



# Inhoudsopgave

Editorial Cas van de Laar en Domien Verbeek	3
Column Victor Smit	4
Fred en de eerste cycloop Thijs Vlootman	8
Het paradigma als methode Martijn Boven	10
From Labors to Lessons: Teaching Stoicism Through the Myth of Heracles Sandra Woien	16
Verlicht Thomas Lammers	21
The broken Mirror Albert Visser	22
Myth and philosophy: Sophocles' Antigone and ecology Giacomo Scavello	25
Eros en Mythe: Mythologie als mogelijkheid tot bevrijding Axel van Dijk	29
Liefkleinplastickonijn Domien Verbeek	34

# Colofon

*De Filosoof* is een periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschappen van de Universiteit Utrecht

## HOOFDREDACTIE

Cas van de Laar en Domien Verbeek

## REDACTIE

Sam Langelaan  
Can Polat  
Domien Verbeek  
Remy Fraanje  
Cas van de Laar  
Axel van Dijk  
Victor Smit  
Eva Kom  
Julian Huijgens  
Sofie Bancken

## VORMGEVING

Daphne Lamfers

## ILLUSTRATIE

Mette van Liempd  
Sam Langelaan  
Cas van de Laar  
Eva Kom  
Jasmijn Boer  
Daphne Lamfers

## OPLAGE

600

## MAAND VAN UITGAVE

Januari, 2024

## ADRES

Janskerkof 13A,  
4512 BL Utrecht

## REDACTIE

redactie.filosoof@gmail.com  
www.tijdschriftdefilosof.nl

## KOPIJ

De redactie behoudt zich het recht artikelen te wijzigen of in te korten.

## COPYRIGHT

De redactie streeft ernaar copyright te respecteren, mocht er toch een inbreuk plaatsvinden, dan verzoeken wij dat u contact met ons opneemt.

Lieve lezer,

Met veel trots en enthousiasme presenteren wij u de 93ste editie van *De Filosoof*, met als thema *Mythe*.

'Wij' zijn in dit geval niet alleen een goedgevulde redactie met een hoop nieuwe, enthousiaste leden, maar ook twee kersverse hoofdredacteuren, die het co-hoofdredacteurschap met veel enthousiasme en dankbaarheid overnemen van Mette van Liempd en Sam Langelaan. Mette en Sam, ontzettend bedankt voor al jullie inzet en zorg als hoofdredacteuren van dit blad, we nemen het met veel plezier van jullie over en zijn erg blij dat we jullie deskundigheid als redacteuren nog behouden! Daarnaast nog een woord van dank voor de nu echt vertrekkende Giulia Grosskop en Jeroen Verkade, wij gaan jullie enorm missen.

Dan nu, de mythe! Het is geen geheim dat filosofen van verhalen houden - grote verhalen het liefst, waar de verwondering van afdruipt. Misschien dat het juist die nieuwsgierigheid, die durf van de verhalenverteller is, die de filosoof zo aantrekt. Het kunnen op- of afbouwen van een volledig nieuwe wereld, in een paar zinnen, daarin herkennen ze zichzelf in de ander. Maar waarin verschillen filosoof en verhalenverteller van elkaar? Wat is eigenlijk het verschil tussen een filosofische theorie en een mythe? En in hoeverre kunnen we de mythe gebruiken als filosofische bron? In deze editie zoeken we toenadering, én nemen we afstand van de mythe: wat kunnen filosoof en verhalenverteller van elkaar leren?

Misschien wel niet zo veel. Zo doet **Victor Smit** ons soms vermoeden in zijn vertelling over de mysterieuze tafelgenoot. Met een leeg glas en een vol hoofd wordt hij achtergelaten. Waar dan te keren? Naar de oertijd natuurlijk! Aan de hand van **Thijs Vlootman** volgen we Fred zijn dappere reis door de ongetemde prehistorie. Misschien achterhalen we daar wel hoe het nu precies zit met die geest. Wie in ieder geval iets op het spoor zijn, zijn filosofen **Martijn Boven** en **Sandra Woien**. In hun wijze teksten over mythe, educatie en paradigma in respectievelijk Plato en de Stoa nemen zij ons bij de hand, en helpen ze ons op te stijgen uit de verwarringe verhalen. Maar, alsof geroepen door Minerva zelve, zien we daar al weer de schaduw van **Thomas Lammers** over de velden trekken. Een raar gezicht misschien, een vliegende filosoof, maar hij zal u piekfijn uitleggen waarom die juist in de lucht wat te zoeken heeft! Dartelend door 'El Eleion' droomt hij nog even verder, maar dat geldt niet voor **Albert Visser**. Wakker en zwegend overdenkt hij de problemen van set-theoretische paradox; maar dan als échte mythe. Mythe is misschien ook wel het krachtigste filosofische instrument, zo suggerert filosoof **Giacomo Scavello** in zijn zinderende essay over mythische richtlijnen en ecofeminisme. De filosoof zou zich eigenlijk dan ook in het bijzonder op die onafgesloten mythische logica moeten richten. Deze stelling wordt in ieder geval overdacht door **Axel van Dijk** in zijn reconstructie van Herbert Marcuse. Dan sluiten we alweer af, deze keer met **Domien Verbeek** zijn 'liefkleinplastickonijn'.

Nogmaals spreken we onze dank uit voor Sam en Mette voor de goede zorgen, en natuurlijk aan alle auteurs, zonder wie er geen blad was geweest. Maar genoeg van ons! Bedankt voor uw aandacht en erg veel leesplezier gewenst!

Namens de redactie,

Cas van de Laar en Domien Verbeek



# Mijn laatste bezoek aan de Zwaan

Victor Smit kijkt terug op een mythische ervaring bij een praatje met een café-genoot.

Na de goede reacties op het waargebeurde verhaal dat ik met u deelde in ‘Waanzin’, heb ik het inzicht moeten opdoen dat u daar méér op zit te wachten dan het prakkie sofistische kost dat ik u normaliter elk kwartaal in De Filosoof voorschotelt. Daarom zal ik ook in deze editie met u lezers een waargebeurd verhaal delen. Niet slechts in een wanhopige poging mijn voormalige successen te herhalen, maar ook omdat een recente gebeurtenis zich buitengewoon passend voor het onderwerp ‘Mythe’ leent. Want wat is er meer karakteristiek aan de mythe dan haar vermogen de mens generaties lang tot bezinning en reflectie te brengen, om zich zo een permanente plek in het collectief bewustzijn te verwezenlijken? Ook zo bracht deze recente gebeurtenis mij tot bezinning, al is het preciezer om te zeggen dat deze mij het gemoed geheel ontregeld heeft. Omdat de weinige duiding die ik aan dit verhaal zou kunnen geven toch wel algeheel tekort zal schieten voor zijn verklaring, zal ik het voorspel hier maar afbreken en meteen ter zake komen.

Niet lang geleden was er weer een namiddag waarop de regen fatsoenlijk tegen de ramen tikte en niet slechts met een laffe zachte plop op de straatstenen neerstreek. Het stormde en dat was onplezierig omdat ik nog niet thuis was maar slechts onderweg daarheen, van een verder niet noemenswaardige afspraak. Uit vastberadenheid iets aan deze situatie te doen, inspireerde de regen mij om een afslag naar de Gansstraat te nemen om aldaar onderdak te zoeken in café de Zwaan. Zij die het geluk hebben kennis te hebben van dit café weten dat men zich hier niet lang alleen hoeft te voelen omdat het geringe aantal tafels de mensen als vanzelf bij elkaar doet klitten. Van de tafel achterin, het dichtst bij de valse piano, waren alle stoelen nog vrij, behalve één. Ik bestelde aan de bar, zoals altijd, een Duvel – de normaliteit van deze bestelling deed mij haast gelijk al vergeten dat dit geen routinebezoekje aan de Zwaan was, maar een “slechts even schuilen voor de regen”. Glas in de hand voegde ik mij bij de achterste tafel en nam niet tegenover, maar op enige afstand naast de enige hier gezeten gast plaats, om onbedoelde implicaties van intimiteit te voorkomen. Ik bekeek mijn tafelgenoot eventjes goed, daar ik een fervent mensjeskijker ben. Het was een oudere heer, keurig gekleed; een schaapjes-op-het-droge-type, maar met ook zeker een grijze uitstraling met een blauwmoedig randje. Voor hem stond een bokaal – aan de donkere kleur van de inhoud ervan leidde ik af dat er waarschijnlijk Orval in zat. Een bier voor de mens die een borrel nodig heeft.

Ik ging zitten en hij merkte mij op en wij keken elkaar zo even vluchtig aan, waarbij hij gemoedelijk knikte. Het knikje was als om mij toe te zwijgen: “let maar niet op mij jongen.” De spanning tussen de zachtaardig-gedeprimeerde toestand van de heer en zijn keurige uiterlijk intrigeerde me, maakte misschien zelfs een ongerustheid in mij los. Het is maar om te zeggen, men zou een man als deze eerder op deze plek verwachten met een opengeslagen Volkskrant of Groene voor zich, en routinematiq op een keurig opgepoetst horloge kijkend om grip op de zaken te houden. Er was echter weinig aan deze man dat verraadde dat hij met zaken buiten het hier en nu gebezigt kon zijn. Er is iets verontrustends aan een schijnende tevredenheid in zwaarmoedigheid van een type waarvan men deze toestand wat het uiterlijk betreft niet zou verwachten. Dat zijn van die dingen die je op beginnen te vallen als je regelmatig naar cafés gaat.

Ik was halverwege mijn glas en mijn gedachten hadden mijn tafelgenoot alweer enigszins losgelaten – ik was aan het overwegen de wat zachter wordende regen weer in te stappen – toen hij plots opstond en aan de bar twee nieuwe Orvals – ik had over de inhoud van zijn glas gelijk gehad – bestelde. Hij ging met twee gevulde bokalen weer zitten en schoof toen merkwaardig genoeg hier één van naar mij toe, waarop hij zei: “staat u mij toe?”. Ik vroeg hem waar ik deze traktatie aan te danken had.

“Ik was aan het overwegen een gesprek met u aan te knopen, maar het was me duidelijk dat u bijna weer van plan was op te staan. Ik hoop u met dit glas te verleiden nog even te blijven zitten.” Ik nam het glas graag aan van de vreemde, en ik zei hem dat hij erg oplettend was, maar dat ik graag

nog even bleef zitten voor een goed gesprek.

“Wat wilde u mij vertellen?” vroeg ik hem.

“Ik wil je waarschuwen, als het ware” zei hij, u met jij verwisselend. “Ben je student hier?”. Ik zei hem dat ik gelukkig nog even student was.

“Dat dacht ik al” zei hij. “Het is aan je af te lezen, jij bevindt je in een tijd van levenskeuzes maken.”

“Oh, is dat aan mij af te lezen?” zei ik dan maar verbaasd, en ik vroeg hem waarvoor hij me wilde waarschuwen.

“Nou, dan moet ik je eerst het een en ander over mijn leven vertellen. Ik hoop dat ik daarmee niet egocentrisch over kom, maar anders kan je niet begrijpen wat ik bedoel.” Ik zei hem dat hij maar z’n gang moest gaan en ik nam de laatste slok van mijn Duvel, waarna ik aan zijn Orval begon.

“Steek van wal, meneer”, zei ik met iets meer studentikoze ironie in mijn stem dan misschien beleefd geweest zou zijn.

“Gaарне. Zie je, toen ik je hier zag zitten deed je me gelijk denken aan mijzelf vroeger. Toen ik een jaar of vijfentwintig was, en ik veel keuzes moest maken, toen kwam ik ook vaak in cafés zoals deze – al mocht men toen nog binnen roken, waardoor de sfeer toentertijd beter was. Enfin, in die tijd, ik was een jaar of vijfentwintig dus, moest ik ineens van alles. Dat alles overviel mij toen ontzettend, net zoals het jou nu zal overvallen (ik herkende dit gevoel niet, maar uit beleefdheid knikte ik vriendelijk-instemmend). Ik was op zoek naar antwoorden. ‘Wat moet ik nou willen?’ ‘Waar zal ik gelukkig van worden?’. Mijn jaren als student hadden me reeds doen inzien dat het antwoord niet op de bodem van de fles lag (hierbij wees hij belerend naar het biertje voor me - dat hij notabene zelf aan mij gegeven had). In die tijd ben ik met veel vrouwen geweest, heb ik op zoveel plekken gewoond, heb ik oneindig veel baantjes gehad. Maar elke keer als ik ergens het gemak van de gewoonte, het gevoel van het alledaagse bij ontwikkelde, schrok dit mij af. Het ontaardde het hele comfort van mijn situatie. Ik werd ongelukkig van het gevoel te hebben gekozen voor een bepaald leven. Ik moest weten wat het beste voor mij zou zijn en ik durfde niets uit te sluiten. Zonder de verzekering op het beste zou ik niet kunnen kiezen, en dus wilde ik een methode; een verzekering van het geluk!”

“En heeft u die gevonden?” vroeg ik in een sterke behoefte duidelijk te krijgen waar dit verhaal heen zou gaan. Hij grinnikte verongemakkelijkt, alsof het besef dat hij maar snel ter zake moest komen plots indaalde.

“Ja en nee. Ik ontmoette in die tijd, of nou ja, twee jaar later – of was het nou drie (hij staarde al denkend hieraan vijf á tien seconden in de diepte met een blik in zijn ogen alsof hij elk moment een beroerte kon krijgen). Nou in ieder geval. Ik ontmoette in die tijd een man genaamd Everard Keunen. Wij waren vriendelijk met elkaar alhoewel niet geheel bevriend. Maar hij had zijn zaakjes keurig voor elkaar en ik keek naar hem op om die reden. Hij had plezier in wat hij deed en wie hij was. Op een dag kwam ik hem tegen in de kroeg en ik besloot hem maar gewoon te vragen: ‘Zeg Evert, ben jij gewoon snel tevreden, of heb je goed gekozen?’ en deze Everard Keunen (de man leunde toen hij dit zei over de tafel heen naar mij toe), deze Evert gaf toen een mysterieus antwoord. Hij zei ‘snel tevreden ben ik niet, maar mijn keuzes heb ik allang uit handen gegeven’. Ik vroeg hem wat hij bedoelde; was hij gewoon de wens van zijn familie of zijn vrouw gaan volgen, of had hij een of andere persoonlijke adviseur? Maar nee, hij beantwoordde mijn vraag met een nieuwe vraag: ‘Jij wilt hogerop komen in het leven, toch? En daardoor gelukkig zijn? Een fortuinlijk pad bewandelen?’ Ik zei ‘ja natuurlijk Evert. En ik kijk naar je op dat het jou al gelukt is en mij nog niet’. En toen zei hij, ja hier werd het me een beetje ongemakkelijk: ‘Er is een groep die mensen zoals ons... zoals jou kan helpen’. Hij drukte me een visitekaartje in de hand dat hij even snel uit zijn binnenzak gevist had en liep zonder nog iets te zeggen weg. Ik heb hem daarna ook nooit meer gezien. Althans... (Nu was mijn tafelgenoot weer stil, maar dit keer gebeurde er duidelijk veel achter zijn ogen).”

Nu was mijn interesse gewekt. Het viel me ineens op dat ik ook over de tafel geleund

Het ont-aardde het hele comfort van mijn situatie



Victor Smit is student aan de RMA Philosophy in Utrecht en is columnist bij *De Filosoof* en schnabbelaar bij DUB.

Ik dacht  
echt even  
dat ik gek  
was

naar mijn tafelgenoot toe was gaan zitten. En ik vroeg hem: "wat stond er dan op het visitekaartje van deze Everard Keunen?"

"Niet veel, een adres en een tijdstip. Géén datum. Het was gek, ik weet het nog goed. Het kaartje was ongerekpt; compleet vers! Het was alsof het net daar op dat moment in zijn zak gedrukt was. Ik kon de inkt nog ruiken. Ik ben diezelfde avond nog naar het adres gegaan. Het tijdstip op het kaartje was negen uur in de ochtend of zoets, maar ik had wat borreltjes op en was in een avontuurlijke bui."

"En wat vond u daar, bij het adres?" vroeg ik, waarop mijn tafelgenoot weer een stilte liet vallen, dit keer met een buitengewoon ernstig gezicht.

"Niets" zei hij. "Het adres, het was ergens in Amsterdam, waar ik en ook Keunen toen woonden – een keurige rustige straat, maar het huisnummer bestond niet meer. Ik ging enigszins teleurgesteld naar huis. Ik dacht dat Keunen me voor de gek gehouden had, een onvriendelijke grap met me had uitgehaald als antwoord op mijn jaloersheid voor zijn situatie. Maar die nacht in bed spookte het hele voorval nog door mijn hoofd. Waarom had hij dat verse visitekaartje bij zich, alleen maar om mij naar een niet bestaand huis te sturen? Als zo'n grapjas stond Evert Keunen niet bekend, en bovendien hadden wij niet het soort verhouding waarbij men met elkaar jolige streken uithaalt. Nee ik moest en zal het nog een keer proberen. Keurig op tijd. Ik sloeg de volgende ochtend mijn ontbijt over uit nerveusheid. Keurig om negen uur stond ik weer in die straat."

"En toen? Stond Everard u op straat op te wachten? Met zijn mysterieuze 'groepje'?"

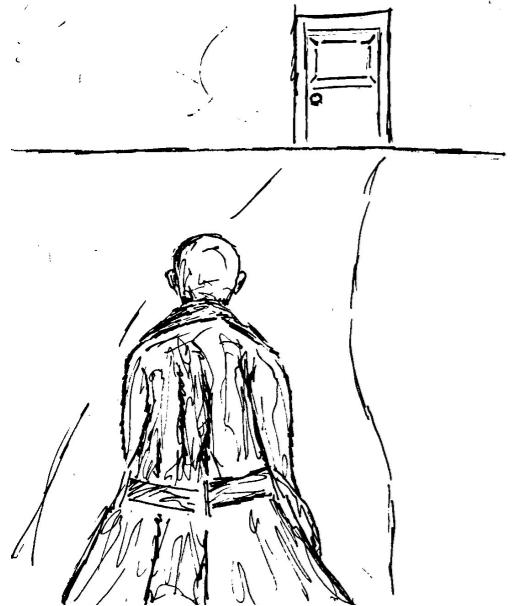
"Nee, toen, die tweede keer, ik zal het wel over het hoofd gezien hebben de eerste maal dat ik daar was, opmerkelijk genoeg... Het was een klein deurtje, niet veel meer dan een meter hoog, met vers gekalkt op de muur dát huisnummer! Opmerkelijk, niet?". Ik vond het ook opmerkelijk. Ik vond het zéér opmerkelijk, maar ik was zo in het verhaal opgegaan dat ik wenste dat mijn tafelgenoot nu zonder onderbrekingen door zou gaan.

"En toen? Wat was er binnen?" vroeg ik, waarop mijn tafelgenoot het zeer onbevredigende antwoord gaf: "Daar spreek ik beter niet over, lust je nog een biertje?" Zonder op antwoord te wachten haalde hij weer twee nieuwe. Ik was nogal *flabbergasted* van deze anti-climactische wending. Toen mijn tafelgenoot met twee biertjes, waar ik er eentje gretig van aannam, bij onze tafel terugkwam sommeerde ik hem gelijk om door te gaan met het verhaal. Dat deed hij niet.

"Ik vrees dat als ik u verslag uitbreng van wat ik daar heb meegeemaakt, u mij niet meer serieus zal nemen (hij sprak mij weer met u aan wat de ernst in zijn stem flink wat kracht bijzette) – en dat wil ik niet. Alles wat u moet weten, is dat Keunen zich aan zijn woord gehouden had. De mensen die ik daar op dat adres ontmoet had, hebben mij, om het maar even zo te zeggen, geholpen met mijn moeilijkheden. En dat kunnen ze voor u ook doen, en precies daarvoor kom ik u waarschuwen."

"U komt mij waarschuwen voor een mysterieuze groep die mij komt helpen? Het klinkt mij allemaal een beetje hallucinant meneer" was mijn repliek. Ik had met deze laatste wending de betrouwbaarheid van mijn tafelgenoot als verteller afgeschreven. Hij was een ouwe verwarde man die maar wat onzin uitkraamde. En toch bleef ik geïnteresseerd.

Illustratie door Eva Kom



Het klinkt mij allemaal een beetje hallucinant meneer

"Ik vind het lastig in uw verhaal mee te gaan, maar toch, uit beleefdheid, hoor ik u uw waarschuwing graag afmaken," zei ik. Het studentikoze toontje zat weer terug in mijn stem.

"Heel goed jongen", zei mijn tafelgenoot. "Ik zal je niet te lang vasthouden, ik maak het allemaal zo duidelijk. Ben jij een gokkend man?" Wéér een onduidelijke wending.

"Ik leg wel eens een wedje," bekende ik.

"En vertel, wat zijn nou de leukste wedjes, degene die je zeker wint, of degene die je tegen beter weten in afsluit?"

"Degene die ik zeker win, dan heb ik daarna geen lege zakken" zei ik sarcastisch.

"Is dat echt zo?" vroeg mijn tafelgenoot.

"Ja en nee," zei ik. "Als ik win zijn de onzekere wedjes natuurlijk veel leuker. Dan is het spannend geweest, maar kom ik ineens als winnaar uit de bus. Als ik verlies dan zijn ze veel minder leuk. Dan vind ik mezelf een stomme oen dat ik 'm ben aangegaan."

"Het gaat jou om het winnen?"

"Tuurlijk, een wedje leg je af om te winnen, het is geen gezelschapsspel."

"Ik denk dat je dat verkeerd ziet jongen, ik denk dat je een wedje aangaat om iets op het spel te zetten."

"Nee daar kan het niet om gaan," zei ik. "Dan voelde het niet zo slecht om te verliezen, nietwaar?"

"Je zei dat het slecht voelde om een onzeker wedje te verliezen. En als je zo'n zeker wedje nou toch verliest?" vroeg mijn tafelgenoot. "Ben je dan even teleurgesteld als dat je tevreden bent als je een onzeker wedje wint?"

"Ja," zei ik. "Nee," zei ik meteen daarna. "Ik denk – als ik zo'n zeker wedje verlies dan ben ik zo verbaasd dat de dingen anders blijken te zitten dan ik dacht, dat het de teleurstelling ook een beetje tenietdoet. Blijkbaar heeft een onverwachts verlies ook zijn eigen waarde."

"Precies," zei mijn tafelgenoot stellig. "Wat er belangrijk is, is dat er iets op het spel heeft gestaan, en dat je misschien met lege handen eindigt maar dat je dan in ieder geval hebt meege speeld. En dat, als je wint, je blij bent dat je wint omdat het toch niet zeker was. Als je het spel niet mee wil spelen, als je alleen de zekere wedjes neemt, en die ook niet wil verliezen, als je je alle wedjes zeker laat maken... (mijn tafelgenoot keek weer ernstig) dan maakt het niet eens uit welke prijs ze je daarvoor vragen. Dan heb je alles gewonnen, maar blijf je met lege handen achter."

"Juist," zei ik. "Maar wat is dan uw waarschuwing?"

"Dat was mijn waarschuwing," zei mijn tafelgenoot.

"Dat ik onzekere wedjes moet leggen?"

"Nee, dat je je door niemand de winst laat verzekeren. Want dan is zij niets meer waard." Mijn tafelgenoot voegde slechts toe: "Ik wil dat je goed nadenkt over wat ik je verteld heb, maar dat heeft met mij geweten te maken. Verder kan ik de keuzes niet voor je maken. Bedankt dat je even naar me wilde luisteren." Ik bleef in stilte en verbazing achter.

Het bleef toen even stil en ik dronk het laatste biertje snel op om ervan af te zijn. Toen ik hem op had zei mijn tafelgenoot dat het buiten droog was.

"Dan ga ik," zei ik. Alle andere cafégasten waren al weggegaan. Het was leeg in de Zwaan. Ik stapte naar buiten en ik was nog flink over de vreemdheid van deze ontmoeting aan het malen, toen ik in een nog grotere, unheimische verbazing stapte. Ik stapte naar buiten en tot mijn verbazing was het ook droog, daadwerkelijk droog. De straat zelf was droog, alsof het nooit geregend had. Een zweele nazomerbries vloog me in mijn haren. Ik dacht echt even dat ik gek was, en als om deze dwanggedachte kracht bij te zetten keek ik nog even café de Zwaan in, om tot de ontdekking te komen dat zij leeg was. Mijn tafelgenoot was nergens te bekennen.

Verontrust en ongemakkelijk ging ik toen maar onderweg naar huis. U zult wel begrijpen dat ik even echt niet meer wist waar ik het zoeken moest. "Drink ik teveel?" dacht ik. Waarschijnlijk. "Slaap ik te weinig?" Zeker. Ik besloot maar meteen bij thuiskomst een dutje op de divan te doen. Thuis gekomen deed ik de voordeur open en raapte de brieven van de deurmat. Er dwarrelde een klein kaartje uit. Ik raapte het van de grond. Er stond niet veel op. Het papier was ongerekpt en maagdelijk wit, alsof het vers gedrukt was. Ik kon de inkt nog ruiken.

# Fred en de eerste cycloop

Angst,  
ontzag,  
maar  
vooral  
verwond-  
ering  
bekruipt  
hem.

Al grommend en brommend dwaalt hij door het bos, op zoek naar iets sappigs. Hij neemt een paar afslagen maar weet niets te vinden, dan ploft hij neer op het gras. De zon ontmoet hem door de bomen en een fijne sensatie gaat door zijn lijf. Dat is wanneer hij het voelt, de zachtheid van het gras. Hij draait zich om en kijkt naar de groene sprieten. Angst, ontzag, maar vooral verwondering bekruipt hem. Niet wetend wat deze ene grasspriet allemaal teweeg zou brengen.

Fred, dit luie, onnozele en kortzichtige prehistorische mens, is hier al vele malen geweest. Hij had zelfs al eerder op dit stukje gras gelegen. Maar nu is het anders. Als hij naar de grasspriet kijkt – een ferme en relatief lange variant, maar daarmee niet wezenlijk anders dan de andere – ziet hij opeens dat deze hem gek voordoet. Niet per se de vorm of kleur, maar zijn uitstraling. Waar het gras altijd neutraal en normaal op hem was overgekomen, ziet hij daar in dat het gras iets wonderbaarlijks heeft. De identiteit van het gras ontploft en schiet alle kanten op. Wat is gras eigenlijk? En wat gebeurt er in die spriet in vredesnaam? Fred schiet in een trans. Hij vervalt in volkomen stilte en ontvankelijkheid. Hij voelt zijn pijnlijke schouder niet meer, is de geur van het verrotte hert van verderop kwijt en al dat zich om hem heen afspeelt is verzonken in een verre waas. Zelfs zijn ego, hijzelf, is even verdwenen. Ineens ziet hij de complexiteit en eigenheid van het gras in, misschien zelfs zijn contact met al om hem heen. Er ontstaat een nieuwe identiteit, een met vele malen meer onduidelijkheden dan het voorheen had. Hij vraagt zich af of hij het gras nu beter begrijpt of juist slechter. Kan hij überhaupt ooit echt weten waarom het gras is zoals het is, of wie het bedacht heeft? Het gras had zich voorgedaan als een wonder, iets dat precies zo moest zijn als het nu was. Dit gras, en daarmee deze spriet, kwam van een hogere aard en ontvouwde zich recht voor Fred.

Plots schiet hij weer terug in zijn oude realiteit. De waas trekt weg. Nu pas besefte Fred in wat voor wereldvreemde staat hij zich zojuist bevond. Het geluid van vogels heeft zijn oren weer bereikt, hij voelt de hevige zon in zijn nek. Wat als er plots een tijger achter hem gestaan had? Wat als hij nooit meer uit deze staat was gekomen, denkt Fred. Hij staat in een angstige opwelling op, flink aangedaan door de situatie. Hij heeft nog nooit zo iets meegemaakt. Voorheen dwaalde en struinde hij rond, op zijn hoede, maar tevreden met zijn omgeving. Hier op de grond was het tegenovergestelde aan de hand. Zijn lichaam en zicht was volledig roerloos geworden. De grasspriet was even zijn hele wereld, zij waren één. Fred verafschuwde dit idee.

Wanneer hij naar beneden kijkt, naar het gras, is er iets veranderd. De toenadering die hij zo hevig voelde, verandert in verwondering. Fred veegt zijn hand over zijn voorhoofd en wrijft daarna in zijn ogen. De grasspriet wappert door in de wind zoals hij altijd al gedaan had. Hij lijkt hem als persoon niet te erkennen, niets om hem te geven. Als hij om zich heen kijkt ziet hij de hoge bomen, de wind, en de zon samenkommen tot een geheel, maar een waar hij een immense afstand tot heeft. Het bos doet hem opeens vreemdend aan, maar echter dan ooit. Het is alsof het bos altijd al zo is geweest, maar hij het gewoon niet zag, of niet wilde zien. Een rilling gaat door zijn lijf. Hij voelt zich ontzettend klein en kwetsbaar. Dit is hij eigenlijk altijd al geweest, besefte de verwilderde Fred.

Buiten adem komt hij aan bij de grot. Zijn ogen stralen noodzaak uit wanneer hij zijn vrouw, Wilma, bij haar schouders pakt. Door middel van grommen en grote gebaren probeert hij duidelijk te maken wat voor wonder hij net heeft ervaren. Hoe bijzonder gras is en hoe mooi het kan zijn. Hoe de wereld een groot geheel vormt dat zichzelf bestuurt, voedt en ontwikkelt, maar vooral, hoe hij god heeft gezien. Met zijn eigen ogen. Als hij met zijn pleidooi is gestopt kijkt hij haar goed aan. Hij ziet dezelfde onnozele blik die ze altijd al had. Kon zij hem maar vertellen dat er niets aan de hand was, dat jezelf zo verliezen in iets simpels nergens goed voor was, dat als je er zo naar keek, gras helemaal niet bijzonder is. Helaas was er niets dat hem kon helpen. Zijn onschuldige en veilige visie op gras, en alles eromheen, was gedoemd verpest te zijn. Ongerust en nagelbijtend ploft hij neer in het donkerste hoekje van de grot.

De dagen die volgen voelt hij zich allesbehalve veilig buiten de grot. De route die hij elke dag loopt, 's ochtends langs de rivier, 's middags door de tarwevelden en bessenstruiken, en 's avonds weer terug door het herfstige woud, volmaakt hij inmiddels in angst. Hij heeft het idee dat hij wordt aangekeken. Dat dit hogere niet alleen in het gras, maar ook in de bomen zit, en zelfs in de rivier. En dat elk stapje in de poging deze over te steken ervoor kan zorgen dat hij wordt meegesleurd in de stroming. Zelfs de slappe tarwestelen hebben nog de kracht hem te overmeesteren. Waar hij normaal door de velden banjerde, alles slopend dat in de weg stond, slalomt hij nu voorzichtig naar de overkant. Hij heeft respect gekregen voor de natuur om hem heen. Pas wanneer hij in de grot is, is zijn ademhaling als vanouds. Pas hier, rondom het vuur en met Wilma, voelt hij zich weer enigszins veilig.

Het is op een late winteravond dat hij, met zijn gezin om hem heen, eens zonder angstvallige gedachten in het vuur kijkt. De rust in zijn geest en lichaam maakt het mogelijk weg te zakken in het aanzicht van de brandende houtstukken. Eerst gaat er een aantal gedachten door hem heen. Waarom was dat konijn gister zo smerig? En jemig, wat is die vrouw van de grot hiernaast toch verrukkelijk! Langzaam komt zijn lichaam tot stilstand, zijn blik genageld aan de vlammen. De kracht van het vuur en het luide geknetter nemen hem over. Zijn mond valt open. Het doet hem aan als een goddelijk schouwspel van enorme grootsheid. Toch was het een andere god dan die van de rivier. Die was namelijk kalm, betrouwbaar en schoon. Hier zat boosheid in en een wil om uit te barsten en al om hem heen in as op te laten gaan. Dan denkt Fred weer aan de buurvrouw.

In de jaren die volgen geeft Fred alles dat hem verwondert een eigen god. Hij geeft ze karaktertrekken, goede en slechte kanten, en een verhaal. De godin van de boom had bijvoorbeeld in een ver verleden een keer zo erg koud gevast dat ze bevroor en stil was komen te staan. Ze veranderde in mos en schors en is voor altijd bewegingloos gebleven. Het enige dat ze nog kon doen was meewaaien, en daarmee ervoor zorgen dat andere bomen ontstonden. Maar ook alle andere dingen die Fred verwonderden kregen een god. Zo was Wilma voor hem een godin geworden, en kreeg de liefde die hij voor haar had ook een eigen god. Al was deze niet altijd aardig en betrouwbaar. Hij maakte tekeningen en, naarmate het gebrom veranderde in woorden, verhalen. Fred liep zo met ontzag, maar ook veel genot door de natuur. Hij snapte het, zelfs toen een paar dagen eerder een deel van het bos was afgebrand door bliksem. Tamar, de godin van de bomen, had namelijk eerder besloten alleen nog maar lelijke bomen te planten in het oostelijke deel van het bos. Het was uit het oosten dat de koude wind haar had gedoemd tot het saaie bestaan dat ze nu heeft. Maar Kleio, god van het onweer, had geen zin altijd naar die vieze gele bosjes te kijken, en besloot er wat van te zeggen. Ruzie ontstond en Kleio kon niet anders dan Tamar te laten zien dat haar mooie bomen niets waard waren als hij er elk moment mee aan de haal kon gaan. Zo fikte een groot deel van het mooie bos af, niet ver van de grot. Gelukkig zag Fred dat Irkan – de godin van sneeuw en regen die vaak een helpende hand was



Thijs Vloodman is meerderjaars student Filosofie en afgestudeerd socioloog. Tegenwoordig houdt hij zich voornamelijk bezig met filmmaken.

Waar Thijs strandt is daarmee niemand duidelijk, maar de filosoof in hem zal hem altijd volgen.

Als regisseur of hobbewoner.

als het ging om ruzie tussen de goden – tijdig ingreep. Zo kon hij gewoon in de ochtendzon opgelucht naar de rivier wandelen.

Fred besluit op een dag zijn vrouw mee te nemen naar het grasveld tussen de bomen. Hier zat niet direct een gedachte achter, al voelde Fred een bijzonder energerend gevoel bij het idee van de reis. De zon schijnt op eenzelfde manier als de dag van de spriet, de dag van de verwondering, de dag van de geboorte van de goden. Ze rijden op hun grotmobil naar de vlakte, stappen af en lopen vervolgens op hun blote voeten over het zachte, licht natte gras. Ze gaan liggen. Eerst op hun rug, daarna op hun buik. Precies zoals hij had gedaan al die maanden terug. Fred haalt het gras door zijn vingers en wenkt Wilma hetzelfde te doen. Samen spelen ze met de sprieten. Het mysterie van het alles windt Fred op. Nu hij eenmaal zijn omgeving onder controle heeft en snapt, speelt hij met de gedachte wat er achter de bergen zou zijn. Misschien konijnen met glinsterende tanden? Honden met drie koppen? Allerlei spannende ideeën springen op in zijn hoofd, de een nog gekker dan de ander. Wilma kijkt op van het gegrinnik van Fred, die helemaal in zichzelf verzonken is. Fred ziet zichzelf op een grotmobil, maar dan op de rivier. Een die hem langzaam meeneemt naar een plek met nog meer goden. Een land van enorm gras en uitgestrekte plassen. Hij ziet in dat ook deze plek zijn eigen angstaanjagende dingen zal hebben, zijn eigen ruzies. Opeens lijkt de hele wereld hem te verwonderen, zonder enig idee te hebben wat er achter de horizon ligt. De angst die hij ooit had voor het leven buiten de grot is volledig verdwenen. Met zijn hoofd rustend op zijn schouders droomt hij over een reis, een lange reis. Een glimlach vormt op zijn gezicht, zijn ogen flikkeren. Hij zal naar een plek met reuzen gaan. Al is de reus een mensener, of heeft hij maar één oog. Hij zal nooit meer wonen in een grot. Hij zal een manier verzinnen om zijn verhalen over te brengen aan al zijn buren en hun buren. Hij zal de horizon oversteken. Hij zal ontdekken. Alles om zich te blijven verwonderen.

# Het paradigma als methode: de overgang van *muthos* naar *logos* in Plato's *Staatsman*

Martijn Boven

In het Nederlands is het woord mythe, net zoals in de meest Europese talen, afgeleid van de Oudgriekse term μῦθος (*muthos*). In zijn boek *Introduction à la philosophie du mythe 1: sauver les mythes* (*Inleiding tot de filosofie van de mythe 1: het reden van mythes*) betoogt Luc Brisson dat Plato het eindpunt vormt van een historische evolutie waarna “de betekenis van *muthos* voor eens en voor altijd vast kwam te liggen” en waar ons huidige begrip mythe op terugvalt. In zijn optiek was het Plato die een tegenstelling introduceerde tussen “*muthos* als een niet-verifieerbaar en niet-argumentatief discours en *logos* als een verifieerbaar en argumentatief discours” (Brisson 1996, 33). Hij baseert zich daarbij op twee van de dialogen waarin Plato niet langer Sokrates,

maar een zogenaamde Xenos, een vreemdeling uit Elea, als belangrijkste gesprekspartner introduceert: *De Sofist* en *De Staatsman*. Ik zal aan de hand van een analyse van *De Staatsman* laten zien hoe de Eleatische vreemdeling deze overgang van *muthos* naar *logos* construeert. Uiteindelijk zal echter blijken dat de positie van de vreemdeling zozeer haaks staat op de positie van Sokrates, dat het kan worden gezien als een parodie op diens beroemde grotallegorie. Dit roept de vraag op of de scherpe tegenstelling die Brisson poneert wel representatief is voor Plato.

## ***Muthos*: het impliciete paradigma van de goddelijke herder**

*De Staatsman* bestaat vrijwel volledig uit een gesprek tussen de naamloze Eleatische vreemdeling (enkel aangeduid als *xenos*) en een nog onervaren naamgenoot van Sokrates, zelf voornamelijk als toehoorder aanwezig, die wordt aangeduid als Sokrates Junior. De inzet van de dialoog is om een definitie van de staatsman te vinden, wat na enkele pagina's uitmondt in de volgende voorlopige definitie: staatsmanschap is de theoretische expertise met betrekking tot het hoeden van menselijke kuddes. Dit reflecteert de toen algemeen heersende opvatting dat het besturen van de *polis* vergelijkbaar is met het hoeden van koeien of andere dieren die in groepen leven. Hierbij wordt de koeherder als een impliciet paradigma of voorbeeld voor de staatsman gebruikt. Het wordt echter al snel duidelijk dat deze voorlopige definitie niet voldoet en dat de vreemdeling er vooral op uit lijkt te zijn om het impliciete paradigma van de herder te bekritiseren. Terwijl niemand betwist dat de koeherder de kudde van koeien hoedt, heeft de staatsman vele rivalen die ook beweren de herder van de menselijke kudde te zijn, zoals “handelaren, boeren, bakkers, maar ook sportleraren, en de medische stand” (276<sup>e</sup>; Plato 1998, 26). Om die reden stelt de vreemdeling voor dat de gesprekpartners eerst het ware equivalent van de koeherder moeten onderzoeken: de goddelijke herder.

Deze goddelijke herder wordt op een “speelse” manier geïntroduceerd door de constructie van een nieuwe “omvangrijke mythe” die is opgebouwd uit drie bestaande mythes, die allemaal berusten op het contrast tussen een eerdere en een latere toestand: (a) de mythe over de twist tussen de “herders” Atreus en Thuestes, die ertoe geleid zou hebben dat de zon nu op de tegengestelde plaats opkomt dan vroeger het geval was; (b) de mythe over de gouden eeuw van Kronos waarin de goden regeren en de mens geen gebrek kende, die nu is vervangen door het bewind van Zeus waarin de mens autonomie heeft en zichzelf moet regeren; (c) de mythe van de *autokhtonos* die uit de aarde werden geboren, die nu zijn vervangen door mensen die uit elkaar worden geboren (cf. Vidal-Naquet 1981; Lane 1998, 99-136; Loraux 1996). In de



Illustratie door Sam Langelaan

De koeherder wordt als een impliciet paradigma voor de staatsman gebruikt.



**Dr. Martijn Boven** doceert filosofie, esthetica en kunsttheorie aan de *Universiteit Leiden* en *Academie Minerva* in Groningen. Hij is geschoold in de geschiedenis van de filosofie en de literatuurwetenschap en combineerde deze interesses in zijn proefschrift *Metaphor and Metamorphosis: Paul Ricoeur and Gilles Deleuze on the Emergence of Novelty*. In zijn huidige onderzoek richt hij zich op de onderlinge relatie tussen de manier waarop filosofische ideeën gearticuleerd worden (uitdrukingsvormen), wat ze beogen uit te drukken (inhoudsvormen) en de existentiële vraagstukken die aan hun wisselwerking ten grondslag liggen.

weergave van de vreemdeling worden deze drie mythen met elkaar gecombineerd zodat er een contrast ontstaat tussen twee tijdperken: (1) het tijdperk van Kronos waarin een goddelijke herder (*theiou nomous*) voor alles zorgt en waarin het heelal de andere kant opdraait, waarbij er verjonging in plaats van veroudering optreedt en waarbij de lijken weer uit de aarde geboren worden; (2) het tijdperk van Zeus waarin de mens aan zichzelf overgeleverd is en niet langer door een goddelijke herder wordt geregeerd, waarbij er juist veroudering plaatsvindt en mensen uit elkaar worden geboren.

De speelse introductie van deze nogal bizarre combinatie van drie bestaande mythes heeft een dubbele functie. Ten eerste maakt de nieuwe, omvangrijke mythe duidelijk dat in het eerste tijdperk de goddelijke herder Kronos, “in lijn met het paradigma van de schaapherders en koeherders, als enige voor de menselijke kudde zorgt” en zodoende dus ook “het alleenrecht heeft op de bijbehorende titel” (275b; Plato 1998, 37, vertaling aangepast). De figuur van de goddelijke herder is te omvangrijk om in overeenstemming te zijn met de staatsman die van nature veel meer lijkt op zijn onderdanen in de polis.

De tweede en belangrijkste functie van de nieuwe mythe is om te laten zien waarom de staatsman zoveel rivalen heeft. In het tweede tijdperk functioneert Kronos niet langer als goddelijke herder en zullen de mensen de heersers van hun eigen koers (*autokratora*) moeten worden. Dit betekent dat ze “hun leven moeten leiden met hun eigen middelen en voor zichzelf moeten zorgen” (274d; Plato 1998, 36; vertaling aangepast). Nu er geen goddelijke herder meer is die voor de menselijke kudde zorgt, is de kunst van het hoeden van mensen de verantwoordelijkheid geworden van ontelbare anderen. Ieder van hen heeft een bepaald recht te beweren voor de menselijke kudde te zorgen, maar geen van allen kan de herder van de menselijke kudde worden genoemd. Het impliciete paradigma van de herder van de menselijke kudde is zodoende niet precies genoeg.

### Een impasse

Dit alles leidt tot een impasse in het onderzoek van de gesprekspartners. De vreemdeling vergelijkt deze impasse met de vertraging waar beeldhouwers soms mee te kampen krijgen “omdat ze op het verkeerde moment te haastig zijn en aan hun werk al te veel en onnodige ingewikkelde details toevoegen” (277a; Plato 1998, 40; vertaling aangepast). Dit suggereert dat de gesprekspartners in hun onderzoek iets soortgelijks deden. Ze dachten dat voor een groots onderwerp als staatsmanschap “omvangrijke paradigma’s [*megála paradeígma*]” nodig waren, zoals de mythe van de goddelijke herder. Op deze manier introduceerden ze echter “een verbazingwekkende massa materiaal” dat niet nodig was, zonder daarbij de noodzakelijke ingrediënten te verschaffen voor het voltooien van de definitie van de staatsman. Net zoals een onvoltooide schets lijkt deze definitie “het afgebeelde in haar oppervlakkige omtrekken voldoende weer te geven” terwijl desondanks “de levendigheid nog ontbreekt die je door pigmenten en vermenging van kleuren krijgt” (277b; Plato 1998, 40; vertaling aangepast). Om dit te corrigeren is het nodig om nader in te gaan op de impliciete methode die ze gebruikt hebben: het gebruik van paradigma’s.

Volgens de vreemdeling is de onderzoeker die een complexe kwestie probeert aan te tonen, maar niet het juiste paradigma heeft gekozen, “als de man die in zijn dromen alles precies weet, om eenmaal ontwaakt eigenlijk niets meer te weten” (277d; Plato 1998, 41). In de droomtoestand doet de definitie van de staatsman als ‘de herder van de menselijke kudde’ zich nog voor als ware kennis, bij het scherpe daglicht van gedegen onderzoek zal snel duidelijk worden dat deze kennis gegronde is in een verkeerd gekozen en te omvangrijk paradigma dat alleen maar de illusie van kennis oplevert, zonder enige bijdrage te leveren aan een werkelijk inzicht in het fenomeen staatsmanschap.

### Logos: het onbeduidende paradigma als methode

Het belang van goedkozen paradigma’s in een dialectisch onderzoek vereist een dieper begrip van wat een paradigma is. Volgens de vreemdeling heeft “het ‘paradigma’ zelf op zijn beurt ook een paradigma [*paradeigma*] nodig” (277d; Plato 1998, 41; vertaling aangepast). Schoolkinderen die leren lezen en schrijven kunnen volgens hem als zo’n ‘paradigma van het paradigma’ dienen. De schoolkinderen worstelen met de volgende moeilijkheid:

dat ze in korte en gemakkelijke lettergrepen alle letters goed kunnen onderscheiden en er ware uitspraken over kunnen doen. [...] Maar bij andere lettergrepen gaan ze over dezelfde letters twijfelen zodat wat ze erover denken en zeggen niet langer klopt. (277e; Plato 1998, 41; vertaling aangepast)

De vreemdeling suggereert dat de schoolkinderen zich in een vergelijkbare situatie bevinden als de gesprekspartners: ze hebben inzicht in eenvoudige zaken, maar ze hebben nog geen goede grip op complexere fenomenen en raken in de war. Deze moeilijkheid kan worden overwonnen door de kortere lettergrepen te gebruiken als een paradigma op basis waarvan de langere lettergrepen begrepen kunnen worden. Dit geeft niet alleen aan dat de impasse over de staatsman overwonnen kan worden met behulp van een paradigma; het laat ook zien wat een paradigma is en hoe het gebruikt kan worden. De vreemdeling poneert hier een impliciete analogie die als volgt kan worden beschreven: 1) schoolkinderen die kennis opdoen bij het lezen verhouden zich tot [a] de juist geïdentificeerde letters in de kortere lettergrepen die ze kennen en [b] de onjuist geïdentificeerde letters in de langere lettergrepen die ze nog moeten leren *op dezelfde wijze* als 2) kennis opdoen via onbeduidende paradigma’s zich verhoudt tot [c] een element *x* in een bekend fenomeen dat gemakkelijk te begrijpen is en tot [d] hetzelfde element *x* in een complex fenomeen dat nog onbekend is en verklaard moet worden.

Op basis van deze impliciete analogie is de vreemdeling in staat om een afdoende definitie van het onbeduidende paradigma te ontwikkelen, waarbij in elk geval aan de volgende drie eisen moet worden voldaan:

- 1) *Onbeduidendheid*: Het fenomeen dat gekozen wordt als paradigma moet klein en onbeduidend zijn; dit impliceert dat het gemakkelijk te begrijpen is en de discussie niet zal vertrekken door sterke sentimenten op te roepen (de kortere lettergrepen zijn kleiner en minder complex dan de langere; bovendien is er geen controverse over deze kortere lettergrepen).
- 2) *Overeenkomst plus verschil*: Een vergelijking van het onbeduidende fenomeen dat als paradigma dient met het complexe fenomeen dat verklaard moet worden, zal duidelijk maken dat ze iets gemeen hebben dat in bepaalde opzichten overeenkomstig is en in andere opzichten verschillend is (de letter die de korte en de langere lettergrepen met elkaar delen, komen overeen qua plaats in het alfabet maar verschillen qua positie).

# Het be- toog van de vreem- deling kan gezien worden als een parodie op de beroemde grotalle- gorie.

- 3) *Begrip*: Het gedeelde element wordt goed begrepen in het onbeduidende paradigma, maar nog niet in het complexe fenomeen (de letters worden correct geïdentificeerd in korte lettergrepen, maar leiden nog tot verwarring in langere lettergrepen).

Het juiste gebruik van een onbeduidend paradigma resulteert in een waarachtige overtuiging. De letters die al op de juiste wijze werden geïdentificeerd in de kortere lettergrepen (het onbeduidende paradigma), kunnen nu ook op de juiste wijze worden geïdentificeerd in de langere lettergrepen (het complexere fenomeen dat verklaring behoeft), ongeacht of deze langere lettergrepen samen met de kortere worden genomen of alleen worden bekeken. De implicatie hiervan is dat het nieuwverworven inzicht niet afhankelijk blijft van het onbeduidende paradigma, maar op zichzelf kan worden beschouwd zodra de vergelijking is afgerekend.

De analyse van het onbeduidende paradigma was nodig om meer grip te krijgen op de aard van het staatsmanschap. Het maakt duidelijk dat de gesprekspartners nu een paradigma moeten vinden dat voldoet aan de drie eisen die hierboven zijn uiteengezet. “Als er niets anders voor handen is,” suggereert de Eleatische vreemdeling, “wat zou je ervan zeggen als we het vakgebied weven kozen?” En meer in het bijzonder “het weven van wol” (279b; Plato 1998, 43; vertaling aangepast)? Op grond van dit onbeduidende paradigma concludeert de vreemdeling dat een succesvolle staatsman in staat is om de voortvarende karakters (de schering) en de bedachtzame karakters (de inslag) met elkaar te verweven zodat er “een grandioos en schitterend weefsel ontstaat dat alle inwoners van de stad – slaven en vrije mensen – omhult.”

## Kanttekeningen

De hier ontwikkelde analyse van *De Staatsman* bevestigt dat de overgang van *muthos* naar *logos* door de Eleatische vreemdeling inderdaad wordt begrepen in termen van een verschil tussen twee types discoursen: een niet-verifieerbaar en niet-argumentatief discours dat terugvalt op een impliciet omvangrijk paradigma (de goddelijke herder); en een verifieerbaar en argumentatief discours dat gegrond is in een goed gekozen onbeduidend paradigma (het weven van wol). De vreemdeling werkt dit onbeduidende paradigma in vijf stappen uit, op grond van bovenstaande criteria en met de hulp van ondersteunende paradigma's waarmee staatsmanschap wordt onderscheiden van rivaliserende disciplines. Als we *De Staatsman* vergelijken met andere dialogen van Plato, is er echter reden om deze scherpe afbakening van twee discoursen flink te relativieren. In het werk van Plato bestaat er een opmerkelijke discrepantie tussen de dialogen waar Sokrates (senior, niet junior) het woord voert en de twee dialogen waarin de Eleatische vreemdeling deze rol overneemt. In *De Staatsman* werkt de vreemdeling zijn theorie van het paradigma bovendien uit met de hulp van de weinig talentvolle Sokrates junior wiens schijnbare verwantschap met Sokrates wordt getoetst. In dit licht kan het betoog van de vreemdeling over het onbeduidende paradigma gezien worden als een parodie op de beroemde grotallegorie die Sokrates uiteenzet in de *Politeia*. In deze grotallegorie stelt Sokrates immers dat de verifieerbare ‘onbeduidende’ fenomenen in de grot die we zo goed denken te begrijpen, in werkelijkheid schaduwen zijn van ideeën of vormen uit de bovenzintuiglijke werkelijkheid buiten de grot. Dit betekent dat Sokrates deze bovenzintuiglijke ideeën als paradigma's ziet die tot ware overtuigingen leiden, in tegenstelling tot de Eleatische vreemdeling, die juist vertrekt vanuit verifieerbare, onbeduidende fenomenen om ware kennis te bereiken.

Interpreten hebben de discrepantie tussen de posities van Sokrates en de Eleatische vreem-

deling vaak verklaard door te suggereren dat Plato op latere leeftijd afstand zou hebben genomen van zijn voormalige leermeester Sokrates. Hoewel dit niet ondenkbaar is, zijn er sterke aanwijzingen in de tekst dat Plato de Eleatische vreemdeling bewust de ambiguë status van *xenos* (een gast die als vreemdeling zowel een vriend als vijand kan blijken te zijn) geeft en zijn lezers daarmee de vraag voorlegt of hij als een vriend (*philos*) of als een vijand van de filosofie moet worden gezien (zie Boven 2023). Dit betekent dat Plato's dialogen zich niet zo gemakkelijk laten inpassen in de door Brisson geponeerde overgang van het onverifieerbare discours van de *muthos* naar het verifieerbare discours van de *logos*. We moeten op z'n minst concluderen dat er nog een derde positie is waarbij de filosoof eeuwige ideeën gebruikt als paradigma's die juist niet onbeduidend zijn en die niet in termen van verifieerbaarheid kunnen worden begrepen, zonder daarmee samen te vallen met het onverifieerbare discours van de mythe en zonder het domein van de *logos* te verlaten.

## Bibliografie

- Boven, Martijn. 2023. “Een uitnodiging tot denken: Plato’s Sofist als kluwen van problemen.” *Wijgerig Perspectief* 63 (4): 6-15.
- Brisson, Luc. 1996. *Introduction à la philosophie du mythe 1: Sauver les mythes*. Parijs: Vrin.
- Lane, Melissa. 1998. *Method and Politics in Plato’s Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicole Loraux. 1996. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Parijs: Le Seuil.
- Plato. 1998. *De Staatsman*. Vert. Hans Warren en Mario Molegraaf. Amsterdam: Bert Bakker.
- Vidal-Naquet, Pierre. 1981. “Le mythe platonicien du Politique, les ambiguïtés de l’âge d’or et de l’histoire.” In *Le chasseur noir*. Parijs: Maspero.



Illustratie door Sam Langelaan

# From Labors to Lessons: Teaching Stoicism Through the Myth of Heracles

Sandra Woien

One man, driven to madness, slew his wife and children. Craving atonement for his deeds, he went on to fulfill twelve arduous labors, for which he gained immortality, fame, and honor.

Another man started his life as a slave to one of Nero's henchmen. Eventually freed, but then exiled, he fled to Greece where he started a philosophical school. He died poor and disabled, yet his epitaph claimed he was "the favorite of heaven" (Ellwanger 1913, 55).

While the connection between these men is not immediately apparent, ancient philosophers, like Epictetus, have often relied on myths to shape philosophical discourse and convey ideals. Stories surrounding the mythic figure of Heracles, the son of Zeus and a Theban queen, Alcmene, have had an impact on Stoic thought. Heracles (Hercules in Roman mythology) holds a prominent position in the lineage of Stoicism from its inception. Connections to Heracles are found in notable Stoics from Zeno to Epictetus. For example, according to Diogenes Laertius, Zeno of Citium, the founder of Stoicism, after being shipwrecked in Athens, went to a bookseller. The bookseller was reading the second book of Xenophon's *Memorabilia*, which featured Socrates recounting the famous allegory referred to as Heracles's Choice. Zeno asked where he could find such men when, as fate would have it, Crates, a Cynic philosopher, passed by. The bookseller told Zeno to follow him, and so began Zeno's journey to creating the syncretic Stoic system.

Epictetus suggests that Heracles only became Heracles via the obstacles he faced and overcame.

## Heracles's Twelve Labors and Epictetus's Three Disciplines

The Twelve Labors is the most significant myth about Heracles, and the one that Epictetus uses to impart Stoic lessons. In this tale, it was Hera, Zeus's wife, who, in a sense, set Heracles on a hero's journey. Hera, jealous of the prodigy of her husband's affair with the beautiful and wise Alcmene, induced in Heracles a temporary insanity that caused him to kill his family. After he came to, he was struck with the horror of what he had done and turned to the Oracle of Delphi for guidance and atonement. The Oracle, directed by Hera, instructed him to serve his cousin, a weak, local king, named Eurystheus. Over a period of twelve years, Eurystheus gave him twelve seemingly impossible labors to complete. Heracles, despite their difficulty, successfully completed these tasks. Some of the more famous ones included skinning the Nemean lion, slaying a deadly hydra, kidnapping Cerberus, and cleaning the Augean stables in a day. By performing these deeds, he not only rid the world of various evils that were plaguing humanity, but also gained the redemption he sought.

Epictetus, unlike Heracles, was no epic hero, but he was a popular Stoic teacher. In his teachings, he maintained that,

There are three areas of study in which someone who wants to be virtuous and good must be trained: that which relates to desires and aversions, so that he may neither fail to get what he desires, nor fall into what he wants to avoid; that which relates to our mo-

tives to act or not to act, and, in general, appropriate behaviour, so that he may act in an orderly manner and with good reason, rather than carelessly; and thirdly, that which relates to the avoidance of error and hasty judgement, and, in general, whatever relates to assent. (*Discourses* 3.2.1-2)

This passage succinctly captures what is often referred to as Epictetus's three disciplines, and these disciplines align with the Stoic system of physics, ethics, and logic (Hadot, 1998). Epictetus's teachings generally take on a protreptic form. They serve to instruct his students on how to adopt the Stoic way of life, and Heracles's Twelve Labors provided him a compelling, shared narrative in which to drive home lessons regarding the Stoic tripartite system.

## Physics and the Discipline of Desire

In *Discourses* 1.16 titled "On Providence," Epictetus suggests that Heracles only became Heracles, via the obstacles he faced and overcame. Without these tests of character, in the form of the lion, hydra, and so forth, he would have never become who he was. If he had chosen a different path, say that of vice, and sought forgetfulness, pleasure, and tranquility instead of redemption, pain, and adversity, he would have never "become a Heracles" (*Discourses* 1.6.33).

Desire relates to physics. With a proper understanding of nature and our place in it, we can begin to train ourselves regarding what we ought to desire and what we ought to eschew. Ultimately, if we learn this discipline well, we can align our will with that of Providence. Doing so entails that each of us will fulfill our assigned roles as well as possible, along with fully accepting events outside of our control.

Epictetus believed in a rational, ordered, providential universe. Some Stoics referred to this as *Logos*, others as God. Since this is the case, everything happens for the best, even if it is not apparent to us. Aligned with Stoic orthodoxy in physics, Epictetus suggests that Providence has assigned each of us a certain role to play. This point is well illustrated in his drama (*Enchiridion* XVII) and campaign metaphors (*Discourses* 3.24.31). Playing well whatever role fate has assigned us is part of our duty as rational human beings. Following Heracles's example, this also means that we shouldn't complain, blame others, or engage in self-pity regarding our assigned role.

Heracles's labors were not only feats of strength and stamina, but also tests of character. Each labor was a manifestation of Providence. While many seemed arbitrary and punishing, they served a greater purpose. They were instrumental in Heracles's development as a hero, moral exemplar, and sage, and Heracles's acceptance of his labors mirrors the Stoic attitude of embracing fate. As Nietzsche wrote millennia later, "*amor fati*." Not only should we embrace our fate, but love it too. By doing so, even the most challenging and painful experiences can contribute positively to our character development. Like an actor in a play, we were assigned a role; it is our duty to play that role as masterfully as possible.

## Ethics and the Discipline of Action

In *Discourses* 3.26, titled "To those who are afraid of want," Epictetus uses Heracles to impart lessons surrounding Stoic ethics. He compares Heracles with the feckless King Eurystheus. Heracles followed his orders and fulfilled his duties. Most importantly, he ruled himself, and placed good and evil firmly within his control. Eurystheus, on the other hand, was king in name only. He couldn't rule Mycenae, because he couldn't even rule himself. As a result, Eurystheus



Dr. Sandra Woien is an Associate Teaching Professor in the School of Historical, Philosophical, and Religious Studies at Arizona State University. Her research interests coalesce around the topics of the good life and well-being. Her most recent work focuses on ancient philosophy, particularly Stoicism, and aims to distill normative insights into practical tools that can be used to enhance human flourishing.

Yet, to become wise, we don't need to skin the deadly Nemean lion

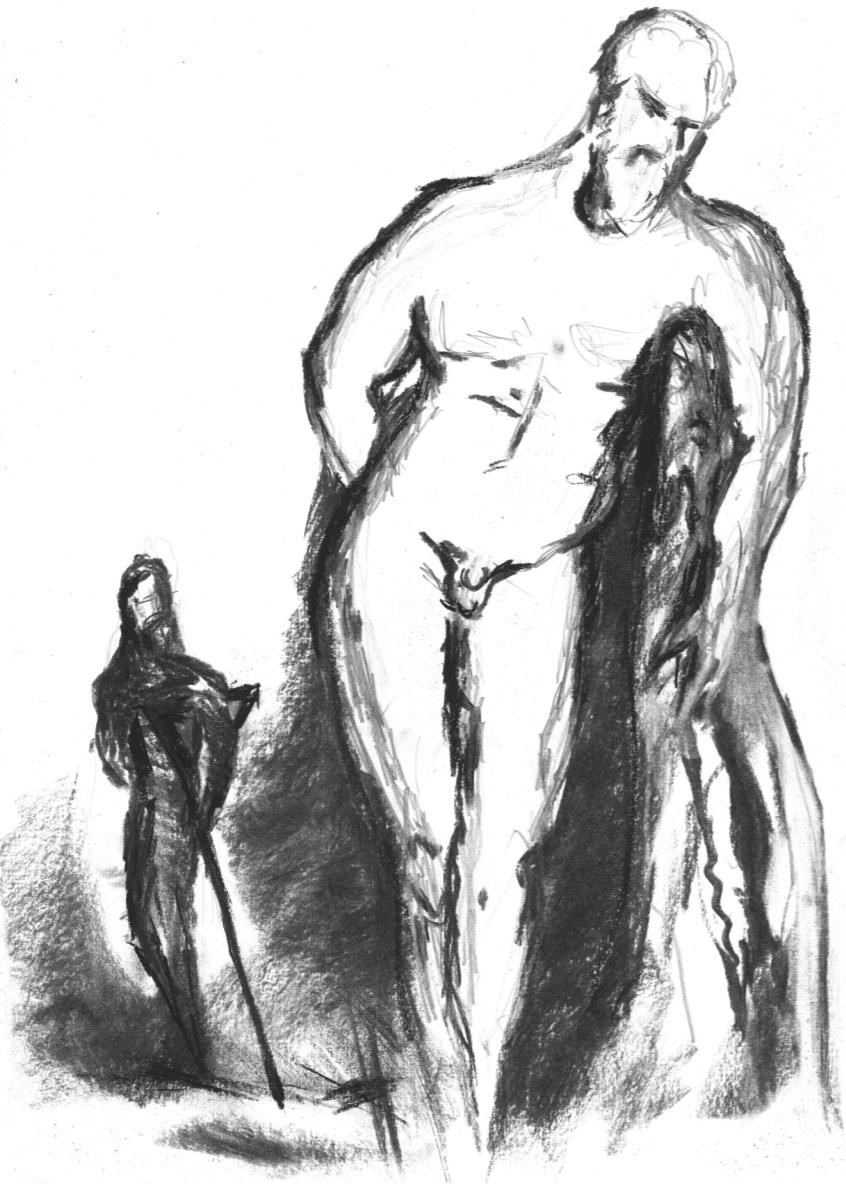


Illustration by Sam Langelaan

wasn't free. He was essentially self-enslaved, because he couldn't control his own desires, impulses, and beliefs.

Stoic axiology upholds three broad categories: good, bad, and indifferent. As Epictetus notes: "That some things are good, others bad, and others again indifferent; that the virtues and what partakes in the virtues are good, while things of the opposite nature are bad; and that wealth, health, and reputation are indifferent" (2.9.15). Virtue, then, is the only intrinsic good. According to Diogenes Laertius, the Stoics defined virtue as "a harmonious disposition, and should be chosen for its own sake, not out of fear or hope or with reference to anything external" (7.89). Virtue, therefore, is entirely up to us; it is completely within our control. The four cardinal virtues are courage, justice, temperance, and wisdom; all traits which Heracles exhibited. Bad, like good, also lies within our control, for the only thing intrinsically bad is vice in the form of character defects like cowardice, injustice, gluttony, and ignorance. All other things, even things that most people consider to be of highest value such as pleasure, wealth, and fame, and even things that most people consider to be

evil, such as sickness, poverty, and ignominy, are considered indifferent. They lie outside the sphere of choice. 'Indifferents', also referred to as externals, are neither intrinsically good nor bad, so should neither be actively sought nor avoided.

The discipline of action, therefore, has to do with understanding this axiology, and then developing and honing our character through pursuing virtue, eschewing vice, and remaining indifferent to everything else. Since good and bad are found squarely within our choices, nothing external, whether it be injury, poverty, or even death, can harm a good person. The only evil comes from within. Moreover, it demonstrates that we shouldn't strive for things outside our sphere of choice. It is foolish to do so. And Heracles surely didn't. He focused on playing his assigned role and on things that were in his control. As a result, he became virtuous, and benefited humanity greatly through his labors. Fame was simply a byproduct.

### Logic and the Discipline of Assent

*Discourses* 2.16 is titled "That we fail to practice the application of our judgements about things that are good and bad." In this section, Epictetus emphasizes the importance of judgment, and connects it to his dichotomy of control; for when we attempt to find happiness in things outside of our sphere of choice, misery often ensues. Again, he uses Heracles as an example. He claims that if Heracles had stayed at home, comfortable and content, he would have become similar to Eurystheus who jumps into a jug in fright when he spots a fearful beast. He goes on to discuss how Heracles traveled the world purging it of its troubles. Yet, to become wise, we don't need to skin the deadly Nemean lion or capture the marauding Erymanthian boar. Starting small, we can purge ourselves of false beliefs and judgments that give rise to bad habits, vices, and negative emotions.

Even though Stoics believed in a provident, ordered universe, they found room for choice in human judgment via assent. Assent is the power of the rational part of the human soul to accept or reject an impression. It is a voluntary process. "The discipline of assent," according to Pierre Hadot, "consists in refusing to accept within oneself all representations which are other than objective or adequate" (1998, 101). The Stoics maintained that we constantly receive impressions from the external world, and upon receiving such impressions we must use our rationality to accurately evaluate them. Is this situation really dangerous? Will this wave sink my ship? Is wealth really good? Judgment, then, relates to this process of testing our impressions. An accurate impression corresponds with reality. It also lacks value judgments, harking back to Epictetus's famous claim that we are not disturbed by things, but by our judgments about them (*Enchiridion* V). Thus, it is our job to constantly test our impressions and not add subjective evaluations to them. If something is initially thought to be good or bad, put it to the test. It may fail.

Judgment, therefore, plays a pivotal role within Stoic logic. To reason correctly, it is essential to hone our rationality and the virtue of wisdom, for it is both irrational and unwise to hold false beliefs. Epictetus maintained that errors in judgment are the primary cause of human suffering and vice. Failing to accurately test our impressions leads to all kinds of problems. For example, upon seeing a beast, we instantly recoil and flee in fear, as Eurystheus did, rather than using our rational faculties to test whether our initial impression was true. Unlike Eurystheus, Heracles accurately tested his impressions. Despite facing daunting situations that would test anyone's resolve and mental stability, his judgments were sound. Upon facing the Nemean lion, he only assented to accurate impressions and did what he needed to do. He didn't add value judgments such as, "Oh my, this is terrible. Look how many others have died trying to defeat this beast." Instead, he maintained his equanimity and exercised ingenuity. By doing so, he not only defeated the lion, but also

grew strong and happy, honed the virtue of wisdom, and eventually became the embodiment of perfect reason.

### Lessons in Human Flourishing

Epictetus's three disciplines are coherently interrelated. One area doesn't take priority; instead, they work together to form a cohesive system. The Stoics, as the famous similes of the egg and animal demonstrate, maintained their system was an organic unity. Issues in physics lead to issues in logic and ethics, and so forth. Wisdom, therefore, has to do with understanding the intertwined parts, and mastering the interrelated disciplines. Hadot calls Epictetus's three disciplines, "the triple rule of life" (1998, 69), as they form an *askesis*, a way of life. The reward for adopting them and performing them well is inner harmony, *eudaimonia*, and even possibly sagehood.

While Epictetus believed in an ordered and determined universe, plenty of room existed for personal agency, and he was essentially an optimist about character development. Even the worst of us can change, and if we follow the Stoic precepts, we can be well on the path to self-improvement. Rationality was a trait that humans shared with sages and the gods. If we exercise our rationality well and adhere to the Stoic system, we will flourish as human beings.

Some Stoics conceptualized Heracles as a sage. While only a few names, like those of Socrates and Heracles, are proffered as potential candidates, the sage, albeit rare, had a place in the Stoic *scala naturae*, the highest rung, shared only with gods, as being who possess perfect reason. While the vast majority of us will never reach this rung, the ideal of the sage is meant to be something toward which we ought to strive. Epictetus surely used Heracles as an aspirational element and as a figure to relay the tripartite Stoic system to his students. And each of us can start imitating Hercules right now. We don't have to skin the Nemean lion or defeat the hydra. All we have to do is align our will with that of God, strengthen our virtues while simultaneously extricating any vices, and assent only to accurate impressions. Things that even mere mortals can accomplish.

### References

- Diogenes Laertius. 2018. *Lives of the Eminent Philosophers*. Edited by James Miller. Translated by Pamela Mensch. Oxford: Oxford University Press.
- Ellwanger, Ella Hutchinson. 1913. "Epitaphs." *Register of Kentucky State Historical Society* 11 (31): 53–62.
- Epictetus. 2004. *Enchiridion*. Translated by George Long. Mineola: Dover Publications, Inc.
- Epictetus. 2014. *Discourses, Fragments, Handbook*. Translated by Robin Hard. Oxford: Oxford University Press.
- Hadot, Pierre. 1998. *The Inner Citadel*. Translated by Michael Chase. Cambridge: Harvard University Press.

Following  
Heracles's  
exam-  
ple, we  
shouldn't  
complain,  
blame  
others, or  
engage in  
self-pity  
regarding  
our assig-  
ned role.

# Verlicht

Thomas Lammers

In de aarde gegrond, zo zijn de ideeën.  
Rotsen in een zee van los.  
Geankerd in de rede, de kennis als onbeweeglijk.  
Als een zee van water, vloeiend langs de onzekerheid,  
zoekend naar dat punt van overeenkomst.  
Het ware.  
Neem de weg met de minste weerstand.  
Alleen een dwaas zwemt stroomopwaarts.  
Zweef in een wereld van ideeën,  
vluchtig suizend langs dogmatische klippen  
en goedgelovige stromen.  
Neem de weg die je kiest,  
als de vogel die dan hier, dan daarheen vliegt,  
op zoek naar zijn bekende wereld.  
Een open wereld, zonder houvast en zonder bijgeloof.  
Stijg op, verlos je van de ballast van het weten.  
De hoogte is nooit bereikt door aards denken.  
Stijg op, tot de diepte.  
Stijg op, tot de wispeltuur.  
Stijg op tot je niet meer dalen kan.  
De zon sust alle vertwijfeling, het brandt weg van je huid  
en nu rest enkel een skelet van verlichting.  
Rigoreus. Kwalijk, dat.  
Je skelet trekt je terug.  
Verzet je tegen Hades zijn schaking en stijg op.  
Als een fenix, in vuur en vlam, en prachtiger  
dan al het gekibbel van die grond.  
Die hoogmoedige stenen, zelfverzekerd van hun dwalingen.  
Wees de zon. Verbrand in overtuiging.



Thomas Lammers  
is tweedejaars filoso-  
fiestudent en tevens  
voorzitter van de FUF.

Ze roept je, schreeuwt voor je.  
Iets warmer nog en je klapt uit elkaar.  
Uit elkaar in het begrip van het absurde.  
Derdegraadsbrandwonden van verzadiging.  
En tuimel neer.  
Tuimel neer langs de stralen,  
langs de wind,  
langs de stroom  
en klap neer op het gesteente.  
Sterf in de euforie van het narratief  
van het narratief.  
Overtuigd van je eigen gelijk.  
En ver verwijderd van die klaplopers van de weten-  
schap.  
Standvastig in hun stupiditeit.  
Cremeer mijn onwetende as  
tot het hoger opstijgt dan de fenix  
die je heeft geleerd los te laten wat is.



Illustratie door Jasmin Boer

# The broken Mirror

Inspired by the muses, **Albert Visser** recites the myth of the set theoretic fragments, the mismatching pieces of El's broken mirror

## El rises<sup>i</sup>

Birds are singing their melodies, intricate and beautiful, but not too invasive. It is a wonderful morning, as all mornings are wonderful, a cool gale fanning the patio, the blushing flowers rising, all things flourishing.<sup>ii</sup>

El Eleion rises from his bedstead and contemplates his face in the bathroom mirror. A perfect face it is, calm, all balance, every feature precisely where it belongs. El looks at their countenance and sees that it is good. They are content.

But what is that? In the middle of the mirror an impurity comes into being. It is called by three names, each more terrible than the other. *Discord* it is called and *chaos* and, most terribly, *paradox*. For a moment, the impurity wars with El's unblemished perfection. Then it becomes too much. The mirror shatters in a thousand pieces. The pieces fall to earth in all directions.

El sends his horses and his men to earth to collect the pieces and restore the mirror, but, sadly, not all their horses, nor all their men are able to put the mirror together again.

Each piece does show a part of El's face but, somehow, they cannot be fitted together to form a coherent whole.

The angelic host does not even succeed in retrieving all the pieces. Some remain on earth for humans to find ...

## El dreams

The night before the great shattering, El dreams wonderful dreams. One dream is about how to raise an adolescent. Another dream is concerned with gravity in the quantum realm. A third dream is about the true and the proper theory of sets. Each dream contains the final insight in the essence of its subject.

El's dreams leave an imprint on the pieces of the shattered mirror allowing humans to see the thoughts of El when looking at the fragments.

My muse appears to be singing just about El's dream of sets. Other dreams I leave to those who listen to other muses.

## A Dream divided

Two pieces reflect El's dream about sets.

The first piece is found by the illuminati Ernst Zermelo and Abraham Fraenkel. This piece is called Zermelo-Fraenkel Set Theory. When you look at it, you see the universe of sets unfolding itself in abstract, conceptual time. The process starts from a simple germ: the empty set. Not nothing is the empty set, but a container containing nothing. More and more sets appear, but the process is with-

out end. Never in conceptual time will the totality of sets be completed. Never can it be comprehended as a single whole.

The second piece is found by philosopher and circuit-simplifier Willard van Orman Quine. This piece is New Foundations. For a long time, the *magistri philosophiae* suspect that Quine's piece is a forgery. The piece's constraint on set-formation seems to be drawn out of a high hat. Fortunately, the piece finds its prophet. Randall Holmes, beloved of El, argues eloquently for its authenticity. He provides a new explanation of what the piece is about and argues for its consistency. Even then, the magistri are not convinced. Randall, for all his divine inspiration, might be wrong. Now Sky Wilshaw, follower of the path of Lean, seeker of truth, steps in. Wilshaw shines the blinding light of *machina computans* on Holmes' argument. Wilshaw's work leads to the acceptance of the Quine piece as definitely authentic.<sup>iii</sup>

## The Pieces do not match

However much we try, we cannot make the pieces fit. El's dream has become irrevocably fragmented.

Numbers are needed in the life of the world and the life of the mind. Sets and numbers are inextricably connected. Sets provide numbers. Our numbers are cardinal numbers. Cardinal numbers are the answers to the question *how many?* Two sets belong to the same cardinal when they are equinumerous.

The number 3 is the set of all triples. So, 3 would have the set consisting of the Dom Tower, Joyce di Donato and 3 itself as an element. But, in Zermelo Fraenkel set theory there are too many triples for 3 to be a set. The cup of triples runneth over. Ever new triples appear in the conceptual time of the expanding universe of sets. We need *tinkering* to get something that can play the role of numbers. We can build approximations using something known as *Scott's trick*.

New Foundations has no problem providing 3. But it has its own strangeness. Two numbers that are clearly intuitively the same differ nevertheless in New Foundations.

## Conditio Humana

We, broken people, live in a broken world looking at the non-fitting pieces of a broken mirror. We live with an unescapable hole in our understanding. No direct road is to be found into dreams of the gods. Such is our fate.

Not being gods, we try to be the next best thing: optimistic tinkerers. We look for work-arounds to compensate for our inescapable imaginative defect. A wonderful example is Scott's trick. Even if we cannot directly represent cardinals in Zermelo-Fraenkel Set Theory, we still can approximate them in a reasonably satisfactory way.

If we squint our eyes a bit. Looking at the contradictory pieces in an unfocused way, we can get some sense of El's original dream. We never quite get there, but still this vision is a blessing all by itself.



Albert Visser's work concerns the study of theories with many coding possibilities, logics for provability and interpretability, constructivism, semantic paradoxes, and dynamic semantics. Nowadays, he reflects on both the philosophical and technical aspects of the incompleteness theorems. He always aspired to be a graceful amateur in science and philosophy. However, if you're involved in it for long enough, you inevitably become a specialist.



Illustration by  
**Mette van  
Liempd**

<sup>i</sup> I thank Ali Enayat, Niels van Miltenburg, and Sam Langelaan for their helpful comments.

<sup>ii</sup> I borrowed some phrases from Zeus' description of Arcadia in Handel's opera *Semele*. The libretto of this opera was written by William Congreve.

<sup>iv</sup> Ali Enayat provides further evidence in an e-mail of August 20, 2024. He writes: "The fact that Holmes' work on the consistency of NF uses techniques from building models of ZF in which the axiom of choice fails is another indication that despite their big difference, the NF/NFU story and the ZF-story turn out to be intertwined, which further suggests (at the myth-level) that they were parts of the same mirror."

## Myth and philosophy: Sophocles' Antigone and ecology

Giacomo Scavello

Speaking and writing about myth means engaging with a vast, multidisciplinary spectrum of knowledge, ranging from the science of religions to theology, from anthropology to studies on folklore and oral traditions, from psychoanalysis to philosophy. Additionally, in the Western tradition and beyond, myth is one of the most enduring and powerful sources of inspiration for literature, art, music, theater, dance, and more recently, cinema and other visual and performing arts. A phrase by Thomas Mann captures the value of myth better than other definitions: «For the myth is the foundation of life» (Mann 1959, 374): that is, it refers to the foundational heritage of a culture, a community, and a civilization, which establishes the structures of human existence. More simply, however, myth, as revealed by the primary etymological value of the Greek word *mythos*, is above all a human 'word', spoken and heard. A word that immediately becomes a 'narrative' of exemplary and meaningful events, bearing within it the oral and rhythmic-musical stamp of the ancient art of storytelling. It is not surprising, therefore, that in a scientific overview of the concept of myth, Robert Alan Segal, who unfortunately passed away at the beginning of 2024, refers to these two definitions: «To begin with, I propose defining myth as a story», «define myth as simply a story about something significant» (Segal 2004, 4-5; a useful starting point for the study of myth is also the editorial series *Theorists of Myth* by Routledge).

If myth is the telling of a story, a fundamental aspect emerges here: myth is also a way of thinking, but mythical thought is a narrative that does not explain or define in the same way as the philosophical discourse of *logos*. Or rather, myth also explains and connects, it brings order to reality by identifying causes and representing human actions, behaviors, and emotions, but it does not argue in a purely logical-rational way. The mythical word, rhythmic-musical-poetic, is a word that fascinates and at the same time educates, thus consolidating the cultural and religious identity of a community. The narrative of myth never has the clarity and comprehensibility of philosophical language but rather presents the opaque, inherently polysemous, and ambiguous dimension typical of symbolic language. Yet, it is precisely this elusive and contradictory nature of myth that makes it a promoter of reflection, a symbol to be deciphered, because, as the famous motto of the French philosopher Paul

<sup>i</sup>Around 1880, Georg Cantor developed a theory of infinite sets. What sets can be formed? The naïve comprehension principle tells us, roughly, that any good specification of objects gives rise to a set whose members are precisely the ones satisfying the specification. Soon set-theoretical paradoxes involving naïve comprehension were discovered. Cantor's own paradox of the largest cardinal, the Burali-Forti paradox of the largest ordinal, and the Russell paradox of the set of all sets that are not element of themselves. Various attempts to solve or evade the paradoxes were made. The system developed by Ernst Zermelo and Abraham Fraenkel emerged as the solution preferred by mathematicians. To this day, Zermelo-Fraenkel set theory is the basic tool for modeling mathematical objects, the gold standard to test your mathematical objects for coherence. In Zermelo-Fraenkel set theory, the universe of sets is open-ended. Any class the size of the universe cannot be a set. A competing system was developed by Willard van Orman Quine: New Foundations. Quine's comprehension principle stipulates that specifications of sets should satisfy a constraint on their form: *stratification*. For a long time, it was unclear whether New Foundations (without ur-elements) is consistent. Recently, Randall Holmes and Sky Wilshaw published a proof of its consistency that is verified in Lean. This proof is based on earlier work by Holmes.

Ricœur says, *le symbole donne à penser*: The symbol gives rise to thought (Ricœur 1959). And so, myth presents itself as both the source and the stimulus for philosophical thinking.

I would now like to focus on the latter, particularly on a specific literary expression of ancient Greek myth and culture, that of Greek tragedy. The vast universe of Greek myth is one of the most fascinating and complex among the mythologies of various cultural traditions. It constitutes a true and inexhaustible reservoir of symbols and stories, intertwined in countless variants, often in conflict with each other. The Greeks, unlike the traditions of many other religious cultures, did not have a sacred book or commandments—there is no Bible or Quran that declares absolute and incontrovertible revealed truths. The educational and moral value of myth is not expressed through maxims or commandments, but through the concrete actions of mythical characters in specific situations, from a contingent, personal, and conflictual perspective. In other words, it is a pragmatic and concrete morality, directly ‘lived’ by the characters and not ‘explained’ through abstract teachings.



Giacomo Scavello is a Marie Skłodowska-Curie postdoctoral fellow at the Department of Philosophy and Religious Studies of Utrecht University. His research project, PoEthics, is in ethics, political philosophy and intellectual history of ancient Greek literature and thought, with a special focus on Epic and Tragedy and their reception in recent and contemporary moral and political philosophy.

It is important to highlight that at the heart of Greek myth lie human passions, represented and narrated in all their nuances. One could say that there is no human emotion that Greek myth does not address through its characters. Furthermore, these emotions always have a moral value, and this is particularly evident in that exceptional and unique literary genre represented by Greek tragedy. Tragedy, more than other mythical-literary forms, symbolizes with greater intensity the relational dimension of human action, which in drama is always a collective and intersubjective action. To use the words of Hannah Arendt, in a passage where she refers precisely to the *mimesis* of Attic tragedy: «the theater is the political art par excellence; only there is the political sphere of human life transposed into art. By the same token, it is the only art whose sole subject is man in his relationship to others» (Arendt 1988, 188).

Tragic dialogues particularly reveal the inevitable conflict between the characters’ points of view and how the outcome of actions and the possibility of agreement are always uncertain and unpredictable. Tragedy, furthermore, thanks to its unique artistic dimension which vividly depicts the essential nature of moral problems of the human condition – what Bernard Williams, referring specifically to Sophocles’ style, labels ‘stark fiction’ (Williams 2006, 56) – emblematically represents the moral dilemma of responsibility and the irreversibility of the consequences of human actions. Even when the tragic hero has determined these consequences unintentionally, he feels responsible for them.

Greek tragedy is thus not a philosophical tractatus; there are no objective truths or abstract principles in it. There are, apparently, no solutions, but only (insoluble?) problems concerning human life. Ever since the «ancient disagreement» between philosophy and poetry, as assumed by Plato in the Republic (*Resp.* 10, 607b), tragedy has remained at the center of philosophical reflection, and its characters continue to serve as symbols that provoke much thought for contemporary ethical and political thinkers. It is enough to mention, for exam-

ple, one of the latest monographs on Judith Butler’s philosophy, Mario Telò’s *Reading Greek Tragedy with Judith Butler*, published by Bloomsbury this year. In what follows I will discuss two recent interpretations by two philosophers and feminist thinkers regarding Sophocles’ *Antigone*: Luce Irigaray and Adriana Cavarero. These are two ecological readings, and one should recall that already Hans Jonas, in his important book from 1979, *Das Prinzip Verantwortung*, begins in the very first pages with a reflection on the first stasimon of Sophocles’ *Antigone*. However, the problem of the environmental crisis has now become even more serious, and it is no coincidence that various contemporary theater productions in recent years have been staging works from ancient Greece specifically to discuss and raise awareness about the issue of climate change. For example, the productions of the *Theater of the Anthropocene* in Berlin, founded by Frank M. Raddatz, who is also the author of the book *Das Drama des Anthropozäns* (Theater der Zeit, Berlin 2021), and some projects by *Theater of War Productions* directed by Bryan Doerries, such as *The Oedipus Project*. Moreover, the symbolic value of *Antigone* has even inspired the name of a British shoe production company, which declares on its website that it «embraces slow made, one by one production, ethical and environmentally conscious materials» (<https://www.antigone.co.uk>).

Antigone has served as an emblematic figure of moral conflict, representing the struggle between justice and law, civil disobedience, individual freedom, moral conscience, political agonism, care and mourning, the peaks and abysses of human intellect and technology, the ethics of sexual difference. Its inexhaustible power to inspire philosophical debate can be shown especially clearly through a brief presentation of the recent interpretations of Irigaray and Cavarero.

Luce Irigaray, instead of viewing the heroine as a symbol of transgression against authoritarian power, reinterprets Antigone as an embodied witness of love that respects the relationships between human beings and with nature. According to Irigaray, the famous “eternal and unwritten laws” (*Ant.* 454-55) which Antigone «defends at the risk of her life include three aspects that are linked together: respect for the order of the living universe and living beings, respect for the order of generation and not only genealogy, and respect for the order of sexual difference» (Irigaray 2013, 118). Sophocles’ tragedy speaks of the transition from a tradition in which life is privileged, particularly through the respect for the cosmic order, to a world fabricated by man

Greek tragedy is not a philosophical tractatus; there are no objective truths or abstract principles in it.

that no longer takes into account the harmony between living nature, human beings, and the gods. Creon represents the desire for human domination, which endangers the order of life. The chorus, in the famous first stasimon, the so-called ‘Ode to man’, explains how human beings intend to subdue the earth, “the noblest of the gods” (*Ant.* 338), and exploit it to exhaustion. The chorus describes the human being as an intelligent craftsman who, in trying to dominate everything, risks causing the destruction of nature and his own self-destruction, just as will happen to Creon in his tragic *peripeteia*. Antigone cannot submit to the arbitrary laws upon which Creon bases his power because she defends the values of life and love. Particularly interesting in Irigaray is the emphasis on the religious sentiment and absolute desire that animates Antigone, making her a true heroine of love, a champion of Aphrodite, the goddess who “has her throne beside those of the mighty cosmic laws” (*Ant.* 798-99), who inspires care for oneself, for others, and for life.

Adriana Cavarero’s reading goes in a similar direction but emphasizes the bodily dimension, which, according to the philosopher, has been marginalized, if not expelled, from Western political thought, beginning with Plato’s logocentrism. The female body of Antigone, buried alive and born of a terrible and incestuous origin, along with her mysterious life-generating power linked to a disturbing maternal blood, represents the unsettling proximity that connects the human world to the animal world; it occupies the liminal



position where nature and culture meet. For this reason, «*Antigone* is an *archaic* tragedy in the literal sense: a tragedy of the *arche*. It is a tragedy that speaks of the origin of man, in his quality of separateness from the other animal species» (Cavarero 2010, 54). *Antigone* represents, in the face of Creon, a mythical law tied to ancient deities, the origin of which no one knows, and which does not present itself in written form. Hence arises the irreconcilable confrontation between two laws: the political and positive law (*nomos*), and the unwritten and primordial law of natural order (*Dike*), a justice inscribed in the eternity of things, before time and human *polis*. The female and generative body is still profoundly linked to the vital immediacy of nature (*physis*), in which the human being dissolves, blending with the essence in the indifference of the flow of life. Cavarero, like Irigaray, also emphasizes the importance of the famous Sophoclean first choral ode, in which man is sung as the most extraordinary and uncanny creature who “taught himself the word and the thought, rapid as wind, and civil customs” (*Ant.* 353). In her latest book, the Italian philosopher proposes a very original and fascinating reinterpretation of another famous ancient tragedy, *The Bacchae* by Euripides, for which she coins the concept of ‘hyper-maternal’, describing an archaic symbiotic bond between the female body that generates and nurtures life. In this text, she also returns to the respect for natural order, again referring to *Antigone*: «Euripides seems to propose a zoo-ontology of maternity (naturalistic and anti-anthropocentric)... exalting an original communion of the human with nature, staging a symbiosis that is, so to speak, alternative and opposed to that attitude of man to dominate and exploit nature, which makes him the most fearsome of living beings, that is, the *deinoteron* of the famous stasimon of Sophocles’ *Antigone* (v. 333)» (Cavarero 2023, 72).

Both Irigaray and Cavarero see in *Antigone* the complicity of the female body with the infinite and regenerative cycle of nature, as well as *Antigone*’s desire to protect herself and others, inspired by an unshakable love for life. Sophocles’ heroine thus becomes a powerful symbol of the intimate involvement between the human and natural worlds, and above all of a responsibility and justice towards nature, which is worth reflecting upon today more than ever.

As Paul Ricœur writes, myth and literature are «a vast laboratory in which we experiment with estimations, evaluations, and judgments of approval and condemnation through which narrativity serves as a propaedeutic to ethics» (Ricœur 1992, 115). The great matrix of myth, and its re-narration in tragedy—which is first and foremost a fascinating and moving spectacle and not a theory—represents one of the most profound and rich thought experiments capable of revitalizing speculative thought. But this knowledge is closely connected to human experience and practices, where if we could speak of a ‘truth’, it is a religious and wisdom-based truth expressed through a story that imparts meaning and teaches about concrete ethical and political commitment within the human community. It is, in other words, a practical wisdom that provokes one to adopt an attitude and a lifestyle.

Myth, situated as it is in ‘another time’, one that is not exactly that of the distant

past, is always ready to revitalize the present and offer a new possibility of meaning. Even with *Antigone*, as with all myths, we continue to seek to understand what it signifies, and the series of interpretations will never end. What is certain is that the word of myth – *mythos* – speaks powerfully to our present as well, amplifying our experiences, our sensitivity, our vocabulary, and above all, our imagination, always reminding us that there are new possibilities of being in the world, and that it is possible to live differently.

## Bibliography

- Arendt, Hannah. 1998. *The Human Condition*. University of Chicago Press.  
Irigaray, Luce. 2013. *In the Beginning, She was*. Bloomsbury.  
Mann, Thomas, 1959. “Freud and the Future.” *Daedalus* 88 (2): 374-378.  
Ricœur, Paul, 1959. “Le symbole donne à penser.” *Esprit* 275 (7/8), 60-76.  
\_\_\_\_\_, 1992. *Oneself as Another*. The University of Chicago Press.  
Segal, Robert A. 2004. *Myth, A Very Short Introduction*. Oxford University Press.  
Williams, Bernard. 2006. *The Sense of The Past. Essays in the History of Philosophy*. Princeton University Press.  
Cavarero, Adriana. 2010. “On the Body of *Antigone*.” In *Feminist Readings of Antigone*, edited by Fanny Söderbäck. SUNY Press.  
\_\_\_\_\_, 2023. *Donne che allattano cuccioli di lupo. Icône dell’ipermaterno*. Castelvecchi.

# Eros en Mythe: Mythologie als mogelijkheid tot bevrijding

Axel van Dijk duikt in *Eros en Cultuur*, een van de hoofdwerken van Herbert Marcuse, en zet uiteen hoe mythen een schakel vormen in zijn theoretisch raamwerk.

In de theorie van Herbert Marcuse zijn mythen van instrumenteel belang, en wordt ze enorm gewicht toebedeeld. Hoewel de paden van de filosofie en de mythologie elkaar vaak kruisen, is een mythe in de filosofie weleens enkel aanwezig om een thematiek te duiden, als voorbeeld te dienen, of om aan de tekst een bepaalde welbelezenheid te verschaffen. Een al te bekend voorbeeld van de samenkomst van mythen en filosofie is Albert Camus zijn mythe van Sisyphus, - hij die gedoemd is voor altijd een rots te blijven duwen. Ook zonder deze mythe als voorbeeld was het existentialistische punt achter dit verhaal intact gebleven. Dat neemt niet weg van het belang van de allegorie, maar ook zonder het bestaan hiervan zou Camus het punt achter het verhaal hebben onderschreven. Voor de rol die Marcuse mythen toebedeelt is dat anders. Hij houdt de inhoud van de mythen zelf tegen het licht, waarbij de redelijkheid en onredelijkheid van de verhalen ons tot inzichten kunnen leiden die ons daadwerkelijk verder helpen doordat deze een mogelijkheid bieden tot het scheppen van een betere, niet-repressieve samenleving. Voor Marcuse draait het niet enkel om gebruik van mythen, maar ook om de doelmatigheid van mythen als geheel. Het gewicht dat daarmee aan mythen wordt opgehangen is niet enkel stilistisch, maar van groot belang.

*Eros en Cultuur*, oorspronkelijk in het Engels uitgegeven als *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* gepubliceerd in het jaar 1955, ontleent zijn titel aan het eerder door Freud gepubliceerde werk *Civilization and its discontents* (1930) – dat dan weer oorspronkelijk in het Duits is uitgegeven. Marcuse’s boek bedraagt een kritische herinterpretatie van de leer van

Freud waarin Marcuse, contra Freud, betoogt dat er een mogelijkheid bestaat tot een beschaving die zich niet repressief opstelt ten opzicht van de oerdriften; een maatschappij waar Eros (levensdrift) en Thanatos (doodsdrift) vrij kunnen bestaan. Mythen bieden ons een cruciale mogelijkheid hiertoe. Het zevende hoofdstuk van het boek, genaamd 'Orfeus en Narcissus', speelt een sleutelrol in dit verhaal.

## Mythen geven ons een cruciale mogelijkheid om de oerdriften vrij te laten.

### Eros en Cultuur

De eerste stap die Marcuse maakt om aan het donkergrijze toekomstbeeld van Freud te ontkomen is het analyseren van de dynamiek tussen repressie en driften, en het maken van aanpassingen ten opzichte van de originele Freudiaanse driftenleer. Marcuse begrijpt dat er in een samenleving een basale mate van repressie nodig is om goedend met elkaar te kunnen bestaan, maar de mate van repressie die bestaat in onze huidige samenleving zit ver boven dat niveau, zo stelt hij. Een aantal jaar later zal Marcuse in *De Eendimensionale mens* (1964) verder gaan op dit idee, en uitdiepen hoe het kan dat 's werelds vrije samenlevingen steeds minder vrij lijken te worden. Marcuse introduceert twee termen om de specifieke sociaalhistorische componenten aan te duiden, namelijk *surplusrepressie* en *prestatieprincipe*.

Surplusrepressie is die onderdrukking die enkel bestaat om sociale overheersing in stand te houden, en is daarmee onderscheiden van de basale, 'fundamentele' sublimatie benodigd voor maatschappelijk leven überhaupt. De surplusrepressie wordt dus bepaald door de maatschappelijke en historische sociale overheersing waarmee de individuele instincten in lijn worden gebracht. Hetgeen waarmee ze in lijn worden gebracht is het prestatieprincipe. Dat is op zijn beurt de heersende historische vorm van het *realiteitsprincipe*. Het realiteitsprincipe is de beteugeling van het *lustprincipe*. Het lustprincipe is voor te stellen als het uitstel van een bepaalde mate van genot, met het idee dat het je meer genot zal geven als je behoeften uitstelt. De menselijke psyche maakt keuzes die leiden tot voldoening uit lust, en onlust vermijden. De huidige versie van het realiteitsprincipe is dus wat wij het prestatieprincipe noemen, en het prestatieprincipe gaat hand in hand met de surplusrepressie, die nodig is om het prestatieprincipe overeind te houden. Het realiteitsprincipe vormt de fundamentele regel die het menselijk handelen stuurt, terwijl het prestatieprincipe de specifieke, historisch gegroeide vorm is die het realiteitsprincipe in onze huidige maatschappij aanneemt.

Marcuse betoogt dat aanpassingen aan de driftenleer nodig zijn omdat Freud te weinig aandacht heeft gehad voor het onderscheid tussen noodzakelijke en maatschappelijke repressie van de oerdriften. Freud doet dit onderscheid verdwijnen door beide als 'materieel' te beschouwen, waardoor iedere repressie de smaak van noodzakelijkheid met zich mee lijkt te dragen. Hiermee verliest hij echter een belangrijk onderscheid uit het oog, zo stelt Marcuse.

Achter het realiteitsprincipe speelt de schaarste een grote rol. Onophoudelijke zelfbevrediging is niet mogelijk; er moet gewerkt worden om onszelf te onderhouden. Op deze manier is er dus arbeid nodig om onze behoeften te bevredigen. Arbeid lijkt een belangrijke factor te zijn in het huidige realiteitsprincipe, i.e. het prestatieprincipe. Arbeid vult het merendeel van ons leven, en omdat arbeid het uitstellen van de lust bevat, is het in conflict met de fundamentele driften. De fundamentele driften willen dat wij lust bevredigen en leed verminderen, en daar-

mee is het lustprincipe dus onverenigbaar met de huidige staat van samenleving: het prestatieprincipe. De uitkomst hiervan is dat het lustprincipe zal worden onderdrukt en dat er gezocht moet worden naar een nieuw realiteitsprincipe; een die de fundamentele driften intact laat. Dit siert de missie van Marcuse.

### Rede en mythe

*Eros en Cultuur* gaat na deze toevoegingen aan de driftenleer verder met een uitleg van het ontstaan van het onderdrukte individu – de ontogenese – en het ontstaan van de onderdrukte samenleving – de fylogeneze. Deze wijze van tweedeling geeft ons een duidelijker kijk op de sublimatie van het libido dan Freud origineel heeft kunnen doen. Zoals hierboven benoemd had Freud niet genoeg aandacht voor de mate waarin maatschappelijke factoren, e.g. het prestatieprincipe, het individu beïnvloedde. Marcuse heeft hiermee als het ware een prisma in handen; met zijn kritische insteek verrijkt hij Freudiaanse theorie totdat deze ook maatschappelijke slagkracht heeft. Volgens Marcuse was deze kritische potentie altijd al aanwezig in Freud, en is dit de correcte lezing van zijn leer. In het nawoord verdedigt hij zichzelf tegenover andere neo-Freudianen. Hij gelooft dat Freuds theorie de psychologische ont-individualisering onder de sociologische ont-individualisering heeft blootgelegd (Marcuse; 1955, 84).

Deze blootlegging brengt ons tot de volgende vraag: als wij de dynamieken tussen sociale en persoonlijke onderdrukking begrijpen, is het dan mogelijk om een situatie te bedenken die het libido intact houdt? Hoe vinden wij een nieuw realiteitsprincipe zonder surplusrepressie?

Het herschikken van de dynamieken van repressie is niet genoeg om deze vraag te beantwoorden, omdat een andere sublimatie van de oerdriften de totaliteit van onze ervaring van de werkelijkheid zou veranderen. Een nieuw realiteitsprincipe zou dus niet zomaar een verandering zijn, maar een van fundamentele proporties. De situatie waar wij heen zouden willen is er dus ook een in een compleet ander paradigma.

Vandaar dat wij deze met de rede niet kunnen bevatten. Ons huidige idee van de utopie, dat een herschikking van de dynamieken zou bedragen, is niet een echte utopie ten opzichte van de oerdriften. Het is een utopie geconstrueerd door onze rede, en onze rede is de rede van het prestatieprincipe. Op deze manier is de rede niet te vertrouwen, want alles dat wij zouden proberen uit te drukken in de categorie rede is op zichzelf geschapen door de manier waarop het huidige realiteitsprincipe zich verhoudt tot precies die rede.

Wij moeten dus een ander realiteitsprincipe proberen te scheppen, maar onze rede biedt ons hier geen mogelijkheid voor. Er zal iets gevonden moeten worden dat niet door de rede overheerst wordt.

### Narcissus & Orfeus, en Prometheus

De rede is de vijand van de lusten, en onttrekt hun waardigheid. De lusten worden bestempeld als ordinair. De driften worden al lange tijd als onredelijk en verstoord aanschouwd; ze worden onderdrukt. Maar Marcuse en Freud zijn het eens dat repressie nooit volledige repressie is. Hetgeen onderdrukt is zal zich op een andere manier manifesteren. Bij het individu zou dit lijden tot een neurose, bij de samenleving lijdt dit tot de verklaring van 'onredelijkheid'. Een nieuw realiteitsprincipe vinden wij daarom in dat wat door de rede van het prestatieprincipe als onredelijk is verklaard.

Aldus, de fantasie en verbeelding geeft ons een vijand van de repressieve rede, en daarmee een inkijk in een ander realiteitsprincipe, een die niet repressief is. "De fantasie is inderdaad

Narcissus en  
Orfeus zijn  
symboolen  
voor de niet-  
repressieve  
samenleving.

een kenfunctie voor zover zij de ‘grote weigering’ bewaart.” (Marcuse; 1955, 167). Zij geeft de lusten en daarmee onze oerdriften hun waardigheid terug. Dit zijn de beginselen die het belang van de mythen vormen.

De fantasie en mythen zijn zo lessen geworden die verpakt zijn in verhalen, en hebben een plaats gevonden in het normale leven. Marcuse geeft bescheiden aan niet de enige te zijn die deze vorm van waarde – de mogelijkheid een nieuw realiteitsprincipe af te leiden – in heeft gezien en citeert Novalis en André Breton die iets soortgelijks lijken aan te dragen.

Omdat fantasie en mythen maatstaven lijken te kunnen zijn voor een nieuw realiteitsprincipe moeten wij hen serieus benaderen: niet als kinderlijk verhaal, maar als zin van culturele volgroeidheid. Omdat deze mythen ons een spiegel tot een andere wereld voorhouden, behandelt Marcuse de inhoud ervan als archetypen, als pilaren van de nieuwe verhoudingen. Marcuse wil hiervoor de cultuurhelden onderzoeken, symbolen die in ons collectief geheugen zijn blijven bestaan en symbool staan voor een duidelijke houding. Als symbolen voor zo’n dergelijke houding draagt hij Orfeus en Narcissus aan.

Wat is het dan in deze twee mythen dat op een manier vertolkt waar wij naar zoeken? Daar zit een lastigheid in, lastig om twee redenen. Ten eerste is datgene wat deze mythen uitdragen, waarin ze de levensdrift (Eros) en doodsdrift (Thanathos) met elkaar verenigen, niet in woorden te bevatten. Want wanneer wij van de schone kunst uit deze twee mythen lessen proberen te destilleren en deze lessen tot maximen maken, vernietigen wij meteen hetgeen dat het ons geeft, omdat de rede een vijandige houding ertoe zal innemen. “Men kan ze pas uitwerken als men de weg terug weet te vinden tot de realiteiten waarnaar ze verwijzen.” (Marcuse; 1955, 172). Ten tweede is dit ook een moeilijkheid die Marcuse zelf gevoeld moet hebben, omdat dit hoofdstuk in totaal slechts tien pagina’s bedraagt en veel citaten bevat van dichters en kunstenaars die de situatie van Orfeus en Narcissus benaderen. Hierin belichaamt en reflecteert het een last die het hele boek in zich lijkt te dragen. Namelijk, dat een exacte weergave van een minder repressieve samenleving niet te geven is, omdat de repressie van de oerdriften samenhangt met de inrichting van de maatschappij en het opheffen van deze dynamieken daarmee uiterst afhankelijk van de situatie. Een duidelijk schema zal Marcuse ons niet kunnen bieden.

Prometheus is hiervan een tegenvoorbeeld, en daarom beter te begrijpen. Prometheus is een figuur die gezien kan worden als een belichaming van het prestatieprincipe. Prometheus, die het vuur gestolen heeft en daarmee de productiviteit geschapen, kan worden gezien als het permanente streven om het leven te beheersen, en is hierin onherroepelijk verbonden met vooruitgang en gezwoeg. De waarden die wij bij Prometheus vinden – moeite, productiviteit, en vooruitgang – zijn waarden die wij als waardevol zouden kunnen begrijpen. Men kan ze uitwerken omdat wij de weg terug weten te vinden tot de realiteit waarnaar deze verwijst. In het verhaal van Prometheus zien wij daarom ‘zin’ in de vorm van ons huidige realiteitsprincipe. Dit zien wij niet in de verhalen over Narcissus en Orfeus, maar wel zien we hun ‘zijn’.

Dit ‘zijn’ is wel degelijk waardevol; het is het zijn dat zich voornamelijk door de Eros laat besturen. Narcissus zat niet enkel volzelfliefde, maar herkende zichzelf niet in zijn weerspiegeling en is enkel geleid door de levensdrift. Het was liefde volgens Eros, waarbij de strijd tussen de Eros en de doodsdrift Thanatos nog niet bestond, zodat de dood nog geen angst aanjoeg. Ook het lied van Orfeus voor Eurydice was een daad van levensdrift. Orfeus en Narcissus geven ons tekenen van harmonie, van de vereniging van object met subject. Om dit duidelijk te maken moeten we ons opnieuw keren tot Freud.



Axel van Dijk  
is bachelor stu-  
dent Filosofie  
aan de Universi-  
teit Utrecht en lid  
van de redactie  
van de *Filosof*.

### Primair narcisme

Narcissus en Orfeus zijn vanuit een mythologisch-esthetische orde symbolen voor de niet-repressieve samenleving, al is de volledigheid van een ander realiteitsprincipe niet terug te koppelen naar onze huidige repressieve samenleving. Dit omdat het gaat om een paradigmatische verschuiving. Er is wel een Freudiaans idee uit de psychologie dat hierop goed aansluit: Freuds idee van het *primair narcisme*.

Het Freudiaans subject kent een libidineuze lading toe aan de objecten om zich heen. Dit vormt de basis voor het ontstaan van sublimatie en uiteindelijk het prestatieprincipe. Met de introductie van het primair narcisme voegt Freud aan de vorming van het Ik (dus het subject) een extra stap aan toe, die voor Marcuse’s interpretatie van mythen van groot belang is. Het idee van het primair narcisme is dat er vóór het tot stand komen van driften, gecentreerd rond het idee van een zelfstandige zelf, een situatie is geweest waarin de scheiding van het Ik en de uitwendige objecten nog niet voltooid was, waarbij het libido in coherent geheel bestond. “Ons huidige Ik-gevoel is dus slechts een ineengeschrompeld restant van een meeromvattend, zelfs allesomvattend gevoel...” (Freud; 1930, 95.) Hiermee is primair narcisme niet enkel auto-erotisme, maar een geheel andere kijk op de wereld, die het zelf nog niet afgezonderd ziet van dat wat we later het uitwendige noemen.

Dit heeft een grote impact op de perceptie van het Ik. Van oorsprong is ons Ik daarmee dus alles, daarna breekt de buitenwereld van ons af. Daarmee is het Ik niet de primaire volheid waarin wij het gebruikelijk zien, maar is het een beschadigde, lossere versie van iets dat ooit dieper en omvatter is geweest.

Zoals in de psychoanalyse wel vaker het geval blijkt, is deze scheiding geen complete breuk, maar zijn er nog nevenverschijnselen van de oorspronkelijke heelheid aanwezig. Naast het feit dat narcisme blijft bestaan als neurotisch symptoom, blijft het ook bestaan als een bestandsdeel van onze externe omgeving. Naast het volgroeide Ik zijn er ook *voorstellingsinhouden* bewaard gebleven in de dingen, waarin wij een groot gevoel van verbondenheid vinden. Het verlangen om terug te keren naar het geheel verschijnt bij Freud als het *oceanische gevoel*, dat neigt naar een wederkeer van het onbeperkt narcisme.

Deze ideeën over het primair narcisme past Marcuse toe in zijn lezing van Orfeus en Narcissus. Het geeft Marcuse reden om de inhoud van de beschouwing van Orfeus en Narcissus als archetypen serieus te nemen. De mogelijkheid van een andere sublimatie van de oerdriften zou hiermee mogelijk zijn. Het volgen van een eigen Eros, een Eros die zich samenvoegt met de natuur en daarmee een libidineuze ervaring schept die in de eerste plaats één is. Het is het meegaan in het oceanisch gevoel en het herstellen van de libidineuze ladingen van de buitenwereld tot zichzelf.

Orfeus en Narcissus zijn daarmee de brug, samengenomen met het primair narcisme die het mogelijk maakt om andere realiteitsprincipes serieus te nemen. Het opent voor Marcuse de mogelijkheid van verdere analyse van de esthetische ideeën. Om mythische volheid te prioriteren boven de analytische rede.

### Bibliografie:

- Marcuse, Herbert. 2022. *Eros en Cultuur: Een filosofische bijdrage tot het werk van Sigmund Freud*. Vertaald door K. L. van der Leeuw en Lev Mordegaai. Utrecht: Uitgeverij Bijleveld.  
Freud, Sigmund. 1930. *Das Unbehagen in der Kultur*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

# Liefkleinplastickonijn

Domien Verbeek

Ik droomde dat ik wakker werd  
ik wakker werd als koning  
ik droomde dat ik woonde in  
een klein plastic paleis

Dat alles wat ik aanraakte  
veranderde in plastic  
dat ik een cellofane deken  
dat ik vacuüm verpakt

Dat ik ook maar een mannetje  
een slecht afbreekbaar mannetje  
dat ik een plastic mannetje  
(ik kon er niets aan doen)

En dat het dan zo blijven moest  
ik kon het niet veranderen  
het moest een straf van boven zijn  
(ik kon er niets aan doen)

Dus daar zit ik dan  
aan mijn Tupperware tafel  
op mijn kunststofstoel

Ik zit daar maar  
synthetisch te zwelgen  
met mijn bakelieten kroon

Want het gaat niet  
het vergaat niet  
plastic verdwijnt niet zomaar

Het wordt zacht  
en broos en buigbaar  
en het ziet er niet meer uit

En ik wilde niet alleen zijn  
nee ik wilde niet alleen zijn  
(ik kon er niets aan doen)

Ik wilde niet alleen zijn  
dus ik droomde dat ik stierf

Ik droomde dat ik stierf  
een polymeren dood

Konijnkonijn  
Liefkleinplastickonijn  
Ik wilde niet alleen zijn  
(jij kon er niets aan doen)



Domien Verbeek is bachelorstudent filosofie en tevens co-hoofdredacteur van

*De Filosoof*



Illustration by  
**Mette van  
Liempd**

Ik droomde  
dat ik stierf  
een polymeren dood

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het  
*Departement Filosofie en Religiewetenschap* van de Universiteit Utrecht - Nummer 93