

*Bachelorscriptie*

**De functie van mythe in Plato's *Phaedrus*.**

Gemaakt door:

*Gijs Deckers*

Studentnummer:

*3412210*

Scriptiebegeleider:

*Prof. dr. Keimpe Algra*

Inleverdatum:

*25 mei 2012*

Aantal woorden:

*14.293*

## Inhoudsopgave

	<i>Pagina:</i>
• Inleiding	3
• Vier visies op het werk van Plato	4
○ Kahn	4
○ Rutherford	7
○ Rowe	11
○ Morgan	15
• Eigen visie op Plato's <i>Phaedrus</i>	21
○ Samenvatting van de <i>Phaedrus</i>	21
○ Mythe als literair middel	23
○ Mythe dwingt tot kritische, filosofische reflectie	25
○ Mythe als ambassadeur van de filosofie	26
○ Mythische vingerwijzing als stimulatie en provocatie	28
○ De waarschuwendende functie van mythe	29
○ Mythe als brug	31
○ Mythe als teken voor de kloof tussen mens en Ideeën	32
○ Mythe als illustratie van moeilijkheid tot kennis	34
○ Mythe maakt een metafysische 'Plato' mogelijk	36
• Conclusie	38
• Bibliografie	39

## Inleiding

Plato's dialogen zijn meer dan alleen filosofie. Plato wist namelijk als geen ander filosofie te combineren met literatuur, dialoog en mythes. Als men in zijn werk slechts kijkt naar de filosofische elementen verliest het een deel van zijn kracht: een kracht die bijvoorbeeld ook schuil gaat in de verhalende en mythische aspecten van de dialogen. Plato was immers een groot schrijver en had maar één doel: zoveel mogelijk mensen verleiden toe te treden tot de wereld van de filosofie om uiteindelijk, na veel levens van filosofische reflectie, wederom de Ideeën te kunnen aanschouwen.

In deze scriptie bekijk ik de functie van mythes in het werk van Plato en de samenhang met zijn filosofische gedachtengoed, waarbij ik de *Phaedrus* als voorbeeld gebruik. Omdat mythes niet los te zien zijn van de filosofische context, zal ik uitgebreid stilstaan bij algemenere zienswijzen op Plato, om me pas daarna specifiek op mythes te richten. Ik blijf daarbij mythes echter steeds bekijken als deel van de totale filosofie van Plato. Omdat ik niet alle mythes in Plato's werk kan bekijken richt ik mij op de mythes die voorkomen in de *Phaedrus*.

Eerst bekijk ik de visie van een viertal auteurs op Plato; respectievelijk Kahn, Rutherford, Rowe en Morgan. Daarna combineer ik de inzichten verkregen van deze auteurs in een eigen interpretatie van de *Phaedrus*, die specifiek kijkt naar de mythe van het gevleugelde tweespan, de historie van Theuth en Thamos en de mythe van de Cicaden. Daarbij bespreek ik enkele functies die naar voren komen uit de visie van de vier gelezen auteurs en zal de *Phaedrus* dienen als voorbeeld en ondersteuning van deze visies. Ook bespreek ik enkele 'nieuwe' functies van mythes en kijk ik kritisch naar Morgans visie op de functie van mythes. Uiteindelijk betoog ik dat mythes een essentieel en onmisbaar deel uitmaken van de *Phaedrus*. Mythes zorgen ervoor dat Plato kan spreken over metafysische entiteiten en over het doel van filosofie in het algemeen en van zijn filosofie in het bijzonder. Door het gebruik van mythes kan hij uiteindelijk, bij zoveel mogelijk mensen, het zaadje van de filosofie in de ziel planten.

## **Vier visies op het werk van Plato**

In wat volgt bespreek ik de visies van respectievelijk Kahn, Rutherford en Rowe op de werkwijze van Plato in het algemeen en specifiek toegepast op de *Phaedrus*. Ik interpreteer Plato bewust op drie verschillende niveaus; (1) het gehele werk van Plato, (2) de dialoog *Phaedrus* in zijn geheel, en (3) de rol van mythes in de *Phaedrus*. Het is niet goed mogelijk om deze verschillende niveaus van interpreteren helemaal los van elkaar te zien. Ik besteed daarom bewust veel aandacht aan de meer algemene interpretaties van Plato omdat ik denk dat de rol van mythes in de *Phaedrus* beter valt te begrijpen door de hele *Phaedrus* en voor een deel ook Plato's denken in zijn geheel te interpreteren. Hoewel de auteurs soms enigszins overlappende beschrijvingen van de interpretatiemethodes van hun voorgangers geven, distantiëren ze zich juist in de positionering ten opzichte van deze interpretaties en daarom heb ik er voor gekozen om elke auteur apart te behandelen.

### **Kahn**

Kahn<sup>1</sup> benadrukt allereerst dat de anonimiteit van Plato in zijn eigen werk zorgt voor vele interpretatieproblemen. De filosoof moet volgens Plato op zoek naar eenheid maar waar is de eenheid in zijn eigen werk te vinden? Kahn merkt op dat de vroege en midden-dialogen (van de *Apologia* t/m de *Phaedrus*) geen expliciete verwijzingen maken naar elkaar. Het is daarom verleidelijk om elk werk als een aparte eenheid te beschouwen maar om Plato achttien verschillende filosofieën toe te schrijven lijkt absurd. Voor een deel is een probleem van het interpreteren van Plato's werk dus hoe de filosofische inhoud van de verschillende dialogen met elkaar in verband gebracht kan worden. Kahn betoogt dat de verbindingen tussen de dialogen die het tot een geheel maken en de hints naar niet expliciete conclusies subtieler, met meer opzet en meer algemeen aanwezig zijn dan over het algemeen wordt aangenomen.

Kahn onderscheidt twee verschillende manieren van interpretatie die vanaf de 19<sup>e</sup> eeuw zijn ontstaan. Enerzijds bestaat er de 'unitarian view' ('eenheidslezing') beginnend bij Schleiermacher die ervan uit gaat dat de verschillende dialogen zijn geschreven vanuit één standpunt en dat de diversiteit kan worden verklaard op literaire en pedagogische gronden in plaats van als een verandering in de filosofie van Plato. Verschillende dialogen exploreren hetzelfde probleem vanuit verschillende standpunten

---

<sup>1</sup> Kahn (1996)

of leiden de lezer tot diepere niveaus van reflectie.<sup>2</sup> Anderzijds bestaat er de 'developmental view' ('ontwikkelingslezing') beginnend bij Karl Friedrich Hermann die ervan uit gaat dat Plato van gedachten veranderde en dat de diversiteit van de dialogen de verschillende stadia van de evolutie van Plato's gedachtengoed reflecteert. Het indelen in verschillende 'groepen' dialogen waar Socrates eerst meer en vervolgens, naarmate Plato ouder werd, minder invloed heeft onderschrijft deze lezing.<sup>3</sup> Kahn's interpretatie benadrukt de elementen van continuïteit en ontkent een scherpe breuk tussen de vroege dialogen en de metafysische doctrine in de *Phaedo* en de *Republiek*. Kahn ontkent dus een fundamentele verschuiving in de filosofische positie van Plato en laat zien dat de traditionele indeling in periodes enkele veranderingen van Plato als schrijver laat zien maar tegelijkertijd de fundamentele continuïteit van Plato verhult. Zelfs als we de chronologische volgorde van de dialogen zouden weten is het lastig iets te zeggen over de filosofische ontwikkeling van Plato omdat de dialoogvorm anoniem is en hij Socrates soms ironisch neerzet en soms niet.

Verder spreekt Kahn over de fout om de dialogen te interpreteren als een direct statement van de auteur en noemt dit de 'fallacy of transparency'<sup>4</sup>; de fout om geen rekening te houden met de moeilijkheid of ondoorzichtigheid/geslotenheid<sup>5</sup> van Plato's doctrine. Wat we volgens Kahn moeten achterhalen is de artistieke intentie waarmee Plato zijn dialogen heeft geschreven. Kahn stelt dat de betekenis van een tekst van Plato – aangenomen dat we die betekenis begrijpen als de boodschap die een auteur via een tekst wil overbrengen op de lezer – alleen toegankelijk is als er veel moeite tot interpretatie wordt gedaan. De lezer moet net zo slim zijn bij het interpreteren als de auteur artistiek was bij het schrijven. Enerzijds heb je hierbij het probleem van de afstand tussen tekst en boodschap; wat Plato schrijft en wat hij wil overbrengen. Anderzijds ligt daarachter een groter probleem, namelijk de afstand tussen wat Plato wil zeggen in een specifieke passage en wat hij over het algemeen denkt; de plaats van een tekst binnen het gedachtengoed van Plato. Kahn bekijkt het eerste probleem in het licht van het tweede probleem; de betekenis van een argument of een hele tekst wordt geïdentificeerd aan de hand van het grotere gedachtengoed dat naar voren komt in de

---

<sup>2</sup> Kahn (1996), p. 38

<sup>3</sup> Kahn (1996), p. 39

<sup>4</sup> Kahn (1996), p. 42

<sup>5</sup> Kahn gebruikt het woord 'opacity'.

midden-dialogen. Hij noemt deze benadering de 'ingressive interpretation'.<sup>6</sup> Kahn onderbouwt deze interpretatie enerzijds door te laten zien dat de oplossing of verheldering van problematische passages in de zeven, zogenaamde 'threshold dialogues' ligt in de midden-dialogen. Anderzijds vinden we teksten in de midden-dialogen die bewust de continuïteit met ideeën en formuleringen uit eerdere dialogen benadrukken.

Hoe kijkt Kahn nu vanuit deze interpretatiemethode naar de *Phaedrus*? Kahn begint zijn interpretatie van de *Phaedrus* met het probleem van eenheid. Hoe is de mythe van de ziel gerelateerd aan de technische discussie over retoriek en dialectiek? Kahn noemt twee interpretaties:

1] de dialoog lijkt op te delen in een eerste deel met de voordrachten over liefde, omkaderd in een pastorale omgeving met een flirterige interactie tussen *Phaedrus* en *Socrates* en een tweede deel dat een soort didactische verhandeling over retoriek is, waarbij het persoonlijke en het onderwerp van de liefde op de achtergrond treden. Kahn stelt dat de dialoog op zich een soort Janus-dialoog is, waarbij het ene gezicht terugkijkt naar de eerdere literaire en dramatische dialogen en het andere gezicht vooruitkijkt naar de dialogen die gaan komen en meer een beeld zijn van de didactische dialectiek van Plato's school.<sup>7</sup> Een voordeel van deze interpretatie is dat deze kan omgaan met een groot aantal terug-verwijzingen in de *Phaedrus* naar eerder werk. Kahn geeft een heel aantal voorbeelden van deze terug-verwijzingen o.a.: de impliciete definitie van *eros* – als een verlangen naar het mooie – ligt op dezelfde lijn als het *Symposium*, de driedeling van de ziel – beschreven in de *Republiek* – wordt verondersteld geacht bij de allegorische bespreking van de ziel en het schouwen van de Ideeën verwijst duidelijk naar het gedachtengoed van *Symposium*, *Phaedo* en *Republiek*.<sup>8</sup>

2] De andere interpretatie beschouwt de *Phaedrus* als één geheel, gericht op het filosofisch gebruik van taal, waarbij het eerste deel van de dialoog een uitgebreid voorbeeld geeft van zowel gesproken als geschreven taal die in het tweede deel meer theoretisch worden behandeld. De twee interpretaties zijn volgens Kahn geheel compatibel. De *Phaedrus* laat verder zien dat er twee problemen zijn met geschreven werk: als eerste 'the failure of clarification'; het feit dat een geschreven tekst altijd hetzelfde zegt en geen opheldering gevraagd kan worden. Als tweede 'the failure of

---

<sup>6</sup> Kahn (1996), p. 59

<sup>7</sup> Kahn (1996), p. 373

<sup>8</sup> Voor meer voorbeelden zie Kahn (1996), p. 374.

adaptability'; een geschreven tekst kan zich niet aanpassen aan het niveau van de lezer en zegt steeds hetzelfde. Uiteindelijk maakt Plato in de *Phaedrus* duidelijk dat de dingen op zichzelf of 'de waarheid' (de Ideeën) buiten het bereik van de dialoog en het geschreven werk liggen. Verder vertelt de *Phaedrus* ons dat voor het planten van een zaadje in de ziel, om uiteindelijk tot het schouwen van de Ideeën te komen, er vier dingen nodig zijn: (1) kennis van het onderwerp door de leraar (als schrijver of spreker), (2) een geschikt publiek, (3) een discours toegepast op het karakter en het intellect van het publiek en (4) de mogelijkheid tot opheldering en verklaring door middel van vraag en antwoord. Alleen de eerste voorwaarde is vervuld in het geval van geschreven werk maar Plato probeert door middel van de geschreven dialogen toch de andere voorwaarden ook te vervullen door de drie overige voorwaarden te imiteren, waarbij Socrates hetzelfde materiaal, op verschillende manieren, aan verschillende toehoorders, verheldert en verklaart.

### **Rutherford**

Net als Kahn noemt Rutherford<sup>9</sup> het probleem van de onzichtbaarheid van de auteur in al het werk<sup>10</sup>; Plato blijft achter de schermen en fungeert als dramaturg, niet als een karakter of commentaargever. "Waarom schrijft Plato dialogen?" Is dan de volgende vraag. Rutherford stelt dat het een manier is om de levendigheid en de atmosfeer te vangen die Socrates met zich meebracht, om zo de herinnering aan een extraordinair figuur levendig te houden.<sup>11</sup> Verder is het een manier om de lezer te betrekken; filosofie is toegankelijker door gebruik te maken van de dialoogvorm. Het is een uitnodiging (protreptiek) naar de filosofie. Ook kan Plato dogmatisme vermijden door verschillende standpunten tegen elkaar uit te spelen waarbij de lezer zelf werk moet verzetten. De lezer moet zelf leren en verder bouwen op de dialoog.<sup>12</sup> Plato's Socrates zet verbale uitwisseling op een voetstuk als de methode; door argumentatie en gezamenlijke kritiek komt men tot de waarheid. Het karakter van de personages is daarom niet slechts *icing on the cake* – suiker op de filosofische pil – het is relevant voor het soort argument dat de gesprekspartners naar voren brengen en hoe goed de

---

<sup>9</sup> Rutherford (1995)

<sup>10</sup> Rutherford (1995), p. 7

<sup>11</sup> Rutherford (1995), p. 8

<sup>12</sup> Rutherford (1995), p. 9

standpunten van de gesprekspartners bestand zijn tegen de vragen van Socrates. De dialoogvorm staat daarom centraal in Plato's interpretatie.

Ook Rutherford brengt zijn eigen interpretatie naar voren door eerst enkele, andere interpretatiemethoden te bespreken. Eerst beschrijft hij de biografische benadering waarbij gekeken wordt naar de persoon Plato (lijkt op wat door Kahn de 'developmental view' wordt genoemd). Rutherfords probleem met deze methode is dat er te weinig over Plato bekend is om daadwerkelijk conclusies te trekken over zijn ontwikkeling als filosoof. Er zijn wat anekdotische verhalen bekend dat Plato als een jongeling poëzie schreef en die verbrandde nadat hij in aanraking was gekomen met de filosofie. Ook bestaat er een satirische beschrijving van de Academie waar Plato naar voren komt als een rustige leraar. Een belangrijke bron is de zevende brief waarin Plato's mislukte missie op Sicilië naar voren komt en waaruit is op te maken dat het hem niet gelukt is om de ideale staat te stichten. Hierdoor is Plato mogelijk in de *Staatsman* en de *Wetten* pessimistischer over de stad en geeft daarom strengere beschrijvingen van hoe de staat moet worden gerund. De authenticiteit van de zevende brief is echter twijfelachtig en zonder de brief is er weinig, goed bewijsmateriaal voor een biografische benadering. Kahn geeft, zoals besproken, zonder de zevende brief in twijfel te trekken, andere argumenten tegen deze benadering.

De tweede benadering is om Plato te zien in relatie tot Socrates. Een model dat veel auteurs aanhangen is om Plato's werk in drie periodes op te delen. In de eerste periode wordt Socrates afgebeeld zoals hij was. In de tweede periode wordt Socrates autoritairder, geeft meer positieve doctrines en zegt waarschijnlijk meer dan dat hij redelijkerwijs in het echt heeft beweerd; Plato's gedachtengoed komt om de hoek kijken. Terwijl Socrates' persoonlijke authenticiteit wordt behouden, wordt hij meer gebruikt als een woordvoerder voor Plato. In de late periode wordt Socrates onpersoonlijker en is de doctrine duidelijk die van Plato. Als je deze benadering kiest accepteer je dat het nodig is om tussen een van de volgende opties te kiezen: Of Plato communiceert slechts Socrates' gedachtengoed. Of Plato's werk draagt Plato's gedachtengoed vanaf het begin uit en Socrates' karakter is een soortement van fictie. Of een soort compromis tussen deze twee benaderingen waarbij Plato vanuit Socrates' denken steeds meer zijn eigen doctrine ten tonele voert.

De laatste visie is erg populair en compatibel met de 'developmental view'. De tweede benadering is vooral door literatuurwetenschappers als een plausibele optie



naar voren gebracht waarbij Socrates, vanaf de *Apologie*, als een literair middel wordt gebruikt. Rutherford stelt zelf dat het niet mogelijk is om Plato en Socrates exact van elkaar te scheiden, in de verschillende dialogen, en dat de dialogen vanaf het begin (zelfs de *Apologie*) Plato's stempel op zich gedrukt hebben en moeten worden gezien als zijn artistieke creatie. Het is volgens Rutherford namelijk niet mogelijk om, zonder meer historische informatie, Socrates en Plato goed uit elkaar te houden – hoewel er zeker een verschil was, het waren immers twee personen – en we kunnen niet, zoals sommige auteurs wel doen,<sup>13</sup> aangeven wanneer Socrates ophoudt en Plato's gedachtengoed begint. Voor interpreteren van Plato de eerste *aporia* in het werk van Plato, die van vorm en auteursrecht.

In de *Phaedrus* stelt Socrates dat alleen het gesproken woord een mogelijkheid kan zijn van echt leren en stelt zo de lezer voor een rare paradox: het is een boek dat zegt dat boeken niet te vertrouwen zijn. Dit is niet de enige paradox in Plato's werk. Plato beschrijft een ideale staat maar zegt dat deze nooit kan bestaan. Hij veroordeelt kunst maar is zelf een literair kunstenaar. Plato veroordeelt schrijven maar schrijft zelf boeken vol. Hij stelt dat de ziel niet kenbaar is en alleen kan worden beschreven in vergelijkingen maar geeft zulke goede vergelijkingen dat de ziel wel kenbaar lijkt. Rutherford stelt dat juist het antwoord op de vraag waarom Plato dialogen schrijft en waarom deze dialogen vol zitten met absurde of verkeerde argumenten te vinden is in de paradoxen in Plato's werk. Rutherford's conclusie is dat het Plato erom gaat dat filosofie een zoektocht is, geen oplossing. Het belangrijkste doel van de dialogen is om alles te bevragen zelfs de eigen conclusies. Als je dit niet aanneemt, stelt Rutherford, is het lastig om te gaan met de spelletjes die Plato speelt en de filosofische blunders die worden beschreven en niet worden ontkracht. Het gaat Rutherford echter te ver om te stellen dat Plato alles ondervraagt en ondermijnt. Dat zou namelijk de frequentie negeren waarmee verschillende thema's terugkomen en de toewijding waarmee ze besproken worden, het zou de verschillen in toon van de verscheidene dialogen niet verklaren en het laat een te zwak beeld van Plato achter. Als de enige les zou zijn dat het in de filosofie gaat om het stellen van vragen dan heb je geen dertig dialogen nodig om dat uit te dragen. De pan-aporetische (Plato geeft nooit een conclusie over iets) en de pan-ironische (Plato is nooit recht voor zijn raap en bedoelt alles anders) interpretaties

---

<sup>13</sup> Rutherford noemt Guthrie en Dodds die op de regel aangeven wanneer Socrates Plato's gedachtengoed gaat uitdragen, p. 22-23.

van Plato zijn te eenzijdig. Rutherford stelt dat hij zelf de kritische methode aanhangt en geeft een aantal belangrijke voorwaarden voor het interpreteren van Plato:

Als eerste moet de dialoogvorm en andere artistieke vormen worden bestudeerd en zo goed mogelijk worden verklaard. De vorm is essentieel voor een schrijver en daarom zeer belangrijk bij Plato, zaken als mythes, toon, lengte, stijl, terugkerende beelden zijn belangrijk voor een criticus van poëzie en belangrijk in het lezen van Plato. Ook spelen de dialogen zich af in een bepaalde setting met bepaalde personages. De omgeving van de *Phaedo* of de *Phaedrus* wordt zo expliciet genoemd dat dit niet zonder betekenis is. Verder argumenteert een Thrasymachus anders dan een Phaedrus; Plato presenteert de argumenten bewust op een persoonlijke manier. Als laatste spelen humor, het spel en de parodie een belangrijke rol binnen het werk van Plato en is het belangrijk deze rol te onderscheiden en mee te nemen in een interpretatie; zoiets als de pan-ironische interpretatie biedt daarvoor te weinig nuances.

Rutherford begint zijn interpretatie van de *Phaedrus* met de setting van de dialoog. Deze setting doet ons vermoeden dat de antitheses: stad en platteland, Lysias en Socrates, retoriek en filosofie, significant zijn. Phaedrus lijkt op een kruispunt te staan waarop hij moet kiezen tussen filosofie en retoriek, hij komt van Lysias' lezing (retoriek) en gaat nu met Socrates (filosofie) de stad uit. Lysias is op een manier de non-lover en Socrates de lover, niet letterlijk maar wel in de analogie van de dialoog; de personages zijn waar de dialoog over gaat. De jongen in Socrates' verhaal is, of kan verbonden worden met, Phaedrus. Deze lezing, van Socrates als lover die Phaedrus verleidt om naar de filosofie te komen, weg van de retoriek, is een manier om de setting uit te leggen; het idyllische en afgelegen landschap is goed geschikt voor verleiding of abductie. Er is uiteindelijk geen sprake van letterlijke verleiding, dat zou niet passen bij het personage Socrates, maar wel van filosofische verleiding.

Verder komen Socratische ironie en onwetendheid dichtbij elkaar in deze dialogen. Socrates claimt regelmatig dat hij niets weet over deze onderwerpen en uiteindelijk is er niets echt duidelijk: "the Phaedrus is one of those [myths] in which he [Socrates] most patently takes away with one hand what he seemed to be giving with the other."<sup>14</sup> Rutherford leest dit als een aanmoediging voor anderen om verder te gaan in hun eigen discussies en gedachten. Ook leest Rutherford de *Phaedrus* als een dialoog die geen eenheid heeft, enerzijds zoekt hij deze eenheid wel door te kijken naar

---

<sup>14</sup> Rutherford (1995), p. 265

subtielere en meer gevarieerdere manieren van eenheid die de dialoog binden op een ander niveau van verbale structuur en beelden. Anderzijds is Rutherford voor de lezing die stelt dat Plato de Phaedrus expres niet een geheel heeft laten zijn op de conventionele of verwachte manier. Plato haalt bewust de normen van het genre door elkaar en verstoort zo onze verwachtingen. Plato prijst eenheid in een dialoog die divers en gevarieerd is, in zowel toon als onderwerp, niet uit incompetentie maar expres, om zo te wijzen op de imperfecties van het geschreven woord en op de oneindige natuur van de behandeling van filosofische thema's. De Phaedrus is complex omdat Phaedrus zelf en de filosofie complex zijn. Dit sluit goed aan op de interpretatiemethode die Rowe voorstelt.

### **Rowe**

Rowe stelt de vraag of Plato, op het meest basale niveau, wil dat lezers voor zichzelf nadenken en gebruik maken van hun eigen, innerlijke bronnen of dat hij de lezer een doctrine wil opleggen. Aan beide interpretaties kleven problemen. Als de eerste juist rijst de vraag waarom Socrates zoveel positieve doctrines formuleert en bij de tweede interpretatie kun je de vraag stellen waarom Plato zijn gedachtengoed niet op een directere manier dan de dialoogvorm overbracht. Rowe neemt zelf een middenpositie in en begint zijn betoog, net als Rutherford, met het onder de loep nemen van de dialoogvorm die altijd aanwezig is in Plato's werk (zij het dat de dialoog soms overgaat in een monoloog). Ook hij merkt op dat het belangrijk is om in te zien dat het geen willekeurige personen zijn die de dialoog voeren maar zorgvuldig geselecteerde personages, wat de inhoud van de dialoog verandert. Dat wil zeggen: er is een verschil tussen twee anonieme filosofen A en B die een dialoog voeren over de liefde en Socrates en Phaedrus die een dialoog voeren over datzelfde onderwerp.<sup>15</sup> Deze personen functioneren niet slechts als versiering en het gaat ook niet om 'Phaedrus' op zich. Het gaat om het type persoon dat Phaedrus representeert en het feit dat dit type persoon in de fictionele context – voor de lezer – bekend en echt is. Met het ten tonele van deze personages zorgt Plato er voor dat lezers sympathie krijgen voor tenminste één van de gesprekspartners en op die manier meer betrokken zijn en geraakt worden door de verwarring die Socrates zaait.

---

<sup>15</sup> Rowe (2007), p. 10

Sommige interpreten van Plato vinden zijn werk protreptisch; zij zien het als ontworpen om mensen tot filosofie aan te zetten. Rowe gaat verder en stelt dat het Plato's doel is om, op een specifieke en vastberaden manier, ons hele beeld van de wereld en onszelf te veranderen. De verandering van Socratische dialogen (vroeg dialogen) naar post-Socratische dialogen (waarin Socrates een minder grote rol speelt; late dialogen) is, in dit licht, dan ook geen verandering van gedachten maar een verandering van tactiek. Plato schrijft op een andere manier om zijn lezers via een andere weg te benaderen. Zijn doel blijft om de percepties van mensen te veranderen door ze op allerlei manieren te stimuleren en te provoceren. Filosofische dialectiek en het kiezen van personages zijn daarbij middelen maar het doel blijft hetzelfde: het veranderen van het wereld- en zelfbeeld van de lezer.

Rowe stelt daarom dat Plato's Socrates, ook in de vroeg dialogen, altijd een positieve en systematische, filosofische agenda heeft. De conversatie wordt in de dialogen gepresenteerd als een onderzoek waarbij de uitkomst al is bepaald en de dialoog dient om de zwakheden waarmee de gesprekspartner en Socrates mee op de proppen komen te analyseren. Socrates is dan ook nooit zo verloren als zijn *aporia* doet denken; de *aporia* komt altijd voort uit de tekortkomingen van de gesprekspartner of van de richting van het argument.<sup>16</sup> Plato schrijft op eenzelfde manier en zet de *aporia* heel bewust in omdat hij weet dat hij nog een hoop werk te doen heeft. De waarheid kan niet worden aangereikt op een gouden schaal – dat is ook een van de hoofdpunten van de kritiek op schrijven in de Phaedrus – het gaat erom dat wij, als lezer, de waarheid zelf ontdekken. In de vroeg dialogen is Plato als het ware aan het opruimen, hij bevraagt en bekritiseert door middel van gebruik van personages en dialoog onze bestaande denkbeelden, in een progressief en lang proces van overtuiging. Het opruimen is echter maar de helft van wat Plato doet, tegelijkertijd is hij alvast ideeën naar voren aan het brengen die hij wil plaatsen op de plek van de opgeruimde ideeën.<sup>17</sup> Socrates wordt daarom niet als de expert afgebeeld; het gaat er niet om wijsheid over te brengen maar om de lezer die zelf te laten zien. Socrates als belerende meester lukt dit niet, Socrates als onwetende ondervrager wel. Uiteindelijk gaat het er namelijk niet om, om de kennis van Socrates over te brengen maar om – als lezer – zelf na te leren denken, tot een

---

<sup>16</sup> Er zijn mogelijk wel andere manieren waarin Socrates en zijn auteur in *aporia* verkeren, met betrekking tot het schouwen van de Ideeën, maar dat is niet de *aporia* die hij zo duidelijk benoemt in de vroeg dialogen.

<sup>17</sup> Rowe (2007), p. 25

bepaald soort kennis of expertise en ware inzichten te komen om uiteindelijk de ideeën te kunnen schouwen.

Rowe contrasteert zijn manier van interpreteren met twee interpretatiemethodes: de eerste die stelt dat Plato zijn dialogen schreef om te verbloemen dat hij ideeën dicteerde aan zijn lezers, om ze zo te hoeden voor het harde werk van de filosofie. Rowe maakt hier verder weinig woorden aan vuil, het gaat juist om het harde werk van de filosofie en het aanzetten daartoe door de dialogen. De tweede die stelt dat Plato de dialoogvorm gebruikte omdat dat de structuur van gedachten op zich is. Plato's gedramatiseerde, externe conversaties kunnen door de lezers worden geïnternaliseerd; Plato geeft een model voor onze eigen processen van filosofisch redeneren. Verder kunnen de dialogen gelezen worden als een externalisatie van Plato's gedachten; Plato denkt als het ware hardop.<sup>18</sup> Rowe stelt dat deze interpretatie onderschat hoe zeer de dialogen in scene zijn gezet, door de auteur, voor een publiek. Ook vindt Rowe dat je door deze manier van interpreteren Plato zelf onderschat. Als je de dialogen ziet als het hardop denken van Plato dan ga je uit van het rijpen van zijn gedachten; in den beginnen waren er verscheidene *aporia's* maar die werden minder naarmate Plato ouder werd; we zijn getuige van zijn filosofische proces. Deze manier van interpreteren onderschat enerzijds Plato's kunstige schrijven waarbij hij op veel verschillende manier de lezer overtuigt tot een ander gezichtspunt. Anderzijds moeten we op deze manier een groot deel van het corpus van Plato afschrijven omdat zijn gedachten nog in ontwikkeling waren en voor een deel fout. Alleen de laatste werken kunnen 'echt' gelezen worden als gerijpte filosofische ideeën; de eerdere werken van Plato zijn een afspiegeling van zijn falen en misschien hoogstens interessant voor filosofieleerlingen – zo moet het uiteindelijk niet maar het is een leuk begin. Deze lezing veronderstelt ook dat Plato eerst los moest komen van zijn meester Socrates en pas daarna echte filosofie kon bedrijven. In het losknippen van Socratische dialogen en Platoonse dialogen wordt de invloed van Socrates op het werk van Plato onderschat; Socrates is in al Plato's werk aanwezig, niet alleen in de vroege dialogen.

Rowe's manier van interpreteren stelt dat er weinig passages zijn in het werk van Plato waar zijn intenties direct aan de oppervlakte van de tekst liggen, niet omdat er onzekerheid is over wat hij naar voren brengt maar omdat de persoon die voor hem spreekt – Socrates – dat altijd doet onder zorgvuldig geënceneerde, particuliere

---

<sup>18</sup> Sedley (2003) in Rowe (2007), p. 33

condities die door Plato zelf zijn gecreëerd om vorm te geven aan wat hij zegt en hoe hij het zegt. Alleen als al deze condities (zoals personages, setting, formulering van argumenten, mythes) worden begrepen en is uitgevogeld hoe ze bepaalden wat Plato in Socrates mond wilde leggen, kunnen we beginnen met begrijpen wat Plato zegt of wil zeggen. Het uiteindelijke beeld over Plato dat Rowe wil uitdragen is dat van een voor het grootste deel stabiele, geconnecteerde set van ideeën, die kunnen worden benaderd vanuit verschillende standpunten en in de dialogen nou eens vanuit het ene en dan weer vanuit het andere standpunt worden belicht, met verscheidene verschuivingen van focus en nadruk. Dit alles vanuit een verlangen om lezers, wiens tolerantie hij net zo afwezig verwacht te zijn als hun begrip, naar de filosofie toe te trekken en zelf tot inzicht te laten komen. “Platonic variety more often reflects variety of strategy than variety of – changes in – thinking.”<sup>19</sup>

Wat zegt Rowe specifiek over de *Phaedrus*? Hij interpreteert de *Phaedrus* als een tekst die ons uitnodigt om haar op verschillende niveaus te begrijpen. Het gaat hierbij niet zozeer over verschillende perspectieven maar het juist om de verschillende levels van begrijpen of zoals Rowe zegt ‘*layering of perspectives*’<sup>20</sup>. De tekst valt vanuit meerdere perspectieven te bekijken en de verschillende lagen zijn op hun beurt ook weer vanuit verschillende perspectieven te bekijken. Zoals je een ui van verschillende kanten kan bezien (links, rechts, boven, onder) en dit nog steeds het geval is als je er enkele lagen afpelt. Het eerste level, waarop *Phaedrus* zich voornamelijk bevindt, is het meest oppervlakkige of duidelijke niveau; de competitie tussen Socrates en Lysias, het horen van een mooi verhaal etc. Daaronder ligt echter een rijkheid aan filosofisch materiaal en de tekst nodigt de lezer uit om naar een onderliggend niveau te gaan. Rowe stelt dat juist de explicietheid van de uitnodiging om onder de oppervlakte te kijken ongebruikelijk is aan de *Phaedrus*. Mythe is volgens Rowe een van de manieren waarop Plato een brug maakt tussen normale opvattingen – die van de lezer en van *Phaedrus* – en zijn eigen opvattingen die (volgens hem) dichter bij de waarheid liggen. Het is een manier om lezers uit te nodigen toe te treden tot de dieper liggende, filosofische niveaus en mythe – in dit geval de mythe van de wagenmenner en zijn paarden – is een van de middelen om zijn ‘strategie’ van de ‘*layering of perspectives*’ uit te voeren. Er is dan ook niets irrationeels of niet-filosofisch aan mythen, Plato heeft mythes nodig om het

---

<sup>19</sup> Rowe (2007), p. 51

<sup>20</sup> Rowe (2009), p. 144

hierboven beschreven doel als filosofisch schrijver (spreker) te bereiken. Dat hij mythes nodig heeft is wel een consequentie van de limiet van rationaliteit; dat maakt echter de mythes zelf niet irrationeel. Verder verzamelt en behandelt Plato's tweede speech, op een specifieke manier, een scala aan typische, Platoonse thema's (o.a. verscheidene eigenschappen ziel; onsterfelijkheid, zelfbepalende en zelfbewegende natuur en de incarnatie in het lichaam). Wanneer Socrates opmerkingen maakt over deze speech, becommentarieert Plato als het ware zijn eigen werk en dit resulteert in een bespiegeling over geschreven werk. Plato maakt daarmee twee punten duidelijk die samenvallen met Rowe's algemene interpretatie van Plato: (1) dat hij schreef met één oog op toekomstige lezers en (2) dat hij zijn werk samenstelde om zijn lezers te overtuigen en zelf te laten nadenken.<sup>21</sup>

### Morgan

Morgan geeft in haar boek *'Myth and philosophy from the Presocratics to Plato'*<sup>22</sup>, een holistische visie op de functie van mythes in het werk van Plato. Morgan stelt dat retoriek, dialectiek en mythes onlosmakelijk verbonden zijn en dat het juist Plato's bedoeling was dat de één aanzette tot reflectie over de ander. Het volgende citaat vat haar positie samen:

Plato does not wish to mislead his readers that the life of philosophy can be contained in written words (and perhaps in words of any kind); this is why he writes dialogues, and it is why he includes myths and mythological allusions in them. They adumbrate the (currently) inexpressible, remind us of its presence, and keep alive the awareness that philosophical discourse itself is a constructed account of reality.<sup>23</sup>

Mythe is in deze opvatting dus een "tool", een belangrijk hulpmiddel; het is een van de manieren om de weg naar wijsheid te wijzen of juist te laten zien dat die wijsheid via taal niet goed te bereiken is en aan onzekerheid onderhevig is. Morgan stelt haar interpretatie van Plato tegenover de – door haar benoemde – interpretatie van de *honeyed cup*.<sup>24</sup> Deze interpretatiemethode stelt dat mythe kleur toevoegt aan droog, technisch materiaal van de filosofie en op die manier de contouren van de filosofie

---

<sup>21</sup> Rowe (2009), p. 268

<sup>22</sup> Morgan (2004)

<sup>23</sup> Morgan (2004), p. 291

<sup>24</sup> Morgan (2004), p. 3

verzacht maar in essentie gescheiden kan worden van de inhoud van het filosofisch discours. Morgan brengt hier tegenin dat als mythes gescheiden kunnen worden van filosofisch materiaal de stap dan klein is om te zeggen dat mythes puur dienen als ornament en verder functieloos zijn; een positie die eigenaardig lijkt gezien het aanzienlijke aantal mythes dat Plato ten tonele voert. Morgan begint haar betoog met een uiteenzetting over hoe filosofen in de oudheid omgingen met mythes.

In de oudheid waren Mythes een bedreiging voor de filosofie omdat het bij het vertellen van een mythe juist om overtuigingskracht ging. Precies die overtuigingskracht die filosofen via een rationele en niet via een verhalende weg wilden bereiken. Waarheid was eerst iets tussen het publiek en de verteller van verhalen, waarbij de beste verhalenverteller een mooier verhaal kon maken van een bestaande mythe. Filosofen waren nu juist op zoek naar een 'objectieve' filosofische waarheid die door de komst van het schrift opgeschreven kon worden. Het ging er in de filosofie niet om wie het mooiste verhaal kon vertellen maar welke filosofische 'waarheid' de juiste was. Door de opkomst van het schrift was het ook mogelijk om deze filosofische 'waarheid' op te schrijven en was er opeens plaats voor een kritisch individu die niet zoals in een 'oral society' opging in de mondeling overgebrachte mening van de massa. In een traditionele, verbale gemeenschap zijn woord en werkelijkheid sterk verbonden; er is geen andere manier om te communiceren dan via het gesproken woord en die taal komt logischerwijs overeen met de dingen om ons heen; het is moeilijk afstand te nemen van en te reflecteren op gesproken taal. De objectivering van tekst, door de komst van het schrift en de filosofie, kan echter leiden tot de realisatie dat woorden en werkelijkheid verschillen. Ook kunnen er geen meerdere versies van één mythe bestaan als je in de filosofie op zoek bent naar één waarheid. Er was dus een vijandige spanning tussen mythes en filosofische context omdat mythes de waarheid en autoriteit waren voor de komst van de Presocraten; juist die waarheid en autoriteit waar de filosofen op uit waren. De waarheid en autoriteit die aan mythes werden toegeschreven betekende ook dat de mythe stond voor een vorm van conventie; een mythe laat de aannames van een maatschappij zien. Deze conventies werden door een mythe geponeerd en hoefden niet verklaard te worden. Als je dus, als filosoof, mythes aanvalt, val je ook de conventies van een maatschappij aan. Maar juist deze conventies zijn als filosoof te gebruiken waardoor je kunt spelen met en gebruik maken van de conventies die mythes met zich meebrengen. De initiële kritiek van de Presocraten op mythes leidde later tot het besef,



zeker bij Plato, dat mythes gebruikt konden worden mits ze werden aangepast aan de filosofie. Dit komt niet voort uit naïviteit of gebrek aan fantasie maar vanuit het besef dat mythes, als een tekstueel construct, konden worden gemanipuleerd om de onvolkomenheden van de oude, intellectuele wereld en de dominantie van de nieuwe te laten zien – en de zwakheden van beiden te dramatiseren.

Morgan benadrukt hierbij het gat tussen taal en werkelijkheid waar filosofen mee bezig gingen na de komst van het schrift; de capaciteit van taal wordt aan de kaak gesteld. In mythe is dit gat tussen taal en werkelijkheid juist heel duidelijk en origineel aanwezig. Mythes zijn immers al eeuwenlang een middel om over zaken te praten die moeilijk direct te beschrijven zijn maar wel door middel van mythen te benaderen. Morgan noemt mythes het paradigma voor het gat tussen taal en werkelijkheid.<sup>25</sup> Met een mythe valt de ziel immers wel te beschrijven maar een directe beschrijving geven van de ziel is vele malen moeilijker of misschien wel onmogelijk.

Morgan gaat dan volgens mij wel voorbij aan het feit dat ze eerder beweerde dat het gat tussen taal en werkelijkheid pas ontstond na de komst van het schrift. Het is dan contradictoir om te stellen dat Mythes al eeuwenlang het middel zijn om met dit gat om te gaan. Mogelijk bedoelt Morgan dat het gat tussen taal en werkelijkheid weliswaar al eeuwen bestond en door mythes werd getracht te overbruggen maar pas na de komst van het schrift expliciet werd gemaakt.

Er zijn, volgens Morgan, drie manieren om met het gat tussen werkelijkheid en taal om te gaan: negeren, stoppen met alle pogingen tot communicatie uit wanhoop over de discrepantie tussen taal en werkelijkheid of het gat gebruiken en er een signaal voor creëren (in dit geval mythe) en zo goed als mogelijk doorgaan met filosofie bedrijven.

Plato is er goed in om Mythes te transformeren voor zijn eigen gebruik, hij begreep dat mythes een groot overtuigingsmiddel waren dat hij beter kon incorporeren in zijn werk dan helemaal afstoten. Juist door het gebruik van mythes stelt hij de relatie tussen taal en werkelijkheid aan de orde en speelt hij met de aannames die een lezer heeft over werkelijke kennis en taal. Het is niet makkelijk om *mythos* en *logos* te onderscheiden, deze grens is door Plato bewust vaag gehouden om te laten zien dat argumenten en mythes niet strikt gescheiden kunnen worden. Het wordt daarmee alleen lastig om te bepalen wanneer we met mythes te maken hebben. Een methode om mythes te onderscheiden is te stellen dat mythes alleen mythes zijn als Plato die

---

<sup>25</sup> Morgan (2004), p. 42

daadwerkelijk *mythos* noemt. Deze methode loopt echter vrij snel spaak, bijvoorbeeld in de *Gorgias* waar Kallikles alles wat Socrates zegt *mythos* noemt en Socrates zelf *logos*. Ook wordt het verhaal van *Theuth* en *Thamos* in de *Phaedrus* door Phaedrus aangeduid als een door Socrates verzonnen verhaal (een mythe) maar het wordt nergens *mythos* genoemd. In het onderscheiden van mythes kan daarom beter gekeken worden naar inhoud en context. Alleen laat de moeilijkheid in scheiding van *mythos* en *logos* nou juist zien dat mythe verbonden is met de rationele argumenten waarmee het omringd is en niet los te halen is uit de dialectiek; dat context en inhoud moeilijk te scheiden zijn. Een losse, enigszins overlappende classificatie van de soort mythes die Plato gebruikt is wel te maken. De volgende drie typen mythes zijn te onderscheiden: traditionele mythes, zoals worden verteld door de poëten, educatieve mythes, gericht op sociale controle en filosofische mythes die nauw verbonden zijn met filosofische analyse.

De laatste categorie, van filosofische mythes, is vooral belangrijk in de verdere analyse van Plato. Een eerste functie van deze mythes is dat ze protreptisch zijn; de mythe helpt mensen om tot het leven van de filosofie te komen. Een mythe is aantrekkelijker dan een 'saai', logische discussie om met filosofie in aanraking te komen. Een tweede functie is dat filosofische mythes hun intellectuele kracht verkrijgen door methodologische reflectie en zelfbewustzijn over de status van het filosofische discours aan te moedigen; de mythe problematiseert de manier waarop we praten over de wereld en onze filosofische formuleringen. Deze functie specificeert Morgan door drie specifieke functies van filosofische mythes bij Plato te onderscheiden: Als eerste zijn filosofische mythes een illustratie van de moeilijkheid om tot kennis te komen. Plato wil juist met het gebruik van mythes tonen hoe moeilijk het is om tot ware kennis te komen. Het is volgens Plato dus wel mogelijk om tot ware, filosofische kennis te komen maar het is extreem moeilijk. Ook is het niet duidelijk of hij zelf denkt deze kennis te bezitten. Het is, zoals de analogie met de grot en de zon laat zien, ook niet mogelijk over deze kennis te praten tot we zijn opgeklommen tot de wereld van de Ideeën, en ook daarna is het niet mogelijk om een directe, talige beschrijving te geven van de Ideeën. Hieruit volgt vervolgens de functie dat mythes de instabiliteit en context-gerelateerde natuur van taal laten zien. Het lijkt bijna onmogelijk dat woorden, die Plato onstabiel en zwak noemt, de filosofische waarheid beschrijven. Woorden die verwijzen naar het intelligibele zouden onveranderlijk moeten zijn en niet soms voor ware dingen en soms voor onware dingen kunnen staan zoals bij gesproken taal en bijvoorbeeld bij sofisten

constant het geval is. Ware inzichten worden niet verkregen met de tussenkomst van taal maar door de waarheid zelf en het is onwaarschijnlijk dat een dergelijke waarheid afdoende kan worden beschreven met talige middelen. Dit geldt vooral als men praat over de wereld van de Ideeën. Hierbij moet ik wel de kanttekening plaatsen dat mythes uiteindelijk ook een talig middel zijn. Het lijkt tegenstrijdig om talige middelen te verwerpen en tegelijkertijd mythes, die ook talig zijn, naar voren te schuiven als oplossing.

De laatste functie stelt dat mythes de talige onbekwaamheid om accuraat kennis te representeren accentueren. Talige betekenis is namelijk een kwestie van conventie; een woord betekent iets omdat de meeste mensen het zo gebruiken, en gebruik van taal is altijd verbonden aan een specifieke, veranderbare context. De kritiek op schrijven aan het eind van de *Phaedrus* is daarom ook dat een geschreven tekst niet reageert op een verandering van context. Het is wel mogelijk om met taal de juiste richting in te wijzen; logische discussie is essentieel om het moment van inzicht 'voor te bereiden' maar de perceptie van de Ideeën gaat zonder het tussenmiddel van de taal. Morgan geeft dus een aantal functies van mythes en stelt dat juist omdat de status van taal zo problematisch is, Plato mythes schrijft om dezelfde reden dat hij dialogen schrijft: *to ward off certainty and keep the philosophical quest alive in terms that acknowledge its fragility.*<sup>26</sup> Vanuit de dialectische zoektocht naar kennis is het voor de filosoof mogelijk om een sprong te maken van lichaam naar een visie over de ziel losstaand van het lichaam en in connectie met alles. Dit intuïtieve begrijpen door mythes kan echter niet op zichzelf staan en moet weer terugkeren naar de dialectiek om tot een filosofische basis te komen. Mythes tonen intuïtief en snel aan wat de dialectiek langzaam en rationeel aantoont. Vooral de mythes in de midden-dialogen hebben deze teleologische functie. In de late dialogen wordt de functie van mythe meer een metafoor voor filosofische theorie en argument. De late dialogen worden meer methodisch en zijn meer gericht op gespecialiseerde analyse van de basis van kennis. Mythes moeten daarom in de late dialogen ook meer worden begrepen als methodologisch deel van het geheel. Filosofische ideeën worden beschreven in termen van mythes, zoals de clash tussen de giganten (aardse wezens) en goden (schouwers van de Ideeën) een analogie is voor de strijd tussen materialisme en idealisme.

---

<sup>26</sup> Morgan (2004), p. 184

Morgan concludeert dat Plato de grenzen tussen *mythos* en *logos* laat vervagen door mythes sterk te verbinden met de filosofische context; Plato laat mythes uit de dialectiek ontspringen en de dialectiek reflecteren en noemt filosofische theorie soms *mythos*. Op deze manier laat Plato de lezer realiseren dat uiteindelijk alle taal een verhaal is die de werkelijkheid reflecteert met mindere of meerdere mate van succes. De interactie tussen *mythos* en *logos* is juist een oefening in de zelfbewuste reflectie op de aard en mogelijkheden van filosofische taal. *Mythos* laat inhoud zien als een narratief, literair en sociaal construct. Juist de inmenging van *mythos* in het filosofisch discours herinnert ons eraan dat alle taal de sferen van de mythes raakt. Mythologie neemt daarom een intiem en essentieel deel in van Plato's filosofische project. Mythologie, retoriek en filosofie zijn allemaal gevormd door en met taal en beïnvloeden elkaar, en juist op die manier laat Plato zien dat het filosofische project dat in de dialogen wordt geschetst vooral onzekerheid moet genereren en waarschijnlijk juist daarom tot op de dag van vandaag nog volop in bedrijf is.

### **Eigen visie op Plato's *Phaedrus***

Wat kan er, in het licht van het bovenstaande, gezegd worden over de functie van mythes in de *Phaedrus*? In deze tweede helft van mijn scriptie ga ik in op deze vraag en kijk ik naar de functies van mythes in de *Phaedrus*. Voor een deel komen de hierboven beschreven functies overeen en zal de *Phaedrus* dienen als voorbeeld en ondersteuning van bovenstaande visies. Ook komen er nieuwe functies van mythes aan het licht door de bespreking van de *Phaedrus* en zal ik kritisch kijken naar de functie die Morgan aandraagt dat mythe een teken is voor het gat tussen taal en werkelijkheid. Uiteindelijk betoog ik dat mythes een essentieel en onmisbaar onderdeel zijn van de *Phaedrus* en dat juist mythes de mogelijkheid scheppen van het bespreken van metafysische zaken en zo Plato in staat stellen om het doel van filosofie in het algemeen en van zijn filosofie in het bijzonder duidelijk te maken.

Soms spreek ik in iets algemenere termen over de functie van mythes (niet alleen met betrekking tot de *Phaedrus*) omdat ik denk dat de conclusies die ik uiteindelijk trek, over de functie van mythes in de *Phaedrus*, te extrapoleren zijn naar andere dialogen van Plato. In deze scriptie zal ik dat echter niet expliciet betogen. Ik begin met een korte samenvatting van de *Phaedrus*.

### **Samenvatting van de *Phaedrus***

Socrates komt in het begin van de *Phaedrus*, Phaedrus tegen die net naar een lezing van de beroemde redenaar Lysias is geweest. Phaedrus wil een wandeling gaan maken buiten de stadsmuren en vraagt Socrates hem te vergezellen zodat hij de rede die Lysias net heeft gegeven kan aanhoren. Samen lopen ze buiten de stadsmuren, waden door een beekje en vleien zich neer op een liefelijk plekje aan de oever van de Ilissus waar volgens de verhalen Boreas, Orithyia zou hebben geschaakt.<sup>27</sup> Daar leest Phaedrus de redevoering van Lysias voor.<sup>28</sup> Deze rede betoogt kortgezegd dat het beter is niet-minnaars dan minnaars terwille te zijn. Socrates uit kritiek op Lysias' rede en Phaedrus daagt Socrates uit om een betere rede te verkondigen (met hetzelfde onderwerp). Socrates doet dit na eerst zijn hoofd te hebben versluierd – hij schaamt zich voor de rede – en spreekt een rede uit met als conclusie dat de vriendschap van een verliefde verzadiging zoekt – zoals een hongerige houdt van een maal of een wolf van een lam –

---

<sup>27</sup> Boreas, de god van de Noordenwind, zou de nimf Orithyia, dochter van koning Erecteus, hebben ontvoerd toen ze met vriendinnen aan het spelen was.

<sup>28</sup> Phaedrus heeft deze lezing in geschreven vorm bij zich.

en niet voortkomt uit genegenheid. Vervolgens uit Socrates kritiek op beide redevoeringen, hij vindt beide redes vreselijk, bijna goddeloos en schaamt zich voor zijn kwaadspreken over Eros. Daarom spreekt Socrates onmiddellijk daarna een herroeping uit – ook wel *palinode* genoemd – om de goden weer gunstig te stemmen.

De tweede rede van Socrates behelst een uitgebreide metafysische reflectie op de liefde en vooral de ziel, waarin hij de mythe van de ziel als gevleugeld tweespan vertelt: Socrates construeert het beeld van de ziel als een paardenmenner, met twee paarden; een wit paard – dat verheven en nobele begeerten representeert – en een zwart paard – dat de basale begeerten representeert. De paardenmenner staat voor het regerende intellect. Deze paardenspannen zijn gevleugeld en volgen de goden in een reidans door de hemel. De goden rusten vervolgens bovenop het hemelgewelf, maken een omwenteling rond de aarde, aanschouwen daar de Ideeën en voeden zich met het werkelijke zijn. Omdat de menselijke zielen twee verschillende soorten paarden hebben die niet altijd even goed luisteren naar de paardenmenner, het zwarte paard is zwaar en trekt de rest terug naar de aarde, lukt het sommige menselijke zielen om net het hoofd buiten het hemelgewelf te steken en ook de Ideeën te aanschouwen. Andere zielen hebben de paarden nog minder goed afgericht en zien slechts een glimp van de waarheid, weer anderen komen niet boven het hemelgewelf uit, allen kunnen zich niet genoeg voeden met het ware voedsel van de Ideeën, verliezen hun vleugels en storten terug op aarde. Het duurt vervolgens 10.000 jaar voor de vleugels om aan te groeien en alleen de filosoof kan dit proces versnellen, doordat filosofische reflectie zich uiteindelijk altijd moet richten op de Ideeën en zo als het ware vleugels laat groeien.

Dit ‘groeiproces’ gaat door middel van filosofische reflectie langzaam en gestaag waarbij de filosoof de Ideeën probeert te aanschouwen. Door de Liefde, gaat dit snel en intuïtief; als de ziel een mooi lichaam ziet wordt de ziel herinnerd aan de idee schoonheid. De vleugels beginnen dan weer een beetje te groeien en de verliefde wordt onrustig omdat hij zich de Ideeën vaag herinnert. Het hangt ervan af hoe goed de paarden zijn afgericht of het een begerlijke liefde of een filosofische liefde wordt waarbij respectievelijk het zwarte of het witte paard de overhand krijgt.

De dialoog die volgt gaat over de verschillen tussen goed en slecht schrijven. Phaedrus vindt hierbij het spreken het belangrijkste terwijl Socrates stelt dat alleen sprekers die de waarheid in pacht hebben ook kunnen spreken met vaardigheid (*techne*). Tussendoor vertelt Socrates de mythe van de Cicaden. Deze krekels waren

vroeger mensen maar luisterden te veel naar het gezang van de muzen, vergaten daardoor te eten en drinken, en stierven zonder het zelf te merken. Ze kregen daarna van de muzen de gave meteen te kunnen zingen vanaf de geboorte en niet meer te hoeven eten. Gaan de krekels dood, dan vertellen ze aan de muzen welke muze door welke sterveling wordt vereerd. Het zijn uiteindelijk de muzen die allerlei vervoeringen kunnen brengen, mits ze worden vereerd. Het is dus belangrijk om te praten en niet te slapen, zo zegt Socrates tegen Phaedrus.

Het laatste onderdeel van de dialoog gaat verder over de voor- en nadelen van schrijven. Socrates vertelt de mythe van Theuth en Thamos. De god Theuth komt bij Thamos, koning van Egypte, en vertelt dat hij het schrift heeft ontdekt, een middel dat de Egyptenaren verstandiger zal maken en hun geheugen zal verbeteren. Thamos antwoordt dat het schrift het tegendeel zal bewerkstelligen, vergetelheid zal ontstaan omdat de ziel het onthouden niet meer oefent en lui wordt. Zo bespreekt Socrates de nadelen van het geschreven woord dat een geschreven tekst bijvoorbeeld niet in kan gaan op vragen. De dialoog eindigt met een gebed tot de god Pan.

### **Mythe als literair middel**

Om te beginnen sta ik kort stil bij het feit dat Plato's werk literair geconstrueerd is en hij mythes inzette als (literair) middel. Dit volgt ook uit de daarna besproken functies van mythes maar dient toch expliciet genoemd te worden om uiteindelijk te kunnen betogen dat mythes een essentieel deel zijn van de *Phaedrus*. Het legt als het ware het fundament voor de rest van het betoog.

Een mogelijke reden waarom Plato mythes in zijn werk gebruikte, zou kunnen worden gevonden in het anekdotische materiaal omtrent de persoon Plato. Wat deze anekdotes uitdragen is een beeld van Plato als poëzie- en vooral tragedie-schrijver die, na in aanraking te zijn gekomen met Socratische filosofie, zijn werk verbrandde. Rutherford stelt dat deze anekdotes slechts gebruikt kunnen worden als suggestieve illustraties maar niet als harde biografische argumenten voor de poëtische rijkheid van Plato's werk. Wel is het zo dat deze anekdotes een kern uitdragen die zegt: Plato was meer dan alleen een filosoof, al in zijn jonge jaren was er affiniteit met verschillende kunstvormen. Nemen we dit samen met Rutherford's conclusie dat zowel het personage Socrates als andere personages, de setting van de dialogen en het gebruik van mythes, alle literaire middelen waren en Plato's artistieke creatie, dan valt te stellen dat Plato

niet alleen filosofie maar ook literatuur schreef. Plato combineerde zijn kwaliteiten in een werk dat enerzijds lijkt op een tragedie – het is immers een dialoog met verschillende personages die door het gebruik van mythes verhalende en bijna poëtische elementen in zich draagt – en anderzijds filosofie bedrijft.

De *Phaedrus* is een goed voorbeeld om Rutherfords conclusie – dat Plato's werk literair geconstrueerd is, waarbij mythes als functioneel middel worden ingezet – te onderschrijven. Ik noem enkele voorbeelden: Het feit dat Phaedrus om een redevoering vraagt en tot tweemaal toe van Socrates een perfecte voordracht krijgt. Dit is als beschrijving van een werkelijke situatie onrealistisch maar als literaire keuze logisch. Ook zien we in de tweede voordracht dat de mythe van de paardenmenners een belangrijke rol krijgt toebedeeld; Plato laat Socrates uitgebreid stil staan bij de ziel door middel van mythe. Een filosofische reflectie die niet spontaan is bedacht en opgeschreven maar literair is geconstrueerd.

Verder het feit dat Plato zijn eerste voordracht versluiert voordraagt, het is voor een letterlijke beschrijving van een gebeurtenis niet logisch dat iemand eindeloos lang vanachter een doek praat, echter als literair personage, dat eerst een onwaarheid sprak (gesluiert) en vervolgens een waarheid (ongesluiert), is dit een kunstmatig ingreep die bijdraagt aan het begrip van de tekst. Plato laat tevens in de *Phaedrus* een aantal verschillende perspectieven de revue passeren over het onderwerp van de liefde. Het is daarbij verkeerd om te zeggen dat de eerste twee redes (van Lysias en Socrates) weggelaten konden worden omdat Socrates ze afkeurt en zijn werkelijke punt pas lijkt te maken in de derde redevoering (*palinode*). Deze laatste redevoering krijgt juist kracht doordat de eerste twee daarvoor uitgesproken zijn. Op dezelfde manier zijn de drie verschillende mythes in de *Phaedrus* literair bewust geplaatst, waarbij ze een belangrijke plaats innemen, al was het alleen maar vanwege het feit dat de mythes ongeveer 20% van de dialoog in beslag nemen. Hiermee wil ik – mede als aanvulling op de argumenten van Morgan<sup>29</sup> – aangeven dat de versluiering van Socrates net zo literair geconstrueerd is als het gebruik van de mythes en op die manier geïnterpreteerd moet worden: als een bewust en belangrijk deel van het geheel, niet slechts als ornament of ondergeschikt aan de filosofische dialoog.

---

<sup>29</sup> Zie p. 15 en Morgan (2004) p. 4.



### **Mythe dwingt tot kritische, filosofische reflectie**

Een eerste en belangrijke functie van Mythes in de *Phaedrus* is dat mythes de lezer dwingen de dialoog zelf filosofisch te interpreteren. Rutherford stelt dat een mogelijke reden dat Plato dialogen schreef was dat het de levendigheid en de sfeer trachtte te vangen die de gesprekken met Socrates met zich meebrachten.<sup>30</sup> Het is volgens hem tevens een soort hommage aan Socrates; het herinnert ons aan een groot denker. Mythe is in dit opzicht essentieel voor de sfeer die Plato probeert te beschrijven. Juist binnen de levendigheid van de dialogen met Socrates hoorden de verhalen die hij vertelde en die men in die tijd vaak vertelde als men samenkwam. Mythes hoorden bij de persoon die Socrates was en de manier waarop hij dialogen voerde. Plato trachtte die levendigheid en sfeer echter niet alleen te vangen als tekstueel standbeeld van Socrates. Het was juist die aantrekkelijkheid van filosofie bedrijven, die maakte dat vele jongeren zich ophielden met Socrates en die Plato gebruikt in zijn werk, om bij zoveel mogelijk mensen het zaadje van de filosofie te planten zoals Socrates dat voor hem deed.

In mijn visie, waarmee ik o.a. Rutherford onderschrijf, gebruikt Plato in de *Phaedrus* alle middelen die hij tot zijn beschikking heeft, om een rijk, literair werk te creëren, dat de lezer overhaalt om toe te treden tot de filosofie. Plato schrijft zijn filosofie daarbij als zoektocht, niet als oplossing, en moet dan ook niet pan-ironisch, skeptisch of pan-aporetisch, maar kritisch<sup>31</sup> worden gelezen. Plato's teksten dagen de lezer uit om veel moeite te doen tot interpretatie; zo slim als Plato was in het samenstellen van de tekst, zo slim moet de lezer zijn in de interpretatie van de tekst.<sup>32</sup> Juist de vorm 'mythe in een filosofische dialoog' is uitermate geschikt om de lezer zelf uit te dagen deze moeite tot interpretatie te doen. Om mythes, als deel van de filosofie, te begrijpen, moet de lezer namelijk zelf interpreteren, de waarheid wordt niet opgediend, maar moet achterhaald worden. De lezer is zich er immers bewust van 'filosofie' te lezen en wordt dan geconfronteerd met een verhaal, dat niet direct filosofisch is, maar wel in de filosofische dialoog is opgenomen. Dit dwingt de lezer om zelf verbanden te leggen en de mythe filosofisch te interpreteren waarmee de eerste stap naar de filosofie is gezet.

---

<sup>30</sup> Zie p. 7

<sup>31</sup> Zie pp. 9-10 voor de voorwaarden van Rutherford kritische lezing, die voor een groot deel overeenkomen met de voorwaarden die Rowe stelt.

<sup>32</sup> Dit punt neem ik over van Kahn, zie p. 5.

Rutherford ziet de onduidelijkheid in de *Phaedrus* als een uitnodiging, aan de lezer, om verder te gaan met de filosofie waar Plato (expres?) onduidelijk is. Ik stel nog sterker dat het gebruik van mythes de lezer dwingt om verder te gaan op de weg van de filosofie; de mythes moeten, als verhalend element, door de lezer worden begrepen in de context van een filosofische tekst.

In de *Phaedrus* geeft Socrates een tweede redevoering over de liefde, als reactie op de redevoering van Lysias en hemzelf. In deze redevoering geeft hij een uitgebreide mythische beschrijving van de ziel. De lezer wordt zelf gedwongen om deze mythe in verband te brengen met de rest van de dialoog, bijvoorbeeld met de eerdere redes over de liefde of met de daarop volgende dialoog over het gesproken en geschreven woord. Het verband tussen de mythe en de andere onderwerpen in de dialoog is niet meteen helder te begrijpen maar juist deze onhelderheid dwingt de lezer tot filosofische reflectie. Het gebruik van de mythe van de paardenmenner zet daarmee aan tot diepere reflectie over de rest van de dialoog, deze mythe over de ziel moet immers door de lezer zelf worden begrepen in de context van de filosofische dialoog.

### **Mythe als ambassadeur van de filosofie**

Een volgende functie van mythes in de *Phaedrus* gaat verder op bovenstaande protreptische functie en heeft te maken met de voorwaarden die volgens Plato nodig zijn om het zaadje van de filosofie te planten in de ziel. Ik denk namelijk dat iedereen de beeldspraak een zaadje planten in de ziel – zodat dit zaadje zich zelfstandig kan ontwikkelen richting het uiteindelijke schouwen van de Ideeën – begrijpt. Mythes zijn op dezelfde manier makkelijk te begrijpen en zijn zo een belangrijke bijdrage aan het planten van het zaadje der filosofie. Het is begrijpelijker om zeker zoiets als metafysische ‘waarheid’, te beschrijven door middel van een mythe omdat de mens vergelijkingen en analogieën makkelijker en instinctiever begrijpt dan omschrijvingen. Plato begreep waarschijnlijk dat mythes een krachtig middel waren om mensen uit te nodigen tot filosoferen; mythe maakt het werk van Plato toegankelijker.

Neem Plato’s analogie of mythe van de grot in *de staat* als voorbeeld. De meeste mensen die verder niet veel van Plato weten zullen deze mythe of analogie kennen. Een film als *The Matrix* heeft de grotanalogie letterlijk in beeld gebracht. Dit geeft aan dat, zelfs nu nog, mythes de filosofie van Plato levendig maken en doorverteld kunnen worden zonder dat Plato in zijn geheel gelezen hoeft te worden. Het is mogelijk om over

een Platoonse mythe te praten zonder al de dialogen van Plato te lezen en toch een klein deel van zijn filosofie mee te krijgen. Plato is nog beter geslaagd wanneer de lezer of toehoorder van de mythe vervolgens zelf verder denkt over de analogie van de grot.

Plato beseftte waarschijnlijk dat zijn werk niet door iedereen te lezen was, ook beseftte hij de kracht en autoriteit van mythes, zeker in die tijd.<sup>33</sup> Plato vertrouwde er daarom op dat zijn mythes ook buiten zijn dialogen hun werk gingen doen, als een soort ambassadeurs van zijn filosofie. Deze lezing komt voort uit een protreptische visie op Plato; het leiden van mensen richting de filosofie kan op allerlei manier tot stand worden gebracht en mythe is daarbij een belangrijk middel. Mythe bracht filosofie bij mensen die hier anders niet mee in aanraking kwamen, zelfs bij mensen die niet konden lezen. Op die manier probeerde Plato er voor te zorgen dat er naast de 'bekende' mythes ook filosofische mythes werden doorverteld. Waarbij deze nieuwe 'goede' mythes wel duidelijk één versie hadden, in ieder geval vanuit een filosofische basis waren ontstaan en het zaadje van de filosofie konden planten.

In de *Phaedrus* is zeker het beeld van de driedeling van de ziel, wat ook in *de Staat* naar voren komt, groter gegroeid dan de dialoog. Daarmee bedoel ik dat het met deze mythe of analogie makkelijker wordt om over de ziel te praten en dat juist door het gebruik van mythes en beeldspraak meer mensen op een filosofische manier over de ziel konden spreken. Waarbij bijvoorbeeld in de psychologie van Freud eenzelfde soort indeling van de ziel is terug te vinden. Het effect is misschien niet zo groot als dat van de grot-analogie maar zeker aanwezig.

Daarbij is het zo dat men een mythe doorvertelt maar een dialoog niet. Juist in de *Phaedrus* claimt Plato dat het gesproken woord valt te verkiezen boven het geschreven woord. Mythes waren een goed uitgangspunt om zoveel mogelijk mensen een dialoog over de filosofie te laten houden. Mythes zorgden en zorgen ervoor dat mensen een gesproken dialoog voerden en voeren over (Plato's) filosofie. Het feit dat wij nu, over een film als *The matrix* praten, is ook een manier om over de mythe van de grot te praten die Plato lang geleden bedacht; 2500 jaar na dato werkt de kracht van de mythes onverminderd voort.

---

<sup>33</sup> Zie bovenstaand stuk over Morgan, p. 17.

### Mythische vingerwijzing als stimulatie en provocatie

Rowe gaat verder dan de hierboven beschreven protreptische visie<sup>34</sup> op Plato en stelt dat het Plato's doel is om het wereld- en zelfbeeld van de mens actief te veranderen.<sup>35</sup> De vroege, midden en late dialogen ziet Rowe niet als een verandering in gedachtengoed maar een verandering in Plato's tactiek.<sup>36</sup> Dit betekent dat andere middelen die Plato inzet ook vormen van tactiek zijn, het zou immers raar zijn als alleen de verandering in stijl tussen de groepen dialogen een verandering in tactiek is. De volgende functie van mythes sluit hierop aan en stelt dat mythes ook als een tactisch middel kunnen worden beschouwd om actief het wereld- en zelfbeeld van de mens te veranderen.

Mythes geven een richting van waarheid aan; waar de directe beschrijving in een dialoog tekort schiet, geven mythes 'filosofische antwoorden'.<sup>37</sup> Door deze 'antwoorden' via mythes te beschrijven, laat Plato enerzijds zien dat het wel mogelijk is een mythische beschrijving van de Ideeën te geven (en hoe je er moet komen) maar geeft hij anderzijds juist aan, door de mythische beschrijving, dat filosofie 'slechts' de richting kan wijzen en niet de Ideeën zelf kan beschrijven – hij heeft zelf immers een mythe nodig om alleen maar een (zwakke) vergelijking te maken. Op die manier is bijvoorbeeld de mythe van de paardenmenner en zijn gevleugelde tweespan een manier om een richting te wijzen naar de waarheid – de ziel kan de Ideeën schouwen maar heeft last van het zwarte paard en moet zijn vleugels terugvinden – maar tegelijkertijd zaait Plato twijfel door het volgende over dezelfde mythe te zeggen:

“Toen hebben we ... een beeldende beschrijving gemaakt, waarbij we misschien wel in sommige opzichten de waarheid troffen, maar misschien ook wel in een andere richting afdwaalden: en zo hebben we dan een rede samengebrouwen, (*c*) die niet helemaal zonder overredingskracht was, een soort van mythische hymne...”<sup>38</sup>

Plato laat, in de bespreking van de mythe, doorschemeren dat mogelijk, in sommige opzichten, een waarheid is getroffen maar dat dwalingen zeker niet uitgesloten mogen

---

<sup>34</sup> Die zowel door Morgan, als door Kahn en Rutherford wordt onderschreven.

<sup>35</sup> Zie p. 12.

<sup>36</sup> Zie p. 14

<sup>37</sup> Zie beschrijving Morgan over gat tussen taal en werkelijkheid, p. 17.

<sup>38</sup> *Phaedrus*, 264bc (de Win (1999), p. 58)

worden. Plato bereikt dan, in de *Phaedrus*, door middel van mythen, zijn doel om de percepties van de wereld en het zelf te veranderen door te stimuleren en te provoceren.<sup>39</sup> Mythe is hierbij stimulatie en provocatie tegelijkertijd en de bespreking van mythe is zeker provocatie: mythe geeft een vingerwijzing richting de waarheid (stimulatie van de lezer om zelf filosofie te bedrijven), toch blijft het 'maar' een mythische vingerwijzing (provocatie: de waarheid is niet goed te beschrijven) en de bespreking van de mythe laat zien dat het mogelijk een foute vingerwijzing kan zijn maar desondanks niet helemaal zonder overtuigingskracht is (provocatie: waarheid is onzeker en niet te beschrijven maar dient wel nagestreefd te worden).

### **De waarschuwendende functie van mythe**

Verder is Rowe een voorstander van een eenheidslezing waarbij Plato zijn hele leven lang hetzelfde gedachtengoed uitdroeg en alleen van tactiek veranderde. Het is mogelijk om hier een harde claim van te maken die stelt dat de jonge Plato zijn hele werk al had uitgedacht en dit daarna uitvoerde. Het is ook mogelijk de eenheidslezing 'losser' te interpreteren en te stellen dat Plato grofweg hetzelfde gedachtengoed uitdroeg maar zeker wat betreft nuances zichzelf ontwikkelde. Dit geeft een mogelijk verklaring waarom Plato veranderde van stijl in de midden dialogen, en wederom in de late dialogen – iets wat de jonge Plato waarschijnlijk niet had kunnen bedenken, maar wat in Plato's ontwikkeling, als filosoof die qua nuances veranderde, logisch was. In de vroege dialogen had hij één benadering uitgeput en bedacht een nieuwe benadering met – en daarin volg ik Rowe – dezelfde filosofische intenties, maar andere nuances in uitwerking.

Hieruit volgt een mogelijke verklaring van de functie van mythe die veranderde in de late dialogen ten opzichte van de midden dialogen. Plato onderkende zijn hele leven de kracht van mythes maar ging mythes zeker in de late dialogen op een andere manier gebruiken. Dit kan wellicht verklaren waarom de mythe van Theuth en Thamos zo anders van aard is dan die van de paardenmenner; Plato ontwikkelde zich en ging mythes op een andere manier gebruiken en de *Phaedrus* kan worden gezien als overgangsdialoog. Deze interpretatie sluit aan bij de door Kahn beschreven interpretatie van de *Phaedrus* als de dialoog met het Janusgezicht, waarbij het ene gezicht terug en het andere gezicht vooruitkijkt naar respectievelijk de eerdere en komende dialogen. De

---

<sup>39</sup> Dit is het punt dat Rowe duidelijk maakt, zie p. 12.

mythe van de Cicaden en de mythe van Theuth en Thamos wil ik daarom, met oog op het bovenstaande, een functie toeschrijven die de mythe van de paardenmenner niet bezit, namelijk dat de mythes dienen als waarschuwing aan de lezer.

De Cicaden kunnen worden gezien als een soort spionnen die aan de muzen doorgeven wie van de muzen door de mensen vereerd worden. De oudste muzen, die van de filosofie: Calliope en Urania, houden zich bezig met de hemel en met bespiegelingen van goden en mensen en laten de mooiste stem horen. Plato lijkt met dit verhaal te beweren dat je niet meer in vervoering zult raken door de muzen als je ze niet vereert of in ieder geval dat je dierbaarder wordt voor de muzen als je over ze praat. Wat je precies met de muzenverering wint blijft onduidelijk,<sup>40</sup> maar dat Phaedrus (en de lezer) er voor op moet passen is wel duidelijk, Plato zegt namelijk, verwijzend naar de Cicaden: “Je ziet het: er zijn redenen te over om te praten en niet te slapen op het middaguur.”<sup>41</sup> Dit lijkt een manier van Plato om, op een speelse manier, te wijzen op het bestaan van een extrinsieke motivatie om je tot de wijsbegeerte of in ieder geval tot de muzen van de filosofie te wenden, in aanvulling op zijn beroep op de intrinsieke motivatie van de lezer. Het is daarmee een soort speels, waarschuwend tussenstukje en niet een strenge waarschuwing; als een leraar die zijn leerling met een grapje weer bij de les haalt. Kom op Phaedrus, niet dommelen, filosoferen! En: kom op lezer, niets voor waar aannemen, filosoferen!

De mythe van Theuth en Thamos waarschuwt ook maar anders dan de mythe van de Cicaden, namelijk door op een andere manier te stellen wat hierboven is besproken: dat alleen het lezen van Plato niet genoeg is, je moet als lezer zelf verder leren, filosoferen en je laten onderwijzen. Dit doet hij door Thamos te laten zeggen:

Van de wijsheid biedt u uw leerlingen de schijn, niet de werkelijkheid: veel-belezen kunt u ze maken, maar zonder onderwijs daarbij zullen ze alleen veelweters lijken, (*b*) terwijl ze voor het merendeel onwetenden zullen zijn en daarbij nog lastig in de omgang: want in plaats van wijzen zijn zij waanwijzen geworden.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Rowe (1986) zegt hierover in zijn commentaar op de vertaling van de *Phaedrus*: “Phaedrus is fobbed off with the suggestion merely that if they talk, they will become dearer to the muses”, p. 194.

<sup>41</sup> *Phaedrus*, 259d (de Win (1999), p. 50)

<sup>42</sup> *Phaedrus*, 275ab (de Win (1999), p. 72)

Plato zegt eigenlijk impliciet: het is belangrijk om naast het lezen van een geschreven tekst ook onderwijs te genieten (waarschijnlijk het liefst in dialoogvorm), en om kritisch te reflecteren: alleen lezen is, zeker in de filosofie, niet genoeg, het gaat uiteindelijk om de reflectie in dialoogvorm. Tweemaal zegt Plato door middel van mythes dus, blijf bij de les en ga zelf aan de slag. Hij kan dit in een mythe doen zonder als een belerende leraar over te komen en toch zijn boodschap duidelijk te maken.

### **Mythe als brug**

Rowe stelt dat mythe een brug slaat tussen de oppervlakkige niveaus van het begrijpen van de mythe en de daaronder liggende, diepere lagen van de filosofie. Oftewel het mechanisme dat Rowe *'layering of perspectives'* noemt; in Plato treffen we verschillende perspectieven aan op verschillende niveaus van het begrijpen van de filosofie. Deze functie van mythes komt goed naar voren in de *Phaedrus*. De mythe van de paardenmenner is een manier van Plato om tegen de lezer en Phaedrus te zeggen dat Lysias en Socrates (in zijn eerste redevoering) allebei vanuit een ander perspectief, maar op een oppervlakkig niveau tegen liefde aankijken; de beide redevoeringen hebben meer weg van een retorische truc dan van echte filosofie – het zijn verschillende *perspectives* op hetzelfde oppervlakkige niveau. Door de mythe van de paardenmenner ten tonele te voeren, die dieper ingaat op het onderwerp van de liefde, laat Plato zien dat er ook nog diepere lagen zijn om een onderwerp als de liefde te benaderen – er is sprake van een filosofische *layering*, anders gezegd van andere filosofische niveaus.

Tevens legt Plato in de tweede redevoering een verband met het denken in eerdere dialogen – bijvoorbeeld de driedeling van de ziel of de loting, waar naar wordt verwezen in de *palinode*<sup>43</sup> – die beide heel duidelijk zijn terug te vinden in de mythe van Er in de *Republiek*<sup>44</sup>. Hiermee geeft Plato aan: het is mogelijk om dezelfde filosofische dialoog (de *Phaedrus*) van verschillende kanten, te bekijken, immers belichten andere personages dezelfde onderwerpen uit andere dialogen op een andere manier, deze andere perspectieven kunnen weer van toepassing zijn op de *Phaedrus*. Samengenomen met de hierboven beschreven mogelijkheid om de *Phaedrus* op verschillende niveaus te bekijken is er dus sprake van *layering of perspectives*.

---

<sup>43</sup> *Phaedrus*, 248b (de Win (1999), p. 36)

<sup>44</sup> Zie ook andere terug-verwijzingen beschreven door Kahn, p. 6.

Dit betekent voor de *Phaedrus* dat het na de mythe van de paardenmenner – die een uitgebreidere en metafysische (diepere) beschrijving geeft van de liefde – mogelijk is om ook de eerste twee redevoeringen op een ander filosofisch niveau te bekijken, door middel van reflectie van de lezer zelf. Tevens verwijst Plato in de mythe van de paardenmenner terug naar eerdere dialogen waarmee hij aangeeft: een ander perspectief is ook mogelijk; over de driedeling van de ziel hebben we eerder gesproken, in een andere context, met andere gesprekspartners, en daarom vanuit andere perspectieven. De mythe van de paardenmenner geeft de lezer en *Phaedrus* dus een vingerwijzing om zowel de materie vanuit een andere perspectief als om de dialoog op een ander niveau filosofisch te beschouwen.

### **Mythe als teken voor de kloof tussen mens en Ideeën**

Wat valt er, met betrekking tot de *Phaedrus* te zeggen over de functie die Morgan aandraagt dat mythe een teken is voor het gat tussen taal en werkelijkheid? Om deze vraag te beantwoorden bekijk ik een aantal functies van mythes die Morgan aandraagt en of die al dan niet van toepassing zijn op de *Phaedrus*.<sup>45</sup>

(1) In de *Phaedrus* komt in ieder geval duidelijk naar voren dat er sprake is van context-gerelateerde instabiliteit van taal.<sup>46</sup> Socrates zegt: “Is het nu niet opvallend voor iedereen, dat er woorden zijn waar we het allen over eens zijn, terwijl we over sommige andere ruzie maken?”<sup>47</sup> Bij woorden als ‘rechtvaardig’ of ‘goed’ denkt de ene zus en de andere zo, en is men het vaak niet met elkaar eens. De goede retoricus zal een dergelijk woord in een bepaalde context op de ene en in een volgende context op een andere manier gebruiken – Lysias doet dit bijvoorbeeld met het begrip liefde. Het lijkt echter alsof deze instabiliteit van taal in de dialoog tussen Socrates en *Phaedrus* helder wordt genoemd, maar dat deze instabiliteit niet expliciet en ook niet impliciet in de mythes naar voren komt. Dit is ook niet vreemd als we bedenken dat mythes ook in taal worden uitgedrukt en daarmee nog steeds onderhevig zijn aan het probleem van de context-gerelateerde, instabiliteit van taal. Mythes bieden hierbij geen uitkomst en overbruggen het gat tussen taal en werkelijkheid niet. Het is wel degelijk zo dat Plato stelt dat taal niet in staat is om de waarheid te beschrijven juist door de talige instabiliteit – woorden die nu het ene en dan het andere beteken kunnen niet een ‘objectieve’, filosofische

---

<sup>45</sup> Voor de precieze beschrijving zie pp. 18-19.

<sup>46</sup> Zie beschrijving Morgan op p. 18.

<sup>47</sup> *Phaedrus*, 262a (de Win (1999), p. 55)



waarheid beschrijven – het is echter niet zo dat mythes dit probleem helder naar voren brengen, juist omdat ze aan hetzelfde probleem onderhevig zijn. Dit kan dus, in de *Phaedrus* niet worden gezien als een functie van mythes op zich.

(2) Komt de onbekwaamheid van taal om zaken als de ziel te beschrijven<sup>48</sup> wel naar voren in de mythes van de *Phaedrus*? Socrates stelt daarover:

Omtrent haar vorm [die van de ziel] dient evenwel het volgende te worden gezegd: beschrijven wat die voor iets is, zou in alle opzichten een absoluut bovenmenselijke en langdurige onderneming zijn; maar zeggen waarmee ze te vergelijken is, dat ligt in het bereik van een mens en is heel wat minder langdurig.<sup>49</sup>

Een vergelijking maken in de vorm van een mythe ligt dus wel in het vermogen van de mens maar een directe beschrijving geven is veel te langdurig en ligt niet in het bereik van de mens. De toont echter niet alleen de onbekwaamheid van de taal maar juist ook die van de mens. Taal is uiteraard een belangrijk ‘stuk’ van de mens en maakt voor een deel filosofie mogelijk, maar dit citaat en de mythe van de paardenmenner maakt de onbekwaamheid van de mens en niet alleen de talige onbekwaamheid duidelijk – het beschrijven van de ziel is een ‘bovenmenselijke’ (citaat) en niet ‘boventalige’ onderneming. Deze talige onbekwaamheid wordt wel genoemd en besproken in de *Phaedrus* maar niet in de mythe van de paardenmenner, welke juist duidelijk maakt dat de mens niet in staat is – of in ieder geval pas na 10.000 jaar – om kennis te bezitten. Hiermee wordt een menselijke moeilijkheid – het is wel mogelijk om kennis te hebben van de Ideeën na jaren filosofische arbeid – en niet een talig onvermogen bedoeld.

(3) Mythe is gezien het bovenstaand geen teken voor het gat tussen taal en werkelijkheid maar eerder een teken voor de kloof tussen mens en de Ideeën of de filosofische waarheid. Taal maakt uiteraard deel uit van de mens maar Plato maakt in de mythe van de paardenmenner duidelijk hoe lang de *mens* erover doet om zijn vleugels weer terug te krijgen. Anders gezegd maakt Plato door middel van deze mythe duidelijk hoe ver verwijderd de mens, op aarde, is van het schouwen van de Ideeën boven het hemelgewelf. Het is niet duidelijk of er sprake is van een epistemologische of ontologische kloof tussen de mens en de Ideeën. Wel is duidelijk dat de kloof door middel van filosofische reflectie overbrugd kan worden. Deze overbrugging duurt

---

<sup>48</sup> Zie beschrijving Morgan op p. 19.

<sup>49</sup> *Phaedrus*, 245a (de Win (1999), p. 32)

volgens de mythe duizenden jaren wat metaforisch kan worden gelezen voor 'heel lang'. Uit de ander werk van Plato – zoals de opvoeding van de filosoofkoningen in *de republiek* – wordt namelijk duidelijk dat het schouwen van de Ideeën wel in één mensenleven te bereiken is. De mythe expliciteert dus deze kloof tussen mens en Ideeën – en niet het gat tussen taal en werkelijkheid – om zo de mens aan te zetten tot de filosofie waarmee de kloof tussen mens en Ideeën te overbruggen is.

### **Mythe als illustratie van moeilijkheid tot kennis**

Een functie van de mythe van het gevleugelde tweespan in de *Phaedrus* is in ieder geval – en daarin onderschrijf ik de ideeën van Morgan – een illustratie van de moeilijkheid om kennis te bezitten maar niet een illustratie van talige onbekwaamheid of het gat tussen taal en werkelijkheid. De mythe is een teken voor de kloof tussen de mens en de Ideeën, het is niet mogelijk om over de Ideeën te spreken, en de mythe is 'alles wat we hebben' om een richting aan te geven naar de uiteindelijke waarheid toe. De mythe van het gevleugeld tweespan geeft in die zin weer hoe moeilijk het is om ware kennis te bezitten, namelijk zo moeilijk dat alleen mythes en vergelijkingen een mogelijkheid bieden om iets in de goede richting te beschrijven. Terwijl dezelfde mythe – zoals ik hierboven heb laten zien<sup>50</sup> – mogelijk de waarheid treft maar ook kan afdwalen; mythes bieden een schijnwijsheid, zoals Socrates beweert over de mythe van Theuth en Thamos:

Ik kan daar tenminste een mythe van de ouden over vertellen; of die de waarheid zegt, dat mogen zij weten. Maar als we die konden vinden uit onszelf, zouden we ons dan nog langer iets aantrekken van de menselijke schijn-wijsheid?<sup>51</sup>

Plato stelt daarmee dat we niet kunnen weten of mythe de waarheid zegt maar dat de mens niet meer middelen tot zijn beschikking heeft. We moeten varen op een schijnwijsheid die het beste wordt verteld door middel van een mythe. Het volgende voorbeeld maakt duidelijk hoe dit precies naar voren komt in de *Phaedrus*.

In het begin van de *Phaedrus* vraagt Phaedrus aan Socrates of hij gelooft dat de legende, die vertelt dat Orithyia ergens langs de oever – waar de heren zijn gaan zitten – geschaakt is door Boreas, echt is. Socrates antwoordt dat vele geleerden vernuftige

---

<sup>50</sup> Zie p. 25

<sup>51</sup> *Phaedrus*, 273c (de Win (1999), p. 71)

verklaringen hebben gegeven om deze geschiedenis wetenschappelijk te verklaren – het meisje werd door de noordenwind (Boreas) van de rotsen geblazen – maar vindt zelf het volgende:

Ik voor mij, Phaedrus, vind zulke speculaties wel aardig, maar het zijn bedenksels van een al te spitsvondig en vlijtig man, die niet echt te benijden is, om de eenvoudige reden dat hij naderhand voor de noodzakelijkheid staat ook nog een verklaring te vinden voor de gedaante van de centauren, en dan weer voor die van chimaera. En dan stroomt natuurlijk een hele schare van gelijksoortige monsters op hem af: gorgonen en pegasen, (e) kortom een eindeloze massa van alle mogelijke en onmogelijke wonderbaarlijke creaturen. Wil iemand daar sceptisch tegenover staan ... dan zal hij daar heel wat tijd voor nodig hebben. Wel, voor zulk werk heb ik helemaal geen tijd, vriend. En ziehier waarom: ik ben nog niet eens in staat om mezelf te kennen, zoals het voorschrift van Delphi het wil. En dan lijkt het me belachelijk, (a) als je op dat punt nog in onwetendheid bent, een onderzoek te willen instellen naar wat buiten je ligt. Daarom laat ik die dingen dan ook rusten, en houd ik me in dat opzicht aan de algemeen gangbare opinie.<sup>52</sup>

De ‘gangbare opinie’: namelijk dat mythes de werkelijkheid beschrijven en ‘echt’ zijn. In het eerste stuk van het citaat zegt Plato dat het niet mogelijk is om een sceptische beschrijving te geven van al die verschijnselen, het kost veel te veel tijd. Verder is het belangrijker om eerst jezelf te kennen en lijkt Plato te zeggen dat het voor de mens in één leven niet mogelijk is een onderzoek in te stellen naar wat buiten jezelf ligt. Beschrijvingen van de werkelijkheid zijn daarom niet wenselijk en mythes zijn de enige mogelijkheid die de mens heeft om iets dichterbij de werkelijkheid of waarheid te komen. Taal zal nooit de waarheid kunnen beschrijven, mythes zijn talig van aard dus zullen dat ook nooit kunnen maar kunnen wel de goede richting in wijzen, zodat de ziel uiteindelijk – door zelf in die richting verder te reflecteren en vele levens lang te wijden aan de filosofie – de ideeën wederom zal kunnen schouwen. Een functie van mythe in de *Phaedrus* is daarmee om te illustreren hoe moeilijk het is om tot kennis te komen om daarmee aan te sluiten bij de hierboven besproken protreptische functies om mensen zelf te laten filosoferen.

---

<sup>52</sup> *Phaedrus*, 229de – 230a (de Win (1999), pp. 10-11)

### **Mythe maakt een metafysische 'Plato' mogelijk**

Afsluitend betoog ik dat Plato mythe nodig heeft om te kunnen spreken over metafysische zaken en het doel van filosofie en zijn filosofie, duidelijk te kunnen maken. Mythe illustreert hoe moeilijk het is om een beschrijving te geven van metafysische zaken zoals de ziel, door te laten zien dat zelfs de mythe slechts een onzeker deel van de werkelijkheid alleen door middel van een vergelijking kan beschrijven. Mythes illustreren in de *Phaedrus* de moeilijkheid om tot kennis te komen en dat mythes ook slechts een richting kunnen wijzen. Het teken dat mythes geven voor de kloof tussen mens en Ideeën is in die zin sterk protreptisch; het dwingt de lezer – door een directe beschrijving te contrasteren met een vergelijkende beschrijving (mythe) en via beide wegen niet tot een echte werkelijkheid te komen – te reflecteren op de relatie tussen mens en Ideeën en andere metafysische verschijnselen zoals de ziel. Mythe is daarmee een middel van Plato – net zoals *aporia* in de vroeg dialogen een middel van Plato was<sup>53</sup> – om de menselijke *aporia* met betrekking tot het beschrijven van de werkelijkheid en het bezitten van ware kennis te accentueren.

De mythe van de paardenmenger had zelfs nooit anders beschreven kunnen worden dan in de vorm van een mythe (als vergelijking). Plato maakt immers zelf duidelijk dat een directe beschrijving niet in het menselijke vermogen ligt doordat het onder andere onnoemelijk veel tijd kost. Mythe schept daarom de mogelijkheid voor een metafysische reflectie door Plato; beschrijvingen van de metafysica zouden zonder vergelijking, analogie en mythe immers nooit mogelijk zijn geweest. Mythe is voor Plato dus noodzakelijk om over metafysische zaken te praten en maakt in die zin een metafysische 'Plato' mogelijk.

Juist doordat Plato de metafysica kan beschrijven door middel van de mythe van het gevleugeld tweespan, kan hij ook het doel van de filosofie uitleggen; dit is immers een metafysisch doel:

Naar haar uitgangspunt keert namelijk elke ziel slechts eens in de tienduizend jaar terug – in minder tijd groeien haar veren immers niet aan (*a*) behalve dan van de ziel van hem die in alle eerlijkheid wijsbegeerte bedreef ... Deze zielen krijgen bij de derde

---

<sup>53</sup> Zie beschrijving over *aporia* op p. 12.

duizendjarige periode hun veren terug, op voorwaarde dat ze driemaal achter elkaar dit <wijsgerig> leven kiezen.<sup>54</sup>

En, aangezien de mythe van de paardenmenner nu juist het doel van de filosofie uiteenzet – namelijk het wederom kunnen schouwen van de Ideeën door de ziel – is mythe een essentieel onderdeel van de *Phaedrus* en breder van de hele filosofie van Plato.

Plato is in staat door middel van de mythe van het gevleugeld tweespan, het doel van zijn eigen filosoferen te beschrijven. Hij laat met deze mythe zien waarom hij met zijn dialogen probeert zoveel mogelijk mensen tot de filosofische dialoog over te halen: het is voor de lezer dan mogelijk om eerder de vleugels van de ziel terug te krijgen, de Ideeën te aanschouwen en daarmee werkelijk volmaakt te worden en eeuwig te verblijven bij de dingen, waar een god bij moet vertoeven, om goddelijk te zijn.<sup>55</sup> Plato's doel van zijn filosofie is sterk protreptisch en het doel van filosofie op zich is om uiteindelijk de Ideeën weer te aanschouwen. Beide doelen zijn te begrijpen doordat Plato ze kan overbrengen in de vorm van de Mythe van de paardenmenner. Mythe is daarmee een essentieel en onmisbaar onderdeel van de *Phaedrus* – en mogelijk ook van andere dialogen van Plato – omdat het enerzijds de bespreking van metafysische zaken mogelijk maakt en anderzijds het uiteindelijke doel van de filosofie duidelijk kan maken en in taal kan uitdrukken.

---

<sup>54</sup> *Phaedrus*, 248e -249a (de Win (1999), p. 36)

<sup>55</sup> *Phaedrus*, 249c (de Win (1999), p. 36)

## Conclusie

Al het werk dat op een bepaalde manier een interpretatie geeft van Plato voert Plato's filosofische doel uit; namelijk mensen stimuleren om filosofie te bedrijven, om uiteindelijk, na metaforische duizenden jaren oftewel een lange tijd, de ziel de Ideeën te laten schouwen. Mythes worden door Plato als literair middel ingezet om dit doel te bereiken. Het gebruik van mythes dwingt de lezer om verder te gaan op de weg van de filosofie; de mythes moeten – als verhalend element – door de lezer, worden begrepen in de context van een filosofische tekst. Ook begreep Plato dat mythes een krachtig middel waren om mensen uit te nodigen tot filosoferen; mythes maken het werk van Plato toegankelijker en zijn een goed uitgangspunt om zoveel mogelijk mensen een dialoog over de filosofie te laten houden.

Mythes zorgden en zorgen ervoor – als ambassadeurs van Plato's filosofie – dat mensen een gesproken dialoog voerden en voeren over (Plato's) filosofie. Mythes zijn daarbij provocatie en stimulatie tegelijkertijd; ze geven een vingerwijzing richting de waarheid maar laten tegelijkertijd zien dat de waarheid niet met talige middelen te bereiken is. In de bespreking van mythes wordt twijfel gezaaid over de mogelijke dwalingen die in mythes kunnen optreden. Deze stimulatie en provocatie, samen met het zaaien van twijfel, hebben allen tot doel om de lezer zelf verder te laten denken en moeten worden gelezen als een dwingende uitnodiging richting de filosofie.

Mythe is daarbij geen teken voor het gat tussen taal en werkelijkheid maar voor de kloof tussen mens en Ideeën. Mythes illustreren de moeilijkheid om tot kennis te komen en proberen daardoor de mensen aan te zetten tot filosofische reflectie.

Ook dienen de mythes van Theuth en Thamos en van de Cicaden mogelijk een speels waarschuwende functie; de lezer en Phaedrus worden bij de les gehaald en eraan herinnert dat ze zelf een verantwoordelijkheid hebben in de filosofische reflectie.

Verder komt het *layering of perspectives* van Rowe goed naar voren in de *Phaedrus*; de mythe van de paardenmenner is zowel een brug naar de diepere, filosofische lagen van de *Phaedrus*, als een brug naar andere dialogen.

Afsluitend concludeer ik dat mythes een essentieel en onmisbaar deel uitmaken van de *Phaedrus* – en wellicht van Plato's werk in het algemeen – waarbij vooral de mythe van het gevleugeld tweespan de mogelijkheid schept tot het bespreken van metafysische zaken en het daarmee voor Plato mogelijk maakt om het doel van filosofie in het algemeen en van zijn filosofie in het bijzonder uiteen te zetten.

### **Bibliografie**

- C.H. Kahn. *Plato and the Socratic Dialogue, the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- K.A. Morgan. *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Plato. 'Phaedrus', in X. de Win (Vert.), *Plato, verzameld werk*. Kapellen: Pelckmans, 1999.
- C. Rowe. *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- C. Rowe. *Plato: Phaedrus*. Warminster: Aris & Phillips LTD, 1986.
- C. Rowe. 'The Charioteer and his Horses: an example of Platonic myth-making', in C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- R.B. Rutherford. *The art of Plato, ten essays in Platonic interpretation*. London: Duckworth, 1995.