

Mythos en logos in Plato's Phaedo

Een onderzoek naar het belang van de mythe voor de morele boodschap van de dialoog



1

Naam: Desiree de Wit
Studentnummer: 3934551
Faculteit: geesteswetenschappen
Departement: filosofie en religiewetenschap
Afdeling: geschiedenis van de filosofie
Inleverdatum: 21 juni 2019
Naam begeleider: Teun Tieleman
Naam tweede lezer: Hanno Sauer

¹ Jacques-Louis David, *The Death of Socrates* (New York: Metropolitan Museum of Art, 1787).

Abstract

Het debat omtrent de plaats van Plato's mythen in zijn filosofisch gedachtegoed houdt filosofen al eeuwen bezig. Ook in de hedendaagse antieke filosofie wordt er nog veel over gediscussieerd. Dit onderzoek heeft uitgewezen dat er een complementair verband is tussen de *mythos* en de *logos* in Plato's *Phaedo*. De morele boodschap zit verweven in zowel de mythe als de dialoog en heeft een opvoedende waarde voor filosofen en minder filosofisch aangelegde mensen. De filosofisch verantwoorde mythe die Plato zelf gecreëerd heeft, verwijst terug naar traditionele elementen van de Griekse mythologie en heeft ons een uniek inzicht gegeven in het gebruik van *mythos* en *logos* in Plato's dialogen.

Inhoudsopgave

Inleiding	4
Hoofdstuk 1: een bespreking van <i>mythos</i> en <i>logos</i>	6
1.1 Inleiding	6
1.2 Traditionele Griekse mythen	6
1.3 Plato over <i>mythos</i> en <i>logos</i>	6
1.4 Het hedendaagse debat omtrent Plato's mythen	8
1.5 Conclusie	9
Hoofdstuk 2: een analyse van de <i>Phaedo</i>-mythe	10
2.1 Inleiding	10
2.2 Een korte samenvatting van de <i>Phaedo</i> -mythe	10
2.3 De analyse van de <i>Phaedo</i> -mythe	10
2.4 Conclusie	14
Hoofdstuk 3: de mythe versus de dialoog	15
3.1 Inleiding	15
3.2 Een korte samenvatting van de dialoog	15
3.3 De mythe versus de dialoog	16
3.4 Conclusie	19
Conclusie	20
Literatuurlijst	22

Inleiding

De plaats van Plato's mythen in zijn filosofie is een controversiële kwestie die veel filosofen over de eeuwen heeft beziggehouden. De narratieve mythen lijken fundamenteel te verschillen van de argumentatieve dialogen, maar het onderscheid is niet zo simpel. Plato bewerkt traditionele mythen, ontwerpt eigen filosofisch verantwoorde mythen en gebruikt ze in zijn dialogen. In de *Phaedo* maakt Plato tevens gebruik van een geheel door hem gecreëerde mythe die verwijst naar traditionele elementen. Dat roept de vraag op of we deze ambigue relatie tussen enerzijds *mythos* (μῦθος, verhaal) en anderzijds *logos* (λόγος, rede) in de *Phaedo* kunnen verduidelijken.² In de *Phaedo* besteedt Socrates zijn laatste dag op aarde aan een discussie over de onsterfelijkheid van de ziel. Na het uitvoerig bespreken van logische argumenten twijfelt gesprekspartner Simmias aan de argumenten van Socrates. Zijn mythe is een laatste poging Simmias ervan te overtuigen dat de ziel onsterfelijk is en dat een goed zielenheil nodig is om het ultieme doel van het leven te bereiken: het verbreken van de verbintenis tussen lichaam en ziel zodat zuiver inzicht verkregen kan worden.³

In deze scriptie zal ik pogen de relatie tussen *mythos* en *logos* te verhelderen middels de hoofdvraag: in hoeverre ondersteunt de *mythos* de morele boodschap van de *logos* in Plato's *Phaedo*? Hierbij zal ik me richten op het verband tussen onsterfelijkheid van de ziel, moraliteit en de zorg voor de ziel. Reflectie op dit onderwerp geeft ons inzicht in Plato's filosofie, zijn methoden en de bredere relatie tussen filosofie en literatuur.⁴ Er zijn niet veel studies die zich uitsluitend op de relatie tussen *mythos* en *logos* in de *Phaedo* richten. De meeste studies onderzoeken deze relatie in een vergelijkende analyse tussen een aantal van Plato's dialogen of vestigen de aandacht op een enkel aspect van de *Phaedo*-mythe, zoals de geografie van de Tartarus.⁵ Deze scriptie over de verhouding tussen *mythos* en *logos* in de *Phaedo* met betrekking tot moraliteit en de onsterfelijkheid van de ziel kan dan ook een ander perspectief bieden op het hedendaagse debat en zal een poging zijn hier een zinvolle bijdrage aan te leveren.

Een onderzoek naar *mythos* en *logos* in Plato's *Phaedo* vereist kennis van zowel de verschillende delen van de *Phaedo* als inzicht in Plato's gebruik van de begrippen *mythos* en *logos*. Deze kennis is verkregen door middel van intensieve literatuurstudie van de *Phaedo* en andere werken van Plato. Het verzamelen van data voor deze scriptie heeft plaatsgevonden door het herhaaldelijk uitvoeren van een *close reading* van dialoog en mythe. Hierna zijn deze tegenover elkaar geplaatst met als doel opvallende elementen te detecteren die betrekking hebben op het beantwoorden van de onderzoeksvraag.

Om de hoofdvraag te beantwoorden, is deze scriptie in drie hoofdstukken verdeeld. In hoofdstuk 1 zal Plato's onderscheid tussen *mythos* en *logos* gedefinieerd worden en het hedendaagse debat worden geschetst. In hoofdstuk 2 zal de analyse van de verhouding tussen de morele boodschap en de zorg voor de ziel centraal staan. In hoofdstuk 3 zal de dialoog geanalyseerd en vergeleken worden met de mythe. In de conclusie zal ik de

² Monique Dixsaut, "Myth and Interpretation," in *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, red. Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez (Leiden: Brill, 2012), 26.

³ Plato, *Phaedo*, vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk (Kapellen: Pelckmans, 1999).

⁴ Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez, "Introduction," in *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, red. Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez (Leiden: Brill, 2012), 1.

⁵ Voor voorbeelden, zie: Julia Annas, "Plato's Myths of Judgement," *Phronesis* 27, nummer 2 (1982). Penelope Murray, "Platonic 'Myths'," in *A Companion to Greek Mythology*, red. Ken Dowden en Niall Livingstone (Chicester: John Wiley and Sons Ltd, 2011). David Sedley, "Teleology and Myth in the *Phaedo*," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1989).

hoofdvraag in hoeverre de *mythos* de morele boodschap van de *logos* ondersteunt in de Plato's *Phaedo* beantwoorden en reflecteren op het onderzoek.

Hoofdstuk 1: een bespreking van *mythos* en *logos*

1.1 Inleiding

Voordat de mythe en de dialoog geanalyseerd kunnen worden, is het nodig om de begrippen *mythos* en *logos* te definiëren aan de hand van literatuur. Hierbij zal ik eerst kort een context van traditionele Griekse mythen schetsen (1.2). Daarna zal het gebruik van *mythos* en *logos* in enkele van Plato's dialogen besproken worden (1.3). Vervolgens zal het hedendaagse debat omtrent Plato's mythen, waar deze scriptie een bijdrage aan poogt te leveren, in kaart worden gebracht (1.4). Als laatste zal een conclusie volgen (1.5).

1.2 Traditionele Griekse mythen

Een *mythos* of *muthos* werd waar geacht in de tijd waarin zij werd verteld of opgetekend. Griekse mythen waren daardoor een belangrijk onderdeel van het dagelijks leven en de religie die in elk aspect van het leven geïncorporeerd was. De antropomorfe eigenschappen die figuren in mythen vaak hebben, zijn interessant. Mythen draaien vaak om dingen die we niet zelf kunnen begrijpen, zoals het leven van de goden en wat er met de ziel gebeurt na de dood, die vervolgens toch begrijpelijk en toegankelijk zijn door deze antropomorfe eigenschappen waar we ons mee kunnen identificeren. Op deze manier geven mythen ons de unieke mogelijkheid om de grenzen van het leven en kennis te verkennen.⁶ Verder hebben mythen een opvoedende functie, en geven ons daardoor veel inzicht over de samenleving waarin Plato zijn filosofische ideeën uiteenzette. Plato's mythen zijn een verzameling van aangepaste traditionele mythen en geheel door hem gecreëerde mythen, die vaak traditionele figuren en eigenschappen bevatten. Door verwijzingen naar traditionele mythen ontlenen Platoonse mythen autoriteit aan de traditionele mythen en zijn Platoonse mythen daarom minder onderhevig aan rationele keuringen.⁷ Plato bood in de *Phaedo* een filosofisch verantwoorde mythe die een betere morele boodschap met zich meedraagt en deze mythe heeft dan ook een belangrijke, zij het controversiële, plaats in zijn filosofie.⁸

1.3 Plato over *mythos* en *logos*

Het Oud-Griekse woord *λόγος* (*logos*) wordt door Plato vaak gebruikt als bewering, argument en rationeel discours. Plato gebruikt *μῦθος* (*mythos*) vaak als verhaal of fabel.⁹

Een bekend voorbeeld van Plato's gebruik van *mythos* en *logos* is 320c in de *Protagoras*. Protagoras vraagt Socrates in een discussie over de onderwijsbaarheid van de deugd naar zijn voorkeur voor een fabel (*mythos*) of een gebruikelijke uiteenzetting ofwel argument (*logos*). Socrates geeft aan geen preferentie te hebben en vervolgens begint Protagoras de *mythos* waarmee hij zijn *logos* (argumenten), die volgen in 323a-328d, probeert te ondersteunen. De *mythos* vormt in deze passage een duidelijk contrast met het argument, wat te zien is aan de betrokkenheid van de goden en elementen, zoals Zeus, Prometheus, Epimetheus en de schepping van de mensheid. Protagoras presenteert hier de *mythos* en *logos* echter als gelijkwaardige alternatieven die beiden zijn these kunnen

⁶ Catalin Partenie en Luc Brisson, "Introduction," in *Plato Selected Myths*, red. Catalin Partenie (Oxford: Oxford University Press, 2004), xiii.

⁷ Glenn W. Most, "Plato's Exoteric Myths," in *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, red. Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez (Leiden: Brill, 2012), 18.

⁸ Catalin Partenie, "Plato's Myths," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, laatst gewijzigd 10 juli 2018, <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>.

⁹ Glenn W. Most, "Plato's Exoteric Myths," 13.

bewijzen.¹⁰ De mythe in de *Protagoras* is een filosofisch verantwoorde aanpassing die antwoord geeft op de vraag die in de discussie centraal staat. Als gekeken wordt naar de *logos* in 323a-328d verwijst Plato niet naar de goden en staat juist het onderwijs in de Atheense samenleving centraal.¹¹ Het is opmerkelijk dat Plato zijn mythe een fabel noemt. Het is in deze passage van de *Protagoras* duidelijk dat Plato een dubbelzinnige opvatting van *mythos* heeft die enerzijds een zelfbenoemde fabel is en anderzijds complementair is aan de *logos* in het bewijzen van de onderwijsbaarheid van de deugd.

In de *Protagoras* slaagt Plato er wel in om een duidelijk onderscheid te maken tussen *mythos* en *logos*, maar in andere werken, zoals het *Symposium* of de *Gorgias*, lukt dat niet. In het *Symposium* vertelt Aristophanes bijvoorbeeld een *mythos* over de bolvormige mannen, maar hij noemt het een *logos*.¹² Daarnaast wordt de toespraak van Socrates in de *Gorgias* een fabel of *mythos* genoemd, maar wordt dezelfde toespraak later een *logos* genoemd.¹³ Ook in de *Phaedrus* wordt het onderscheid tussen een *mythos* en een *logos* dubbelzinnig benaderd. Phaedrus zegt direct na de centrale mythe (246a-256e) ofwel toespraak in 257c dat hij met steeds meer bewondering naar het betoog (*logos*) van Socrates luistert. Socrates zet in 265c juist zijn toespraak neer als een mythisch lofzang.¹⁴ Het centrale idee van de mythe is verwant aan de andere argumenten (*logos*) die uiteen worden gezet in de *Phaedrus* en is zo een ondersteuning van de dialoog.¹⁵

In de *Politeia* (377b-c) worden *mythoi* net als in de *Sofist* 242c benoemd als verhalen voor kinderen die weinig waarheid in zich hebben:

“Dan is onze eerste plicht, blijkbaar, het instellen van een controle over de sprookjesschrijvers; maken ze er goede, dan zullen we die aanvaarden, maar de slechte wijzen we af. Kindermeiden en moeders zullen we ertoe aanzetten, de goedgekeurde aan de kinderen te vertellen en met die verhalen de geesten van hun kleinen te vormen [...]. Van wat ze nu vertellen, dient echter het merendeel verworpen te worden.”¹⁶

Ook hier is duidelijk een verschil te herkennen tussen de “goedgekeurde verhalen” die tevens enige waarheid bevatten en de slechte verhalen die we moeten afwijzen. Plato vervolgt met een uiteenzetting waarom we mythen van Homeros, Hesiodos en andere dichters moeten verwerpen om de onfatsoenlijke leugens die ze verspreiden. Zo zouden de traditionele mythen een slecht beeld schetsen van goden en helden. De opvoeding van de wachters en behoeders van de ideale staat, zoals Plato deze schetst in de *Politeia*, zou moeten worden beschermd door het censureren van de traditionele mythen.¹⁷ Het voorkomen van onenigheden en het bevorderen van goede burgers is dan “ook de reden waarom we ons uiterste best moeten doen, dat de eerste verhalen die hij hoort zo schoon

¹⁰ Plato, *Protagoras*, vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk (Kapellen: Pelckmans, 1999), 320c-328d.

¹¹ Diskin Clay, “Plato Philomythos,” in *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, red. Roger D. Woodard (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 216-218.

¹² Plato, *Symposium*, vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk (Kapellen: Pelckmans, 1999), 193d.

¹³ Plato, *Gorgias*, vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk (Kapellen: Pelckmans, 1999), 523a, 526d-527a.

¹⁴ Plato, *Phaedrus*, vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk (Kapellen: Pelckmans, 1999), 246a-256e, 257c, 265c.

¹⁵ Anne Lebeck, “The Central Myth of Plato's *Phaedrus*,” *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13 (1972): 268.

¹⁶ Plato, *De Staat*, vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk (Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1980), 377b-c.

¹⁷ Plato, *De Staat*, 377c-378c.

mogelijk zouden zijn om tot de deugd op te wekken.”¹⁸ Hier wordt dan ook helder dat Plato’s mythen een opvoedende kern van waarheid moeten hebben en dat leugens en ondeugzaamheid vermeden moeten worden.

1.4 Het hedendaagse debat omtrent Plato’s mythen

Er is lang gedacht dat Plato’s mythen als volstrekt apart van zijn filosofie moesten worden bekeken en dat het prachtige, literaire verhalen waren die niets toevoegden aan de filosofische dialogen. Filosofen die zich in dit idee konden vinden, zijn onder andere David Bostock (1986) en David Gallop (1975). Bostock negeerde de *Phaedo*-mythe in zijn 240 pagina’s tellende boek over de *Phaedo* compleet en noemt de mythe zelfs helemaal niet.¹⁹ Gallop spendeerde in zijn 150 pagina’s tellende boek maar twee pagina’s aan de *Phaedo*-mythe. Mythen zouden namelijk niet geschikt zijn voor logische analyse. Gallop geeft daarom nauwelijks aandacht aan de *Phaedo*-mythe en doet daarmee onder aan het belang van de mythe in het volledige werk en Plato’s gedachtegoed. Gallop geeft geen interpretatie van waarom Plato mythen opneemt in zijn dialogen en besteedt er verder geen woorden aan.²⁰

Julia Annas maakt in “Plato’s Myths of Judgement” (1982) een begin met het aanpakken van het probleem dat Plato’s mythen verwaarloosd worden. Zij stelt dat er naast het verwaarlozen van de mythen geen of onvoldoende onderzoek naar de mythen in de context van de bijpassende dialoog werd gedaan. Een reden hiervoor is bijvoorbeeld dat er niet altijd een duidelijk contrast tussen *mythos* en *logos* te vinden is in Plato’s dialogen. Het afschilderen van Plato’s mythen als het afdwalen van de rationele argumenten laat onkritisch denkwerk van de mythen zien. De mythe in de *Phaedo* komt bijvoorbeeld aan het eind van een dialoog vol controversiële claims over de onsterfelijkheid van de ziel. Als de mythe dan in de context van de dialoog onderzocht wordt, kan het haast niet anders dan dat de mythe de dialoog ondersteunt. Zelfs als de mythen helemaal niet rationeel te interpreteren zijn, kunnen we ons afvragen wat de betekenis van deze mythen voor Plato zelf waren. Het onmiddellijk afbeelden van Plato’s mythen als louter verhalen zonder enige filosofische betekenis zorgt ervoor dat we het risico lopen iets belangrijks voor ons begrip van Plato’s werken te missen.²¹

Ook Penelope Murray geeft aan dat de filosofisch verantwoorde mythen een belangrijke rol spelen in Plato’s filosofie. Zij herkent het probleem dat filosofen vaak hadden met de grenzen van Plato’s mythen en dat de mythen vaak afzonderlijk van de context van de dialoog worden onderzocht. Zij geeft aan dat bijvoorbeeld de *Atlantis*-mythe parallellen toont met de politieke situatie van de Atheense samenleving. De grote thema’s van deze mythe sluiten aan bij Plato’s meest belangrijke filosofische zorgen. Dit geeft aan dat mythen niet alleen verhalen zijn, maar volgens Murray juist samenhangen met de filosofische ideeën van Plato en de werkelijkheid van de samenleving waarin hij zich begaf.²²

Catalin Partenie en Luc Brisson sluiten zich bij Murray en Annas aan als zij de betekenis van Plato’s mythen voor zijn gedachtegoed aanstippen. Plato is zich heel bewust van de fantasierijke details van zijn mythen en laat degene die de mythe vertelt dat erkennen. Plato’s mythen hebben volgens Partenie en Brisson een aantal belangrijke

¹⁸ Plato, *De Staat*, 378e.

¹⁹ David Bostock, *Plato’s Phaedo* (Oxford: Clarendon Press, 1986).

²⁰ David Gallop, *Phaedo* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 222-224.

²¹ Julia Annas, “Plato’s Myths of Judgement,” *Phronesis* 27, nummer 2 (1982): 119-120.

²² Penelope Murray, “Platonic ‘Myths’,” in *A Companion to Greek Mythology*, red. Ken Dowden en Niall Livingstone (Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2011), 181, 185.

functies, zoals een overredingsmiddel en overkomen van de grenzen van de menselijke geest. Mythen zijn hebben dan fantasierijke elementen, maar weerspiegelen wel een kern van waarheid. Het zou dan ook onverstandig zijn om Plato's mythen te negeren en uit te sluiten van zijn filosofische gedachtegoed.²³

1.5 Conclusie

In deze sectie is duidelijk geworden dat Plato op een unieke manier omgaat met *mythos* en *logos*. Plato gebruikt argumenten en redeneringen (*logos*) in de vorm van dialogen om tot concluderende uitspraken te kunnen komen die kennisgeven over het bediscussieerde onderwerp. Plato's gebruik van *mythos* en het onderscheid tussen *mythos* en *logos* kan wel nog vragen oproepen. Enerzijds wijst hij het gebruik van mythen af, zouden mythen fabels voor kinderen zijn en moedigt hij in de *Politeia* zelfs de censuur van traditionele mythen aan. Anderzijds noemt hij zijn eigen verhalen ook *mythoi* (fabels of verhalen), maar geeft hij er dan een filosofisch verantwoorde draai aan waarin het onfatsoenlijke gedrag van goden gecorrigeerd wordt naar goden die het goede voorbeeld geven.

In het debat omtrent Plato's mythen zien we de laatste decennia dat het idee dat Plato's mythen een mooi verhaal zijn tussen de filosofische argumenten door steeds vaker wordt verworpen. Bostock en Gallop besteedden geen of nauwelijks aandacht aan de mythe, maar Annas, Murray, Partenie en Brisson brachten daar verandering in. Voor Annas zijn de mythen een belangrijk onderdeel van de dialoog en lopen we bij de verwaarlozing van de mythen het gevaar iets belangrijks te missen waardoor ons inzicht van Plato's filosofie beperkt is. Murray is het met deze stelling eens en geeft als voorbeeld de *Atlantis*-mythe en de gelijkenis die deze vertoont met politiek Athene. Hierdoor is de kern van waarheid van deze mythe en Plato's meest belangrijke filosofische zorgen waarneembaar. Ook Partenie en Brisson erkennen het belang van Plato's mythen voor ons inzicht in zijn filosofie en hun argumenten sluiten aan bij de andere vermelde filosofen die dit beamen.

²³ Catalin Partenie en Luc Brisson, "Introduction," xvii-xix.

Hoofdstuk 2: een analyse van de *Phaedo*-mythe

2.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal ik door middel van *close reading* de *Phaedo*-mythe (107c-115a) analyseren met nadruk op de morele boodschap in relatie tot de zorg voor de ziel om een basis te leggen voor de vergelijking met de dialoog. Ik zal eerst de mythe kort samenvatten (2.2). Vervolgens zullen verschillende elementen van de *Phaedo*-mythe ter sprake komen, zoals de ethische-kosmologische dimensies van de 'ware aarde', en het oordeel van de zielen in de onderwereld (2.3). Aan het einde zal een conclusie volgen (2.4).

2.2 Een korte samenvatting van de *Phaedo*-mythe

De mythe is op te delen in vijf delen: (1) 107d-108c gaat over de reis van de ziel naar Hades, (2) in 108c-111c wordt de geografie van de aarde beschreven, (3) 111c-113c vermeldt de onderwereld en haar rivieren, (4) 113d-114c gaat in op het straffen en belonen van zielen en (5) in 114d-115a reflecteert Socrates op de mythe en de waarheidswaarde daarvan.

Socrates begint met dat we wegens de onsterfelijkheid van de ziel goed voor de ziel moeten zorgen. De ziel wordt namelijk in de onderwereld beoordeeld op de mate van deugdzaamheid en filosofie waar de ziel zich in het leven mee bezig heeft gehouden.²⁴ Degenen die een slecht leven en een leven vol verlangen hebben geleid, zullen onder dwang naar een bijpassend verblijf worden gebracht. Degenen die een zuiver en gematigd leven hebben geleid, gaan naar een bestemming die hen toebehoort.²⁵

Socrates beschrijft waarom we de ware aarde niet kunnen aanschouwen. Het is alsof wij op de bodem van de zee leven en denken dat het wateroppervlak de hemel is. De ware aarde is puurder en mooier dan de wereld waarin wij leven. De aarde omvat schitterende kleuren, prachtige natuur, edele metalen en mensen, die rechtstreeks contact hebben met de goden.²⁶ Er volgt een uitgebreide geografische beschrijving van de onderwereld en haar rivieren, waarin alle holtten van de aarde middels rivieren met water, vuur en modder met elkaar in verbinding staan. Het water is als een schommeling en heeft geen bodem of fundament. Alle rivieren stromen uiteindelijk weer de diepste kloof, de Tartarus, in.²⁷

De *Phaedo*-mythe bevat verder een uiteenzetting over de beloningen en straffen in de onderwereld waar ik in 2.3 een uitgebreide analyse van geef. Na afloop van de mythe zegt Socrates dat het de moeite waard is om te geloven dat de mythe over het lot van de ziel na de dood een kern van waarheid bevat. Dan kunnen we gerust zijn over de ziel en ons richten op onze studie van de filosofie.²⁸

2.3 De analyse van de *Phaedo*-mythe

Bij de analyse van de mythe zal de nadruk liggen op de delen van de mythe die direct betrekking hebben op de morele boodschap in relatie tot de zorg voor de ziel. De onsterfelijkheid van de ziel, waar de dialoog een bewijsvoering voor is, staat direct in verband met het zielenheil. Als de ziel onsterfelijk is dan moet men daar immers goed voor zorgen.

²⁴ Plato, *Phaedo*, 107c-108c.

²⁵ Ibidem, 107d-108c.

²⁶ Ibidem, 108e-111c.

²⁷ Ibidem, 111a-113c.

²⁸ Ibidem, 114d-e.

De mythe begint bij 107c met het praktisch besluit waarin Socrates zegt dat we altijd goed voor de ziel moeten zorgen en niet alleen in de tijd die wij “leven” noemen. Socrates geeft aan dat we de ziel niet moeten verwaarlozen, anders kunnen we te maken krijgen met groot zielenleed, aangezien we nu hebben vastgesteld dat de ziel onsterfelijk is. Het zou namelijk een geweldig risico kunnen blijken om de ziel te verwaarlozen, omdat de dood juist *niet* de bevrijding is van alle onrechtvaardige daden. Integendeel, we moeten boeten of worden beloond door de manier waarop we ons leven hebben besteed. De ziel is onsterfelijk en wordt niet bevrijd van de slechtheid; het is iets dat we met ons mee moeten dragen en er is geen andere manier om aan het kwaad te ontkomen dan ons te richten op een goed en wijs leven. We laten het lichaam achter en nemen alleen onze ontwikkeling en vorming mee. Dit kan volgens de traditie voordelig of schadelijk zijn.²⁹ Het is interessant dat hier wordt verwezen naar een moreel verantwoord onderdeel van de traditie waarbij het attenderen op het belang van de ontwikkeling en vorming mensen kan stimuleren om zich meer te richten op deze ontwikkeling en vorming. Uiteindelijk hebben we niks aan alle materiële opsmuk en wordt elk persoon, hoe mooi of welvarend ook, op dezelfde manier beoordeeld.

Een ziel die vol verlangen naar het lichaam is, kan voor problemen zorgen. Deze ziel is zo verknocht aan het lichamelijke dat het enkel zijn van een ziel leidt tot heftig verzet, veel lijden en het met geweld en moeite weggebracht worden naar de juiste locatie. De zielen die zich schuldig hebben gemaakt aan misdaden, zoals onrechtmatige doodslag, worden door anderen geschuwd en gemeden. Deze ziel zal doelloos rondzwerven tot een gids hem onder dwang naar een passend verblijf brengt. De zielen die wel een zuiver en gematigd leven hebben geleid krijgen goden als gids en reisgezel.³⁰ Het hebben van een god als gids lijkt een voordeel te zijn, maar wat dat voordeel is, wordt niet direct duidelijk in deze passage van de mythe. Zou de vrome ziel advies krijgen over hoe nog vromer te zijn en hoe een goede filosoof te worden zodat hij het lichaam permanent kan ontstijgen? De zuivere ziel krijgt verder een passend verblijf in één van de wondere streken op aarde. De aarde is echter niet wat auteurs er tot nu toe over hebben geschreven. Welke auteurs Plato hier op doelt, is niet duidelijk.³¹

Wat Socrates vervolgens zegt, “daarvan heb ik me door iemand laten overtuigen”³², is interessant. Het gaat hier duidelijk om een verhaal dat hij niet zelf heeft kunnen verifiëren, aangezien het om de reis van de ziel na de dood gaat. Toch is er iemand geweest die hem hiervan heeft overtuigd. De kennis van Socrates komt dus van een anonieme bron en Socrates gaat niet meer in op wie de bron van dit verhaal is. Hierdoor neemt Socrates afstand van het verhaal en hoeft hij de waarheid van het verhaal niet te garanderen. Het verwijst daarnaast naar traditionele mythen door de anonimiteit die daar ook bij speelt.³³ Socrates gaat verder dat er meer nodig zou zijn dan “de kunst van Glaucus”³⁴ om de mythe als waar te bewijzen en dat hij daar, zelfs als hij daar de tijd voor had gehad, misschien niet in staat toe zou zijn. Socrates maakt hier expliciet dat er geen bewijs is voor de ware aarde. De reden die hij heeft om toch de mythe te bespreken, geeft hij in 114d en wordt aan het eind van deze paragraaf besproken.

Hierna gaat Socrates in op ons aardse verblijf en de ware aarde. Wij zouden slechts een klein deel van de aarde bewonen en op andere plaatsen leven mensen in soortgelijke

²⁹ Ibidem, 107c-d.

³⁰ Plato, *Phaedo*, 107d-108c.

³¹ Zie voetnoot 99 in: Plato, *Phaedo*, p. 343.

³² Ibidem, 108c.

³³ Penelope Murray, “Platonic ‘Myths’,” 186.

³⁴ Plato, *Phaedo*, 108d.

streken. Vanwege onze “traagheid en zwakte”³⁵ kunnen wij nooit het zeeoppervlak bereiken en aanschouwen hoe de ware aarde eruit ziet. Dat geeft aan dat mensen denken kennis te bezitten en te weten hoe het echt zit, maar dat bij een vroom leven en een leven van filosofie duidelijk wordt dat we het mis hadden. Pas na een scheiding van lichaam en ziel kan echte kennis vergaard worden. Door het verbreken van deze verbintenis verliezen we onze zwakte en traagheid zodat we juist wel tot de uiterste grens van de atmosfeer kunnen doordringen. “En als zijn natuur dan sterk genoeg was om die aanblik te verdragen, zou hij weten dat dit de echte hemel is en het echte licht en de echte aarde. [...] de wereld daarboven zal die van bij ons nog veel meer overtreffen.”³⁶

Socrates beschrijft alles van de ware aarde waardoor we daar zouden willen wonen en een moreel verantwoord leven zouden willen leiden. Onze kornalijn, jaspis en smaragden zijn slechts stukjes van de prachtige edelstenen en de grond is versierd met duidelijk zichtbare edele metalen. Wat voor ons lucht is, is voor deze mensen de ether, de zuivere hemel. De mensen en dieren worden hier niet ziek, leven langer en zijn intelligenter door hun bevrijding van het lichaam.³⁷ Plato zorgt er hier voor dat de heerlijkheid van de ware aarde zo aantrekkelijk mogelijk is en inspeelt op het gevoel. In dit deel (110b-111c) worden verschillende elementen genoemd die inherent zijn aan het menselijk verlangen, zoals gezondheid en rijkdom. Althans, het menselijk verlangen naar rijkdom als je je niet bezighoudt met filosofie, waarbij je het lichamelijke natuurlijk ontstijgt. Dit is interessant, omdat er wordt ingespeeld op juist die begeerte waar je door middel van een vroom leven, waardoor je in deze regionen terecht komt aan voorbijstreeft. De edelstenen en edele metalen op onze aarde zijn dan slechts een zwak aftreksel van de pracht en praal die wij kunnen aanschouwen als we worden toegelaten tot de ware aarde.

Over de onderwereld en haar rivieren geeft David Sedley een interessante interpretatie in het licht van het stimuleren van moraliteit bij filosofen en niet-filosofen. Hij stelt dat het leven van de “aether dwellers”³⁸ dient als een didactisch hulpmiddel dat dichtbij het lot van de ziel van een filosoof komt. Sedley noemt de geografie van de onderwereld een oefenterrein voor zielen in verschillende stadia van zuivering. Op elk niveau is er een correlatie tussen het deugdzame leven dat je hebt geleid en de mate van zuiverheid van je ziel en de omgeving waarin je leeft.³⁹ Zie het als een ladder die je kunt bestijgen waardoor je elke keer een stapje dichtbij het ultieme doel komt. Elke keer is er een mogelijkheid om te streven naar beter en de *Phaedo*-mythe laat dan ook duidelijk zien dat de beloning het waard is. In de geografie ligt een duidelijk teleologische ondergrond waarbij we een doel voor ogen hebben om naar betere oorden te gaan dan waar we nu verblijven. In deze mythe wordt weergegeven hoe het leven kan zijn als je je weerhoudt van misdaden en je richt op een vroom leven of je zelfs aan de filosofie waagt. Met deze geografie, en later het deel over het straffen en belonen, is de weg naar het ultieme doel duidelijk: wijd je leven aan de filosofie en je zal je in nog mooiere gebieden wanen dan de ware aarde. Niet iedereen is het echter eens met deze lezing van de geografie in de *Phaedo*-mythe. Aristoteles geeft aan dat de vertelling over de Tartarus en de manier waarop de rivieren werken onmogelijk zijn. Rivieren stromen immers de zee in en niet in een groot gat in de aarde dat naar Tartarus

³⁵ Plato, *Phaedo*, 109c-e.

³⁶ Plato, *Phaedo*, 109e-110a.

³⁷ Ibidem, 110b-111c.

³⁸ David Sedley, “Teleology and Myth in the *Phaedo*,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1989): 378.

³⁹ Sedley, “Teleology and Myth in the *Phaedo*,” 378, 381.

leidt.⁴⁰ Dit geeft aan dat Aristoteles de geografie in de *Phaedo*-mythe als een mislukte geografieles ziet en zich alleen bezighield met de dialoog.

Bij het deel over de beloningen en straffen in de onderwereld (113d-114c) wordt het op moreel vlak nog interessanter. Op basis van verschillende niveaus wordt een indeling van zuiverheid gemaakt, al zullen er ongetwijfeld nog tussenstadia of nuanceringen zijn in de niveaus. Het laagste niveau (1) zielen bestaat uit “zij die ongeneeslijk blijken wegens hun erge misdrijven, omdat ze zich bijvoorbeeld schuldig maakten aan vele belangrijke tempelroven, talrijke onrechtvaardige en onwettige doodslagen of nog andere soortgelijke misdaden [...]”.⁴¹ Doordat zij zulke erge misdaden hebben begaan, zullen zij voor eeuwig in de de Tartarus blijven en nooit kunnen terugkeren naar het lichaam. Plato weidt in de *Phaedo* niet verder uit over alle gruwelen die een ongeneeslijke ziel in de Tartarus moet ondergaan, maar dit is een scheiding van lichaam en ziel die niet te ambiëren is.⁴² Verder zijn er zielen (niveau 2) die slechts een jaar de Tartarus in moet om hun ziel te zuiveren. Zij zijn gewelddadig geweest tegen hun ouders of hebben een moord gepleegd, en hebben hun hele leven spijt gehad. Zij worden in een rivier geworpen en moeten als de vloed ze tegenover het Acherusische Meer heeft gebracht telkens om vergiffenis van hun slachtoffers vragen, waarover ik later in deze sectie meer zal zeggen.⁴³ In dit meer leven de middelmatige zielen (niveau 3) die voor hun onrechtvaardige daden moeten boeten, maar geen buitengewoon immorele daden hebben begaan. Ze worden daarnaast voor hun morele daden beloond.⁴⁴ Het lot van de “aether dwellers” is weggelegd voor de vrome zielen (niveau 4) die buitengewoon deugdzaam hebben geleefd. Het beste lot (niveau 5) is echter bestemd voor degenen “[...] die zich door de filosofie voldoende gezuiverd hebben [...]”.⁴⁵

Ik keer nu terug bij de groep zielen (niveau 2) die om vergeving moeten vragen bij hun slachtoffers. Deze verwijzing naar het vragen om vergeving heeft een opvoedende en morele boodschap in zich. Mensen moeten zich conform de morele regels van de maatschappij gedragen en worden overeenkomstig gestraft als ze deze breken. De benodigde vergeving zorgt voor een extra laag van straf, omdat je lot afhangt van je eigen slachtoffer(s). Tegelijkertijd verwijst het naar de Griekse samenleving waar het individu vaak ondergeschikt was aan de gemeenschap en waarin het dus cruciaal was om mensen te laten aanpassen aan het gemeenschappelijk goed. Zonder wetten ontstaat er een ongeordende, onveilige maatschappij en om dat te voorkomen, hebben mensen zich aan de wetten te houden. Plato's *Phaedo*-mythe biedt in dat opzicht een filosofisch alternatief voor traditionele mythen die slechte daden door goden haast verheerlijken. Door de nadruk te leggen op tegelijkertijd het belang voor het individu (door je moreel correct te gedragen ben je beter af) en de gemeenschap (door als straf voor zeer immoreel gedrag vergiffenis te moeten vragen aan de slachtoffers) wordt het verband tussen individu en de maatschappij, dat zowel in de mythe als in de Griekse samenleving naar voren komt, immer duidelijk.

Na de fantasierijke delen van de mythe grijpt Socrates nog eenmaal terug op de morele boodschap die de mythe bevat. We moeten ons uiterste best doen om een leven te leiden middels deugden en inzicht om te kunnen profiteren van de heerlijke beloning. Maar, zo gaat Socrates verder, niet alles in de pure mythe komt overeen met de werkelijkheid. “Het lijkt me de moeite waard het te durven geloven. Het is immers een mooi waagstuk en men

⁴⁰ Aristoteles, *Meteorologica* II, 335b33-336a33. In: Annas, “Plato's Myths of Judgement,” 119-120.

⁴¹ Plato, *Phaedo*, 113e.

⁴² Plato, *Phaedo*, 113e.

⁴³ Plato, *Phaedo*, 113e-114-b.

⁴⁴ Ibidem, 113d-e.

⁴⁵ Ibidem, 114c.

moet zich door die verhalen laten betoveren. Dat is ook de reden waarom ik mijn verhaal al zo lang rek. Daarom moeten we allemaal gerust zijn over onze ziel [...].”⁴⁶ Als we de mythe mogen geloven, gaat Socrates een mooi leven tegemoet en zal de echte Socrates niet sterven. Zijn ziel zal op een onbeschrijflijk mooie plek tot in de eeuwigheid gescheiden van het lichaam voortleven.

2.4 Conclusie

Voor de morele boodschap van de mythe is het niet belangrijk dat het een letterlijke waarheid betreft. De mythe leert ons dat het een groot risico is om de ziel te verwaarlozen en een immoreel leven te leiden. Door middel van de argumenten voorafgaand aan de mythe heeft Socrates vastgesteld dat de ziel naar alle waarschijnlijkheid onsterfelijk is en dat we niet bevrijd worden van onze onrechtvaardige daden, maar juist moeten boeten voor deze daden. De enige oplossing voor het zielenleed is een moreel verantwoord leven leiden en je daarnaast tot de filosofie te wenden waardoor je uiteindelijk tot het ultieme doel van een scheiding van lichaam en ziel komt. In de tussentijd hebben de zielen die een deugzaam leven leiden een gelukkig leven in de zuiverste delen van de aarde, in tegenstelling tot de zogenaamd erbarmelijke holte waar wij leven. De *Phaedo*-mythe laat dan ook de ethische dimensies van de kosmologie zien door een stappenplan met bijpassende beloningen voor deugzaam gedrag te introduceren en de geografie is een goede illustratie van hoe die beloningen tot uiting zouden kunnen komen.

⁴⁶ Plato, *Phaedo*, 114c-d.

Hoofdstuk 3: de mythe versus de dialoog

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zullen de mythe en dialoog met elkaar vergeleken worden op basis van moraliteit, en *mythos* en *logos*. Zoals eerder genoemd is het belangrijk om Platoonse mythen in de context van de bijbehorende dialoog te onderzoeken. Ik zal eerst een korte samenvatting geven van de dialoog (3.2). Vervolgens begin ik met een analyse van de dialoog alsmede een vergelijking tussen de dialoog en de mythe (3.3). Hierbij leg ik de nadruk op *mythos* en *logos*, en de manier van benaderen van moraliteit en de zorg voor de ziel. In de afsluitende woorden (3.4) zal een samenvatting van dit hoofdstuk worden gegeven die relevant is voor het beantwoorden van de hoofdvraag in de conclusie.

3.2 Een korte samenvatting van de dialoog

In de dialoog vertelt het personage Phaedo over de laatste dag van Socrates. Socrates legt uit dat een echte filosoof niet bang hoeft te zijn voor de dood, omdat de ziel onsterfelijk is en het doodgaan overleeft.⁴⁷ Vervolgens geeft Socrates drie argumenten voor de onsterfelijke ziel: 1) het argument van tegengestelden, dat gebaseerd is op de observatie dat alles voortkomt uit het tegengestelde (e.g. het leven uit de dood en de dood uit het leven);⁴⁸ 2) de theorie van herinnering, waarin wordt betoogd dat bij het leren van kennis wordt teruggегrepen naar dingen waar we kennis van hadden voor we geboren werden en bij de geboorte vergeten zijn;⁴⁹ 3) het argument van verwantschap, waarin de relatie tussen de ziel en het lichaam wordt besproken, waarbij de ziel niet verwant is aan het lichaam, maar een transcendente werkelijkheid is.⁵⁰

Na deze drie argumenten werpen gesprekspartners Simmias en Cebes bezwaren op tegen het bestaan van de onsterfelijke ziel. Simmias maakt een analogie tussen een instrument en diens harmonie, en het lichaam en de ziel. De harmonie is een immaterieel, onzichtbaar iets, net als de ziel, en het instrument is materieel en zichtbaar, net als het lichaam. Als het instrument echter verwoest wordt, is de harmonie van het instrument niet meer aanwezig en houdt het op te bestaan. Volgens de redenering van Socrates zou de harmonie onafhankelijk van het instrument bestaan, maar daar is Simmias het niet mee eens.⁵¹ Cebes geeft verder aan dat Socrates met zijn argumenten alleen heeft bewezen dat de ziel langer leeft dan het lichaam, maar dat de argumenten niet voldoende zijn om te bewijzen dat de ziel onsterfelijk is.⁵²

Socrates weerlegt het tegenargument van Simmias door te refereren naar de theorie van herinnering. Hij beargumenteert dat de analogie tussen het instrument en de harmonie aan de ene kant, en het lichaam en de ziel aan de andere kant niet opgaat.⁵³ Socrates reageert op Cebes door het argument van dat Ideeënleer te geven. Een Idee is de essentie van de dingen op aarde, zoals bijvoorbeeld Grootheid. Als je wil weten wat Groot is, moet je niet kijken naar Grote dingen in de wereld om ons heen, omdat zij allemaal veranderlijk, anders en vergankelijk zijn. Het Idee Grootheid is de eerste oorzaak en altijd perfect Groot. De grote dingen in onze wereld kunnen niet fungeren als kenobject, maar wel als

⁴⁷ Plato, *Phaedo*, 67a-68b.

⁴⁸ Ibidem, 70c-72e.

⁴⁹ Ibidem, 72e-77a.

⁵⁰ Ibidem, 78b-84b.

⁵¹ Ibidem, 85e-86d.

⁵² Ibidem, 87a-88b.

⁵³ Ibidem, 91c-94e.

waarneembaar object. Alle Grote dingen in de wereld hebben deel aan het Idee Grootheid dat in de intelligibele wereld bestaat. Zo werkt het ook met de ziel en het lichaam.⁵⁴

De *Phaedo*-mythe komt in 107c-115a aan bod. De *Phaedo* eindigt met de dood van Socrates.⁵⁵

3.3 De mythe versus de dialoog

In de analyse van de dialoog zal ik ingaan op verwijzingen naar de morele boodschap van de *Phaedo*, de zorg voor de ziel, en verwijzingen naar *mythos* versus *logos*.

In het begin van de dialoog zegt Phaedo dat Socrates na zijn proces in de gevangenis de dood moest afwachten, omdat tijdens een bepaald traditioneel Atheens ritueel geen mensen ter dood zullen worden gebracht. Phaedo's twijfel over de authenticiteit van het verhaal is te herkennen aan "volgens de Atheners" en "zo wil het verhaal".⁵⁶ Het wordt hier direct duidelijk dat er een contrast is tussen de "fabels" of traditionele mythen en de mythe die aan het eind van de *Phaedo* wordt verteld door Socrates. Een andere verwijzing naar fabels is het gesprek over de verhalen van Aesopus. Socrates geeft aan dat Aesopus fabels schrijft.⁵⁷ Door een in zijn hele leven terugkerende droom probeert Socrates in de laatste dagen van zijn leven te dichten en gebruikt hiervoor als bron de verhalen van Aesopus. "Zelf ben ik geen verteller van verhalen. Daarom heb ik dan ook maar van de fabels die ik bij de hand had en van buiten kende, die van Aesopus, gedichten gemaakt [...]"⁵⁸ Hier zegt geen verteller van verhalen te zijn, maar aan het eind van de *Phaedo* vertelt hij toch een *mythos*, ofwel verhaal. Hieruit kunnen we opmaken dat de mythe aan het eind van de *Phaedo* een speciale status heeft en niet een "fabel" is die Plato neerzet als een verhaal voor kinderen (zie 1.3).

Socrates geeft aan niet bang te zijn voor de dood, omdat hij goede hoop heeft dat er na de dood iets is dat voor goede mensen veel beter is dan voor slechte mensen. Middels de Socratische methode van vragen stellen komt Socrates tot de conclusie dat de scheiding van lichaam en ziel één van de beste dingen is die de filosoof kan nastreven. Het lichaam is immers een afleiding die het pure denkwerk verzwakt door het bedriegen van de ziel door de zintuigen en het verlangen naar voedsel, seksueel genot en materiële zaken. De dood kan dan gezien worden als de voor ware kennisvergaring noodzakelijke bevrijding van de ziel uit het lichaam. Inzicht, kennis en waarheid is hetgeen waar filosofen hun leven lang naar verlangen en alleen door de permanente scheiding van lichaam en ziel kan het vereiste niveau van zuiverheid van de ziel worden bereikt om dit doel te bereiken.⁵⁹ In de net kort geanalyseerde passage 63c-68a worden *logoi* middels de Socratische methode gebruikt om te komen tot de conclusie dat de filosoof, en eigenlijk ieder ander, de bevrijding van de ziel van het lichaam moet nastreven om zuiver inzicht te verkrijgen, iets dat de *mythos* later in de *Phaedo* beaamt door bijvoorbeeld passage 109d-e.

Socrates vervolgt met woorden over de echte en onechte deugd en hoe "[...] bepaalde genoegens de baas blijven door de slaaf te worden van andere"⁶⁰ niet een manier is om tot deugdzaamheid te komen. De enige manier om een deugdzaam persoon te worden bij wie de deugden op de juiste manier in balans zijn, is door het verkrijgen van

⁵⁴ Plato, *Phaedo*, 96a-106e.

⁵⁵ Plato, *Phaedo*, 107c-115a, 117c-118a.

⁵⁶ Plato, *Phaedo*, 58a-b.

⁵⁷ Plato, *Phaedo*, 60c-d.

⁵⁸ Plato, *Phaedo*, 61b.

⁵⁹ Plato, *Phaedo* 63c-68a.

⁶⁰ Plato, *Phaedo*, 69a.

inzicht.⁶¹ Socrates knoopt in 69c-d nogmaals aan bij de mythe en de kosmologische context hiervan door te verwijzen naar de uitkomst van het oordeel waarbij gezuiverde en ingewijde zielen na het oordeel onder de goden zal wonen, en dat hij na het oordeel zal weten of hij zich op de juiste manier ingezet heeft en resultaat heeft behaald.⁶²

Het eerste argument voor het bestaan van de onsterfelijke ziel, het argument van tegengestelden, zit vol verwijzingen naar de mythe en traditionele Griekse mythologie, zoals bijvoorbeeld in 72c waar Endymion, die door Zeus in een eeuwig Sneeuwwitje werd veranderd nadat hij Hera's liefde wilde winnen.⁶³ Dit soort verwijzingen naar traditionele mythen maken de dialoog en Plato's mythe heel toegankelijk voor niet-filosofen. Verder wordt in dit argument voortdurend geattendeerd op het leven dat overgaat in de dood en de dood dat overgaat in het leven. Ook zonder het bestaan van een cyclus bestaat er nog steeds het onbetwistbare feit dat ieder die leeft ooit doodgaat en er dus een scheiding van lichaam en ziel plaatsvindt. Maar, zo geeft Socrates aan, als er geen cyclus is en alleen het leven overgaat in de dood en niet andersom dan zullen er geen nieuwe zielen zijn om te leven en zou alles uiteindelijk dood zijn.⁶⁴

In het argument van verwantschap wordt verwezen naar de zichtbare en onzichtbare zaken, waarbij het zichtbare het lichaam is en het onzichtbare de ziel. Je zou deze analogie ook kunnen doortrekken naar de geografie in de *Phaedo*-mythe. Dan is het zichtbare de aarde waar wij nu op leven en het onzichtbare de ware aarde die voor ons wel bereikbaar is, maar niet in dit leven, alleen na de dood. Middels introspectie richt de ziel zich op de transcendente wereld, ook wel de onderwereld of het hiernamaals, waar zuiver inzicht vergaard kan worden. Socrates stelt hier verder dat als de ziel goddelijk, onsterfelijk en onveranderlijk is het niet of nauwelijks ontbindbaar is in tegenstelling tot het lichaam dat menselijk, sterfelijk en veranderlijk is.⁶⁵

In de passage 80d-84b zien we een sterke gelijkenis aan de mythe. Zielen die zich bezighielden met het koesteren en beminnen van het lichaam, de begeerten en het genot zullen het lichaam onrein en bezoedeld verlaten. Deze ziel zal daardoor onder heftig verzet het lichaam verlaten.⁶⁶ Dit worden de schimmen die "[...] nog deelhebben aan het zichtbare en daarom ook gezien worden."⁶⁷ Van de onzuivere zielen worden de slechte zielen die nog wel kunnen incarneren (niveau 2) dieren, zoals wolven of haviken. De middelmatige zielen (niveau 3) die vraatzuchtig of baldadig geweest zijn, worden ezels of andere gelijkaardige wilde dieren.⁶⁸ De deugdzaam zielen (niveau 4) zullen het gelukkigst worden als sociale en zachtaardige diersoorten, zoals bijen misschien, of wespen of mieren, ofwel opnieuw in hun vroegere menselijke vorm, en dan worden ze gematigde mensen.⁶⁹ Dit geeft aan dat de zielen passend naar hun oordeel worden geïncarneerd en zo elk leven de kans hebben zich te beteren. Gabriela Roxana Carone stelt in "Plato and the Environment" dat er mensen zijn die niet voldoen aan de hoogste menselijke normen van rationaliteit en daardoor volgens de *Phaedo* een dierlijke status verdienen in hun volgende leven. Het is niet makkelijk om de

⁶¹ Plato, *Phaedo*, 69a-b.

⁶² Plato, *Phaedo*, 69c-d.

⁶³ Zie voetnoot 99 in: Plato, *Phaedo*, p. 343.

⁶⁴ Plato, *Phaedo*, 70c-72d.

⁶⁵ Plato, *Phaedo*, 78c-80c.

⁶⁶ Plato, *Phaedo*, 81b-c.

⁶⁷ Plato, *Phaedo*, 81d.

⁶⁸ Ibidem, 81e-82a.

⁶⁹ Ibidem, 82b.

permanente scheiding van lichaam en ziel te volbrengen door middel van filosofie en slechts enkelen zullen dit doel bereiken.⁷⁰

Simmas en Cebes geven aan te twifelen aan Socrates' argumenten, maar willen hem niet tot last zijn. Hierop duidt Socrates nogmaals op een element uit een traditionele mythe waarbij zwanen nog meer en nog mooier gaan zingen als de dood nadert, want zij kunnen, als vogels van Apollo, in de toekomst kijken en weten al wat hen staat te wachten in Hades, verwijzend naar de mythe die komen gaat.⁷¹

In de sectie (95e-99d) vertelt Socrates op autobiografische wijze over zijn leven en zijn zoektocht naar de eerste oorzaak der dingen waardoor hij iets later een kosmologisch verband met de mythe verklapt. Socrates was niet voor wetenschappelijk onderzoek weggelegd. In het werk van natuurfilosoof Anaxagoras dacht hij de eerste oorzaak te kunnen vinden, maar ook dat was niet toereikend voor hem. Waar Anaxagoras wel in slaagde, was een simpele basis leggen voor een kosmologie die ook in de mythe aan het eind van de *Phaedo* voorkomt. Het lijkt dan ook dat dit een voorbode hiervoor was.⁷² In 108c-e, zegt Socrates dat hij zich heeft laten vertellen hoe de vorm en streken van de aarde eruit zien. Dat roept de vraag op of Anaxagoras deze persoon kan zijn.⁷³ In 97e zegt Socrates kort iets over de aarde dat mijn aandacht trekt. "Als hij zou zeggen dat de aarde zich in het midden bevindt [...]"⁷⁴ Het geografische deel van de mythe begint met de mededeling dat Socrates zich heeft laten vertellen "dat de aarde, als ze zich in het midden van de hemel bevindt en rond is [genoeg heeft aan] de totale homogeniteit van de hemel en het evenwicht van de aarde zelf [...] om haar op haar plaats te houden."⁷⁵ Het was in die tijd dan wel algemeen geaccepteerd dat de aarde zich in het centrum van het heelal bevond, maar het blijft een opmerkelijke verwijzing naar de mythe waarin zowel ingegaan wordt op een mogelijke bron voor het verhaal, hoewel er zoals eerder gezegd in 2.3 er waarschijnlijk bewust afstand van het verhaal wordt genomen, als gerefereerd aan het begin van het geografische deel van de mythe.⁷⁶

Na afloop van de mythe zien we nog enkele verwijzingen naar de mythe. In 117b bidt Socrates tot de goden op een goed verloop van de verhuizing naar ginds.⁷⁷ Hij zegt niet expliciet waar hij heen gaat, of hij zal worden beschouwd als een filosoof of slechts een vroom persoon. Ook is het woord "verhuizing" interessant doordat Socrates het ziet als niet meer dan een ander stadium in het onsterfelijke leven van zijn ziel. Hiermee verwijst hij naar eerdere passages waarin hij uitlegde niet bang te zijn voor de dood en waarom.⁷⁸

In 118a vinden we een laatste verwijzing naar de mythe. In voetnoot 119 merkt vertaler Xaveer de Win op dat de zin "Crito, we zijn Asclepius nog een haan schuldig" door sommigen wordt opgevat als een dankoffer voor de genezende god. Zo zou de ziel van Socrates nu genezen zijn van de verbintenis met het lichaam en dus, volgens de dialoog en de mythe, zuiver inzicht en kennis kunnen vergaren. De vertaler noemt geen namen in de voetnoot.⁷⁹

⁷⁰ Gabriela Roxana Carone, "Plato and the Environment," *Environmental Ethics* 20, nummer 2 (1998): 121-122.

⁷¹ Plato, *Phaedo*, 84e-85b.

⁷² Plato, *Phaedo*, 95e-99d.

⁷³ Plato, *Phaedo*, 108c-e.

⁷⁴ Plato, *Phaedo*, 97e.

⁷⁵ Plato, *Phaedo*, 108e-109a.

⁷⁶ Zie voetnoot 78 in: Plato, *Phaedo*, p. 342.

⁷⁷ Plato, *Phaedo*, 117b.

⁷⁸ Ibidem, 117c-d.

⁷⁹ Zie voetnoot 119 in: Plato, *Phaedo*, p. 344. Zie voor een uitgebreide bibliografie en een interessante interpretatie: Glenn W. Most, "A Cock for Asclepius," *Classical Quarterly* 43 (1993): 96--111. Verder: Alexander

3.4 Conclusie

De dialoog is een rationeel discours waarin de onsterfelijkheid van de ziel betoogt wordt. In deze bewijsvoering wordt vaak verwezen naar de traditionele mythen en de *Phaedo*-mythe. Dat geeft aan dat de *logos* en *mythos* middels een speelse interactie met elkaar in gesprek gaan. Als de ziel onsterfelijk is, wat Socrates heeft betoogd in de dialoog, dan is de scheiding van de ziel van het lichaam een bevrijding waar ieder naar moet streven. Filosofen verlangen hun hele leven naar zuiver inzicht en pas na de dood kan dit verkregen worden. Het beminnen van het lichaam en ondeugdelijk leven leidt alleen tot het onrein verlaten van het lichaam, zal problemen opleveren na de dood en uiteindelijk leiden tot een reïncarnatie in dierlijke vorm, of nog erger, een eeuwig leven in de Tartarus. De onsterfelijkheid van de ziel, die Socrates in de dialoog beargumenteerd, leidt ertoe dat het nodig is om de grenzen van de menselijke kennis te ontdekken in een serieuze mythe waarin fantasierijke details ons meer leren over wat het betekent om een deugdzaam leven te leiden.

Nehamas, *The Art of Living : Socratic Reflections From Plato to Foucault* (Berkeley: University of California Press, 1998), 136, 157-160, 246. David Gallop, *Phaedo* (Oxford: Clarendon Press, 1975), 225.

Conclusie

In deze scriptie heb ik Plato's *Phaedo* geanalyseerd om volgende hoofdvraag te kunnen beantwoorden: in hoeverre ondersteunt de *mythos* de morele boodschap van de *logos* in Plato's *Phaedo*? Ik heb opgemerkt dat het onderscheid tussen *mythos* en *logos* niet altijd helder is. Plato gebruikt *mythos* voor zowel de traditionele fabels voor kinderen als de filosofisch verantwoorde mythen die een kern van waarheid bevatten en door Plato zelf zijn gecreëerd. Dat houdt in dat we vraagtekens kunnen plaatsen bij Plato's gebruik van de scheiding tussen *mythos* en *logos*.

De scheiding tussen *mythos* en *logos* lijkt in de *Phaedo* duidelijk, maar bij nader onderzoek blijkt echter dat beide vormen elementen van de ander bevatten. In de dialoog beargumenteert hij het bestaan van de onsterfelijke ziel. Dat lijkt in het eerste opzicht een *logos* te zijn, maar als de dialoog wordt vergeleken met de mythe wordt duidelijk dat Socrates al veel vooruitblijkt op de *mythos* aan het eind van het werk. De *mythos* heeft tevens een nauw verband met de *logos*. De hele mythe is een betoog voor het belang van een deugzaam leven voor de onsterfelijke ziel en complementeert dan ook de argumentatie van de *logos*. Er is in de *Phaedo* dus geen duidelijke grens van waar de *logos* eindigt en de *mythos* begint. Het traditionele onderscheid tussen mythe en redevoeringen wordt in Plato's *Phaedo* verlaten.

Het soort onderwerpen dat Plato in zijn mythen gebruikt, geeft aan dat hij bewust was van de grenzen van onze menselijke kennis. De mythen zijn een manier om onderwerpen buiten onze ervaring een plek te geven. De *Phaedo* grijpt verder terug op tradities om een gevoel van autoriteit te creëren en gebruikt deze aantrekkingskracht vervolgens om mensen die minder filosofisch aangelegd zijn te onderwijzen in deugzaamheid en te overtuigen van het belang van goede zorg voor de onsterfelijke ziel. Er wordt bijvoorbeeld in de mythe een ethisch-kosmologisch punt gemaakt met verschillende niveaus van zuiverheden van de ziel die refereren aan fraaie en minder fraaie woonplaatsen. De interactie tussen *mythos* en *logos* leert ons zo dat het een groot risico is om de onsterfelijke ziel te verwaarlozen en een immoreel leven te leiden. De morele boodschap van de *Phaedo* luidt: de ziel is onsterfelijk en heel kostbaar, en het is dus van groot belang om in dit leven te beginnen met het beoefenen van filosofie om het uiteindelijke doel van de permanente bevrijding van de ziel van het lichaam te realiseren.

Dit onderzoek sluit aan bij de stelling van Annas, Murray, Partenie en Brisson dat Plato's mythen een belangrijke plaats in zijn filosofie innemen. De specifieke plaats van de mythe in de *Phaedo* heeft inderdaad, zoals Annas al aangaf, een nauw verband met de controversiële claims die Plato in de *Phaedo* maakt en ondersteunen deze claims zelfs. Ook in het geval van de *Phaedo* is er, net als bij Murrays interpretatie van de *Atlantis*-mythe, een sterke aansluiting bij de context van de situatie waarin de dialoog zich afspeelt. De functie van de *Phaedo*-mythe correspondeert daarnaast bij de functies van Platoonse mythen die Partenie en Brisson benoemen. Dit onderzoek heeft uitgewezen dat er inderdaad een kern van waarheid zit in de *Phaedo*-mythe die aansluit bij de *logos* en een opvoedende, morele boodschap meedraagt. De wisselwerking tussen *mythos* en *logos* in de *Phaedo* laat zien dat de twee niet van elkaar te scheiden zijn in dit werk en dat ze elkaar ondersteunen. Ik bevestig het gebrek aan een duidelijk contrast tussen *mythos* en *logos*, maar dat is voor de relevantie of de morele boodschap van de mythen niet belangrijk.

Het gebrek aan een duidelijke *mythos* en *logos* in de *Phaedo* roept de vraag op wat de status van de *mythos* nu precies is ten opzichte van de *logos*. De mythe is een ogenschijnlijk fantasierijk verhaal, maar in die fantasierijke elementen schuilt een serieuze mythe met een morele boodschap. De *Phaedo*-mythe is dan wel een mythe, maar niet een

traditionele mythe waarin leugens en ondeugdzaamheid de overhand hebben. De mythe komt niet overeen met zaken in de werkelijkheid, maar de morele boodschap erachter is duidelijk. Juist de nadruk op deugdzaamheid en het goed zorgen voor de ziel ter bevordering van een prettig leven na de dood geeft aan dat de *mythos* in de *Phaedo* op een filosofisch verantwoorde manier wordt uitgevoerd en dus een cruciale aansluiting heeft bij de *logos*. De *mythos* en de *logos* in de *Phaedo* hebben een complementaire relatie die het best tot uiting komt in de thematiek van het hiernamaals. In de *Phaedo* verwijzen *mythos* en *logos* continu naar elkaar en ondersteunen ze elkaars morele boodschap. Een serieuze *mythos* is de uitstekende manier om de argumentatie van de *logos* uit te breiden en aan te vullen door de grenzen van de menselijke kennis op te zoeken.

Uit dit alles kan geconcludeerd worden dat de *mythos* de morele boodschap van de *logos* in Plato's *Phaedo* ondersteunt en dat de *mythos* en *logos* complementair zijn. De wisselwerking tussen de twee vormen in de *Phaedo* en een literatuurstudie van het volledige werk geven ons inzicht in de filosofie van Plato. Ik heb aansluiting gevonden bij het idee dat Plato's mythen *juist* belangrijk zijn voor zijn filosofische gedachtegoed en we deze niet kunnen uitsluiten van onderzoek. Het is binnen het kader van deze scriptie echter wel duidelijk geworden dat onderzoek naar een enkel werk niet voldoende is om Plato's *mythos* en *logos* te duiden. Voor een beter begrip van de relatie tussen *mythos* en *logos* zal een grootschaliger onderzoek moeten plaatsvinden waardoor we aan deze tweedeling verdere conclusies voor ons inzicht in Plato's filosofische gedachtegoed kunnen verbinden.

Literatuurlijst

Primaire bronnen:

David, Jacques-Louis. *The Death of Socrates*. New York: Metropolitan Museum of Art, 1787.

Plato. *Gorgias*. Vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk. Kapellen: Pelckmans, 1999.

Plato. *Phaedrus*. Vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk. Kapellen: Pelckmans, 1999.

Plato. *Protagoras*. Vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk. Kapellen: Pelckmans, 1999.

Plato. *Symposium*. Vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk. Kapellen: Pelckmans, 1999.

Plato. *De Staat*. Vertaald door Xaveer de Win in Plato verzameld werk. Antwerpen: De Nederlandsche Boekhandel, 1980.

Secundaire literatuur:

Annas, Julia. "Plato's Myths of Judgement." *Phronesis* 27, nummer 2 (1982): 119-143.

Bostock, David. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1986.

Brisson, Luc en Catalin Partenie. "Introduction." In *Plato Selected Myths*, gereviseerd door Catalin Partenie, xiii-xxx. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Carone, Gabriela Roxana. "Plato and the Environment." *Environmental Ethics* 20, nummer 2 (1998): 115-133.

Clay, Diskin. "Plato Philomythos." In *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, gereviseerd door Roger D. Woodard, 210-237. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Collobert, Catherine, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez. "Introduction." In *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, gereviseerd door Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez, 1-10. Leiden: Brill, 2012.

Dixsaut, Monique. "Myth and Interpretation." In *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, gereviseerd door Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez, 25-46. Leiden: Brill, 2012.

Gallop, David. *Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Lebeck, Anne. "The Central Myth of Plato's *Phaedrus*." *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13 (1972): 267-90.

Most, Glenn W. "Plato's Exoteric Myths." In *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, gereviseerd door Catherine Collobert, Pierre Destrée en Francisco J. Gonzalez, 13-24. Leiden: Brill, 2012.

Murray, Penelope. "Platonic 'Myths'." In *A Companion to Greek Mythology*, gereviseerd door Ken Dowden en Niall Livingstone, 179-193. Chichester: John Wiley and Sons Ltd, 2011.

Nehamas, Alexander. *The Art of Living : Socratic Reflections From Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Partenie, Catalin. "Plato's Myths." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Laastst gewijzigd 10 juli 2018. <https://plato.stanford.edu/entries/plato-myths/>.

Sedley, David. "Teleology and Myth in the *Phaedo*." *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1989): 359-384.