

# De psychologie van Plutarchus van Chaironea

door

DR. M. PINNOY

De meeste moderne auteurs gaan erover akkoord dat het oeuvre van Plutarchus van Chaironea één van de interessantste producten is van het Hellenisme en dat men de waarde van zijn filosofische en historische geschriften onvoldoende waardeerde. Nu is het inderdaad zo dat men vroeger uitging van de overtuiging dat Plutarchus geen origineel denker was maar uitsluitend een compiler, die er zich toe beperkte de stellingen en uitspraken van vroegere wijsgeren op een weinig kritische wijze te versmelten. De taak van de moderne onderzoeker bestond erin deze stellingen na te zoeken en ze als het ware aan hun bezitter terug te schenken. Zo werd Plutarchus' werk hoofdzakelijk bestudeerd in functie van de bronnen die hij benutte en werd zijn oeuvre gereduceerd tot een mozaïek van ontleningen <sup>1</sup>.

Bij het onderzoek naar de persoonlijke overtuiging van Plutarchus stuiten we op tal van moeilijkheden : de enorme belezendheid van de auteur, zijn vermogen om zijn lectuur te verwerken, het verdwijnen van het grootste deel van de filosofische literatuur na Aristoteles laten ons niet toe de bronnen van zijn werk te benaderen. Zijn eclectisme en de onmogelijkheid om nu reeds een verantwoorde datering van al zijn geschriften voor te stellen belleten ons een evolutie in zijn denken aan te geven zoals dit gepoogd werd voor Plato en Aristoteles. Het probleem van de authenticiteit van een aantal werken moet herdacht worden. Bovendien beschikken we niet over een volledige moderne editie en een betrouwbare index ; vele geschriften werden nog niet kritisch onderzocht <sup>2</sup>.

Het is dus duidelijk dat het bij de huidige stand van het onderzoek niet mogelijk is een volledig en getrouw beeld op te hangen

1. Alle pogingen om de inhoud van een bepaald werk op één bron terug te voeren zijn onvruchtbaar gebleken.

2. De *editio altera* van Teubner startte in 1953 maar omvat nog slechts één vierde van de *moralia* ; de Loeb-editie in 15 delen is bijna voltooid maar de waarde van uitgave en vertaling is zeer ongelijk. Voor de meeste fragmenten is men aangewezen op de editie van G. N. Bernardakis (1872-1896). Het *Lexicon Plutarcheum* van D. Wyttenbach (1830, anast. 1962) is onbetrouwbaar.

van Plutarchus' leer over de ziel. We willen slechts enkele hoofdlijnen aangeven zoals we die in het geheel van het oeuvre zagen voorkomen. Daarbij hebben we bijzondere aandacht geschonken aan de beelden, die ons niet alleen over het sociale milieu maar ook over de geesteshouding van de auteur inlichten<sup>3</sup>, aan de terminologie, die de richting van het wijsgerig denken kan aangeven en vooral aan de visie waarop Plutarchus zijn schildering van de affekten en de raadgevingen om ze te bestrijden baseert in de populair-wijsgerige werken.

Een bondige uiteenzetting van de zielsleer van Plutarchus ontbreekt; de meeste moderne auteurs stellen zich tevreden met een verwijzing naar de studie waarin Plutarchus de beginselen van zijn ethiek aangeeft, het tractaat *De virtute morali*<sup>4</sup>. De vraag werd niet gesteld of de leer die Plutarchus daar voorstaat kenmerkend is voor het geheel van zijn werk. Het is immers bekend dat hij een trouw volgeling was van Plato<sup>5</sup> en sinds R. Volkman<sup>6</sup> aanvaardde men algemeen dat hij weinig invloed onderging van Aristoteles en dat hij diens werken persoonlijk niet gekend heeft. Welnu, in *De virt. mor.* hebben we duidelijke sporen gemerkt van een Aristotelisme dat zeer dicht staat bij de geschriften van de Stagiriet en het is niet uitgesloten dat Plutarchus zelf het corpus dat door Andronicus werd uitgegeven, heeft geconsulteerd<sup>7</sup>.

Zo rijst meteen de vraag hoe men kan verklaren dat een overtuigd Platonist de wijsgerige beginselen van Aristoteles kiest als basis van zijn ethiek. Zeker, in die periode van de filosofie streefden velen naar een synthese van de leer van Plato en die van Aristoteles; toch stellen we vast dat Plutarchus zich op verscheidene plaatsen duidelijk van Plato distantieert. Het volstaat derhalve niet de principes uit *De virt. mor.* zonder meer als karakteristiek voor de opvattingen van Plutarchus aan te nemen. Anderzijds werden slechts enkele fragmenten bewaard van het belangrijke werk dat deze auteur schreef over de ziel<sup>8</sup>.

De zielsleer kan vanuit verschillende oogpunten benaderd wor-

3. Cfrt. F. Fuhrmann, *Les images de Plutarque*, Paris, 1964.

4. O. Greard, *De la morale de Plutarque*, Paris, 1912<sup>7</sup>, p. 70 sqq., R. Volkman, *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chäronea*, Berlin, 1873, II, p. 24 sqq., E. Dassariotis, *Die Psychologie und Pädagogik des Plutarchs*, Gotha, 1889, p. 21-35, E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Hildesheim, 1963, III, 2, p. 198-200, K. Praechter, *Die Philosophie des Altertums*, Basel, 1953, p. 538-539.

5. Cfrt. R. M. Jones, *The Platonism of Plutarch*, Monasha, 1916.

6. R. Volkman, *op. laud.*, II, p. 24.

7. Cfrt. onze studie: *De Peripatetische thema's in Plutarchus' De virtute morali*, Leuven, 1966.

8. *De anima* (*περὶ ψυχῆς*), ed. Bernardakis, VII, p. 18-36. Cfrt. K. Ziegler, *Plutarchos von Chaironea*, Stuttgart, 1949, p. 115-116.

den : filosofisch, biologisch, logisch of ethisch. In het werk van Plutarchus komen vooral twee richtingen tot uiting, die we zouden kunnen noemen : een zielstheologie en een zielsethiek. In de theologische visie vertrekt hij, net als Plato, van het begrip van de wereldziel die het wereldlichaam levend maakt, en vanuit dat van de kosmische geest die de wereld beweging geeft. Mede onder de invloed van de mysteriëngodsdienst ontwikkelt zich daaruit de leer over de onsterfelijkheid, die Plutarchus zoals Plato en de jonge Aristoteles gestalte geeft in mythen. Daarbij sluit ook de kennisleer aan, die slechts in mindere mate Plutarchus' interesse wegdraagt en voornamelijk in *De anima* behandeld wordt.

Het accent ligt immers op het vlak van de ethiek. De meeste werken zijn direct of indirect gericht tegen het monisme van de Stoa<sup>9</sup> en het materialisme van Epicurus<sup>10</sup>. Plutarchus' voornaamste bekommernis is het bereiken van het geluk, dat met deugd wordt gelijkgesteld. Hierbij stelt zich in de eerste plaats het probleem van de verhouding van de ziel tot het lichaam : indien de ziel behoort tot het domein van het goddelijke en met geweld in het lichaam is gebonden, hoe is dit samengaan mogelijk ? Anderzijds zien we dat de ziel zelf het toneel is van tegengestelde aandriften zodat Plutarchus geconfronteerd wordt met het probleem van de delen van de ziel.

Deze twee standpunten leiden onvermijdelijk tot verschillende uitspraken en het mag ons niet verwonderen dat Plutarchus niet steeds op dezelfde wijze zijn zienswijze formuleert. Anderzijds ligt de klemtoon hoofdzakelijk op de ethiek en zal hij herhaaldelijk elementen uit de cosmologische leer b.v. overplaatsen naar een concrete toepassing in de ethiek. Juist omwille van deze penetratie gaat het niet op de theologische visie te scheiden van de ethische. We bestuderen achtereenvolgens de cosmologie, de leer over de onsterfelijkheid, over de verhouding van ziel tot lichaam en tenslotte de leer over de zielsdelen.

\* \* \*

De schepping van de ziel door de godheid is een nauwkeurig beeld of nabootsing van de schepping van de wereldziel<sup>11</sup>. Aan de

9. De voornaamste strijdschriften tegen de Stoa zijn : *De Stoicorum repugnantiis, De communibus notitiis, Stoicos absurdiora dicere*.

10. Tegen het Epicurisme schreef Plutarchus o.m. *Non posse suaviter, Adversus Colotem, An recte dictum sit latenter esse vivendum*.

11. *De virt. mor.*, 3, 441E sq., *De an. procr.*, 1025AB. Plato heeft deze leer vooral in *Tim.*, 35a sqq. uiteengezet. Na Xenocrates en Posidonius heeft Plutarchus deze passage op oorspronkelijke wijze besproken, niet alleen in *De an. procr.* maar ook in *De Is. et Os.*, 48, 370F, *Plat. Quaest.*, IV en *De facie*, 28, 943A. Cfrt. R. Heinze, *Xenocrates*, Leipzig, 1892, p. 30 sqq., J. Helmer, *Zu Plutarchs De animae*

uiteenzetting van Plato in *Timaeus* heeft Plutarchus een uitvoerige kommentaar gewijd, *De animae procreatione in Timaeo*. Toch is deze cosmologie voor hem minder een vertrekpunt voor de zielsleer en speelt ze wijsgerig geen belangrijke rol; ze wordt hoofdzakelijk gezien in functie van de ethiek, om de dualiteit in de menselijke ziel te verklaren en te illustreren<sup>12</sup>. Aldus kan het ons niet verwonderen dat er belangrijke verschillen aan te wijzen zijn in de interpretatie van Plato's voorstelling<sup>13</sup>.

In *De virt. mor.* illustreert de schepping van de wereldziel de aanwezigheid in de ziel van de mens van twee tegengestelde krachten. Plutarchus reageert er tegen het monisme van de Stoa met het argument: „Blijkbaar is het aan al deze wijsgeren ontgaan hoe ieder van ons waarlijk tweevoudig en samengesteld is. Déze tweevoudigheid hebben ze niet begrepen, wel die andere, de vermenging van ziel en lichaam, die duidelijker is. Dat de ziel zelf innerlijk iets bevat dat samengesteld is, een dubbele natuur heeft en ongelijk is, omdat het redeloze als een tweede lichaam noodzakelijk en wezenlijk met de rede vermengd en geharmonieerd is, is blijkbaar ook aan Pythagoras niet ontgaan”<sup>14</sup>. Om deze stelling te verklaren doet Plutarchus een beroep op de leer van Plato: de ziel van de mens is een deel of een nabootsing van de wereldziel, geharmonieerd volgens dezelfde proporties en getallen. „De ziel van de cosmos is noch eenvoudig, noch enkelvoudig, noch eenvormig maar ze is vermengd uit het vermogen van het Zelfde en dat van het Andere. Enerzijds wordt de ziel steeds volgens dezelfde beginselen geordend en beweegt ze zich volgens één regeling, die overwicht heeft; anderzijds wordt ze verdeeld in tegenstrijdige en onstandvastige bewegingen en kringlopen en staat ze aan de oorsprong van onderscheid, verandering en ongelijkheid van al wat op aarde vergaet en ontstaat”<sup>15</sup>. Deze sterk vereenvoudigde interpretatie illustreert voor Plutarchus voldoende dat er in de ziel van de mens twee krachten aanwezig zijn, het redeloze en de rede, die wel tot een eenheid versmolten zijn maar toch dikwijls met elkaar strijden, indien de rede er niet in slaagt haar natuurlijk meesterschap over het *alogon* te handhaven. Van deze Platonische

*procreatione in Timaeo*, München, 1937 en P. Thévénaz, *L'âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque*, Paris, 1938.

12. P. Thévénaz, *op. laud.*, p. 87.

13. A. Torhoudt, *Een onbekend gnostisch systeem in Plutarchus' De Iside et Osiride (Studia Hellenistica, 1)*, Leuven, 1942, p. 14 sqq. wijst op het onderscheid in de opvatting van de vóórkosmische ziel in *De an. procr.* en in *De Is. et Os.*

14. *De virt. mor.*, 3, 441D. Ook Aristoteles, *Pol.*, VII, 15, 1334b 17-19 vergelijkt de verhouding tussen *logos* en *alogon* met die tussen ziel en lichaam.

15. *De virt. mor.*, 3, 441F. Cf. *Tim.*, 41d, 69c, Themistius, *Paraphr. Arist. De Anima*, I, 5 (Spengel, p. 59).

cosmologie gaat Plutarchus daarop over naar een uiteenzetting over de zielsdelen die tot in de bijzonderheden Peripatetisch erfgoed blijkt te zijn <sup>16</sup>.

Ook in *De an. procr.* beschrijft Plutarchus de manifestaties van het dualisme in de ziel aan de hand van de rol die het Zelfde en het Andere spelen op het vlak van de kennis. Ook daar kiest hij het standpunt van de Peripatos tegen de leer van Plato en van de Stoa, wanneer hij aanneemt dat men zich geen passie kan voorstellen die van elke rede verstoken is en evenmin een uiting van het verstand die niet door enige passie wordt beroerd. Ons innerlijk leven getuigt van een fundamentele strijd tussen een beginsel dat ons opheft en een ander dat ons neerhaalt <sup>17</sup>.

In feite mag men aannemen dat de cosmologie in verband met de schepping van de wereldziel voor Plutarchus niet een vertrekpunt is maar eerder een projectie op het plan van de cosmos van de tegenstelling die hij waarneemt in de ziel.

\* \* \*

Het geloof in de onsterfelijkheid van de ziel steunt op de leer van de voorvaderen en de geheime aanduidingen in de Mysteriën van Dionysos <sup>18</sup>. Slechts af en toe poogt Plutarchus dit geloof op een wijsgerige basis te doen steunen door b.v. de etymologie te onderzoeken van termen die op dood en hiernamaals wijzen, of door het verband te onderzoeken tussen de slaap en de dood <sup>19</sup>.

Hierbij steunt Plutarchus hoofdzakelijk op de leer van Plato: de ziel van de mens is als een hemelse plant <sup>20</sup> die in het lichaam in ballingschap leeft; bij de dood komt de ziel los van het lichaam en stijgt terug op naar de goden: „Vandaar immers komt ze en daarheen keert ze terug, niet met het lichaam, maar wanneer ze

16. Vooral het onderscheid tussen beschouwend en overlegend vermogen en tussen verstandigheid en wijsheid (*De virt. mor.*, 5 sq.).

17. *De an. procr.*, 1025DE sqq. P. Thévenaz, *op. laud.*, p. 86 meent dat deze passage een verwijzing bevat naar de uitvoeriger uiteenzetting in *De virt. mor.*

18. *Cons. ad ux.*, 10, 611D: δ πατριος λόγος και τὰ μυστικά σύμβολα τῶν περὶ τὸν Διόνυσον ὀργανισμῶν

Cfrt. 11, 612A: Τοὺς δὲ πατρίους και παλαιούς ἔθροι και νόμοις,

Cfrt. *Amatorius*, 756B.

19. Vooral in *De Anima*, Bern., VII, p. 21-27. De meeste beschouwingen over het hiernamaals vinden we in *Cons. ad Apoll.* waarvan de authenticiteit meestal wordt afgewezen. In vele werken wordt het geloof in de onsterfelijkheid bevestigd: *De aud. poet.*, 4, 21F, *De Is. et Os.*, 47, 370C, 78, 382E sq., *De sera num.*, 17, 560D, 18, 561B, 22, 563B sq., *De genio Socr.*, 589F sq., *De facie*, 937C. Plutarchus bekampt vooral het Epicurisme in *Non posse*, 23-31. Cfrt. B. Latzarus, *Les idées religieuses de Plutarque*, Paris, 1920, p. 121-135, R. Del Re, *De Plutarcho Chaerontensi immortalitatis animorum assertore*, in *Latinitas*, XIII (1965), p. 184-192.

20. *Tim.*, 90a; *De aud.*, 2, 38C, *De Pyth. or.*, 11, 400B, *De sera num.*, 7, 553C, *De exilio*, 5, 600F, 17, 607E. Cfrt. Aristoteles, *De An.*, II, 4, 416a 2.

zoveel mogelijk van het lichaam bevrijd en gescheiden is en geheel en al rein en los van het vlees en zuiver geworden is" <sup>21</sup>. Hoe stelt Plutarchus zich dit hiernamaals voor? Nu eens beperkt hij er zich toe aan te stippen dat de dood iets beters of zeker iets minder slecht is dan dit leven <sup>22</sup>; soms aarzelt hij tussen de Platonische en de Stoïsche opvatting; <sup>23</sup>; elders vermeldt hij dat aan de ziel „hetzelfde overkomt als aan vogels in ballingschap; want indien ze lange tijd in het lichaam is gevoed en voor dat leven gedwee is gemaakt door veel moeiten en langdurige vertrouwdeheid, gaat ze, als een vogel neerstrijkend opnieuw een lichaam binnen en houdt gedurende de wedergeboorten niet op verstrikt te raken in het lijden en de lotswisselingen hier op aarde" <sup>24</sup>. De ziel van de rechtschapen mens, die zich in dit leven door contemplatie en filosoferen heeft weten los te maken van het gewicht van het lichaam dat haar bezwaart, verheft zich van mens tot held, van held tot daimon en van daimon, wanneer ze volkomen gereinigd en geheiligd is zoals in de mysteriën, tot godheid, waarmee ze de uiteindelijke vervulling van haar natuur vindt <sup>25</sup>.

„Daar nu de ziel na de dood bestaat is het meer waarschijnlijk, dat haar ook nog de verschuldigde eer wordt bewezen en de vereiste straf wordt opgelegd: immers zij strijdt gedurende het leven als een atleet en krijgt dan, wanneer zij die strijd bestaan heeft, wat haar toekomt" <sup>26</sup>. Zoals Plato beschrijft Plutarchus dit hiernamaals in mythen, waarvan de bekendste die van Thespesius is, die volledig in de lijn ligt van de eschatologische thema's van de antieke literatuur: door een bijzondere wilsbeschikking van de goden kan Thespesius het hiernamaals bezoeken en aan anderen meedelen wat hij daar gezien heeft <sup>27</sup>. Belangrijk is voor Plutarchus dat Thespesius zich daardoor heeft bekeerd. Nu is het wel zo dat het visioen van beloning en straf niet rechtstreeks waarde geeft aan de ethiek; deze heeft haar eigen wetten en straffen <sup>28</sup>. Het oordeel

21. *Rom.*, 28, 8 (vert. C. M. Stibbe, *Plutarchus. Grondvesters van Athene en Rome*, Zeist-Antwerpen, 1964, p. 83). Cfrt. de commentaar van R. Flacelière, E. Chambry, M. Juneaux in *Plutarque, Vies, Tome I (Les Belles Lettres)*, Paris, 1957, p. 57-58. Op te merken valt dat Plutarchus hier zowel de populaire opvatting als de apotheose afwijst.

22. *De tranq. an.*, 18, 476B.

23. *De sera num.*, 17, 560B, *Non posse*, 31, 1107B: de ziel is ofwel volstrekt onsterfelijk ofwel blijft ze een zekere tijd na de dood bestaan.

24. *Cons. ad ux.*, 10, 611D (vert. A. J. Koster, *Plutarchus. Bloemlezing uit de Moralia*, Amsterdam, 1954, p. 96).

25. *Rom.*, 28, 9.

26. *De sera num.*, 18, 560F (vert. A. J. Koster, *op. laud.*, p. 190).

27. *De sera num.*, 22, 563B sq.

28. „Sans doute, la morale a sa valeur par elle-même; mais la vie future apporte des sanctions, et il ne s'y commet point d'erreurs judiciaires". E. de Strycker, *Socrate*

na de dood bevestigt echter de voorzienigheid van de god en de zekerheid van een rechtvaardige afloop. Op de tegenwerping ten slotte dat de vrees voor de dood er eerder schijnt op te wijzen dat de mens in de grond niet in de onsterfelijkheid gelooft, antwoordt Plutarchus dat de goden als enig middel om de ziel aan het lichaam te binden een beroep moesten doen op de onzekerheid en de twijfel over wat zich na dit leven zal afspelen<sup>29</sup>.

We staan hier derhalve voor een onwankelbaar geloof dat echter meer gegrondvest is op de traditie dan op een wijsgerige redering.

\* \* \*

Wanneer Plutarchus in verband met het hiernamaals spreekt over de verhouding van de ziel tot het lichaam is het duidelijk dat hij het strenge Platonische dualisme trouw blijft<sup>30</sup>: het lichaam is een graf, een kerker, en de band die ziel en lichaam verbindt is tegennatuurlijk<sup>31</sup>. De ziel is goddelijk, is van een hogere orde en ze moet trachten zoveel mogelijk los te staan van het stoffelijke<sup>32</sup>; indien ze op de medewerking van het lichaam een beroep moet doen, gebeurt dit zoals wanneer een werkmans een instrument gebruikt; er is tussen beide geen wezenlijke band.

Anderzijds is het in de ethiek niet mogelijk die sterke scheiding vol te houden; telkens weer zien we dat Plutarchus de band tussen ziel en lichaam nauwer toehaalt, zo sterk zelfs dat hij spreekt van een wezenlijke verbondenheid.

„Wie is dan die ik, die ik ben? Ben ik als een mengsel, een vermenging van deze ziel en dit lichaam? Of juist, deze ziel die zich van het lichaam bedient zoals een ruitser het doet van een paard en niet het geheel van paard en man? Of is het voornaamste deel van de ziel, waarmee we denken, overwegen en handelen, ons eigen ik, terwijl alle andere delen van de ziel en van het lichaam instrumenten zijn van het vermogen ervan? Of bestaat er absoluut geen wezenheid van de ziel maar is het het lichaam zelf, dat eenmaal vermengd, het vermogen bezit om te denken en te leven?“<sup>33</sup> In deze tekst zien we vier mogelijkheden

et l'au-delà d'après l'Apologie Platonicienne, in *Les Etudes Classiques*, 18 (1950), p. 283.

29. *De Anima*, Bern. VII, p. 27, 1-8.

30. *Rom.*, 28, 9, *De Is. et Os.*, 5, 353A, *Cons. ad ux.*, 10, 611EF, *De sera num.*, 24, 564C, *De genio Socr.*, 22, 590C et permultis locis.

31. *De Anima*, Bern. VII, p. 25, 24 sq.

32. *De Is. et Os.*, 5, 353A. Het is duidelijk dat Plutarchus de leer van Plato trouw blijft in werken, waarin hij diens opvattingen commentarieert: *Plat. Quaest.*, IV, 1002F-1003B, *De facie*, 28, 943A, *De genio Socr.*, 591D sq.

33. *Adv. Col.*, 21, 1119A. Cf. 20, 1118A. De geest is onze eigen ik: Aristoteles, *Protrepticus*, Ross fr. 6, *E.N.*, IX, 4, 1166a 22-23, 8, 1169a 2, X, 7, 1178a 2-7,

om de verhouding op te vatten ; het is duidelijk dat Plutarchus de mens niet een mengsel noemt – al gebruikt hij soms deze Pythagoreïsche formulering – waarbij de twee elementen zo in elkaar opgaan dat men ze niet meer kan onderscheiden. Ook de tweede opvatting is niet juist, omdat ze de scheidingslijn te streng doortrekt. De mens is samengesteld uit twee delen, die van ongelijke oorsprong en waarde zijn, maar toch tot een eenheid zijn verbonden. Daarom lijkt de derde opvatting hem de juiste.

In *De virt. mor.* vergelijkt Plutarchus meermaals de verhouding tussen lichaam en ziel met die tussen logos en alogon<sup>34</sup> : zoals men de passies niet mag uitroeien omdat ze natuurlijk zijn, zo mag men evenmin het lichaam uitschakelen, maar moet men het als een natuurlijk en nuttig instrument aannemen. Anderzijds is de rede-loze ziel nauw verbonden met het lichaam ; inderdaad, het onderscheid in sterkte van de passies is niet het gevolg van het oordeel maar wel van de fysische uitingen die met iedere passie gepaard gaan. Daarom zijn de jongeren heftiger en vuriger, omdat hun bloed en hun lichaam sterker en feller zijn<sup>35</sup>.

In welke zin moet men dan de verhouding als instrument begrijpen ? Het is bekend dat F. Nuyens<sup>36</sup> deze verhouding als criterium nam om de ontwikkelingsmomenten in de zielkunde van Aristoteles te bepalen. Volgens deze auteur zou de Stagiriet in de ethieken – maar ook reeds in de *Protrepticus*<sup>37</sup> – ziel en lichaam aangezien hebben als twee verschillende elementen, die echter sterk op elkaar inwerken. De ziel gebruikt het lichaam als een instrument zoals de heer op de diensten van een slaaf een beroep doet<sup>38</sup>.

*Metaph.*, H. 3, 1043a 34-37 ; Plato, *Phaido*, 115c-e, *Leg.*, 959a, *Rep.*, 430e sq. ; Cic., *De Rep.*, VI, 26.

De vierde opvatting kan betekenen dat de ziel ofwel harmonie is van het lichaam (theorie van Simmias (85e-86d) en Echecrates (88d-92c) in *Phaido* ; ze gaat terug op de leer van Philolaüs (*Symp.*, 186d) en wordt door Aristoteles (*De An.*, I, 4, 407b 27 sq.) afgewezen ; later vinden we terug bij Dicaearchus) ofwel de vermen-ging zelf is van het lichaam (Heraclides. Wehrli, fr. 72).

34. *De virt. mor.*, 3, 441EF, 4, 442D, 5, 444D, 11, 451A.

35. *De virt. mor.*, 3, 442A. 11, 450EF, 12, 452A. Cf. *E.N.*, IV, 9, 1128b 14, VII, 14, 1154b 12, X, 2, 1173b 7-11, X, 7, 1178a 26, b 34.

36. *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948. Zijn conclusies werden aanvaard door A. Mansion (voorwoord), Sir D. Ross, *The development of Aristotle's thought*, in *Dawes Hicks Lect.*, 1957, p. 73 sq, R. A. Gauthier, *La morale d'Aristote*, Paris, 1958, p. 8 sq. Later werd de geldigheid van het criterium in twijfel getrokken : G. Verbeke, bespreking in *Rev. Philos. Louvain*, XLVI (1948), p. 346 sq., E. Braun, *Psychologisches in Politika*, Innsbrück, 1961, p. 157-184, W. F. R. Hardie, *Aristotle's treatment of the relation between the soul and the body*, in *The Phil. Quarterly*, XIV (1964), p. 53-72 en I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, 1966, p. 561. Men merke echter op dat I. Düring alleen een beroep doet op teksten uit *De Anima* om aan te tonen dat het probleem complexer is dan F. Nuyens het zich voorstelde.

37. Walzer, fr. 5a.

38. *E.N.*, VIII, 11, 1161a 35 sq.



Het komt ons voor dat Plutarchus meestal dit instrumentalisme als basis neemt, niet alleen in *De virt. mor.* maar ook in andere werken<sup>39</sup>. De activiteiten van ziel en lichaam worden naast elkaar gesteld en Plutarchus maakt een duidelijk onderscheid tussen de passies van de ziel en die van het lichaam<sup>40</sup>. Ziel en lichaam hebben eigen criteria om goed en kwaad te onderscheiden<sup>41</sup>.

Toch kan de term *instrumentalisme* op verschillende wijzen begrepen worden. Wanneer Aristoteles de verhouding ziel-lichaam vergeleek met die tussen werkman en werktuig en tussen heer en slaaf voegde hij er aan toe: „In al deze gevallen wordt van de gebruiker wel een zekere bezorgdheid vereist maar van vriendschap of van een rechtsverhouding kan er tegenover het onbezielde geen sprake zijn<sup>42</sup>. Het beeld dat Plutarchus gebruikt wijst op een nauwer verband: „De man echter betaamt het over zijn vrouw te heersen *niet als een eigenaar over zijn bezit* maar als de ziel over het lichaam door al haar gevoelens te delen en uit genegenheid met haar *een eenheid te vormen*”<sup>43</sup>. Wel spreekt hij verder eveneens van „bezorgdheid” en legt hij de nadruk op het leiderschap van de ziel maar toch komt hier sterker de eenheid van de persoon op de voorgrond. Een werk is volledig gewijd aan die zorg voor het lichaam, *De tuenda sanitate praecepta*.

Voor al in het fragment *De libidine et aegritudine* staan we dicht bij de Aristotelische leer in *De Anima*<sup>44</sup>. Plutarchus stelt er zich de vraag of de begeerte en de droefheid passies zijn van het lichaam of van de ziel. Na uitvoerig de mening van andere wijsgeren<sup>45</sup> te hebben weergegeven, besluit hij met de opvatting van „anderen”, die affirmeren dat er geen lichamelijke of geestelijke passies bestaan maar alleen passies van de mens. Het is de mens die geniet of lijdt en niet alleen de ziel en het is evenmin het lichaam dat wandelt of danst, maar de mens, die uit beide delen is samengesteld. Nadrukkelijk voegt Plutarchus er aan toe dat die opvatting hem de juiste toeschijnt<sup>46</sup>.

Vinden we in de religieuze werken een opvatting die aansluit bij de leer van de Phaido en het dualisme aanvaardt, dan merken we in de ethiek een vorm van instrumentalisme die een sterke

39. *Sept. sap.*, 21, 163E, *De Pyth. or.*, 21, 404B.

40. *Animine an corp.*, 500B-502A, *De virt. et vit.*, 4, 101C, *De tuenda*, 14, 129B, *De cob. ira*, 8, 457C.

41. *Non posse*, 1096E.

42. *E.N.*, VIII, 11, 1161a 35 sq.

43. *Con. praec.*, 33, 142E (vert. A. J. Koster, *op. laud.*, p. 74).

44. Ed. M. Pohlenz, *Moralia*, VI, 3, Leipzig (Teubner), 1953, p. 37-45. Cfrt. *Ex libro pro pulchritudine*, XXVI, Bern., VII, p. 136.

45. O.m. Democritus, Theophrastus, Strato en Posidonius.

46. *De lib. et aegr.*, 7, p. 43, 1 sq. Cfrt. *Arist., De Anima*, I, 2, 402, 4 sq.

gelijkenis vertoont met Aristoteles' opvatting in de ethieken : ziel en lichaam zijn werkelijk twee verschillende delen van de mens ; ze zijn in de mens tot een eenheid *samengesteld* zo dat het hogere over het lagere heerst en het leidt maar het tevens verzorgt, omdat het lichaam aan de menselijke persoon werkelijk nuttig kan zijn.

\* \* \*

Alvorens de leer over de zielsdelen samen te vatten dient er op gewezen dat Plutarchus naast het lichaam en de – lagere – ziel een bijzondere plaats toekent aan het intellect. Wie meent, zegt hij, dat het intellect een deel is van de ziel begaat dezelfde vergissing als diegenen die de ziel beschouwen als een deel van het lichaam<sup>47</sup>. Immers, de vermenging van ziel en lichaam heeft het redeloze zielsdeel als resultaat ; die van het intellect en de ziel brengt de rede tot stand. De ziel krijgt een inprenting van het intellect en geeft zelf een indruk door aan het lichaam dat het omvat<sup>48</sup>. Het spreekt vanzelf dat ook hier de leer van de cosmologie nawerkt, zoals ze elders op de kennisleer wordt toegepast : het oordeel als kenactiviteit van de ziel heeft twee beginselen : het intellect dat van het Zelfde stamt en gericht is op het algemene en de waarneming die van het Andere stamt en gericht is op het particuliere<sup>49</sup>. De natuur van de ziel kan zo vergeleken worden met die van de maan, die een tussenpositie inneemt tussen de zon en de aarde. Zo staat de ziel tussen het intellect en het lichaam<sup>50</sup>.

Hieruit volgt dat Plutarchus, om het monisme van de Stoïci te bekampen, die voorhielden dat de menselijke ziel wezenlijk één is, zodat de passies niet kunnen uitgaan van een irrationele factor maar verkeerde oordelen zijn, de tweedeligheid van de ziel sterk zal beklemtonen. De trichotomie van Plato speelt in zijn ethiek geen fundamentele rol meer<sup>51</sup>. Deze tweedeligheid vinden we het

47. *De sto. rep.*, 1052F, *De comm. not.*, 1083C.

48. *De facie*, 28, 943A.

49. *De an. procr.*, 24, 1024F.

50. *De facie*, 28, 943A, *De genio Socr.*, 591D sq. Cf. R. Volkman, *op. laud.*, II, p. 53-62, M. Jones, *op. laud.*, p. 55 sq., G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneuma du Stoïcisme à S. Augustin*, Paris-Louvain, 1945, p. 262 sq.

51. In *De virt. mor.*, 3, 442A schrijft Plutarchus in feite aan Plato een vorm van tweedeligheid toe, zoals ook andere wijsgeren dit deden : *M.M.*, I, 1, 1182a 23, H. Diels, *Doxographi graeci*, p. 389-390. Al kan men spreken van een tendens naar tweedeligheid in de *Tim.* (D. A. Rees, *Theories of the soul in the Early Aristotle*, in *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century*, Oxford, 1957, p. 191-200), toch blijft Plato het onderscheid tussen drift en begeerte aanvaarden (*Rep.* IV, 435b). Cf. *Plat. Quaest.*, IX, 1007E-1009B. Volgens Plutarchus bleef Aristoteles in zijn eerste werken de trichotomie getrouw. Later zou de Stagiriet (*De Anima*, III, 9, 432a 25-26) geen verder onderscheid meer maken in het *alolon* omdat het geen zin heeft het aantal delen tot twee te beperken. In de Ethieken volstond het onderscheid tussen rede en *alolon* ; Aristoteles stelde zich er niet de vraag of deze indeling als

duidelijkst in *De virt. mor.* : „De ziel van de mens omvat enerzijds het verstandelijke en redelijke zielsdeel, dat krachtens zijn natuur de mens moet leiden en beheersen en anderzijds het emotionele en redeloze deel, dat onstandvastig en ordeloos is en nood heeft aan leiding”<sup>52</sup>. Verder vermeldt Plutarchus hier de leer van Plato die ook het *alogon* in twee delen onderscheidde, de drift en de begeerte, en de opvatting van Aristoteles die het *alogon* van het totaal redeloze onderscheidde<sup>53</sup>.

Op een andere plaats in hetzelfde werk maakt Plutarchus met Aristoteles een onderscheid tussen de beschouwende rede en de praktische rede; we merken daar een neiging om de Platonische *nous* te identificeren met het beschouwend vermogen, zoals Aristoteles deed. Deze indeling tekent trouwens de Peripatetische aard van het tractaat en komt in de andere werken weinig voor<sup>54</sup>.

Bij de raadgevingen die Plutarchus in de meeste *moralia* verstrekt steunt hij derhalve hoofdzakelijk op een praktisch onderscheid tussen verstandelijk en redeloos zielsdeel. Deze tweedeligheid werd trouwens in het Hellenisme vrij algemeen als basis genomen voor de uiteenzettingen over de ziel, niet alleen door de Peripatetici maar ook in de Akademie en zelfs door sommige Stoïci<sup>55</sup>.

\* \* \*

We mogen besluiten dat de ethische leer over de ziel bij Plutarchus vrij eenvoudig is. De mens is een samengesteld wezen: lichaam en ziel zijn eng verbonden, werken op elkaar in en beïnvloeden elkaar. De ziel zelf is geen eenheid maar bestaat uit een rede en een *alogon*, dat nauw aansluit bij het lichaam. Toch kan dit redeloze deel hebben aan de rede en er mee samenwerken. In dit *alogon* ontstaan de passies, natuurlijke impulsen van onbepaalde kracht en richting; ze zijn de stof van de deugd, die dus een eigenschap is van het *alogon* maar tot stand komt doordat de rede de passies leidt door onderricht en gewoonte. De passies uitroeien heeft geen zin en is niet mogelijk. De deugd bestaat erin

wezenlijk of als een logisch onderscheid moest aangezien worden (*E.N.*, I, 13, 1102a 26).

52. *De virt. mor.*, 3, 442AC.

53. Op twee plaatsen verbindt Plutarchus de Platonische trichotomie met het Aristotelisch onderscheid tussen het redeloze en het voedings- en waarnemingsvermogen. Deze combinatie speelt echter geen echte rol in de ethiek, aangezien we ze alleen aantreffen in een context waar gewezen wordt op de symbolische waarde van het getal 5: *De E apud Delph.*, 13, 390F en *De def. or.*, 36, 429E.

54. *De virt. mor.*, 5, 443E. Cf. *De Is. et Os.*, 58, 374F.

55. *De ad. et am.*, 20, 61D, *De facie*, 28, 943D, *De soll. an.*, 2, 960C, *Adv. Col.*, 21, 1119A. Cf. M. Pohlenz, *Die Stoa*. Göttingen, 1948, I, p. 198 sq., II, p. 100.

deze passies te matigen en te regelen zodat elk extreem vermeden wordt en een werkelijke *metriopatheia* wordt bereikt.

Deze leer wordt door Plutarchus in een onvaste terminologie beschreven, waarin allerlei invloeden hebben meegespeeld. Indien de invloed van het Platonisme het sterkst is in de theologische visie, dan mogen we ook bevestigen dat het Peripatetisme – zij het dan in mindere mate dan in *De virt. mor.* – op zijn ethisch denken een sterke invloed heeft uitgeoefend.