

RUDI TE VELDE

## De strijd om de ziel

### Plato over de rivaliteit tussen filosofie en literatuur

#### INLEIDING

Het verhaal gaat dat Plato in zijn jeugd een niet onverdienstelijk tragediedichter zou zijn geweest. Maar na kennisgeving met Socrates zou hij zich bekeerd hebben tot de filosofie en de betoverende wereld van de dichtkunst achter zich hebben gelaten. De anekdote is tekenend voor het conflict dat Plato blijkbaar zelf ervoer tussen de respectieve aanspraken van de dichtkunst en de filosofie. Beide genres proberen via de macht van het woord de ziel van de mensen te raken en te vormen; beide proberen de ziel in hun macht te krijgen. Maar de werking van het woord verschilt in beide gevallen, het ene werkt door met name het emotionele deel van de ziel aan te spreken, het andere richt zich juist tot het redelijke deel van de ziel.

In de *Staat* neemt Plato het vergaande besluit de dichters – Homerus voorop – te weren uit het politieke bestel van de staat zoals die hier geschetst wordt volgens de beginselen van rede en recht. In Plato's ideale staat hebben de filosofen het voor het zeggen, niet de dichters met hun charmerende verhaaltjes zonder waarheid. De filosofie is superieur aan de literatuur, want de filosofie spreekt de ziel aan in haar beste deel, dit is de rede, en ze wil zowel in de ziel van het individu als in het collectief van de staat een heerschappij stichten van rede en wet. De filosofie spreekt de taal van waarheid en inzicht, terwijl de literatuur de taal spreekt van de verbeelding en de zintuiglijke schijn.

De rivaliteit tussen de filosofie en de literatuur veronderstelt dat beide in zekere zin dezelfde doelstelling heb-

ben: heerschappij over de ziel opdat ze gevormd wordt volgens de maatstaven van het goede leven die de filosoof respectievelijk de dichter zijn publiek voorhoudt. Homerus geldt als de opvoeder van het Griekse volk. De woorden en beelden van de dichters geven vorm aan het moreel-religieuze wereldbeeld. Plato bestrijdt echter de pretentie van de dichters overtuigende beelden van de deugd en van het goede leven te kunnen ontwerpen. De dichters blijken geen redelijk verantwoorbare kennis van het goede te bezitten. Hun kunst is gebaseerd op *mimesis* (nabootsing) van zintuiglijke beelden, en niet op inzicht in de waarheid zelf. Ze zijn charlatans en hun werk heeft een (moreel) schadelijke invloed op de ziel van het publiek. De literatuur, met haar emotioneel geladen beelden, spreekt het laagste deel van de ziel aan, het irrationele deel dat reageert door genot en verdriet, terwijl ze de rede, het beste deel van de ziel dat eigenlijk de heerschappij zou moeten hebben, doet verslappen. De filosofie wil een mensentype genereren dat zich laat leiden door de rede en de wet, de dichtkunst daarentegen levert alleen verslaptte mensen die zich laten leiden door emotie en verbeelding.

Maar daarmee is het oordeel nog niet definitief geveld. De rivaliteit speelt zich ook af in Plato's eigen binnenste. De filosofie stelt de dichtkunst niet alleen buiten zich, buiten het eigen domein van de redelijke waarheid, maar probeert tegelijk iets van die dichtkunst te redden door haar te integreren binnen de filosofie en het filosofische opvoedingsproject. Plato heeft gezocht naar mogelijkheden van een vruchtbare verbinding van het filosofisch vertoog en de dramatische uitbeelding van de dichtkunst. In sommige dialogen, met name in de *Phaedo* en in het *Symposium*, heeft hij geëxperimenteerd met een vorm van filosofische dichtkunst.<sup>1</sup> In de *Phaedo* lezen we dat Socrates, de exemplarische filosoof, zich de laatste dagen voor zijn dood gewaagd heeft aan de dichtkunst. Dat is, op z'n minst, verrassend en wonderlijk. Plato's verbanning van de dichters uit de staat is blijkbaar niet het hele verhaal. De filosoof is

wellicht geschikter dan de dichter voor het opvoedingsproject dat Plato voor ogen staat, maar hij moet hiervoor wel gebruik maken van de middelen van de dichtkunst om het niet-filosofische publiek – het niet-redelijk deel van de ziel van de mensen – te kunnen bereiken met zijn inzichten over deugd en het goede leven. De vraag rijst dus of dit positieve gebruik van de dichtkunst binnen het kader van het filosofische waarheidspreken, de literatuur niet tot een soort propaganda-instrument maakt.

#### DE KRITIEK OP HOMERUS' TRAGISCHE HELD

Plato formuleert zijn kritiek op de dichtkunst in de context van zijn uiteenzetting over de opvoeding van de toekomstige wachters van de staat.<sup>2</sup> De wachters worden zo genoemd omdat ze belast zijn met de zorg voor de eenheid en integriteit van de politieke gemeenschap. Aan hen worden de hoogste eisen gesteld op het gebied van de deugd: ze moeten niet alleen vurig, vlug en sterk zijn maar bovenal ook 'wijsgerig', omdat zij moeten kunnen onderscheiden tussen vriend en vijand. Anders gezegd, ze moeten een filosofisch gevormd oordeelsvermogen hebben om te kunnen onderscheiden tussen wat goed en voordelig of juist schadelijk en slecht is voor de staat, en ze moeten de vastberadenheid en kracht bezitten om zich teweer te stellen tegen alles wat de staat bedreigt.

De vereiste basistraining van de wachters bestaat uit twee onderdelen: de gymnastiek voor de training van het lichaam, en de literatuur of de muzische kunsten voor de vorming van de ziel en het karakter. Wat de literatuur betreft, is het zaak om toezicht in te stellen over de dichters. Niet alle verhalen zijn goed voor de ontvankelijke ziel van het kind. Schrijven de dichters goede en verantwoorde verhalen, dan worden ze toegelaten, schrijven ze slechte verhalen die de kinderziel schade toebrengen, dan worden ze verboden. Plato stelt dus censuur in. Het criterium is: draagt de dichtkunst bij aan het 'kweken' van het vereiste

mensentype dat de functie van wachter goed kan vervullen, of bederft ze juist de ziel met verkeerde rolmodellen?

Plato werkt het principe van censuur nader uit door een beoordeling te geven van de bestaande literatuur, met name van Homerus. Hij gaat de *Ilias* langs en streept als het ware die passages aan die geschrapt moeten worden omdat er, naar zijn overtuiging, een schadelijke invloed van uitgaat. Veel van de verhalen van Homerus, hoe mooi en betoverend ze ook mogen zijn – dat ziet Plato wel en daar is hij ook gevoelig voor – verdienen afkeuring omdat ze dichterlijke leugens vertellen en een verkeerd beeld geven van goden en helden. De dichters creëren een betoverende wereld van goden en helden, vol van hartstocht en strijd, van heldenmoed en vriendschap, van lafheid en verraad, liefde en overspel. Een wereld van zinnelijk leven en pathos die Plato blijkbaar om bepaalde redenen afwijst en onder kritiek stelt.

Wat is er dan mis mee? Allereerst de goden. Homerus schildert de Olympische goden af als hartstochtelijke wezens die onderling ruzie maken, onrecht begaan, overspel plegen, kortom alles doen wat tegen de wet en de goede zeden ingaat. Plato kritiseert: ‘maar dat Hephaestus zijn moeder Hera in de boeien sloeg, dat hij door zijn vader uit de hemel werd geslingerd omdat hij zijn moeder wilde verdedigen tegen de klappen van Zeus, en al die godengevechten die Homerus heeft bezongen: dat zijn dingen waar wij in onze staat niet van willen weten.’<sup>3</sup> Wat is er mis met de geïdealiseerde antropomorfe uitbeelding van de goden op de Olympus, als een stelletje koningszonen die, niet geplaagd door menselijke behoefte en ellende, onbekommerd hun ambities najagen en daarbij verstrikt raken in onderlinge intriges, jaloezieën en conflicten, waarvan de stervelingen op aarde vaak het slachtoffer zijn? Hoe moet men zich de goden wel voorstellen?

De dichters in de ideale staat zullen zich, aldus Plato, moeten houden aan theologische instructies die door de filosofen worden uitgevaardigd. De dichterlijke uitbeel-

ding van de goden moet theologisch verantwoord zijn. Het voornaamste is dat de goden uitsluitend voorgesteld worden als oorzaak van goede dingen, niet van willekeurig alles wat de mens overkomt. De goden van Homerus zijn antropomorfe machten van willekeur die worden gedreven door pathos, maar volgens de rationele theologie van de filosofen is de godheid de 'redelijke macht' die uitsluitend oorzaak is van goede dingen. Daarom moeten de goden van de religie, volgens Plato, voorgesteld worden als de 'waarborg' van de goede en redelijke orde die heerst in de wereld. De filosofie leert, aldus Plato, dat de dingen, met name de zielen van de mensen, onderworpen zijn aan het regime van het Goede en dat de kosmos een goede orde kent. De dichters moeten daarom zo over de goden schrijven dat duidelijk wordt dat ze de macht van de idee van het Goede vertegenwoordigen. Wat echt verboden moet worden is bijvoorbeeld zo'n passage bij Homerus waar gesproken wordt over de twee vaten op het erf van Zeus, die gevuld zijn met de lotsbeschikkingen der mensen: een met goede, het andere met kwade.<sup>4</sup>

Voor de dichters zijn de goden irrationele machten waarin zich de willekeur van het menselijk lot weerspiegelt. Plato stelt daartegenover een wereld waarin het principe van het goede heerst. Dat maakt het mogelijk dat de mens, geleid door inzicht in het goede, een vrije en redelijke ordening aan zijn leven geeft. Omdat Plato in de *Staat* het project van een vrije en redelijke ordening van het (politieke) leven uiteenzet en verdedigt, moet hij de traditionele visie van de Griekse dichters op de goden als amorele machten van willekeur wel bestrijden.

Het tweede punt van Plato's kritiek betreft de manier waarop de dichters traditioneel het hiernamaals (*Hades*) voorstellen. Homerus beschrijft de onderwereld als een schimmenrijk waar de zielen van de doden een grauw en troosteloos bestaan leiden. Het is een bestaansruimte waar alle kleur, warmte, passie, genot van het zinnelijk leven van afgetrokken is. Een troosteloze grijsheid, een

‘mistige gruwel’ zoals Plato uit Homerus citeert. Een dergelijk vooruitzicht inspireert niet bepaald tot daden van heldenmoed. De vrees voor de dood en het dodenrijk maakt dat de homerische mens zich uit alle macht vastklampt aan het (zinnelijk) leven.<sup>5</sup> Plato plaatst hiertegenover een type mens dat vrij is en dat de slavernij meer vreest dan de dood, dus een mens die in zichzelf de zinnelijke gehechtheid (de ‘boeien’) aan lichamelijk leven heeft overwonnen en daarmee ook de vrees voor de dood. Een voorbeeld van een dergelijke mens toont Plato ons in de *Phaedo* in de figuur van Socrates. Socrates is de nieuwe held, hij is de held van de filosofie in contrast met de tragische held die jammert en in opstand komt tegen het onontkoombare lot van de dood.

Er is nog iets in de bestaande literatuur waar Plato de toekomstige wachters niet aan wil blootstellen, namelijk al dat gejammer en geklaag dat we horen uit de mond van de helden en grote mannen. Het gaat hier om de uitbeelding van de homerische held die met veel pathetisch misbaar en jammerklacht reageert wanneer hij in ellende zit. Denk aan Achilles, de zoon van een godin, die voorgesteld wordt als ‘liggende, nu eens op zijn zij, dan op zijn rug, dan op zijn buik, dan weer opstaande en in smart her en der slingerend, langs de oever van de onvermoeibare zee’.<sup>6</sup> Met andere woorden: Achilles gedraagt zich als een mokkend en kleinzielig kind, het tegendeel van een vrije en fiere mens die zijn passies onder controle heeft. Plato wil van zijn wachters geen mensen maken die, naar het voorbeeld van de homerische held, zonder schaamte of zelfbeheersing zich bij de minste tegenslag te buiten gaan aan ge-weeklaag. Deze houding is een vrij mens in wie de rede heerst onwaardig. Ook hier moeten we denken aan Socrates die in de *Phaedo* voorgesteld wordt als de filosofische tegenhanger van de tragische held en die tot verbazing van sommigen van zijn vrienden niet in pathetisch gejammer uitbreekt wanneer het moment van de dood daar is.

Aan het begin van de *Staat*, zo hebben we gezien, onderwerpt Plato de dichters, met name Homerus, aan censuur. Zijn bezwaren tegen de dichters laten zich samenvatten in een drietal punten: (1) de voorstelling van de goden, (2) de beschrijving van het hiernamaals, (3) en de uitbeelding van de held die zich te buiten gaat in zijn ongeremde pathos. Achter deze inhoudelijke kritiek gaat een meer fundamentele kritiek schuil die de literaire vorm van de dichtkunst betreft, de *mimesis*, waardoor de dichterlijke verbeelding zo doeltreffend de gevoelige delen van de ziel weet te raken en daar een onuitwisbare indruk achterlaat. *Mimesis* slaat op de wijze waarop de dichtkunst een zinnelijk-concrete wereld uitbeeldt van goden en helden. De betoverende werking van de *mimesis* betekent dat de toeschouwer er geen afstand van kan nemen maar zich vereenzelvigd met de uitgebeelde wereld en er emotioneel door meegesleept wordt. Wat verstaat Plato precies onder 'mimesis' en wat is er volgens hem mis mee?

Plato introduceert de term *mimesis* op een neutrale manier ter karakterisering van de manier waarop een verhaal verteld wordt. Hij onderscheidt twee basisvormen van vertelling: de schrijver kan een verhaal eenvoudigweg vertellen, dus beschrijvend weergeven, of de schrijver kan ook de personages uitbeelden en ze zelf aan het woord laten. Dit laatste heet *mimesis*, nabootsing of uitbeelding, zoals de acteur op het toneel die een rol speelt en bijvoorbeeld een koning 'nadoet'. *Mimesis* heeft dus te maken met 'nadoen', 'nabootsen', en dan volgt al gauw de negatieve connotatie van het produceren van een schijnwereld. *Mimesis* kan ook een middel zijn om de toeschouwer te misleiden, om een misleidende schijn te produceren die een zekere macht over de toeschouwer uitoefent.

Het begrip 'mimesis' wordt pas inhoudelijk geanalyseerd en onderzocht in boek x van de *Staat*, nadat Plato zijn theorie van de ideeën heeft geïntroduceerd. De onwaar-

heid van de dichterlijke mimesis wordt dan uitgelegd tegen de achtergrond van de opvatting over de ware aard van de werkelijkheid. Wat is nu *mimesis*? Plato verduidelijkt het aan de hand van de drie soorten bedden. Je hebt een timmerman die een bed vervaardigt. Hij doet dat door zijn oog gericht te houden op een voorbeeld, de norm waaraan het product moet voldoen om een bed genoemd te mogen worden. Noem dat voorbeeld de idee bed, het *zijnde*-bed, waarvan het *geworden*-bed een afbeelding is. Neem vervolgens ook nog eens een keer een door de schilder vervaardigde afbeelding van een getimmerd bed. Die schilder wordt terecht een ‘nabootser’ genoemd, want hij maakt iets wat ver van het oorspronkelijk model afstaat. De dichter is met die schilder te vergelijken. Ook de dichter maakt een ‘nabootsing’, een afbeelding van iets dat zelf ook een afbeelding is; de dichter staat op de derde plaats, gerekend vanaf de waarheid van de idee. De dichter staat dus lager dan de ambachtsman die met kennis van zaken een bepaald werk tot stand brengt. De ambachtsman – de timmerman, de schoenmaker, enzovoort – heeft op zijn beperkte terrein normatieve kennis die hem in staat stelt iets goeds te maken, een goede stoel of goede schoenen. Maar de dichter, wiens kunst erin bestaat alle andere ‘kunsten’ na te bootsen, kan het publiek misleiden door de indruk te wekken dat hij kennis van zaken op elk gebied heeft, terwijl hij in feite alleen een schijnbeeld produceert. Nabootsen, *mimesis*, betekent dus voor Plato dat de dichter de indruk wekt een zekere morele kennis te zitten – door een exemplarische zedelijke wereld (van goden en helden) in zijn dichtwerk op te roepen – terwijl hij in waarheid slechts schijnbeelden van deugd nabootst.<sup>7</sup> In hun *mimesis* komen de dichters aan de waarheid niet toe, terwijl ze natuurlijk wel het publiek charmeren en betoveren met de schoonheid van hun ‘schijnbeelden’.

Waarom is de mimetische dichtkunst zo schadelijk voor de ziel? Deze kunst richt zich bij voorkeur op de uitbeelding van de zinnelijk-pathetische mens, bij wie rede meest-

al ver te zoeken is. De tragedie, maar ook de komedie, toont ons de pathetische mens (de tragische held én de komische hansworst die men bespot en uitlacht) waarin het lagere deel van de ziel de boventoon voert ten koste van de rede en de deugd. De wereld van de dichtkunst is een wereld waarin genot en verdriet domineren in plaats van de wet en de rede. De nabootsende dichtkunst van Homerus en de andere dichters oefent dus een slechte invloed uit op de ziel. In plaats van het redelijk deel van de ziel te versterken, spreekt zij met name het emotionele deel van de ziel aan: ‘...door dat lagere deel van de ziel wakker te maken, te voeden en sterk te maken, richt de dichtkunst het redelijke deel te gronde, zoals men in een staat, door de macht aan de slechten toe te vertrouwen en de goeden uit te roeien, de staat zelf prijsgeeft.’

We laten ons meeslepen door onze sympathie voor de jammerende held die in de ellende zit, maar als wij zelf te maken krijgen met de slagen van het lot, dan moeten we, zo vinden we, ons als man gedragen en ons sterk tonen. Het morele karakter dat we voor onszelf waarderen en nastreven – kracht, zelfbeheersing, zich niet laten overmannen door gevoelens van verdriet, enzovoort, deze morele houding wordt ondergraven en tegengesproken door het gedrag van de tragische held van de dichters.

Het is voor Plato dus van levensbelang om de dichters onder controle van de filosofie te brengen. Uiteindelijk gaat het hier om de tegenstelling tussen vrijheid en slavernij, tussen het regime van de rede en de wet en de irrationele willekeur van de hartstochten, kortom, om de mogelijkheid van een rechtvaardige samenleving waar het goede heerst.

#### EVALUATIE VAN PLATO'S KRITIEK OP DE LITERATUUR

De Grieken uit Plato's tijd groeiden op met Homerus. Het drama van goden en helden, van liefde en haat, jaloezie en strijd, heldenmoed en verraad, kortom van heel het passio-

nele leven, werd in Homerus op een ‘verdichte’ wijze uitgebeeld. En met deze dichterlijke uitbeelding wordt tevens een morele visie op het leven uitgedrukt: aan de houding en het gedrag van de helden lees je af hoe een voortreffelijk man zich moet gedragen, wat de deugd is en hoe de held omgaat met de onbeheersbare lotgevallen. Homerus als opvoeder van het volk. Maar zijn de helden van Homerus altijd zo geschikt als rolmodel voor de jeugd? Volgens Plato niet, zo is duidelijk geworden.

Wat Plato zegt over Homerus en andere Griekse dichters doet denken aan de invloed van de hedendaagse populaire media, televisie, videogames, internet, op de belevingswereld van jongeren. De populaire jongerencultuur zit vol met *mimesis*, van aantrekkelijke lifestyle-modellen en de betoverende wereld van *celebrities*, waar men zijn eigen leven in kan weerspiegelen. Is dat allemaal wel verantwoord? Zou men soms niet, met Plato, de neiging hebben bepaalde kwalijke uitingen van de populaire cultuur te verbieden? Wat bijvoorbeeld te denken van de songteksten van rapper 50 Cent die zijn oude bestaan als gangster bezingt? Of gewelddadige videogames? De oude, door Plato gestarte discussie gaat nog steeds door: leidt uitbeelding van geweld in games en op televisie tot navolging of biedt het juist de mogelijkheid om de latent aanwezige agressie af te reageren in de fictieve wereld van het spel? Ga je het nadoen – de *mimesis* die Plato afwijst? Of leidt het tot een zuivering van de emoties, zodat je met een opgelucht gemoed ’s avonds laat het theater uitstapt – de *katharsis* die Aristoteles aanbeveelt?

Dit debat is hier niet in details te voeren. Wel heb ik de indruk dat Plato in zijn analyse van de dichterlijke *mimesis* iets essentieels over het hoofd ziet. Neem de populaire soapserie *Sex and the City*, over vier vriendinnen in de grote stad, singles die de voor vrouwen kritieke leeftijd naderen en daardoor erg in beslag worden genomen door de jacht op de man, de liefde, de dates, enzovoort. Men kan met de bril van Plato naar deze serie kijken en kritiek heb-

ben op het clichématige en weinig geëmancipeerde vrouw-beeld dat eruit oprijst. De serie houdt de kijker beelden voor, modellen van leven waar voor jonge vrouwen een voorbeeldwerking van uitgaat: dit is een aantrekkelijke en bevredigende manier van leven, dit is belangrijk, hier draait het om. Vanuit Plato's opvatting van *mimesis* gezien is het zo dat de (vrouwelijke) toeschouwer zich vormt naar de verbeelde ideale wereld die ze ziet en die ze stilzwijgend als norm accepteert. Maar men kan er toch ook anders naar kijken, niet als een ideaalwereld die de norm stelt en die je in je eigen leven tracht na te bootsen, maar als een verdichte representatie van een bepaalde reële kant van het moderne leven van jonge ongehuwde vrouwen in de grote stad. Je ziet een groep jonge vrouwen, enerzijds in actie, op zoek naar een bevredigende relatie met een interessante man, en dat valt dan telkens weer tegen, anderzijds als vriendinnen die daarover praten, reflecteren: wat is dit voor een leven dat we leiden, willen we dit, hoe willen we eigenlijk dat ons leven eruitziet, zelfstandig, vrij, een autonome vrouw in de *city*, maar tegelijk ook behoefte aan seks, geborgenheid, afhankelijkheid van een man die bescherming biedt. Kortom, *sex* en *city*, twee dingen die de jonge zelfbewuste vrouw wil verenigen in haar leven, wat op de een of andere manier maar moeilijk lukt. En de reflectie daarover maakt deel uit van de soap, zonder dat er sprake is van een vaste morele standaard waaraan vrouwen in die omstandigheden moeten voldoen en die gepropageerd wordt. *Sex and the City*, welwillend bekeken, biedt geen oplossing, legt geen moreel ideaal op, roept geen verheven exemplarische wereld op (zoals in de klassieke literatuur het geval is), maar maakt een bepaald problematisch aspect van het reëel geleefde leven in de moderne stad zichtbaar en bespreekbaar.

Voor Plato lijkt het niet goed mogelijk dat *mimesis* en reflectie op deze manier kunnen samengaan. Plato heeft een meer ideologische verwachting van literatuur. Literatuur moet een moreel vormende invloed uitoefenen; alleen

kan ze dat los van de filosofie niet, omdat ze niet beschikt over een ware maatstaf waarin ze haar beelden van deugd kan funderen. Eigenlijk kan de literatuur, met haar emotiegeladen beeldtaal, alleen maar ‘goed’ functioneren als ze in dienst staat van het waarheidsvertoog van de filosofie, namelijk door de rationeel gefundeerde maatstaf van het goede leven met literaire middelen uit te beelden en zo te propageren. Het gevolg is dat de reflexieve en kritische functie van de literatuur geen kans krijgt. De literatuur dreigt dan te verworden tot een propaganda-instrument ter verbreiding van een reeds vastliggende morele waarheid.

#### NOTEN

- 1 De manier waarop Plato in de *Phaedo* filosofie en dichtkunst verenigt heb ik besproken in mijn boek *De filosoof en de dood*, Budel 2002, Damon. Zie voor het *Symposium*, met name de beroemde slotscène waarin Socrates, de filosoof, gezeten is tussen Agathon, de tragediedichter, en Aristophanes, de komediedichter, mijn boek *Eros en de filosofie*, Budel 2006, Damon. Voor Plato's kritiek op de literatuur, zie C. Verhoeven, *Het medium van de waarheid*, Baarn 1988, Ambo.
- 2 Plato, *De Staat*, vanaf 376a. Voor deze bijdrage is gebruikt de vertaling van De Win in de nieuwe editie van 1999: Plato, *Verzameld werk*, vert. X. De Win, Baarn/Kapellen, 1999.
- 3 *De Staat*, 378d.
- 4 *De Staat* 11, 379d: ‘Dan kunnen we het noch van Homerus, noch van willekeurig welke dichter accepteren, als hij in verband met de goden deze dwaze fout begaat en zegt: *Want daar staan op het erf van Zeus twee vaten, gevuld met de lotsbeschikkingen der mensen: een met goede, het andere met kwade*. En dat aan de mens, aan wie Zeus een mengsel uit

beide geeft beurtelings valt aan zo iemand het kwade ten deel en het goede.' Vgl. *Ilias* XXIV 527-528.

- 5 Vgl. de volgende citaten van Homerus (*De Staat* III, 386c):  
*"k Zou nog liever als boerenarbeider bij een ander werken, die zelf geen akkers bezit en maar amper kan leven, dan over al de schimmen der doden te regeren"; <Pluto vreesde> dat aan stervelingen en onsterfelijken zijn woning vertoond zou worden in al haar mistige gruwel waar zelfs de goden voor ijzen.'*  
Of: *'Ach! Er bestaat dus ook in de woning van Hades wel ziel en schijnbeeld, maar de geest is er helemaal uit afwezig.'*
- 6 Vgl. *De Staat* III, 388a.
- 7 *De Staat*, 600e.