zieke ziel gezond te maken. De sophistiek (σοφιστική τέχνη), die samen met de rhetorica de politieke wetenschap (πολιτική τέχνη) vormt, komt er niet beter vanaf: ook zij is in feite zo'n pseudo-τέχνη die de ziel zogenaamd tot welzijn opvoedt, maar in feite niets méér doet dan het vak van de schoonheidsspecialist (κομμωτική)<sup>41</sup>: de ware conditie van de ziel dankt men aan het vak van de wetgever (νομοθετική), dat evenals zijn pendant op het gebied van het lichaam, de lichamelijke oefening (γυμναστική), voor werkelijk welzijn zorgt<sup>42</sup>.

Polus' weinig zakelijke reactie (hij kan zijn oren niet geloven: vindt Socrates dan dat de rhetoren omdat zij vleiers zijn weinig in aanzien staan? en dat terwijl zij, net als tyrannen, ter dood brengen wie ze verkiezen, en naar eigen goeddunken bezit confisceren en mensen verbannen?) brengt de discussie op de meer fundamentele vraag naar de basis van macht en aanzien<sup>43</sup>. Het voor het zeggen hebben (τὸ μέγα δύνασθαι, veel macht hebben) is een goed ding voor degene die de macht heeft, daar zijn Socrates en Polus het over eens. Maar Polus moet wel toegeven dat doen 'wat hun goeddunkt' (ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι) natuurlijk niet 'goed' is als de rhetor of tyran in kwestie

40. Δικαιοσύνη is duidelijk een Fremdkörper in dit rijtje; één manuscript leest het meer regelmatige δικαστική. Δικαιοσύνη is zonder twijfel (*pace* Dodds, *ad loc.*) de juiste lezing: niet alleen is δικαστική voor Socrates gediskwalificeerd door de praktijk van de Atheense rechtspraak; δικαιοσύνη is precies wat hij voor de rhetorica als pendant van de geneeskunde in de plaats wil stellen. Dat Socrates' alternatief uiteindelijk geen τέχνη is, valt buiten het bereik van de *Gorgias*: zie onder 4. beneden.

41. Vergelijk Callicles' (!) kwalificatie van democratische wetten als καλλωπίσματα, 492c6; zie p. 319 beneden.

42. Het analogie-schema dat Socrates hier schetst, ziet er dus als volgt uit:

lichaam (l)	ἐμπειρία (°)	preventief (p)	corrigerend (c)
	τέχνη	κομμωτική (lp°)	ὀψοποιική (lc°)
ziel (z)	ἐμπειρία (°)	γυμναστική (lp)	ιατρική (lc)
	τέχνη	σοφιστική (zp°)	ῥητορική (zc°)
		νομοθετική (zp)	δικαιοσύνη (zc)

Waar het gaat om persoonlijke moraal treedt σωφροσύνη ('zelfbeheersing') in de plaats van νομοθετική (bv. 504d3, e2); en op sommige plaatsen neemt filosofie (min of meer impliciet) de plaats in zowel van νομοθετική (521d6-e1, 507d6-e3) als van δικαιοσύνη (458a3-7 en 475d6: de dialectische methode als tegenhanger van de geneeskunde; verg. ook 505c3-4: Callicles wacht zijn straf, i.e. de weerlegging van zijn standpunt, niet af).

43. De δύναμις die Gorgias voor ogen stond (gebaseerd op het vermogen ten overstaan van een groot gezelschap te overwinnen in het debat) was aanzienlijk onschuldiger van aard. Pas bij minder scrupuleuze figuren zoals Polus blijkt werkelijk wat de pretenties, en de gevaren van de rhetorica zijn - en met name daarin is ook zijn functie als tweede gesprekspartner gelegen.

niet over verstand/inzicht (νοῦς) beschikt<sup>44</sup>. Vandaar dat je ook niet kunt zeggen dat ze in zo'n geval doen 'wat zij verkiezen' (ἃ βούλονται): net zoals andere handelingen, zoals het slikken van medicijnen of het varen op zee, niet om zichzelf wille uitgevoerd worden maar met een bepaald doel (gezondheid of rijkdom) voor ogen, is het doden of verbannen van mensen alleen dan verkieslijk wanneer het voordeel brengt<sup>45</sup>. Wie zijn machtspositie misbruikt wordt daar niet beter van, integendeel: iemand die tegen het recht in iemand ter dood brengt is nog ongelukkiger dan het slachtoffer zelf, en in het geheel niet benijdenswaardig: het zal hem, ziet Polus in, gezien de straf die hij moet ondergaan (470a5-8; 472d7-9), immers niet tot voordeel strekken.

Toch is het volgens Polus wel degelijk mogelijk op onrechtvaardige wijze macht uit te oefenen en tevens gelukkig te zijn: we hoeven daarvoor niet ver in het verleden terug te gaan. Vol enthousiasme schetst hij hoe de Macedoniër Archelaus de macht greep en die vervolgens zeker stelde door zijn oom, zijn neef, en tenslotte ook nog zijn kleine broertje te doden zonder dat er een haan naar kraaide. Zo'n man is toch zeker niet ongelukkig? Met twee zeer karakteristieke voorbeelden van een dialectische toetsing<sup>46</sup> toont Socrates aan dat, ook als men erin slaagt zijn straf te ontlopen, onrecht begaan wel degelijk erger is dan onrecht ondervinden, en dat het wel degelijk erger is wanneer men voor een begane misdaad niet gestraft wordt dan wanneer men 'van goden en mensen'<sup>47</sup> de straf krijgt die men verdient. Deze redeneringen bevestigen Socrates' opvatting van δικαιοσύνη als de pendant van de

44. 466e9-467a7. Dit is een van de duidelijker voorbeelden waar Socrates instemming van de gesprekspartner verkrijgt door het impopulaire uiterste te kiezen: had Socrates zijn vraag positief geformuleerd - is Polus het ermee eens dat deze stelling uitsluitend opgaat als de tyran een verstandig man is? -, dan was de discussie wellicht spannender geworden. Zoals vaker in dit soort gevallen hoeft de conclusie niet te zijn dat Plato het zichzelf gemakkelijk heeft gemaakt, of dat we hier een getrouwe weergave hebben van de wijze waarop Socrates de discussie placht te manipuleren. Te bedenken valt veeleer dat vraag en antwoord beide gesprekspartners karakteriseren: een afkeer van het impopulaire antwoord is karakteristiek voor de Sophist; voor Socrates daarentegen geldt dat iets doen zonder tussenkomst van νοῦς (voor een vrije man) inderdaad per definitie niet-ἀγαθόν is.

45. ὠφέλιμα (wat voor iemand 'voordelig', maar ook, braver geformuleerd, 'nuttig' is: 468c4) is Socrates' nadere precisering van de tautologische frase τὰ ἀγαθὰ βουλόμεθα; verg. 470a10-2. De invoering van deze term bevordert de suggestie dat er een analogie bestaat tussen morele kwaliteit en fysieke conditie; Polus accepteert Socrates' invulling natuurlijk met een ander soort voordeel voor ogen.

46. 474c5-475e6; 476a3-477a4. In deze laatste passage stelt Socrates dat wanneer iemand met recht (δικαίως) een ander straft, die ander ook met recht gestraft wordt. Polus had al toegegeven dat wat δίκαιον is, goed (καλόν) is; en iets is καλόν doordat het goed voor iemand (ἀγαθόν, d.w.z. nuttig/voordelig [ὠφέλιμον]) is, prettig (ἡδύ), of beide. Welnu, gestraft worden is niet prettig; dan moet het dus goed zijn in die zin dat iemand er beter van wordt. Voor een analyse van de redeneringen, zie Irwin (1979) *ad loc.*; ook Vlastos (1991) 139-148 (in het hoofdstuk 'Does Socrates cheat?').

47. 472e7, waar Socrates *en passant* alvast de - voor hem essentiële - mogelijkheid meeneemt dat de straf eerst na het leven plaats vindt.

geneeskunde: wie een misdaad heeft begaan en zijn verdiende straf ondergaat wordt als het ware genezen van een slechte toestand (πονηρία) van de ziel. Socrates onderscheidt drie vormen van πονηρία, op het gebied van bezit, lichaam en ziel respectievelijk: armoede, ziekte en onrechtvaardigheid. De laatste is de kwalijkste en de ergste (477a7-e6), en van deze vorm van kwaad wordt men verlost door δίκη ('recht'; gekarakteriseerd als ιατρική πονηρίας, 478d6-7); wie zijn straf tracht te ontlopen is als iemand die, zonder begrip van gezondheid, en niet wetend wat een goede fysieke conditie (ἀρετή σώματος) inhoudt, bang is als een kind voor de pijn die de dokter hem doen zal (479a5-b4). In werkelijkheid is iemands welzijn veeleer gediend bij moedig (ἀνδρείως, 480c6) de behandeling, d.w.z. de straf ondergaan. Wie geen κακία ἐν ψυχῇ heeft is het gelukkigst (εὐδαιμονίατος, 478d7-8); en zo blijkt de straffeloos gebleven Archelaus, in tegenstelling tot wat Polus beweert, er in feite het slechtste aan toe te zijn (478e6-479a3; 479d7-e6). Kortom: de rhetorica bewijst de redenaar, ook al kan hij straffeloos zijn gang gaan, geen dienst: zijn ziel zal op die manier immers nooit genezing vinden.

Als de rhetorica al enig nut heeft, kan Socrates nu concluderen, dan is dat tegenovergesteld aan de toepassing waarvan Gorgias en Polus zo hoog opgaven: met behulp van de rhetorica zou men moeten zorgen dat wie straf verdient (de redenaar zelf, of een van zijn vrienden), die straf ook inderdaad ondergaat; volgens dezelfde redenering moet men zijn vijanden, als zij onrecht deden, met alle mogelijke middelen trachten vrij te pleiten, om te zorgen dat hun ziel de genezing onthouden blijft<sup>48</sup>.

Deze conclusie tast niet alleen de status die Gorgias aan zijn vak toeschreef wezenlijk aan, zij staat ook haaks op de dagelijkse praktijk in Athene. Dit is het gezichtspunt van waaruit Socrates' stadgenoot Callicles zich in de discussie mengt. Hij heeft zich als Athener geconformeerd aan het democratische régime, maar is net als Socrates ervan overtuigd dat de in de Atheense samenleving vigerende normen en waarden in conflict zijn met de *juiste* normen en waarden. Beiden zijn gelovigen in zoverre dat zij menen dat de waarde van handelingen afgemeten kan worden aan een absolute norm<sup>49</sup>; de waarden die Callicles aanhangt zijn echter diametraal tegenovergesteld aan die van Socrates. Als gesprekspartner is Callicles dus meer aan Socrates gewaagd dan Gorgias met zijn kentheoretische skepsis, en de nu volgende discussie vormt dan ook méér dan de beide voorafgaande een confrontatie van twee ideologieën.

2.3. De ambivalente verhouding tussen beide gesprekspartners spreekt al direct uit de woorden waarmee Socrates Callicles verwelkomt. Enerzijds verkeren zij,

---

48. 480a6-481b1; zulks volgens het goed-Griekse principe dat men zijn φίλοι helpen en zijn ἐχθροὺς schaden moet. Verg. 486a2-3, b6-c1; 492c2-3, 507d4; 508b5-6.

49. Zie 491e8, waar Callicles spreekt van τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον ('wie op de *juiste* manier wil leven'); ook 490a6-8, 492b4-8, c3-8.

zegt Socrates, in dezelfde positie: zoals Socrates zich in alles wat hij zegt op zijn vriendjes Alcibiades en de waarheid richt, zo richt Callicles zich steeds op zijn vriendjes Demus (Δῆμος) en het volk der Atheners. Het effect van hun zwakheden is echter tegenovergesteld: Socrates beweert steeds hetzelfde, zoals de waarheid dat van hem verlangt, maar Callicles verandert van mening al naar gelang het de Atheners behaagt<sup>50</sup>.

Callicles betoont zich inderdaad partij en betaalt Socrates met gelijke munt voor deze als compliment verpakte kritiek: Socrates, zegt hij, manipuleert zijn gesprekspartners met onvolwassen verbale spelletjes<sup>51</sup>. Hij slaagde erin Polus op een inconsistente te betrappen door, terwijl deze met 'kwalijker' bedoelde 'wat iemand, volgens de conventie (νόμῳ), kwalijk genomen wordt', de discussie te vervolgen alsof hij had toegegeven dat onrecht doen objectief gezien, van nature (φύσει) kwalijker is dan onrecht ondergaan. Maar natuurlijk is het voor wie zijn natuurlijke kracht niet door wetten en conventies beknót ziet (zoals het geval is bij dieren, en in de verhouding van steden en volkeren onderling) minder kwalijk anderen 'onrecht' aan te doen dan zich iets zogenaamd onrechtvaardigs te moeten laten welgevalen. Het zijn de zwakke mensen die, om te verhinderen dat anderen meer macht of bezit zouden hebben dan zij, wetten hebben opgesteld (483b8-c3; 491e5-492c8); wie sterk is en zonder restricties zijn superioriteit laat blijken heeft daarentegen 'de wet - die van de natuur' aan zijn zijde<sup>52</sup>. Socrates zal dat alles wel beseffen wanneer hij de filosofie vaarwel zegt en zich eindelijk als een volwassen burger gaat gedragen.

---

50. Dat is in de praktijk ook zo: maar in het geval van Callicles is deze houding accidenteel, het gevolg van het feit dat hij zich nu eenmaal in een democratische samenleving bevindt. Onder een tyran zou hij zich geheel anders opstellen: zie p. 322 beneden.

51. *νεανιεύεσθαι*, 482c4. Callicles voegt toe: 'als een echte volksmenner (δημητηγός)', 482c5. Voor Callicles is een volksmenner kennelijk iemand die voor zijn plezier louter verbaal succes najaagt, zonder aandacht voor het belang dat op het spel staat (verg. 489b8). Met het gebruik van deze term repliceert hij Socrates' commentaar op zijn afhankelijkheid van de opinie van de Atheense δῆμος: met zijn verbale spelletjes is het veeleer Socrates die aan de kant van de Sophisten staat.

Hetzelfde aspect van een gebrek aan belangstelling voor datgene waar het in het leven om gaat is prominent in Callicles' kritiek op Socrates' gedrag als iemand die niet groot wil worden (484c4-486d1). Onder *παίλειν* ('een spelletje spelen', 'zich als een kind gedragen': 485b2, verg. 481b7) verstaat Callicles kennelijk een onbekommerd kissebissen over niet ter zake doende kleinigheden (dus ook wel degelijk 'play games', *pace* Dodds *ad loc.*): zie ook 489b9, 497b6-7, c1-2. Voor Socrates zijn het geen kleinigheden, dus Callicles moet niet denken dat hij *παίλει*: 500b6-c8.

52. *κατὰ νόμον γε τὸν τῆς φύσεως* 483e3, verg. 492c6-8. Callicles' ideaal van een volstrekte vrijheid van handelen is vanzelfsprekend maar voor weinigen - koningszonen, of zij die 'door de natuur zijn toegerust' (τῆ φύσει ἰκανοί) om zich een machtspositie te verwerven - weggelegd: 492a3, b2-4. Te bedenken valt dat de gedachte dat bepaalde mensen van nature zijn toegerust om het voor het zeggen te hebben ook Plato niet vreemd is. Callicles' (en Plato's?!) opvatting van νόμος is conservatief in zoverre dat zij verwantschap vertoont met die van νόρ de πόλις-gemeenschap, waarbij δίκη gezien wordt als een natuurlijke verdeling, gesanctioneerd door Zeus.

Onder leiding van Socrates wordt getracht om nader te specificeren wie die 'sterke mensen' (οἱ κρείττους) dan wel zijn: het kan bij nader inzien niet om fysieke overmacht gaan - want dan zouden de wetten van de burgers, die immers met velen zijn (οἱ πολλοί, 488d5), en in die zin fysiek de sterkste, wel degelijk ook overeenkomstig de natuur zijn. Na de weinig informatieve suggesties van Callicles dat de bedoelde sterke mensen de 'superieure' (βελτίους 489c2), of de 'betere' (ἀμείους 489e5) mensen zijn, vinden zij elkaar in Socrates' voorstel dat het om οἱ φρονιμώτεροι ('kundiger mensen') gaat<sup>53</sup>. De term ('met verstand <van iets>') brengt de discussie wederom in de sfeer van de τέχνηαι, maar het is duidelijk dat Callicles het niet over schoenmakers, koks of artsen heeft: de mensen die hij bedoelt zijn kundig met betrekking tot het stadsbestuur en hebben de moed hun inzichten te realiseren. Zij zijn het die het voor het zeggen horen te hebben over de andere burgers.

Socrates stelt nu de cruciale, en wat onverwachte vraag of deze mensen het ook over zichzelf voor het zeggen hebben<sup>54</sup>. Hij bedoelt: moeten zij zichzelf in de hand hebben, hun verlangens meester zijn? De voor Callicles absurde veronderstelling dat de man met zelfbeheersing (ὁ σώφρων) de ideale machthebber zou zijn vormt de aanleiding voor het tegen elkaar uitmeten van twee ethische standpunten, waarbij Callicles een radicaal hedonisme, en Socrates - hiertoe gebracht door Callicles' extreme positie - een vorm van hedonistische calculus verdedigt.

Voor Callicles is de rol die zelfbeheersing in de democratische samenleving speelt al erg genoeg: omdat οἱ πολλοί niet in staat zijn hun verlangens ongeremd te bevredigen, en zich generen voor hun machteloosheid, voeren zij rechtvaardigheid en zelfbeheersing (δικαιοσύνη en σωφροσύνη) in hun vaandel, en leggen zij degenen die deze normen overtreden sancties op; maar dat masker van beschaving, dat tegennatuurlijke, door mensen gesloten contract is pure waanzin en stelt in werkelijkheid niets voor<sup>55</sup>.

---

53. 489e7-8. Callicles interpreteert de term φρόνιμος, die de discussie een voor Socrates gunstige wending geeft, kennelijk als 'met gezond verstand', een kwaliteit die zich uit in een zeker *savoir vivre*. Zie 486c6, waar Callicles het bijbehorende werkwoord zelf gebruikt (het gaat om een citaat uit Euripides) voor het van wanten weten in de samenleving, in oppositie met Socrates die zijn tijd verdoet met het uitzoeken van onbelangrijke details. Aristoteles gebruikt φρόνιμος ook van bepaalde dieren zoals bijen, die wel weten wat hun te doen staat - ze hebben een geheugen -, maar niet leren - want ze hebben geen gehoor (φρόνιμα ἄνευ τοῦ μανθάνειν, *Met.* 980b22-3).

54. Deze vraag wordt uitgelokt door de voor Callicles karakteristieke nadruk op de moed die vereist is om naar eigen inzicht te handelen: dit soort mensen moet het niet laten afweten door een gebrek aan zielskracht (διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς 491b3-4). Ook hier dus neemt het gesprek een cruciale wending via een formulering waarin beide gesprekspartners zich kunnen vinden, maar waaraan ze een geheel verschillende interpretatie geven.

55. 492c6-7: τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστίν, τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια. Callicles' bevlogen taal vindt een echo in de laatste woorden van de dialoog, waar Socrates op zijn beurt het oordeel 'niets waard' (οὐδενὸς ἄξιος) velt over de door Callicles aangehangen levenswijze.



Socrates meent hieruit te moeten opmaken dat het dan kennelijk onjuist is te zeggen, zoals mensen wel doen, dat wie geen gebrek heeft gelukkig is. Met behulp van drie 'verhalen' tracht hij aannemelijk te maken dat het leven waar het werkelijk om gaat het leven van de ziel is, en dat het voortdurend bevredigen van verlangens wijst op een slechte conditie van de ziel<sup>56</sup>; wie een dergelijk leven leidt is dus, in tegenstelling tot wat Callicles beweert, bepaald niet gelukkig. Het tweede verhaal wordt gekarakteriseerd als een  $\mu\theta\omicron\varsigma$  (493a5, d3); het vertelt hoe in de onderwereld onverstandige mensen machteloos proberen hun ziel, die zo lek is als een mandje, met water te vullen. Het is misschien een beetje een vreemd verhaal, maar Socrates hoopt dat het datgene waar het hem om gaat verduidelijken zal. Het derde verhaal heeft de vorm van een (uitgewerkte) beeldspraak ( $\epsilon\lambda\kappa\omega\nu$  d5), en beoogt de betekenis van de  $\mu\theta\omicron\varsigma$  voor het dagelijks leven op aarde duidelijk te maken.

Deze opeenvolging van verhalen vormt een soort sub-climax: zij ondersteunt, of suggereert de juistheid van, Socrates' overtuiging dat de conditie van de ziel van primair belang is. Op het niveau van de dialectische discussie mist zij echter iedere uitwerking: Callicles heeft namelijk helemaal niets tegen het idee van een bodemloze put. Een aangenaam leven bestaat nu juist in een maximum aanbod, en dus ook een maximaal verbruik van genietingen. De afstand tussen de twee gesprekspartners, die elk hun eigen standpunt voor het objectief juiste houden, is groter dan ooit.

Socrates trekt nu enkele extreme consequenties uit Callicles' identificatie van het goede en het aangename<sup>57</sup>, en toont vervolgens met twee formele weerleggingen aan dat deze gelijkstelling niet vol te houden is. Callicles windt zich op over wat hij als sofististische spitsvondigheden en gezeur over details beschouwt<sup>58</sup>. Het spreekt vanzelf dat hij, net zo goed als ieder ander, onderscheid maakt tussen genietingen die goed, en genietingen die slecht <voor iemand> zijn. Socrates, op zijn beurt, is in Callicles als gesprekspartner teleurgesteld: hij heeft Socrates niet serieus genomen en hem erin laten lopen; ook inzake de welgezindheid die hij bij Callicles dacht te zullen aantreffen is nu het dieptepunt bereikt. Socrates zal er het beste van moeten maken, en doorgaan op het onderscheid dat Callicles zojuist toegegeven heeft: ook Callicles onderschrijft nu dus wel degelijk de stelling dat het doel van iedere handeling het goede is, en dat een mens dus doet wat prettig is wanneer het

---

56. En wel van dat deel van de ziel waarin de verlangens huizen (493a3-4; b1); verg. het  $\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\eta\tau\iota\kappa\acute{o}\nu\iota\nu$  Plato's *Politeia*.

57. Hij geneert zich inderdaad niet, en geeft de meest banale voorbeelden: zich krabben wanneer je jeuk hebt is aangenaam, en dus leidt iemand die zijn leven lang jeuk heeft, en zich zijn hele leven krabben kan, een aangenaam, en dus ook gelukkig leven. Callicles raakt pas echt geïrriteerd wanneer Socrates vraagt of dat alleen voor jeuk op je hoofd geldt, of ook voor jeuk 'elders'.

58. 497a3; verg. 483a2, 497b1; 511a4-5. De (ook in de moderne literatuur geregeld opduikende) kritiek dat Socrates zelf als een Sophist redeneert miskent het verschil in methode en doelstelling dat hem van de Sophisten scheidt.

goed <voor hem> is. Socrates heeft Callicles nu waar hij hem hebben wilde: het is niet voor iedereen weggelegd het onderscheid tussen goede en slechte genietingen te maken, daar is een vakman voor nodig<sup>59</sup>.

Hiermee is Socrates weer terug bij zijn onderscheid tussen τέχνηαι en ἐμπειρίααι. Het onderscheid tussen 'kookkunst' en de geneeskunde heeft in het licht van het voorafgaande aan reliëf gewonnen, en Socrates verbreedt nu het gebied van toepassing weer<sup>60</sup>: ook in het geval van de omgang met grote gezelschappen zijn er activiteiten die beogen te plezieren, en andere die beogen te bereiken wat goed <voor dat gezelschap> is. Zijn er, bijvoorbeeld in Athene, eigenlijk rhetoren of politici geweest die dat laatste getracht hebben te bereiken? Callicles kan geen levende politici noemen, maar weet er wel een paar uit het verleden: Themistocles, Cimon, Miltiades, Pericles (503c1-3).

Socrates komt later op dit onderwerp terug, maar gaat nu eerst na wat dan eigenlijk dat 'goede' is dat men daarbij op het oog heeft. Het specifieke eindproduct van elk vak heeft een bepaalde vorm, een bepaalde bevredigende structuur. Dat geldt voor een huis, een schip, de gezondheid van het lichaam - en dus ook voor de gezondheid van de ziel, d.w.z. δικαιοσύνη en σωφροσύνη<sup>61</sup>. Wie op het oog heeft wat goed is voor de burgers zal dus zorgen dat hun ziel zoveel mogelijk van deze beide kwaliteiten vertoont, en dat ze vrij zijn van onrechtvaardigheid en onbeheerstheid. Wie zelfbeheersing heeft, en over moed beschikt<sup>62</sup>, zal doen wat goed is ten opzichte van goden en mensen, en het dus goed maken<sup>63</sup> en gelukkig zijn. Socrates is ervan overtuigd dat dit zo is, en vindt een bevestiging in wat, wederom, οἱ σοφοί beweren, nl. dat hemel en aarde, goden en mensen een geordend geheel vormen waarvan de delen tot elkaar in de juiste verhouding staan: daarom is het dat de wereld 'kosmos'

---

59. τεχνικου (ἀνδρός), 500a6. Callicles aarzelt niet het meer elitaire alternatief te kiezen.

60. Voor de samenhang tussen Callicles' persoonlijke en de politieke moraal die - gegeven de democratie, uit opportunistische overwegingen - daaruit voortvloeit zie bv. 503c4-5, waar zijn definitie van ἀρετή door Socrates wordt samengevat als het bevredigen van een ieders verlangens, die van jezelf en die van de anderen. Verg. 507c9-e3.

61. 504b4-d4. σωφροσύνη (verg. het ἀρχεῖν ἐαυτοῦ, 491d8) verhoudt zich tot ἡδονή zoals φιλοσοφία (of, in de juridisch/politieke context van het analogie-schema: νομοθετική) zich verhoudt tot σοφιστική.

62. 507b5, ἀνδρεία, verg. ἀνδρεος 522c2. Socrates' opvatting van dit begrip staat in effectvol contrast met Callicles' gebruik van deze term verwijzend naar de moed die vereist is om de voor uitvoering van iemands eigen wensen benodigde stappen ook inderdaad te nemen.

63. εὖ καλῶς πράττειν 507c3; 'een zwak en enigszins pueriel 'bewijs'', de argumentatie 'lijkt ook nauwelijks meer dan een grapje' van Gelder/Koolschijn 195 *ad loc.*; voor Socrates betekent het feit dat deze Griekse woorden zowel het een als het ander uitdrukken echter wel degelijk een aanwijzing voor de juistheid van het standpunt dat ermee in overeenstemming is (zie ook noot 64).

heet<sup>64</sup>. Callicles, hoewel zelf σοφός, heeft geen oog voor deze kosmische evenredigheid.

Het standpunt dat het door rechtvaardigheid en zelfbeheersing is dat mensen gelukkig zijn wacht nog op weerlegging<sup>65</sup>; wanneer deze uitblijft moet men de desbetreffende voorstelling van zaken voor juist houden en de consequenties ervan aanvaarden - hetgeen voor de specialist in de rhetorica betekent dat hij rechtvaardig moet zijn en kennis dient te hebben van recht en onrecht. Even later (in 508d6-509b1) geeft Socrates uitdrukking aan zijn vertrouwen in de weerstand van de bereikte conclusie: het voorafgaande betoog wordt bijeengehouden door banden van ijzer en staal, en zo lang Callicles of een nog flinkere kere<sup>66</sup> deze niet heeft kunnen losmaken zal Socrates deze mening blijven verkondigen. Het menselijk welbevinden, zo blijkt, is inderdaad het best gediend door onrecht vermijden, hetzij als handelend subject, hetzij als slachtoffer.

De eerste consequentie die Socrates wil bezien is de - Callicles aansprekende - vraag hoe men voorkomt het *slachtoffer* van onrecht te zijn. Dat voorkomt men, suggereert hij tot vreugde van zijn onmiddellijk oplevende gesprekspartner, ofwel door te zorgen dat men het zelf in de samenleving voor het zeggen heeft, als tyran bijvoorbeeld, ofwel door zich maximaal met het heersende régime te assimileren: in dat geval zal men zich er dus van jongs af aan moeten gewennen dezelfde dingen goed- en af te keuren als de machthebber(s).

Wie zich maximaal met een heerszuchtige tyran geassimileerd heeft zal weliswaar geen onrecht worden aangedaan, maar hij zal zich daarmee het grotere kwaad op de hals halen dat, zoals gezegd, bestaat in onrechtvaardig *handelen*. Callicles ergert zich aan wat hij als Socrates' manipuleren van de discussie beschouwt: voor hem is het evident dat wie de tyran *niet* imiteert zijn leven niet zeker is, en riskeert dat zijn bezittingen hem worden afgenomen. (Socrates zal het weldra zelf constateren: het gesprek blijft maar in hetzelfde kringetje ronddraaien, zonder dat beide gesprekspartners dichter bij elkaar komen. Callicles lijkt het wel steeds met hem eens te zijn, maar als hij zijn eigen visie geeft blijkt hij de dingen toch steeds geheel anders te waarderen: 517c4-7, 518a5-c1.) Het beantwoorden van dezelfde vraag voor het leven in de democratie brengt het gesprek weer op het belang van de rhetorica: wie in een democratische samenleving wil voorkomen dat hem onrecht wordt aangedaan

---

64. De functie van zo'n etymologie is dus vergelijkbaar met die van een mythe: Socrates verzamelt als het ware geluiden uit betrouwbare bron die in overeenstemming zijn met de voorstelling van zaken die in de dialectische discussie stand houdt, en dus een indicatie vormen voor de juistheid ervan.

65. ἐξελεγκτέος 508a8; verg. Socrates' analyse van de gesprekssituatie na de mythe, 527a5-c4.

66. νεανικώτερος, 509a2; Socrates repliceert hiermee Callicles' kritiek in 482c4: voor hem is een niet op verstand gefundeerd vertrouwen op brute kracht een teken van pueriel gedrag; verg. ook 527d6.

zal moeten zorgen dat hij zoveel mogelijk op de machthebbers lijkt, en dus ook zelf politicus en redenaar worden (513b6-8), met alle implicaties van dien. Socrates stelt dat dit is wat Callicles ook inderdaad *wil*; even later (515a1-2) spreekt hij hem aan als iemand die *zojuist* begonnen is zich voor de stad in te zetten<sup>67</sup> - bedoeld wordt kennelijk: sinds Callicles de consequenties van deze stap in de discussie aanvaardde.

Zo ontkomt Callicles er niet aan nu ook zelf, mèt de voorbeelden van geslaagde politici die hij eerder aanvoerde, als representant van de door hem principieel verafschuwde staatsvorm getoetst te worden aan de criteria die voor een τέχνη - i.c. de πολιτική τέχνη - gelden. Een vakman wordt op zijn mérites beoordeeld: bij het kiezen van een arts zal men zich afvragen of de man in kwestie zelf eigenlijk wel gezond is, en wie er dankzij zijn vakkundigheid genezen is. Dit zal men *a fortiori* willen weten wanneer men van plan is deze vakman een verantwoordelijke taak in de gemeenschap toe te vertrouwen. De door Callicles genoemde politici vallen stuk voor stuk af: zo heeft Pericles de burgers voornamelijk tot 'luie, laffe, kletsende materialisten'<sup>68</sup> gemaakt, en hoewel hij aanvankelijk veel aanzien genoot, hebben de Atheners hem tegen het einde van zijn leven bijna wegens fraude veroordeeld. Zou men van een verzorger van paarden accepteren dat de dieren nà zijn bemoeienissen wilder zijn dan ervoor? Het is, kortom, onmogelijk een voorbeeld te vinden van een deskundig politicus, in de geschiedenis van Athene tot op dit moment. Als de genoemde prominente Atheners al redenaars waren, dan bedienden ze zich niet van de ware rhetorica (517a4-6, verg. 508c1-2). Met zijn bewondering voor de grote mannen van Athene loopt Callicles zelf nog risico ook: wanneer de gevolgen van hun zogenaamde goede zorgen voor de stad merkbaar worden zullen de politici van dit moment de schuld krijgen.

Socrates begrijpt trouwens niet dat politici zelf zich erover beklagen dat zij slecht door de burgers behandeld worden, evenmin als hij begrijpt dat Sophisten zich beklagen over wanbetaling en andere vormen van slechte behandeling die zij van hun leerlingen ondervinden. Als zij hun werk als politicus, resp. als leraar goed gedaan hebben, zullen zij toch *ipso facto* goed behandeld worden? Callicles verzet zich nog tegen de associatie van politici met die waardeloze Sophisten, die pretenderen mensen *nota bene ἀρετή* bij te brengen (520a1-2), maar Socrates maakt met verwijzing naar het schema van τέχναι en ἐμπειρία duidelijk dat Sophist en rhetoricus nauwelijks van elkaar verschillen - de Sophist doet veeleer *beter* werk dan de rhetoricus, die immers net als een arts achteraf de schade moet zien te herstellen.

Socrates stelt tenslotte nog één keer de essentiële vraag: welke wijze van zich inzetten voor de stad zou Callicles hem nu aanbevelen - zich richten op het welzijn van de Atheners, of het de burgers zo prettig mogelijk maken?

---

67. Zich met het openbare leven bemoeien deed hij al (πολιτεύεσθαι, 500c6-7).

68. 515e5-7; vert. van Gelder/Koolschijn.

Callicles' keuze voor de laatste benadering illustreert dat beider standpunten nog net zover uiteen liggen als voorheen. Callicles blijft Socrates waarschuwen voor de risico's die hij loopt: als iemand kwaad wil en hem aanklaagt zal hij zich nooit kunnen verdedigen. Socrates is zich er terdege van bewust dat hij dat soort risico's loopt, en dat zijn houding hem het leven kan kosten. Hij is namelijk een van de weinige, zo niet de enige Athener die zich op de ware πολιτικὴ τέχνη toelegt en die aan politiek doet in de ware zin van het woord: bij wat hij zegt heeft hij steeds op het oog wat goed voor de burgers is en niet wat ze prettig vinden. En inderdaad: als men hem ervan beschuldigt dat hij jonge mensen ieder gevoel van zekerheid ontnemt, en dat hij scherpe kritiek levert op de volwassenen<sup>69</sup>, dan zal de simpele mededeling dat hij dat met recht doet hem niet helpen. Maar welk lot hem ook te wachten staat, dat is niet iets om bang voor te zijn: werkelijk te vrezen is het lot van hem die met een ziel beladen met onrecht in de Hades arriveert.

Socrates is bereid een verhaal te vertellen dat laat zien dat dit inderdaad zo is. Callicles geeft hem de gelegenheid de discussie tot een einde te brengen - zoals gezegd, zonder veel enthousiasme.

3. Het verhaal dat Socrates vertellen gaat zal Callicles wel voor een verzinsel houden, een verhaaltje dat leuk is voor kinderen maar niet serieus te nemen (μῦθος) - zulks in overeenstemming met de meermalen door Callicles uitgesproken minachting voor het soort dingen dat Socrates belangrijk vindt. Voor Socrates is het méér dan dat: voor hem is het een λόγος, een waar verhaal<sup>70</sup>. Het verhaal zelf is relatief kort; half zo lang als Socrates' eigen interpretatie.

Het verhaal vertelt hoe het met de goddelijke wet is gesteld: in het begin der tijden was deze onder goden en mensen van kracht, nu geldt zij nog uitsluitend onder de goden. De oorspronkelijke situatie die daarin bestond dat

---

69. 521e5-522c3. Het gebruikte vocabulaire verwijst naar de aanklacht die daadwerkelijk tegen Socrates werd ingediend: zie Dodds *ad loc.*

70. De distributie van de termen μῦθος en λόγος is minder helder dan de oppositie hier suggereert (zie bv. Annas [1982] 119-22). Bij μῦθος gaat het doorgaans om een verhaal-met-zegsman, en zeker niet altijd om een verhaal met zg. 'mythische' inhoud: zie bv. *Tit.* 164d9, e3 (gezegd van de waarnemingstheorie van Protagoras), en 156c4 (waar 'Socrates has the humour to apply the same term to his own quasi-philosophical account of the 'twins' involved in any particular act of sense-perception', Wright [1979] 366). μῦθος staat ook niet altijd voor een ongeloofwaardig verhaal: in *Tim.* 29d2 ὁ εἰκὼς μῦθος (zie ook 59c6), naast ὁ εἰκὼς λόγος 30b7. De termen zijn dus in bepaalde contexten wel 'verwisselbaar' (zo Wright 368), maar λόγος heeft vanzelfsprekend een ruimer gebruik (bv. als verwijzing naar een redevoering of een dialectisch gesprek, maar ook in de zin van 'propositie', 'argument'). Dit meer formele aspect geeft aanleiding tot de oppositie van de twee termen zoals we die in de *Gorgias* aantreffen. Hierbij valt te bedenken dat het gebruik van λόγος bevorderlijk is voor de suggestie dat het verhaal naadloos aansluit bij de uitkomst van de dialectische discussie, en daarmee bijdraagt tot de impressie van plausibiliteit (*contra* Dodds 377 *ad loc.*, die het voor mogelijk houdt dat 'the *Gorgias* myth is called a λόγος because it expresses in imaginative terms a 'truth of religion'').

wie zich gedurende zijn leven rechtvaardig ten opzichte van goden en mensen gedroeg na zijn dood in de eilanden der gelukzaligen terecht kwam, en wie zich onrechtvaardig en goddeloos gedragen heeft in de Tartarus, werd verstoord - kennelijk toen, nadat Zeus de heerschappij overnam, de mensen zich niet langer aan de goddelijke wet onderwierpen. De praktijk van de rechtspraak was fraude-gevoelig: deze vond plaats op de dag dat men zou sterven, en die dag was van tevoren bekend: men was dus in de gelegenheid de sporen van bedreven onrecht en van een ondeugdzaam leven te verhullen. De rechters, zelf ook levenden, oordeelden op grond van wat zij hoorden en zagen. Om aan de misstanden van verkeerde beslissingen een einde te maken ordonneert Zeus dat de berechting voortaan na de dood moet plaatsvinden, waarbij de ziel van de gestorvenen zonder bedrieglijke omhulsels beoordeeld wordt door rechters die eveneens dood zijn en zich niet meer door hun zintuigen laten bedriegen.

Socrates maakt hier uit op dat de dood neerkomt op de scheiding van lichaam en ziel, waarbij de ziel alle tekenen behoudt van het soort leven dat men geleid heeft<sup>71</sup>: de minder ernstige gevallen kunnen door straf genezen. In de ergste gevallen is de schade aan de ziel ongeneeslijk - dat geldt voornamelijk voor mensen als Archelaus (als het waar is wat Polus over hem zegt), en voor andere soorten machthebbers, de politici inclusief. Zij dienen als afschrikwekkend voorbeeld voor de zielen die nog, door straf, te genezen zijn<sup>72</sup>. Wanneer er een ziel bij de rechters komt van iemand die in overeenstemming met de goddelijke wet en met de waarheid geleefd heeft, een ambtelos burger bijvoorbeeld, en - het zij tot Callicles gezegd - met name een filosoof: deze wordt zonder meer naar de eilanden der gelukzaligen doorgestuurd.

In de overtuiging dat hij na de dood aan het ware oordeel onderworpen zal worden is Socrates volledig gericht op de gezondheid van zijn ziel, en spoort hij anderen aan datzelfde te doen. Zo stelt Callicles ten onrechte vertrouwen in de rhetorica als de weg tot persoonlijk welzijn: voor *deze*, uiteindelijke rechter, zal *hij* met zijn mond vol tanden staan.

Callicles' minachting voor dit verhaal zou terecht zijn als wij met z'n allen, toch de meest wijze Grieken van dit moment, tot een andere conclusie hadden

---

71. Grappig is de nadrukkelijke verklaring dat ook het lichaam na de dood zijn natuurlijke, of zijn in de loop van het leven verworven, kenmerken (de dikte, de lengte van het haar, de littekens) nog een tijd lang behoudt - of het merendeel ervan (524c1-d3). Deze (voor het uiteindelijke oordeel niet voldoende informatieve, of zelfs misleidende) vorm van naaktheid moet bij wijze van analogie verduidelijken hoe ook de ziel bepaalde 'uiterlijke' kenmerken heeft, en met name hoe het uiterlijk van de ziel tijdens het leven aan verandering onderhevig is. De conditie van de ziel is in feite niet minder, maar wel langer 'zichtbaar'.

72. Deze plaats is druk besproken i.v.m. de vraag of Socrates/Plato hier aan zielsverhuizing denkt: wie zou anders met dit afschrikwekkende voorbeeld zijn voordeel kunnen doen? Waarschijnlijk lijkt dat deze opmerking een uitvloeisel is van de - in dit opzicht te ver doorgevoerde - analogie, volgens welke de berechting in de onderwereld figureert als de feilloze pendant van de berechting tijdens het leven (525b5-6 'die gestraft zijn door goden en mensen'; b7-8 'hebben nut van hun straf, hier en in de Hades'). Verg. Schmidt (1986) 27 n.38.

kunnen komen. Deze λόγος staat als enige overeind, terwijl alle andere weerlegd werden: het gaat er niet om een goede indruk te wekken maar om goed te zijn, privé of in het openbare leven; wie kwaad doet dient, ten behoeve van zijn eigen welzijn, gestraft te worden; vleierij moet vermeden worden, zowel tegenover jezelf als tegenover anderen.

Socrates roept tenslotte Callicles op tot deze levenswijze, tot een oefening in de ἀρετή. Eerst na deze gezamenlijke inspanningen - Socrates' alternatief voor onderwijs - zullen zij zich, desgewenst, op de politiek toeleggen<sup>73</sup>. Zij moeten zich laten leiden door het verhaal dat erop wijst dat niet de door Callicles gepropageerde levenswijze, maar een rechtvaardig en anderszins deugzaam leven de beste manier van leven is.

4. De 'mythe' aan het einde van de *Gorgias* is dus stevig ingebed in de dialectische discussie. Het verhaal suggereert en bevestigt dat Socrates' ethische overtuigingen de juiste zijn: de filosofie kan inderdaad bewerkstelligen wat sophistiek en rhetorica ten onrechte pretenderen te doen: de mens de weg wijzen naar welzijn als burger en als individu. Waar het in het leven uiteindelijk om gaat is de conditie van de ziel, en een goede conditie van de ziel bestaat in zelfbeheersing en rechtvaardigheid. Anders dan sophistiek en rhetorica heeft de filosofie dus een welomschreven doel voor ogen, dat langs rationele, in principe voor iedereen te volgen weg kenbaar is. De filosoof is de werkelijke vakman op het gebied van recht en onrecht.

Dat dit inderdaad zo is wordt aannemelijk gemaakt door het verhaal dat de ziel na de dood aan een oordeel onderworpen, en op juist deze kwaliteiten beoordeeld wordt. Zelfbeheersing en rechtvaardigheid zijn inderdaad objectieve kwaliteiten: het zijn die kenmerken van de ziel waarop deze door 'onafhankelijke' rechters als gezond beoordeeld wordt. *Gegeven het feit dat de 'mythe' in overeenstemming is met wat in de voorafgaande discussies stand hield*<sup>74</sup>, zal men haar voor waar moeten houden - en zich dienovereenkomstig moeten gedragen: ondanks het bekwame gezelschap werd geen voorstelling van zaken gevonden die méér met de waarheid in overeenstemming is.

In de *Gorgias* is Socrates' gelijk zo aannemelijk gemaakt als mogelijk is; zijn vertrouwen dat dit het juiste antwoord is op de vraag hoe men moet leven wordt door de dialectische discussie, en door allerlei andere indicaties (en bovenal door de mythe) bevestigd. Maar in het licht van de pretentie dat de filosofie vermag wat de rhetorica pretendeert te vermogen (d.i., 'de δύναμις

---

73. In overeenstemming met de gedachte dat men van een arts mag verwachten dat hij zelf gezond is: 514d3-7. Strikt genomen zou, in het geval dat Callicles zich dankzij zijn onderhoud (συνουσία, 'samenzijn') met Socrates inderdaad ἀρετή zou verwerven, daarmee vooralsnog alleen Socrates voldoen aan het vereiste dat men zijn sporen in de particuliere sector heeft verdiend, alvorens gekwalificeerd te zijn voor het uitoefenen van zijn vak in de publieke sector: verg. 514b5-515b4.

74. Maximale aanspraak op waarheid wordt zowel aan de 'mythe' (527a5-8) als aan de door de mythe bevestigde voorstelling van zaken (527b2-c4) toegeschreven.

heeft' die de rhetorica pretendeert te hebben) is de vraag of de vorm van haar eindproduct uiteindelijk inderdaad *kenbaar* is essentieel. Verhelderend voor het antwoord op deze vraag is de passage in de *Phaedo* die bekend staat als Socrates' 'intellectuele autobiografie'<sup>75</sup>, waarin Plato Socrates een intellectuele ontwikkeling toeschrijft die moet suggereren dat de Ideeënleer als het ware organisch voortvloeit uit de dialectische methode. Als zijn oplossing voor het vraagstuk naar de oorzaak der dingen presenteert Socrates een benaderingswijze van de werkelijkheid via λόγος, die (al gaat Socrates - Plato dus - hier een stap verder) een sterke gelijkenis vertoont met de wijze van redeneren van Socrates in de *Gorgias*.

De oorzaak der dingen komt men op het spoor door steeds de sterkste (ὁ ἔρρωμενίστατος, *Phaedo* 100a4) λόγος<sup>76</sup> te nemen die men kan vinden, waarbij de 'lagere' λόγος steeds bevestigd of verworpen worden naar gelang zij al dan niet in overeenstemming zijn<sup>77</sup> met de 'hogere'<sup>78</sup>. De hoogst bereikte λόγος laat zich bevestigen door te zien of hij in overeenstemming is met een nog hogere λόγος, en deze procedure wordt voortgezet totdat men iets bereikt dat 'afdoende' is<sup>79</sup>. De veelbesproken vraag of men bij dit sluitstuk van de pyramide van λόγος aan de Idee van het Goede mag denken kan hier buiten beschouwing blijven: in elk geval is duidelijk dat het uiteindelijke criterium op grond waarvan men aanneemt dat iets 'waar' is niet verder verantwoord wordt<sup>80</sup>.

---

75. 99d4-102a1.

76. λόγος figureert hier als de verwoording van een 'oorzaak' (αἰτία), d.w.z. als een antwoord op de vraag 'hoe komt het dat ...?', 'waarop is ... uiteindelijk gebaseerd?' (διὰ τί;). De term verwijst hier dus potentieel even goed naar een voorstelling van zaken of theorie die iets verklaren kan (verg. bv. D. Bostock, *Plato's Phaedo*, Oxford 1986, 160) als naar de oorzaak zelf. Al is het moderne gebruik van 'hypothese' strikt genomen alleen van toepassing op het eerste geval (in deze zin kan men dus zeggen dat de *Gorgias*-mythe als de 'sterkste hypothese' functioneert), de benaming van 'hypothetische methode' voor het geheel wordt gerechtvaardigd door de procedure volgens welke een antwoord bevestigd of verworpen wordt naar gelang het in overeenstemming of in tegenspraak is met andere voor waar gehouden uitspraken.

77. Vergelijk de rol van overeenstemming (ὁμολογία) van de beide gesprekspartners in een dialectische discussie, en de eis dat men 'met zichzelf' in overeenstemming moet zijn (συμφωνία), boven.

78. Of eigenlijk andersom: Socrates plaatst de sterkste λόγος 'eronder' (ὑποτιθέναι, *Phaedo* 100a3-4, verg. b5-7, 101d1-e1).

79. ἕως ἐπὶ τι κτανὸν ἔλθοις, *Phaedo* 101e1.

80. Verg. K. Seeskin, *Dialogue and Discovery. A Study in Socratic Method*, New York 1987, 38-9: 'even if we could construct a clear idea of what (Socrates) had in mind, we would face the problem that the method outlined in this passage takes us from one hypothesis to a higher one but never tells us how we eventually make the leap to an unhypothetical starting point, i.e., how we go from a tentative account of a moral term to the certainty that we have discovered its essential nature'.



Zo wordt, wanneer men het ontbreken van een rationeel, algemeen inzichtelijk eindpunt van een dialectische discussie in aanmerking neemt<sup>81</sup>, duidelijk dat het vertrouwen dat Socrates hier in de *Gorgias* uitspreekt in de juistheid van de λόγος die stand houdt (en die zich door de mythe laat bevestigen) een kwestie van vertrouwen zal moeten *blijven*. Zelfs als het eindpunt van de discussie bereikt zou worden, zou blijken dat Socrates' alternatief voor sophistiek en rhetorica óók niet aan de criteria van een τέχνη voldoet: van het eindproduct kan uiteindelijk geen verantwoording afgelegd worden, en kennis van dat product is dus niet van leraar op leerling overdraagbaar<sup>82</sup>. Of eigenlijk zou men moeten zeggen: νομοθετικήη δικαιοσύνη (d.w.z. de kunde van het bevorderen, en die van herstellen van de juiste orde in de samenleving, die de filosofie d.m.v. de dialectische methode achterhalen kan) zijn hooguit τέχνηαι te noemen in de zin waarin ook de kunde van de ziener (μαντικήτέχνη) een τέχνηαι is - een 'vak' dat uiteindelijk niet op onderzoek of argumentatie, maar op inspiratie berust. Zo beschouwd wijst de plaats van de νομοθετικήη in het analogie-schema van de *Gorgias* vooruit naar de filosoof-koning van de *Politeia*, die een staat ontwerpen kan waarin Socrates zich niet zou *hoeven te verdedigen*.

Het τέχνη-model - dat hier in de *Gorgias* de filosofie in haar rol als concurrent van de rhetorica wordt opgelegd - is in het licht van het Socratische optimisme dat inhoudt dat kennis van het goede voor iedereen bereikbaar is, en dat ieder mens als hij zijn best maar doet rechtvaardig (en anderszins deugdzaam) zal handelen, buitengewoon aantrekkelijk. Gezien het bovenstaande is het niet verbazend dat dit model in latere dialogen desondanks verlaten wordt; Socrates' optimisme moet plaats maken voor een (meer openlijk) elitaire houding.

De uitkomst van de discussie met de verschillende gesprekspartners in de *Gorgias* wordt op zich door dit alles niet aangetast: de pretenties van degenen die, vanuit verschillende gezichtspunten, zo hoog opgaven van de rhetorica zijn in de dialectische toetsing, onder hun eigen ogen en met hun instemming, stuk voor stuk gesneuveld.

---

81. Verg. Schmidt (1986) 27: '(Die) in dem Mythos vorausgesetzte Transzendierung des Guten und Gerechten wird Platon in der folgenden Zeit durch die Entwicklung der Ideenlehre ausbilden und begründen. Der Mythos füllt also in bestimmter Hinsicht die Lücke, die durch die noch fehlende Ideenlehre gebildet wird'.

82. Zoals gezegd: in tegenstelling tot de opleiding tot geslaagd staatsburger van de Sophisten, pretendeert Socrates' dialectische methode ook niet zozeer een vorm van onderwijzen te zijn, als wel een gezamenlijk afleggen van de weg naar kennis. De laatste stap op deze weg laat zich niet volgens de regels van de dialectiek zetten; in dit opzicht zou men kunnen volhouden dat het beeld dat Plato schetst in de Zevende Brief, hoe kennis van de laatste waarheid een mens gewordt wanneer in een langdurig samenzijn van gelijkgestemden (συζήν) die zich op de waarheid toeleggen 'een vonk overspringt' (*Ep.* 7.341c5-d2) in het verlengde ligt van de vorm van 'zich met elkaar onderhouden' (συνουσία) die door Socrates als voorwaardelijk voor het verwerven van inzicht wordt beschouwd.

Ten overstaan van Gorgias werd aangetoond dat onderwijs in de welsprekendheid dat afziet van de morele implicaties de naam van onderwijs niet verdient. De vraag waarom Plato voor de dialoog die de ethische pretenties van de rhetorica aan een toetsing onderwerpt nu juist Gorgias heeft uitgekozen laat zich vanuit dit gezichtspunt beantwoorden: als zelfs hij, de meest formele onder de Sophisten, in een serieuze dialectische discussie zich niet aan zijn morele verantwoordelijkheid kan onttrekken, is aangetoond dat de rhetorica inderdaad in haar essentie door Socrates' kritiek getroffen wordt. De rhetorica ontbreekt het ten enen male aan de norm die zij aan haar beroepspraktijk verplicht is.

Callicles kon niet volhouden dat hij uitsluitend uit pragmatische overwegingen lippendienst aan de democratie bewijst: zijn eigen context-onafhankelijke norm verwordt in de democratie noodzakelijk tot het instrument van degenen die krachtens de natuur juist geen recht hebben op die macht. De Sophisten met hun zogenaamde opleiding tot een goed staatsburger belichamen wel degelijk de politieke implicaties van zijn hedonisme; Callicles, en met hem zijn absolute norm, kan zich niet aan de toetsing van hun pretenties onttrekken.

Wanneer er van Callicles' opvattingen niets overeind gebleven is, betekent dat voor Gorgias' vak dat de (op het eerste gezicht zo kansrijke) norm die Callicles te bieden heeft de sofistiek en de rhetorica uiteindelijk geen basis verschaft, die hun de pretentie dat zij een τέχνη zijn op het gebied van recht en onrecht kan dragen<sup>83</sup>. De δικαιοσύνη heeft zo'n basis - naar het zich in alle redelijkheid laat aanzien - wèl.

Wanneer Socrates de dood in rechtvaardigheid verkiest boven het leven dat hij door een meer politieke levenshouding zou kunnen behouden, maakt hij de best denkbare keuze.

Rijksuniversiteit Leiden, Vakgroep GLTC  
Postbus 9515, 2300 RA Leiden

---

83. De relatie tussen Gorgias en Callicles lijkt dus niet daarin gelegen te zijn dat de rhetorica uiteindelijk uitloopt op Callicles' levenshouding, zoals gesuggereerd wordt door de in dit verband veel geciteerde formulering van Dodds: 'Gorgias' teaching is the seed of which the Calliclean way of life is the poisonous fruit' (1959) 15, zie ook bv. Kahn (1983) 84; nog minder kan men volhouden dat Callicles Gorgias' beste leerling is (zo Benardete [1991] 95). Het is veeleer *Polus* die de levenshouding die een opleiding bij de Sophisten riskeert aan te kweken, of althans te voeden, illustreert; Callicles heeft daarentegen, vanuit een geheel andere (de democratie en de praktijk van de Sophisten vijandige) moraal de rhetorica een absolute norm te bieden, waaraan de rhetorica uitsluitend behoefte heeft omdat Socrates duidelijk maakt dat zij anders haar aanspraak op vakkundigheid wel vergeten kan. Te bedenken valt, als gezegd, dat de doelstelling het publiek maximaal tevreden te stellen door middel van de rhetorica in het geval van Callicles uitsluitend de politieke pendant is van zijn hedonistische moraal omdat hij zich nu eenmaal in een democratie bevindt. In die zin genereert Callicles' moraal veeleer de rhetorica dan andersom.