

ESSAY

# Een uitnodiging tot denken

*Plato's Sofist als kluwen van problemen*

Auteur **Martijn Boven**

**Martijn Boven** werpt een diepgaande blik op Plato's dialoog *De Sofist*, waarin Plato een intrigerende conversatie presenteert die wordt geleid door een naamloze vreemdeling: de Xenos. In deze dialoog staat de vraag centraal of het mogelijk is om de sofistiek te onderscheiden van de filosofie, en zo ja, hoe dit te doen.

---

Sommige filosofische werken zoals Plato's dialogen, Augustinus' *Belijdenissen*, Kierkegaards *Vrees en beven* of Nietzsche's *Zo sprak Zarathoestra* vormen een genre op zich. Voor dit soort werken geldt dat de vorm en de inhoud zo nauw met elkaar verweven zijn dat ze niet van elkaar gescheiden kunnen worden. Oppervlakkig gezien is dit niets bijzonders: voor elke inhoud geldt immers dat deze zich altijd alleen maar kan presenteren door een bepaalde vorm aan te nemen.

In bovengenoemde filosofische werken staat er echter iets anders op het spel. Hier worden geen van tevoren gevormde gedachten uitgedrukt die zich ook op een andere wijze laten meedelen. Nee, het probleem is nu juist dat de inhoud van deze teksten zich strikt gezien niet laat uitdrukken. Als we al over een samenspel van vorm en inhoud kunnen spreken dan moet dit als volgt gedacht worden: de inhoud is alleen gegeven in zoverre het zich verzet tegen iedere poging tot vorm; de vorm komt alleen tot stand in zoverre ze elke aanzet tot inhoud ondermijnt. In dit artikel wil ik dit paradoxale samenspel, van een vorm-vermijdende inhoud en een inhoud-vermijdende vorm, illustreren aan de hand van Plato's dialoog de *Sofist*.

In de *Sofist* speelt Sokrates, vaak het meest prominente personage in Plato's dialogen, alleen maar een bijrol. Dit heeft veel interpreten ertoe verleid om een breuk in het oeuvre van Plato te postuleren, waarbij Plato afstand zou nemen van Sokrates ten behoeve van een nieuw personage. Ik zal echter laten zien dat Plato er bewust voor kiest om dit nieuwe personage naamloos te laten en hem alleen aan te duiden via zijn sociale positie als *xenos* (vreemdeling). Hiermee roept Plato, zo zal ik betogen, impliciet een eerste probleem op: is deze naamloze Xenos een vriend of een vijand van de filosofie? Aan het begin van de dialoog wordt er door Sokrates een tweede probleem in spel gebracht: het probleem van de vermomming. Het derde probleem — 'wat is een sofist?' — wordt toegeschreven aan de Xenos. Dit is het enige probleem dat expliciet wordt uitgewerkt en is dan ook het meest prominent aanwezig in de dialoog. Als we deze drie problemen op elkaar betrekken dan wordt duidelijk dat ze tegenstrijdige intuïties vertolken, zonder dat we een strikt criterium krijgen aangereikt om te beslissen welke van deze intuïties de juiste is. Door deze problemen in een nog niet ontwarde kluiten te presenteren, nodigt Plato zijn lezers uit tot denken, zonder expliciet te maken wat de uitkomst van dit denken zou moeten zijn.

## **De naamloze Xenos**

Door een naamloze xenos op te voeren geeft Plato een aanwijzing over wat hij als het centrale probleem van de dialoog ziet. Dat hier iets op het spel staat wordt al duidelijk uit de wijze waarop Theodoros — een meetkundige die ook aanwezig was tijdens het gesprek in de *Theaitetos*, dat de vorige dag plaatsvond — de dialoog opent:

Zoals gisteren afgesproken, Sokrates, zijn we aanwezig en hebben ook deze Xenos meegenomen, afkomstig uit Elea, een leerling van de leerlingen van Parmenides en Zeno, een uiterst filosofische man. (*Sofist*, 216a)

In de *Theaitetos* blijkt Theodoros uiterst terughoudend in het gesprek en als hij toch schoorvoetend deelneemt, toont hij maar weinig talent. Het is daarom twijfelachtig of deze man in staat is te beoordelen of de hier geïntroduceerde Xenos het verdient om een filosofisch man genoemd te worden. Maar de belangrijkste aanwijzing dat Plato de identiteit van de Xenos bewust ter discussie stelt, komt voort uit het feit dat hij dit personage naamloos laat. Dit is ongebruikelijk voor Plato, die de personages in zijn dialogen vrijwel altijd bij hun naam noemt. Om te begrijpen waarom hij een uitzondering maakt voor deze Xenos, moeten we dieper ingaan op de betekenis van de term *xenos*. Émile Benveniste laat in zijn monumentale studie *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) zien dat deze term moet worden begrepen vanuit het kader van de Oudgriekse gebruiken rondom gastvrijheid. Ook geeft hij aan dat de term *xenos* nauw samenhangt met de term *philos*, waar ook het woord filosofie (*philosophia*) uit is opgebouwd.

In zijn studie wijst Benveniste erop dat de ‘begrippen vijand, vreemdeling en gast, die voor ons drie afzonderlijke entiteiten vormen (in semantische en juridische zin), in de oude Indo-Europese talen nauw met elkaar zijn verbonden.’ (361) Ook voor het Oudgriekse concept *xenos* geldt dat deze ‘noodzakelijkerwijs een vijand is.’ (361) Iemand ‘die elders geboren

is, is altijd *a priori* een vijand;’ en het is om die reden dat ‘het noodzakelijk is om een wederzijds verbond tot stand te brengen’ (361) voordat twee *xenoi* vriendschappelijke relaties met elkaar kunnen aangaan. In de *Sofist* verschijnt de figuur van de Xenos zodoende in de driedubbele gestalte van een potentiële vijand (negatief), een vreemdeling (neutraal), en een potentiële *philos* (positief). Bij

## Wie is deze Xenos? Moeten we hem als vriend of een vijand van de filosofie beschouwen?

een eerste ontmoeting, zoals die tussen Sokrates en de Xenos, is het nog onduidelijk welke van deze drie gestalten de overhand zal krijgen. De vraag die Plato in zijn dialoog oproept is dan ook, ‘hoe verhoudt de Xenos zich tot de filosofie: als vreemdeling, als vijand of als *philos*?’

Dit brengt ons bij het tweede inzicht dat we aan Benveniste kunnen ontleen: de termen *xenos* en *philos* hangen nauw met elkaar samen en moeten allebei vanuit het kader van de gastvrijheid worden begrepen. De term *philos* heeft een brede betekenis en moet niet zozeer in affectieve, maar vooral in relationele termen geduid worden. Zoals Benveniste opmerkt: ‘Wat door ons als een psychologische, emotionele en morele terminologie wordt opgevat, verwijst in werkelijkheid naar de relaties die het individu onderhoudt met de leden van haar groep.’ (340) Semantisch gezien omvat het concept *philos* allen die zich binnen een groep via wederzijdse verplichtingen tot elkaar verhouden: bloedverwanten, aangetrouwde familieleden, geliefden, vrienden en bedienden. Zij worden allemaal *philoï* genoemd. Er moet hierbij een onderscheid gemaakt worden tussen *philia* in abstracte zin (vriendschap), de meer specifieke betekenis van het werkwoord *philein* (liefde in z’n verschillende aspecten, waaronder sensuele liefde) en *philotes* (de relatie tussen twee *xenoi* die via het uitwisselen van geschenken elkaars *philoï* zijn geworden). Voor mijn lezing van de *Sofist* is vooral deze laatste betekenislaag van *philos* van belang.

Omdat *xenoi* van buiten de sociale gemeenschap komen, hebben ze geen rechten, genieten ze geen bescherming en hebben ze geen middelen om in hun bestaan te voorzien. Binnen deze context ‘verwijst het begrip *philos* naar de wijze waarop een lid van de gemeenschap zich behoort te gedragen tegenover de *xenos*.’ (341) Deze praktijk van gastvrijheid heeft altijd een verplicht karakter en moet altijd door de *xenos* beantwoord worden om werkelijk tot stand te worden gebracht. ‘Het verbond dat is gesloten onder de naam *philotes* maakt de verdragsluitende partijen tot *philoï*: ze zijn voortaan verbonden via de wederzijdse verplichtingen die constitutief zijn voor de “gastvrijheid”.’ (341) Hoewel *xenoi*, zoals we zagen, in eerste instantie altijd potentiële vijanden zijn, kunnen ze via deze weg tot *philoï* worden.

Vanuit dit kader wordt duidelijk waarom Plato ervoor heeft gekozen om de vreemdeling uit Elea naamloos te laten en hem alleen via zijn sociale status als *xenos* aanduidt. Hij poneert daarmee impliciet de vraag: ‘Wie is deze Xenos?’ Moeten we hem als vriend of een vijand van de filosofie beschouwen? Als filosoof of als sofist?

### Het probleem van de vermomming

Het probleem dat Sokrates aan de orde stelt wordt binnen hetzelfde kader van de gastvrijheid naar voren gebracht, maar de aandacht verschuift naar de rol van de vermomming. Dit valt af te leiden uit de woorden waarmee Sokrates reageert op Theodoros’ introductie van de Xenos:

SOKRATES | Maar Theodoros! Heb je niet zonder het te merken, zoals Homeros zegt, een god in plaats van een *xenos* meegebracht? Hij beweert dat mensen met respect voor rechtvaardigheid wel vaker door goden worden begeleid; en dan met name door ‘de god van *xenoi* [*theos xenios*] en smekelingen’ die ‘de hoogmoed en het goed gedrag van mensen in de gaten houdt’. (*Sofist*, 216a-b; met verwijzingen naar *Odysee* 9.270-1/17.485-7)

Zoals eerder al duidelijk werd, is gastvrijheid (*xenia*) in de Oudgriekse literatuur van groot belang. Louden laat zien dat deze gastvrijheid gefundeerd is in de praktijk van de *theoxenia*, ‘een specifieke deelverzameling van de gastvrijheidsmythe waarin de gast (*xenos*), zonder dat de gastheer dit weet, verschijnt als een god (*theos*) in vermomming.’ (31) Dit betekent dat elke *xenos* in potentie een god in vermomming kan zijn. Sokrates verwijst op ironische wijze naar deze context door te suggereren dat de Xenos die Theodoros heeft meegebracht wellicht ook zo’n god in vermomming is.

SOKRATES | Wie weet of je metgezel niet ook een van deze hogere wezens is, die is gekomen om onze argumenten te inspecteren en te testen [*elenkho*]: een soort god van het testen [*theos elenktikos*]. (216b)

Het is niet zonder betekenis dat Sokrates hier gebruikmaakt van het werkwoord *elenkho* (beproeven, testen), waarmee hij indirect verwijst naar de socratische methode van de *elenkhos* waarbij de kennis die een gesprekspartner beweert te hebben door middel van vragen getoetst

wordt. In zijn antwoord aan Sokrates betwist Theodoros dat de Xenos een dergelijke god in vermomming is:

THEODOROS | Nee, Sokrates, dat is niet het karakter van de Xenos; hij is gematigder dan degenen die zich wijden aan het disputeren [*éridas*]. En hoewel ik denk dat hij helemaal geen god is, denk ik zeker dat hij goddelijk is, want zo omschrijf ik alle filosofen. (216b-c)

Met dit antwoord van Theodoros roept Plato — subtiel maar onbetwistbaar — het verschil op tussen de filosofische praktijk van het testen, de elenkhos, en de sofistieke praktijk van het twistgesprek, de eristik. Theodoros haalt de twee door elkaar en identificeert de praktijk van de theoxenia, waarbij de goden de mensen testen, ten onrechte met de eristik. Bovendien verplaatst Theodoros de nadruk van de god in vermomming die zich in het incognito van een xenos onder de mensen begeeft naar goddelijkheid in het algemeen; die hij vervolgens aan alle filosofen toeschrijft, waaronder ook de Xenos. Door de sofist en de filosoof door elkaar te halen en de nadruk te leggen op de goddelijkheid van filosofen, wordt Theodoros opnieuw ontmaskerd als iemand die geen autoriteit heeft in zaken die de filosofie betreffen. Dit geeft Sokrates de mogelijkheid om het probleem van de vermomming naar voren te brengen.

SOKRATES | Dat klinkt prachtig, mijn *philos*. We lopen echter het gevaar dat het niet veel eenvoudiger is om dit genus [dat van de filosoof] te herkennen dan dat van de god; omwille van het gebrek aan kennis van anderen, tonen zij — niet de valse maar de echte filosofen — zich in ‘allerlei verschijningsvormen’ ‘als ze de steden bezoeken’ om vanuit de hoogte het leven hier beneden te bekijken. Soms verschijnen ze als staatslieden, soms als sofisten, en soms wekken ze de indruk volkomen waanzinnig te zijn. (216c-d; met verwijzingen naar Od. 17.485-7)

Sokrates doet drie beweringen die elk een belangrijk element toevoegen aan zijn probleemstelling. (a) Hij maakt een onderscheid tussen echte en valse filosofen. (b) Dit onderscheid is moeilijk vast te stellen omdat de echte filosofen zich in verschillende vermommingen vertonen, waarvan er drie worden gespecificeerd: de vermomming van de sofist, de vermomming van de staatsman en de vermomming van de waanzinnige. (c) Deze vermommingen definiëren niet de aard van de filosoof als zodanig, maar zijn noodzakelijk om anderen te testen en hun gebrek aan kennis bloot te leggen.

De implicatie is dat het hierdoor nogal moeilijk is om een onderscheid te maken tussen ‘een filosoof in de vermomming van een sofist’ en een echte sofist als zodanig. Bovendien, als een echte filosoof zichzelf als sofist kan vermommen, moeten we ook rekening houden met het tegenovergestelde: een sofist in de vermomming van een filosoof. Het probleem van Sokrates is zodoende: hoe kunnen we, gegeven deze vermommingen, de echte en de valse filosoof van elkaar onderscheiden? Voor Sokrates gaat het dus niet alleen om het simpelweg identificeren van de sofist, maar gaat het vooral om de vraag ‘wordt er een vermomming gebruikt?’ En: ‘zo ja, met welk doel?’

## De test en de list

In zijn antwoorden aan Theodoros verwijst Sokrates op subtiële wijze naar twee bekende verhalen uit Homeros' *Odyssee*. Voor allebei de verhalen geldt: (a) dat Odysseus de rol aanneemt van een xenos; (b) dat hij, net als de god van de gastvrijheid, daarbij een vermomming aanneemt; (c) dat deze vermomming een specifiek doel dient.

Het eerste verhaal komt uit Boek 17 waar Homeros de thuiskomst van Odysseus beschrijft als een parodie op de gebruiken van de gastvrijheid. Met de hulp van de godin Athena bezoekt Odysseus zijn paleis in de vermomming van een oude bedelaar en doet hij zich voor als een xenos die om een gastvrij onthaal vraagt. Hij wordt ruw ontvangen door de vrijers die naar de hand van zijn vrouw Penelope dingen. Op het dramatische hoogtepunt slingert Antinoös, een van de vrijers, als gastgeschenk een voetenbank naar Odysseus-de-bedelaar. Dit gaat zelfs de andere vrijers te ver en het zijn hun woorden die Sokrates in de door hem geciteerde passages aanhaalt:

Antinoös, die miserabele zwerver zo te treffen wordt je ondergang als straks blijkt dat hij een god is uit de hemel. Ook de goden, gelijkend op xenoi en buitenlanders, tonen zich in allerlei gedaanten en bezoeken onze steden om de hoogmoed en het goed gedrag van mensen in het oog te houden. (Od. 17.485-7)

In plaats van direct de confrontatie met onwaarheid aan te gaan, speelt Odysseus de rol van de god in vermomming door het karakter van de mensen aan zijn hof op de proef te stellen en hen te ontmaskeren voor wat ze zijn: loyaal (Penelope en enkele van zijn dienaren) of ontrouw en sluw (de vrijers).

Het tweede verhaal uit de *Odyssee* is ingebed in een van de beroemdste episodes uit het boek: Odysseus' verblijf in de grot van de cycloop Polyphemos. In de *Sofist* verwijst Sokrates impliciet naar de woorden waarmee Odysseus zijn gastheer Polyphemos toespreekt:

[We] hopen op een gastgeschenk [*xeineion*], het soort geschenk dat *xenoi* elkaar volgens de gebruiken geven. Respecteer toch de goden, beste man, wij zijn uw smekelingen. Zeus Xeinios [de god van *xenoi*] beschermt *xenoi* en smekelingen en reist mee met *xenoi* die respect verdienen. (Od. 9.268-273)

Polyphemos belooft hem een gastgeschenk en vraagt naar zijn naam, waarop Odysseus antwoordt: 'Mijn naam [*onoma*] is Niemand [*Outis*].' (Od. 9.364-8) Een speelse variatie op de listige intelligentie (*metis*) waar hij bekend om staat en die hem als bijnaam dient. Polyphemos drijft vervolgens de spot met de gebruiken van de gastvrijheid: 'Niemand [*Outis*] eet ik dan als laatste op (...) Dat is je gastgeschenk [*xeineion*].' (Od. 9.369-371) Als wraak stoot Odysseus de verhitte punt van een paal in het ene oog van de cycloop. De andere cyclopen komen af op Polyphemos' geschreeuw en roepen hem toe: 'Is er dan niet iemand [*me tis*] die tegen je wil je schapen wegdrijft? Is er dan niet iemand [*me tis*] die je probeert te doden met list of geweld?' Kermend antwoordt Polyphemos hen: 'Niemand [*Outis*] probeert

me te doden met een list en niet met geweld.’ De valse naam werkt precies zoals Odysseus had gehoopt en wordt door de cyclopen letterlijk genomen als *ou tis* (geen een, niemand): ‘Er is dus niet iemand [*me tis*] die je geweld aandoet en je bent alleen?’ Odysseus verheugt zich ondertussen dat hij Polyphemos zo goed heeft weten te misleiden met zijn ‘listige intelligentie [*metis*]’. Als Outis-metis (Niemand-vol-van-listen) weet Odysseus zijn gastheer eronder te krijgen en zichzelf en zijn makkers van de dood te redden.

Sokrates geeft duidelijk aan dat zowel de sofist als de filosoof allerlei vermommingen gebruiken, of ze nu een valse verschijningsvorm gebruiken (bedelaar) of een valse naam aannemen (Outis-metis). Dit betekent dat de vermomming zelf niet gebruikt kan worden om sofist en filosoof van elkaar te onderscheiden. De twee verhalen uit de *Odysee* maakten echter duidelijk dat een vermomming voor verschillende doeleinden kan worden ingezet. In het eerste verhaal wordt de vermomming ingezet als test; in het tweede als list. Dit verschaft Sokrates een criterium waarmee de filosoof en de sofist alsnog van elkaar kunnen worden onderscheiden. Het testen van de argumenten van anderen komt overeen met elenkhos, wat Sokrates als een filosofische praktijk beschouwt; het op listige wijze overmeesteren van de tegenstander komt overeen met de eristiek, wat hij als een sofistieke praktijk ziet.

## Het probleem van de Xenos

Tegen de achtergrond van dit probleem van de vermomming benadert Sokrates de Xenos: ‘Maar ik zou graag van deze *xenos* horen, als het hem uitkomt, wat de mensen in zijn land geloven over deze dingen en welke naam ze die geven.’ (216d) Theodoros, die niet helemaal begrijpt waar Sokrates het over heeft, vraagt: ‘Welke dingen?’ Waarop Sokrates antwoordt: ‘De sofist, de staatsman en de filosoof.’ (217a) Hier vindt een belangrijke verschuiving plaats. De drie vermommingen van de filosoof waar Sokrates eerder over sprak (staatsman, sofist, waanzinnige) zijn nu vervangen door drie afzonderlijke figuren (de staatsman, de sofist en de filosoof). Nergens suggereert Sokrates echter dat hij deze drie namen nu plotseling ook als drie verschillende genera beschouwt. Dit wordt duidelijk op het moment dat Theodoros om verheldering vraagt en Sokrates als volgt antwoordt:

SOKRATES | Als volgt: was men gewend om ze als een of als twee te beschouwen? Of onderscheidde men, omdat er drie namen voor zijn, ook drie genera, zodat iedere genus afzonderlijk een naam krijgt? (217a)

In zijn interactie met Theodoros heeft Sokrates drie verschillende, maar verwante problemen onderscheiden. (a) *Het schijnbare probleem*: het vaststellen van het verschil tussen de drie genera: de staatsman, de sofist en de filosoof. (b) *Het voorafgaande probleem*: de relatie tussen de verschijningsvorm (*phantasma*), de naam (*onoma*) en het genus (*genos*); zijn de drie waarover gesproken wordt — sofist, staatsman, filosoof — verschijningsvormen, namen of daadwerkelijke genera? (c) *Het wezenlijke probleem*: hoe kan het genus worden onderscheiden van een valse naam of een valse verschijningsvorm als de laatste twee ook als vermommingen worden gebruikt?

Het wordt snel duidelijk dat Theodoros niet voldoende onderscheidingsvermogen heeft om het verschil tussen deze problemen te zien. Hoe zit dit met de Xenos? Als de Xenos het

verschil al heeft opgemerkt, wat niet met zekerheid te zeggen valt, negeert hij het, want hij antwoordt simpelweg: 'dat is niet moeilijk te zeggen, in hun opvatting [die van de denkers uit Elea] zijn het er drie. Maar het is geen geringe en eenvoudige opgave om duidelijk te onderscheiden wat ieder van hen in werkelijkheid is.' (217b) Hiermee komt de nadruk te liggen op het vaststellen van de verschillen tussen de drie genera: de sofist, de staatsman en de filosoof. De aandacht verschuift van wat Sokrates als het wezenlijke probleem ziet, naar wat hij enkel als een schijnbaar probleem beschouwt.

### Goud voor brons inruilen

Op de achtergrond speelt nog steeds de problematiek van de gastvrijheid. Dit wordt bevestigd door de woorden waarmee de gespreksgenoten de Xenos aansporen om het vraagstuk van de sofist serieus te lijf te gaan. Ze verzoeken hem daarbij om een *kharis* (gunst). 'Maar Xenos,' zegt Sokrates, 'je kunt ons toch niet de eerste gunst [*kharis*] waar we om vragen, weigeren!' (217c) Na enig tegensputteren, geeft de Xenos toe: het besluit 'om jou en de anderen geen gunst [*kharis*] te verlenen (...) zou onbeschoft en een *xenos* onwaardig [*axenos*] zijn.' (218a) Waarop Theaitetos aangeeft: 'zoals Sokrates al zei, je verleent ons allen daarmee een gunst [*kharis*].' (Ibid.)

Marcel Hénaff wijst erop dat de notie *kharis* prominent wordt na de overgang van een traditionele, Homerische conceptie van gastvrijheid naar een politieke variant ervan. De lokale relaties die in traditionele samenlevingen ontstaan via de wederzijdse uitwisseling van geschenken tussen twee gelijkwaardige partijen, worden in een politieke samenleving gecreëerd door een algemeen verbond tussen één enkele weldoener die geschenken uitdeelt aan uiteenlopende ontvangers, zonder hiervoor iets anders dan dankbaarheid terug te verwachten. Deze schijnbaar genereuze praktijk van de *kharis* heeft echter twee kanten: de gunst kan, zeker in een politieke context, gemakkelijk als omkoping worden ingezet, waarmee het een corrumperende werking krijgt. In het Athene van Plato werd de praktijk van de *kharis* dan ook met argwaan bekeken.

De asymmetrie tussen gever en ontvanger die karakteristiek is voor *kharis* was ook al aanwezig in de wederzijdse uitwisseling van geschenken binnen het traditionele Homerische kader van de gastvrijheid. Zoals Vincent Azoulay het uitdrukt: 'Sinds Homeros biedt *xenia* al een raamwerk voor ongelijke uitwisselingen, waarvan de ontmoeting tussen Glaukos en Diomedes het paradigma vormt.' Het kan dan ook geen toeval zijn dat het precies deze ontmoeting is waar de laatste regels van de *Sofist* aan refereren, via een derde verwijzing naar Homeros.

Aan het einde van een langdurige jacht op de sofist, is de Xenos ervan overtuigd dat hij hem gevangen heeft. Als antwoord op de vraag 'wat is een sofist', geeft hij een hyperbolische definitie die wat hem betreft sluitend is. 'Degene die bedreven is in het creëren van tegenspraken, die behoort tot de ironici die opinies nabootsen....' (268d) Hij concludeert dan ook: 'Iedereen die zegt dat de sofist tot "dit genus en dit bloed" behoort zal, denk ik, de volledige waarheid zeggen.' (268d) Deze woorden verwijzen naar de episode in de Ilias waarin Diomedes (die voor de Grieken vecht) tegenover Glaukos (die voor de Trojanen vecht) komt te

## De termen *xenos* en *philos* moeten allebei vanuit het kader van de gastvrijheid worden begrepen



staan. Voor ze elkaar bevechten vertelt Glaukos het verhaal over zijn genus of afstamming dat hij beëindigt met de door de Xenos aangehaalde woorden: 'Op dit genus en dit bloed beroep ik mij.' (Il. 6.211) Hierop volgt de episode die bekendstaat als het paradigma van de ongelijke uitwisseling van geschenken.

Na het verhaal van Glaukos over zijn genus, concludeert Diomedes 'dan ben jij de *xenos* van mijn voorvaderen [*xeinos patroios*]' (6.215), een bestaande band die met wederzijdse geschenken (*xeineia*) is bevestigd, waardoor Glaukos voor hem 'een *xenos* is die tot *philos* is geworden [*xeinos philos*].' (6.225) Diomedes stelt vervolgens voor om van wapenrusting te ruilen. Waarop Homeros concludeert: 'Toen heeft Zeus (...) Glaukos van zijn verstand beroofd, want met Diomedes (...) ruilde hij zijn wapens en gaf hem goud voor brons.' (6.235-7) De humoristische episode benadrukt de superioriteit van Diomedes, zowel wat betreft zijn inzicht in het verleden als zijn vermogen tot manipulatie van het heden. Deze context van de ongelijke uitwisseling van geschenken roept vragen op over de conclusie van Plato's Xenos. Kunnen we zomaar accepteren dat de sofist daadwerkelijk van hetzelfde 'genus en bloed' is als Glaukos die zich zijn dure wapenrusting laat ontfutselen door de listige Diomedes?

### De Sofist geeft te denken

Plato roept bewust het paradigma van de ongelijke uitwisseling van geschenken in gedachten, terwijl hij in het midden laat wat dit betekent voor de *kharis* (gunst) die de Xenos zijn gespreksgenoten (en daarmee de lezer) aanbiedt. Gezien vanuit het impliciete perspectief van Sokrates is de Xenos al vanaf het begin verdacht en is zijn eenduidige definitie van de sofist, zijn *kharis*, simpelweg een poging tot omkoping. Dit zou erop wijzen dat hier inderdaad goud voor brons wordt ingeruild. De filosoof van de test (Sokrates, in zijn vele vermommingen,

waaronder die van de sofist) wordt daarmee heimelijk ingeruild voor de filosoof van de list (de Xenos als de echte sofist die zich heeft vermomd als filosoof). Vanuit het expliciete perspectief van de Xenos laat de ongelijke uitwisseling zich anders lezen: de minderwaardige vermogens van Glaukos worden toegekend aan de sofist, zodat er ruimte

## 'Hoe kunnen we, gegeven de vermommingen, de echte en de valse filosoof van elkaar onderscheiden?'

komt om de superieure vermogens van Diomedes aan de filosoof toe te kennen. Het is op basis van sterke argumenten en superieure inzichten dat de filosoof kan onderscheiden wat waar en onwaar is en daarmee de sofist kan ontmaskeren.

In de *Sofist* ensceneert Plato een indirecte confrontatie tussen twee praktijken van denken. De eerste praktijk, die van de Xenos, is gebaseerd op het geven van definities ('wat is x?'), vanuit de overtuiging dat vragen eenduidig beantwoord kunnen worden en dat dit voldoende is om de onwaarheid op afstand te houden. Hoewel deze praktijk verreweg de meeste aandacht krijgt in de *Sofist*, stelt Plato vanaf het begin de identiteit van de Xenos ter discussie door hem naamloos te laten. Dit zet de argumentatie van de Xenos zozeer tussen haakjes, dat ze geen definitieve vorm kan aannemen, maar altijd een betwistbare status blijft houden. Sokrates vertegenwoordigt de tweede praktijk, die van het testen, waarin het 'wat?' alleen maar gedacht kan worden vanuit het perspectief van het 'wie?' en het 'hoe?'; vanuit de overtuiging dat het bij het vinden van de waarheid niet gaat om het geven van definities, maar om het voortdurend blootstellen van ideeën aan de test van het denken. Deze praktijk is alleen

maar vertegenwoordigd in de marges van de tekst. Tegelijkertijd schrijft de Xenos voortdurend socratische gestes aan de sofisten toe, waarbij de vorm ‘Sokrates’ wordt afgewezen zonder dat zijn gedachtegoed een aanwijsbare inhoud krijgt.

De *Sofist* is een uitnodiging tot denken. Plato presenteert de dialoog op zo’n manier dat zijn lezers worden besmet met het volledige kluwen van problemen dat in het spoor van de bedenkelijke figuur van de sofist opdoemt. De sofist geeft zodoende te denken. Maar wat deze figuur te denken geeft, kan alleen door de lezers zelf worden uitgedacht.

#### Literatuurlijst

- **Azoulay, V.** (2004), *Xénophon et les grâces du pouvoir: De la charis au charisme*. Parijs: Sorbonne, 149-170. <http://books.openedition.org/psorbonne/13227>.
- **Benveniste, É.** (1966), *Le vocabulaire des institutions indo-européennes: 1 Économie, parenté, société*. Parijs: Minuit.
- **Hénaff, M.** (2002), *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. Parijs, Seuil.
- **Homeros.** *Odyssee*, boek 9 en 17. (Oudgriekse tekst: *Odyssey, Volume I and II*. Loeb Classical Library 104/105. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1919. Ook geraadpleegd: *Odyssee. Een zwerver komt thuis*. Vertaald door P. Lateur. Amsterdam: Athenaeum, 2016.)
- **Homeros.** *Ilias*, boek 6. (Oudgriekse tekst: *Iliad, Volume I*. Loeb Classical Library 170. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1924. Ook geraadpleegd: *Ilias. Wrok in Troje*. Vertaald door P. Lateur. Amsterdam: Athenaeum, 2014.)
- **Louden, B.** (2011), *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- **Plato.** *Sofist*, 216a-268a. (Oudgriekse tekst: *Theaitetos. Sophist*. Loeb Classical Library 123. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1921. Ook geraadpleegd: *Sofist*. Vertaald door H. Warren & M. Molengraaf. Amsterdam: Bert Bakker, 1997.)