

De samenstelling van de wereldziel volgens Plutarchus *

door

Jan OPSOMER

Als men de naam Plutarchus van Chaeronea hoort vallen, denkt de buitenstaander niet meteen aan een filosoof die zich inliet met abstracte metafysische problemen, maar eerder aan de schrijver van levens van beroemde Grieken en Romeinen en van moraliserende tractaatjes. Plutarchus wordt bovendien eerder als een πολυμαθής aanzien dan als een zelfstandig denker¹.

Nochtans vinden we Plutarchus in de handboeken van filosofiegeschiedenis terug, en wel onder de hoofding „middenplatonisme”. Met deze term duidt men de periode van het platonisme aan die gelegen is tussen Antiochus van Ascalon met zijn „herbronning” van het platonisme en Plotinus, die het neo-platonisme inluidt.

Het platonisme van Plutarchus uit zich vooral in het feit dat de figuur van Plato in heel zijn oeuvre op de achtergrond aanwezig is. In een aantal dialogen schildert Plutarchus op levendige wijze ook de filosofische cultuur van zijn eigen tijd. Tevens heeft hij enkele theoretische teksten gewijd aan de expliciete bespreking van een aantal filosofische problemen. Een belangrijk deel van deze teksten is echter niet tot ons gekomen. Nochtans biedt het materiaal waarover we nog beschikken, de mogelijkheid een vrij goed beeld te krijgen van Plutarchus' opvattingen op het gebied van ethiek, fysica en metafysica.

De bedoeling van mijn uiteenzetting is Plutarchus' exegese van één van de moeilijkste problemen van het platonisme te schetsen, namelijk de ontologische samenstelling van de wereldziel zoals Plato die beschrijft in *Timaeus* 35a-b. Aan de hand hiervan zullen we trachten aan te geven hoe we de aard van de filosofische activiteit van Plutarchus kunnen omschrijven en de waarde ervan bepalen. Dit zal ons toelaten een aantal vooroordelen als ongegrond af te wijzen.

* Met dank aan Dr. M. Pinnoy en Dr. L. Van der Stockt voor het nalezen van de tekst en voor hun nuttige suggesties. Eventuele onvolkomenheden blijven volledig voor mijn rekening.

1. Cfr. Volkman 1869, I, p. 13: „Seine Stärke liegt nicht in der Genialität und Selbständigkeit seiner Gedanken. Er war auch nicht eigentlich gelehrter Forscher, sondern trotz eines mannigfaltigen Wissens in Geschichte und Naturwissenschaft, in beiden Fächern nur wohlbesenerer Dilettant.”

Herbert Holtorf, die in 1913 een thesis publiceerde over de Plato-exegese van Plutarchus, ging ervan uit dat Plutarchus een eclecticus was in de slechte zin van het woord, namelijk iemand die uit diverse filosofische systemen plukt wat hem goed uitkomt². Holtorf verwijt Plutarchus meermaals³ dat hij Plato niet begrepen heeft en daarom zelf allerlei verklaringen bedenkt. De ironie van de filosofiegeschiedenis wil echter dat ook de visie van Holtorf op Plato op vele en cruciale punten onhoudbaar is geworden (cfr. *infra*) en dat Plutarchus precies in verband met de theorie van de wereldziel onze inzichten over Plato dichter benadert dan Holtorf.

Eén van de belangrijkste bijdragen tot de studie van het platonisme van Plutarchus is geleverd door Roger Miller Jones. In verband met Plutarchus' theorie van de wereldziel geeft hij toe dat deze nieuw lijkt te zijn, maar toch trekt hij in twijfel dat Plutarchus zelf deze interpretatie zou hebben bedacht. Jones acht het bij voorbaat, omwille van Plutarchus' „general lack of originality”⁴, zeer onwaarschijnlijk dat deze theorie, die nochtans niet voorkomt in een oudere tekst, het eigen ontwerp van Plutarchus zou zijn. Het is toch wel een intrigerende vaststelling dat voor Jones de beeldvorming over Plutarchus zo doorslaggevend is, dat een logische gevolgtrekking — Plutarchus' auteurschap van deze theorie over de wereldziel — zonder verdere argumentatie wordt opzij geschoven.

Vanzelfsprekend speelt de beoordeling van Plutarchus als historicus in de evaluatie van zijn filosofische capaciteiten een voorname rol en kadert het genoemde Plutarchusbeeld in een globale visie op het intellectueel leven van zijn tijd. Plutarchus werd door de negentiende-eeuwse historische kritiek⁵ beschouwd als een onkritisch compiler en zijn geschriften waren het geliefkoosd jachtterrein van de *Quellenforschung*.

2. Cfr. p. 1.

3. Cfr. p. 18, 25, 32-35 *et passim*.

4. JONES 1916, p. 80: „The theory of the world-soul which is set forth in Plutarch's essay *de animae procreatione in Timaeo* and which is alluded to in several of his *Platonic Questions* is radically different from those which we have already examined. It is not found before Plutarch in the extant literature, and he is the first to whom it is attributed by later writers. Yet his general lack of originality makes it doubtful whether he is to be regarded as the author of the theory”.

5. De samenhang met de evaluatie van Plutarchus als historicus wordt mooi geïllustreerd door een noot die Holtorf 1913 geeft in zijn conclusie over de filosofische kwaliteiten van Plutarchus. Hij verwijst (p. 79 n. 2) naar Gutschmid die Plutarchus als een „seichter Anekdotenkrämer” had bestempeld, om daarna Plutarchus als een pseudo- of *would-be* filosoof af te schilderen.

Naast dit algemene beeld over Plutarchus, is er specifiek binnen de filosofiegeschiedschrijving een relatief zelfstandige beeldvorming. De beoordeling van Plutarchus als filosoof is lange tijd sterk beïnvloed geweest door de voorstelling die Eduard Zeller in zijn *Philosophie der Griechen* van Plutarchus geeft. Zeller gaat daarbij uit van een *a priori*-opvatting van de filosofiegeschiedenis⁶, waarbij in dit geval Plutarchus' filosofische verdiensten reeds bij voorbaat gehypothekerd worden door de periode waarin hij leeft en werkt. De vrij rigiede periodisering is echter zelf niet onproblematisch⁷. Plutarchus neemt als kenmerken van zijn periode voornamelijk het eclecticisme⁸ en de praktische ingesteldheid⁹ over. Het eclecticisme wordt daarbij zeker niet als een positieve eigenschap aangezien en de praktische gerichtheid wordt bepaald als een gebrek aan theoretische belangstelling en aan zin voor systematisering en zelfs als een symptoom voor gedachtenarmoede¹⁰. In een inleidend hoofdstuk geeft Zeller algemene beschouwingen over het eclecticisme en bij de bespreking van de verschillende filosofen uit de „eclectische periode” vindt hij telkens deze kenmerken terug. Zonder ooit een exacte omschrijving te geven van wat eclecticisme precies is, ziet Zeller het in Hegeliaanse zin als een fase in een dialectische ontwikkeling van de filosofie, logisch volgend op het scepticisme — dat wordt geïntegreerd als een moment van het eclecticisme¹¹ — en een voorbereiding van het neoplatonisme, dat — hoewel het elementen van andere filosofieën opneemt — toch niet eclectisch wordt genoemd¹². De praktische en morele gerichtheid ziet Zeller als de onvermijdelijke Romeinse invloed op het filosofische leven, waardoor hij nog maar eens het cliché over het verschil tussen de Romeinse en Griekse volksaard bevestigt.

Zonder te willen stellen dat Zeller's bespreking van Plutarchus niet adequaat is, lijkt het mij toch noodzakelijk te wijzen op het gevaar van *a priori*-veralgemeningen. In ieder geval heeft het etiket „eclectisch” een rijker verstaan van de geschriften van Plutarchus belem-

6. Cfr. Scholtz 1979, p. 289-311.

7. Plutarchus wordt door Zeller als volgt geklasseerd: Dritte Periode. Die nacharistotelische Philosophie — Zweiter Abschnitt. Eklekticismus, erneuerte Skepsis, Vorläufer des Neuplatonismus — C. Die Vorläufer des Neuplatonismus — 6. Pythagoraisierende Platoniker. Plutarch.

8. Zeller 1923, III.1, p. 810; III.2, p. 179: „Doch bemerkt man bald, dass auch sein Platonismus von jenem Eklekticismus nicht frei ist, welcher seit Antiochus in der akademischen Schule so tiefe Wurzeln geschlagen hatte.”; p. 202.

9. Zeller 1923, III.2, p. 181.

10. Zeller 1923, III.2, p. 181, 202.

11. Zeller 1923 III.1, p. 548, 560-563.

12. Cfr. Donini 1986, p. 23.

merd en heeft het een meer evenwichtige appreciatie van zijn filosofische kwaliteiten aanzienlijk bemoeilijkt.

Een ander handboek uit dezelfde jaren, namelijk de bewerking door Karl Praechter van de twaalfde druk uit 1926 van *Die Philosophie des Altertums in Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, voert¹³ de tegenstelling eclecticisme - orthodoxie in als het wezenlijk kenmerk van het middenplatonisme: eclecticisme is het opnemen van vreemde elementen in de leer van een bepaalde school, wat een „natuurlijke” orthodoxe reactie oproept¹⁴. Na Antiochus van Ascalon zou binnen het platonisme een eclecticisme heersen, waarvan alleen het epicurisme uitgesloten is¹⁵. Door de bespreking van Plutarchus in te passen in deze generaliserende situering van het middenplatonisme¹⁶, kan Praechter van Plutarchus' Plato-exegese zeggen

„Nicht wenig wird in Platon hineingetragen, was der natürlichen Auffassung seines Textes widerspricht”¹⁷

zonder deze bewering met voldoende bewijzen te staven.

Het zijn deze encyclopedische werken die ons de gemeenplaatsen en *a priori's* over Plutarchus en de filosofie van zijn tijd in gecondenseerde vorm bieden.

Weliswaar is onze visie op Plutarchus er sindsdien heel wat genuanceerder op geworden. Met het oog op de verschillende normatieve uitspraken die over Plutarchus' filosofische capaciteiten gedaan werden en nog altijd worden, loont het de moeite nader kennis te maken met teksten waarin Plutarchus zich inlaat met tekstverklaring van Plato, zijn grote inspiratiebron en in zijn ogen dé filosoof bij uitstek. Als we kunnen achterhalen welke hermeneutische principes hij daarbij hanteert, zullen we misschien in staat zijn tot een meer gefundeerde visie te komen op zijn filosofische positie, zijn oorspronkelijkheid en / of afhankelijkheid. Dat Plutarchus inderdaad verschillende tractaten of delen ervan gewijd heeft aan tekstuitleg van moeilijke en

13. Dat de tegenstelling tussen orthodoxie en eclecticisme op naam van Praechter zelf mag worden geschreven, blijkt uit zijn „Vorwort”, p. IX.

14. Cfr. p. 529.

15. Cfr. p. 524.

16. De bespreking van Plutarchus wordt voorafgegaan door enkele bladzijden (527-530) „Gesamtkarakter des mittleren Platonismus” (deze titel vindt men in de analytische „Inhaltsverzeichnis”, p. XVI).

17. P. 534.

controversiële passages van Plato, is op zich al significant. Blijkbaar ontbreekt het hem toch niet aan theoretische belangstelling.

De dialoog die in het middenplatonisme in het middelpunt van de belangstelling staat, is ongetwijfeld de *Timaeus*, met daarin als kernstuk de kosmologische uiteenzetting van Timaeus. Deze begint met de uiteenzetting van de kosmogeenese vanuit macroscopisch perspectief. Achtereenvolgens wordt erin gehandeld over de demiurg en de eeuwige voorbeelden, over het lichaam van de wereld, over de wereldziel en over lichaam en ziel van de mens. Eén van de meest enigmatische en tevens cruciale passages is *Timaeus* 35ab, waarin Plato de ontologische samenstelling van de wereldziel beschrijft. Plutarchus behandelt deze passage in een afzonderlijk werk, *De animae procreatione in Timaeo* en in verscheidene van de *Quaestiones Platonicae*. Daarnaast vinden we in het geschrift *De Iside et Osiride*, *De E apud Delphos* en nog in enkele andere passages uit de *Moralia* verwijzingen naar deze problematiek. Ik zal me hier toespitsen op de directe, theoretische behandeling van het probleem in *De animae procreatione*, met verwijzing naar de *Quaestiones Platonicae*¹⁸.

Plutarchus draagt het tractaat *De animae procreatione in Timaeo* op aan zijn twee zonen, die hem gevraagd hadden samen te brengen wat hij bij vele gelegenheden reeds gezegd en geschreven had over het probleem van de ziel bij Plato. Van meet af aan maakt hij duidelijk dat het niet zijn bedoeling is een eigen theorie te ontwerpen, maar slechts Plato's opvatting toe te lichten (1012b)¹⁹. Voor een platonicus uit de tijd van Plutarchus was het evident dat Plato de totale en onverdeelde waarheid bezat. Zijn eigen rol was daardoor uiteraard beperkt tot verklaring van het gedachtengoed van Plato²⁰. Dit is inderdaad de positie die Plutarchus hier inneemt.

Er waren voor Plutarchus twee redenen om een afzonderlijk geschrift aan de kwestie van de wereldziel in de *Timaeus* te wijden: de moeilijkheid van het onderwerp en het feit dat zijn eigen interpretatie tegen die van de meeste Platonisten ingaat en daarom verdere verdediging nodig heeft (οὐτ' ἄλλως εὐμεταχείριστον ὄντα καὶ διὰ τὸ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ὑπεναντιοῦσθαι δεόμενον παραμυθίας, 1012b). Plutarchus spreekt letterlijk van „het ongewone en paradoxale element in zijn interpretatie” (τὸ ἄηθες τοῦ λόγου καὶ παράδοξον, 1014a).

Het is opmerkelijk dat hij onmiddellijk de originaliteit van zijn interpretatie in het licht stelt. Hij neemt duidelijk afstand van vroegere

18. Een goede behandeling van de theorie van de wereldziel in *De Iside et Osiride* biedt Deuse 1983, p. 27-42; een nog altijd nuttige synthese is Jones 1916.

19. Cfr. 1014a, 1015f, 1020d; 1001b.

20. Cfr. Dörrie 1971, p. 162.

interpretatoren en beklemtoont dat hijzelf als eerste de door Plato gewilde betekenis van deze passage verduidelijkt heeft.

De formulering τὸ τοῖς πλείστοις τῶν ἀπὸ Πλάτωνος ὑπεναντιοῦσθαι, „het stelling nemen tegen de meeste volgelingen van Plato”, werd door een aantal auteurs, onder wie Philip Merlan, Heinrich Dörrie en Robert Flacelière, geïnterpreteerd als een uitspraak waarmee Plutarchus zich uitdrukkelijk distantieert van het officiële platonisme of van de Akademie²¹. Men geeft echter een vertekend beeld door te stellen dat Plutarchus zich met deze omschrijving afzet tegen het schoolplatonisme of een heterodox standpunt inneemt. Na het onderzoek van John Glucker uit 1978 is het namelijk niet meer mogelijk ervan uit te gaan dat de Akademie als instituut nog bestond ten tijde van Plutarchus²². Er was geen school meer, gevestigd op een bepaalde plaats en met een scholarch. Bijgevolg kan men nog bezwaarlijk spreken van een orthodoxie, vermits er geen instantie is die daarvoor garant zou kunnen staan. Ook de teksten van Plato bieden onvoldoende houvast. Principieel laat een tekst altijd een veelheid van min of meer uiteenlopende interpretaties toe. Teksten die gelezen worden, hebben dan ook een geschiedenis; zij worden steeds opnieuw geïnterpreteerd. En dit geldt zeker voor de dialogen van Plato, die bij uitstek meerduidig zijn en interpretatie behoeven. Plato liet namelijk in zijn dialogen geen uitgewerkte en gefixeerde doctrine na, maar eerder een aantal losse richtlijnen en basisideeën. Wie de dialogen tot een systematische eenheid wil herleiden, botst onvermijde-

21. Cfr. Merlan 1970, p. 58; Dörrie 1968, p. 520, 521, 524 et *passim* (met een onderscheid tussen het „officieel platonisme” en de Akademie). Robert Flacelière bevestigde het standpunt van Dörrie in de discussie volgend op Dörrie's lezing *Ib.*, p. 529: „M. Flacelière remarque que l'Académie était encore vivante du temps de Plutarque et qu'Ammonios était l'un de ses représentants.” Met deze categorieke uitspraak over Ammonius gaat Flacelière verder dan Dörrie, die inzake het scholarchaat van Ammonius wat meer voorzichtigheid betoont. Dörrie 1976 p. 166 spreekt dan weer van „die berühmte Schule zu Athen”, de Akademie, waarvan Ammonius lid zou zijn geweest. Dat Plutarchus in *De anim. procr.* spreekt van „de volgelingen van Plato” en niet het woord *Ἀκαδημία* of *Ἀκαδημαῖκος* gebruikt, vormt geen bezwaar voor de these dat Plutarchus zich met deze uitspraak tegen de Akademie afzet, aangezien *Ἀκαδημία* en het afgeleide adjectief na Arcesilaus bijna uitsluitend worden gebruikt om de sceptische stroming binnen het platonisme aan te duiden: cfr. Dörrie 1987, p. 4.

22. Glucker toont aan dat de teksten waarin Plutarchus over zijn eigen relatie met de Akademie lijkt te spreken, niet impliceren dat de Akademie als filosofisch instituut nog bestond tijdens zijn leven. Ook Ammonius, de *καθηγητής* van Plutarchus, kan dus niet als scholarch bestempeld worden (p. 126-127; cfr. Donini 1986, p. 98, 109). Donini brengt een correctie aan op Glucker, door te stellen dat Ammonius niet kan beschouwd worden als een dogmaticus (p. 105), wat een contrast zou vormen met de veeleer academisch-sceptische houding van Lamprias en Plutarchus (de personages van de dialoog *De E apud Delphos*). André 1987 blijkt niet op de hoogte van de hele problematiek (cfr. p. 16 n. 100; p. 19).

lijk op tegenstrijdigheden en onopgeloste problemen²³. Het is een feitelijk gegeven dat Plato's dialogen tot zeer diverse interpretaties aanleiding hebben gegeven. Zeker in het geval van het platonisme kan er van orthodoxie slechts sprake zijn zolang deze gesteund wordt door een geïnstitutionaliseerde autoriteit. In een periode waarin de school als centrale instelling opgehouden heeft te bestaan, is de term orthodoxie misleidend.

Plutarchus zet zich met zijn exegese inderdaad af tegen een aantal vroegere Plato-interpretatoren — in de loop van het geschrift vermeldt hij Xenocrates, Crantor, Eudorus, Posidonius, Theodorus, Clearchus en niet nader gespecificeerde Pythagoreeërs — maar nergens beschouwt hij hen als één groep of als vertegenwoordigers van een officieel platonisme. Plutarchus spreekt ook in de besproken passage slechts in het algemeen over de commentaren en interpretaties van zijn voorgangers. Plutarchus ziet zichzelf niet als een outsider die het establishment onder vuur neemt, maar als een interpretator die de fouten van zijn voorgangers rechtzet²⁴.

Nadat hij de aandacht heeft gevestigd op het originele karakter van de stelling die hij zal ontwikkelen, citeert Plutarchus de bewuste Timaeus-passage die aan de basis ligt van de talrijke midden- en neoplatonische theorieën over de samenstelling en het wezen van de wereldziel. De Plato-editie van Burnet uit 1902 geeft voor deze tekst:

τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως [αὐτῆς] καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου, καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ καταὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβῶν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὐσαν εἰς ταῦτ' συναρμόττων βίαι· μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὄλον τοῦτο μοίρας εἰς ἃς προσῆκε διένειμεν, ἐκάστην δὲ τούτων ἕκ τε ταύτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην. ἤρχετο δὲ διαίρειν ὧδε·

De eerste helft van *De animae procreatione* (1012b-1027a) besteedt Plutarchus aan de verklaring van deze passage over de menging van de wereldziel, in polemieek met vroegere Plato-exegeten. Het is deze verklaring die we hier onderzoeken, om te achterhalen volgens welke hermeneutische principes, vanuit welke vooronderstellingen

23. Cfr. Praechter 1926, p. 528: „Die Dialoge lieferten in ihrer nicht systematischen Form, ihrer mehrfachen Vieldeutigkeit und ihren die eigene Entwicklung Platons spiegelnden Widersprüchen für die Lehrdarstellung nur einen schwankenden Boden, und die schulmäßige Überlieferung ohne den Halt authentischer Lehrschriften des Meisters entbehrte vollends der Widerstandskraft gegen das Eindringen abweichender Lehrmeinungen selbst in zentralen Punkten.“ Praechter moet erkennen dat zelfs Atticus, die de belichaming zou moeten zijn van de reactie tegen het eclecticisme (p. 548), niet volledig orthodox is (p. 549).

24. Cfr. Dillon 1988, p. 108.

en met welke bedoeling Plutarchus deze interpretatie naar voren schuift. De tweede helft van *De animae procreatione* (1027a-1030c) is gewijd aan de commentaar op *Timaeus* 35b4-36b5, over de verdeling van het verkregen mengsel volgens getallenverhoudingen. Dit tweede deel van zijn commentaar maakt geen aanspraak op originaliteit²⁵ en wordt hier dan ook terzijde gelaten.

Eerst zullen we echter proberen enige klaarheid te brengen in deze enigmatische passage van Plato. Plato's tekst heeft zoals in de oudheid ook in de voorbije eeuw en in de eerste decennia van deze eeuw al stof geboden voor heel wat filologische en filosofische discussie en heeft al tot sterk uiteenlopende interpretaties aanleiding gegeven. Ik bespaar U hier een overzicht²⁶ ervan om onmiddellijk over te gaan tot de interpretatie waarover de laatste jaren een vrij algemene consensus bestaat.

Deze interpretatie werd in 1932 — op een moment dat men reeds geneigd was het kluwen van interpretaties als onoplosbaar te beschouwen — door G.M.A. Grube voorgesteld. Grube merkte ook op dat zijn interpretatie bleek overeen te komen met die van Proclus. De filologische verklaring van Grube werd in de commentaren van Francis Macdowell Cornford (1966) en van Luc Brisson (1974) tot basis gemaakt van de filosofische interpretatie.

Grube maakte komaf met een aantal emendaties en andere wijzigingen aangebracht door de verschillende uitgevers en commentatoren, om terug te keren tot een tekst die vrij dicht bij de lezing van de voornaamste handschriften staat:

τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβῶν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δὺςμεικτον οὔσαν εἰς ταὐτὸ συναρμόττων βίᾳ, μειγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν κτλ.

De eerste zin vormt niet echt een probleem: het Zijn is opgedeeld in twee sferen: de noëtische en de fenomenale: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας slaat op de ideeënwereld; τῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς is „het Zijn dat verdeeld raakt wanneer het bij het lichamelijke komt”. In het midden van deze twee wordt een tussenliggende οὐσία gevormd.

25. Cfr. 1027a10-12; 1022c5-10. Voor een bespreking van dit tweede deel van *De anim. procr.*: cfr. Helmer 1937, p. 55-65.

26. Voor de oudere literatuur: cfr. Taylor 1928, p. 124-127 en voor de meer recente literatuur cfr. Brisson 1974, p. 307-314. Sinds de commentaar van Cornford is de filologische discussie over deze passage zo goed als beëindigd.

Vroegere interpretatoren, onder wie Holtorf en de Platospecialisten Taylor, Burnet en Rivaud, gingen er meestal van uit dat het tweede $\alpha\delta$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$ moest gedelgd of geëmendeed worden, alhoewel deze woorden in alle manuscripten voorkwamen en tevens terug te vinden waren in de citaten van Plutarchus, Proclus (*In Tim.* 3 (p. 119, r. 25-28 Diehl)), Eusebius (*Praep. Ev.* 13, 16, 2) en Stobaeus (*Ecl.* 1, 49, 28 (Wachsmuth))²⁷. Zonder deze $\alpha\delta$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\iota$ is men bijna genoodzaakt $\tau\eta\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ $\phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\eta\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omicron\upsilon$ als een verklaring van $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ te lezen en $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu$ en $\theta\acute{\alpha}\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ met respectievelijk het noëtische en het fenomenale gelijk te stellen. De tweede stap in het proces dat Plato beschrijft, zou in dat geval bestaan in het mengen van de samengestelde $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$, het $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\nu$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, met haar oorspronkelijke componenten in hun onvermengde vorm²⁸. Dit maakt de tekst echter onlogisch: als namelijk het resultaat van de eerste mengfase, het $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$, reeds Hetzelfde en het Andere bevatte, waarom wordt dan slechts bij de tweede mengoperatie de moeilijkheid van hun vermenging vermeld? Er zijn nog andere bezwaren tegen een dergelijke lezing. De herhaling in de tekst zou totaal overbodig zijn en leidt alleen maar tot onduidelijkheid. Bovendien vernietigt men de subtiele distincties die Plato maakt tussen zijn ontologische principes, en herleidt men zijn systeem tot een grof dualisme van principes.

Grube is erin geslaagd de voornaamste moeilijkheden op te lossen door de overgeleverde tekst te behouden. Dan staat in het tweede deel van de zin dat de demiurg op dezelfde wijze ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$) te werk gaat voor Hetzelfde en het Andere. Zoals er twee soorten Zijn waren, het deelbare en het ondeelbare, zo kan men ook binnen Hetzelfde en het Andere telkens die twee aspecten onderscheiden, namelijk dat van hen wat ondeelbaar is en dat wat deelbaar wordt in de lichamen ($\tau\omicron\upsilon$ τ' $\acute{\alpha}\mu\epsilon\rho\upsilon\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\upsilon$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\tau\grave{\alpha}$ $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha\tau\alpha$ $\mu\epsilon\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$). De tweede stap bestaat er met andere woorden in dat de demiurg een intermediair zijnde maakt van het Andere en van Hetzelfde, in beide gevallen tussen hun ondeelbare en deelbare aspect. Nu zijn de drie „ingrediënten” (het intermediaire Zijn, het intermediaire Zelfde en het intermediaire Andere²⁹) klaar voor het uiteindelijk mengproces, waarin de wereldziel tot stand komt.

27. Weliswaar werden deze woorden weggelaten door Sextus Empiricus *Adv. mathem.* 1, 301 (cfr. Grube 1932 p. 80, n. 2; Thévenaz 1938, p. 37: „mais cela ne prouve rien”) en niet vertaald door Cicero *Tim.* 21 (de bewijskracht van dit laatste feit wordt in twijfel getrokken door Brisson 1974, p. 271).

28. Cfr. bv. Holtorf 1913, p. 26.

29. Cfr. 37a: ἅτε οὖν ἓκ τῆς ταύτου καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἕκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν, κτλ.

Schematisch kunnen we de hele procedure dus als volgt voorstellen :

ἡ ἀμέριστος οὐσία ἡ μεριστή οὐσία	}	τρίτον εἶδος οὐσίας	}	
τὸ ἀμερὲς ταύτου τὸ μεριστὸν ταύτου	}	τὸ αὐτὸ τὸ ἐν μέσῳ	}	ψυχῆ
τὸ ἀμερὲς θατέρου τὸ μεριστὸν θατέρου	}	τὸ ἕτερον τὸ ἐν μέσῳ	}	

Een verdere vraag is natuurlijk wat Plato bedoelt met deze termen οὐσία, ταύτον en θάτερον en wat ze betekenen voor de samenstelling van de wereldziel. Voor Plato hadden deze begrippen een specifieke, ontologische betekenis. Deze termen zijn slechts zinvol in de context zoals die in Plato's *Sophistes* geschetst wordt. In deze dialoog wordt onderzocht hoe Ideeën in proposities met elkaar verbonden kunnen worden. Vooreerst moet er tegen Parmenides een onderscheid gemaakt worden tussen absoluut en relatief (niet-)Zijn. Het woord „is” is dubbelzinnig: het kan betekenen „bestaat” of „is hetzelfde als”. Op gelijke wijze kan „is niet” begrepen worden als „bestaat niet” of als „is niet hetzelfde als”. Van deze vier mogelijkheden is het niet-bestaan van een Idee uitgesloten. Dus blijven bestaan, verschil en identiteit over. Van elke Idee kan gezegd worden dat zij bestaat, dat zij identiek is aan zichzelf en verschillend van elke andere Idee. In de *Sophistes* werd uitsluitend gehandeld over het Zijn, de Identiteit en het Verschil van Ideeën (de ὄντως ὄντα of τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας van de *Timaeus*). In de *Timaeus* worden deze logische noties ook toegepast op het fenomenale, de ὄντα πως. Tussen deze twee ordes plaatst Plato dan een derde zijswijze, samengesteld uit de tussenvormen van Bestaan, Identiteit en Verschil: de wereldziel.

Het uitgangspunt voor Plutarchus' interpretatie is dat de kosmogeenese en psychogeenese in de *Timaeus* letterlijk moeten begrepen worden als een ontstaan. Daarmee neemt hij afstand van zijn voorgangers — hij vermeldt met name Xenocrates, Crantor en Eudorus.

Ὅμαλῶς δὲ πάντες οὗτοι χρόνῳ μὲν οἴονται τὴν ψυχὴν μὴ γεγονέναι μηδ' εἶναι γενητὴν³⁰, πλείονας δὲ δυνάμεις ἔχειν, εἰς ἃς ἀναλύοντα θεωρίας ἕνεκα τὴν οὐσίαν αὐτῆς λόγῳ τὸν Πλάτωνα γιγνομένην ὑπατίθεσθαι καὶ συγχερανυμένην. (1013a)

30. Baltus 1976, p. 2-3 wijst op het probleem van de betekenis van γενητός. In *Tim.* 28bc gebruikt Plato γέγονεν en γενητός ἐστὶν blijkbaar als synoniemen door elkaar. Maar wie de niet-woordelijke interpretatie van de *Timaeus* verdedigde, verkoos meestal γενητός te gebruiken, omdat deze term ook kan betekenen „aan wording onderhevig”. Hier evenwel lijkt het duidelijk dat γιγνομένην en εἶναι γενητὴν als synoniemen moeten worden beschouwd.

Maar Plutarchus wijst deze opvatting ten stelligste af: de bedoeling mag niet zijn eigen opinies te propageren onder het mom van een commentaar op Plato. De enige legitieme werkwijze bestaat erin Plato's visie, die volgens Plutarchus de enige juiste is, te verhelderen.

ἔμοι δὲ δοκοῦσι τῆς Πλάτωνος ἀμφότεροι διαμαρτάνειν δόξης, εἰ κανόνι τῷ πιθανῷ χρηστέον, οὐκ ἴδια δόγματα περαίνοντας ἀλλ' ἐκεῖνῳ τι βουλομένους λέγειν ὁμολογούμενον (1013b).

De basisfout van de andere commentatoren is volgens Plutarchus gelegen in hun weigering om Plato's beschrijving van de schepping van de kosmos en van de wereldziel als een uiteenzetting over hun reëel ontstaan te zien. Die weigering dwingt hen tot allerlei verwrongen constructies:

Ὁ γε μὴν οὗτοί τε κοινῇ καὶ οἱ πλείστοι τῶν χρωμένων Πλάτωνι φοβούμενοι καὶ παραμυθούμενοι πάντα μηχανῶνται καὶ παραβιάζονται καὶ στρέφουσιν, ὡς τι δεινὸν καὶ ἄρρητον οἴμενοι δεῖν περικαλύπτειν καὶ ἀρνεῖσθαι, τὴν τε τοῦ κόσμου τὴν τε τῆς ψυχῆς αὐτοῦ γένεσιν καὶ σύστασιν, οὐκ ἐξ αἰδίου συνεστῶτων οὐδὲ τὸν ἄπειρον χρόνον οὕτως ἐχόντων, ἰδίᾳ λόγου τέτευχε κτλ. (1013de)

Plutarchus verwijst naar een vroegere behandeling in een voor ons verloren tractaat, dat wellicht uitsluitend aan deze kwestie gewijd was. Waarschijnlijk gaat het om het tractaat *Περὶ τοῦ γεγονέναι κατὰ Πλάτωνα τὸν κόσμον* (Lamprias-catalogoog 66).

Hier, in *De animae procreatione* geeft hij slechts een samenvatting van zijn argumentatie: als de kosmos ongeschapen is, dan gaan Plato's beweringen dat de ziel ouder en eerbiedwaardiger is dan het lichaam en aan de oorsprong ligt van elke beweging, niet langer op. Bijgevolg verliest ook Plato's verdediging van de goden tegen de goddelozen in de *Wetten* haar bewijskracht. Inderdaad berust Plato's redenering in de passage waarop Plutarchus alludeert (*Leges* 891c-899d), op de stelling dat de ziel — als enige zelfbewegende beweging en dus uiteindelijke oorzaak van beweging³¹ — ouder is dan het lichaam. Aangezien de wereldziel zorgt voor de ordelijke beweging van de kosmos, kan men niet anders dan haar goddelijk noemen (899ab).

Wat Plutarchus hiermee bedoelt, wordt misschien duidelijk door de redenering van Atticus, die in de 2de eeuw n. Chr. een geschrift schreef met de titel *Πρὸς τοὺς διὰ τῶν Ἀριστοτέλους τὰ Πλάτωνος ὑπισχνουμένους* en die door Proclus in één adem wordt genoemd met Plutarchus als de twee voorstanders van de letterlijke interpretatie van *Timaeus* 35a.

31. 896b: ἰκανώτατα δέδεικται ψυχῇ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως.

[...] λογιζόμενος ὅτι τῶ μὴ γενομένῳ οὔτε τινὸς ποιητοῦ οὔτε τινὸς κηδεμόνος πρὸς τὸ γενέσθαι καλῶς χρεῖα, ἵνα μὴ ἀποστερήσῃ τὸν κόσμον τῆς προνοίας ἀφεῖλε τὸ ἀγέννητον αὐτοῦ.

Atticus. Fragments. Texte établi et traduit par Édouard des Places (Collection des Universités de France), Paris, 1977, fr. 4 des Places (= 4, Mullach et Baudry) §2 = Eus., *Pr. ev.* 15, 6, 2.

Atticus wil dus vóór alles de goddelijke πρόνοια veilig stellen; echte voorzienigheid bestaat volgens hem slechts tussen schepper en werk. Deze redenering lijkt een verdere explicitering³² te zijn van Plutarchus' gedachtengang in De *animae procreatione* 1013ef. Plutarchus gebruikt hier niet de term πρόνοια³³, maar gaat wel uit van dezelfde gedachtengang, namelijk dat de godheid voor de wereld zorgt door de ziel aan het hoofd te stellen als ἡγεμῶν en πρωτουργός³⁴. De bekommernis om de goddelijke πρόνοια is wellicht Plutarchus' meest fundamentele reden om staande te houden dat Plato een letterlijk ontstaan van de wereld leerde.

De verschuiving ten opzichte van Plato bestaat erin dat Plutarchus en Atticus niet zozeer de nadruk leggen op de goddelijkheid van de ziel zelf — wat de eigenlijke pointe was van de discussie in de *Wet-ten* —, als wel op de goddelijkheid van het noëtische zijnsniveau, dat de eigenlijke ziel overstijgt.

Een platonist als Plutarchus zag zich voor de onontkoombare taak geplaatst een oplossing te vinden voor het probleem hoe een letterlijke interpretatie van de *Timaeus* kon verzoend worden met de *Phaedrus*, waar Plato de ziel als ongeworden definieert (245c-246a). Plutarchus' oplossing voor deze tegenstrijdigheid is — voor zover wij weten — inderdaad zonder voorgaande: hij neemt het bestaan aan van twee zielen, of liever van twee opeenvolgende stadia van de ziel, de voorkosmische ziel en de wereldziel.

32. Atticus bouwt inderdaad in grote mate verder op de filosofische theorieën van Plutarchus: cfr. Baltés 1976, p. 45; p. 62; Deuse 1983, p. 24. Zeker in deze passage leunt hij dicht aan bij Plutarchus (weliswaar weigert Atticus ziel en νοῦς radikaal te scheiden: id. p. 51-61); voor God als ποιητής, zie bv. *Quaest. Platon.* 2. Vergelijk ook frg. 4, §4, ὅτι μὴ δι' αἰνεγμάτων μηδ' ἐπὶ τοῦ σαφοῦς χρεῖα τὴν γένεσιν παρεδίξατο (nl.: dat wordt gestaafd door *Tim.* 41b), met Plutarchus' afwijzing van de θεωρίας ἕνεκα-these (1013a).

33. Volgens een conjectuur van Cherniss (aanvaard door A.A. Long, *From Crib to Editio Maior*, CR 30, 1980, p. 15) wordt πρόνοια gebruikt in een gelijkaardige context — namelijk als agens van de creatie van de kosmos en de tijd — in *Quaest. Platon.* 8, 1007c. Volgens Proclus zou Plutarchus de demiurg πρόνοια genoemd hebben: Καὶ δεῖ μὲμνησθαι καὶ ὧν ὁ Χαιρωνεύς εἶπε περὶ τοῦ τῆς προνοίας ὀνόματος, ὡς Πλάτωνος οὕτως τὴν θεῖαν αἰτίαν καλέσαντος (*In Platonis Timaeum*, 1, p. 415, r. 18-20 (Diehl) = *Plut.*, frg. 195 (Sandbach)).

34. 1013f, 1016c, 1017b; cfr. *Tim.* 41c7; *Leges* 897a.

Plato leerde volgens Plutarchus dat de demiurg de kosmos gescha- pen heeft, maar niet uit het niets: de substantie of stof waaruit de kosmos ontstaan is, was voorgegeven (1014b: τὴν δ' οὐσίαν καὶ ὕλην, ἐξ ἧς γέγονεν, οὐ γενομένην ἀλλ' ὑποκειμένην αἰεὶ τῷ δημιουργῷ)³⁵. In *Timaeus* 30a en 52d zegt Plato zelf inderdaad dat vóór het ontstaan van de wereld er een ordeloos bewegende massa was. Deze uitlatingen grijpt Plutarchus gretig aan om zijn stelling verder te ontwikke- len. De ἀκοσμία vóór het ontstaan van de kosmos was een toestand van ongeordende beweging van de voorkosmische stof³⁶. Aan elke beweging ligt echter een bewegingsprincipe, een ziel dus, ten grond. Dus was er reeds vóór het ontstaan van de kosmos een ziel. Deze voorkosmische ziel stelt Plutarchus gelijk met ἡ μεριστή οὐσία uit *Ti- maeus* 35a. Deze ziel is zelf ongeordend en veroorzaakt in de materie de ongeordende beweging³⁷.

Er is dus geen *creatio ex nihilo* (ὁ γὰρ θεὸς οὔτε σῶμα τὸ ἀσώματον οὔτε ψυχὴν τὸ ἄψυχον ἐποίησεν, 1014bc). De demiurg neemt de voor- kosmische ὕλη en ψυχὴ over (παραλαβὼν, 1014c) en ordent ze. Zijn activiteit is vergelijkbaar met die van de muzikant, die de klanken en het ritme niet scheidt, maar ordening brengt in de bestaande klanken (*ib.*). Het ontstaan gebeurt dus niet vanuit een niet-zijn, maar van- uit een niet volmaakt zijn (οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἡ γένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἰκανῶς ἔχοντος, 1014b). Plutarchus is wel zo voor- zichtig niet te zeggen dat de kosmos *in de tijd* ontstond, vermits de tijd samen met de kosmos is ontstaan (cfr. *Quaestio Platonica* 2).

De μεριστή οὐσία is het oorspronkelijk bestanddeel van de ziel en dus de ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν (1014e³⁸). Het onderscheid dat Plutarchus maakt, is dat tussen de μεριστή οὐσία of eigenlijke ziel en de wereld- ziel, die aan het hoger principe, τὸ ἀμέριστον, participeert:

οὐχ ἀπλῶς³⁹ ψυχὴν ἀλλὰ κόσμου ψυχὴν συνίστησιν ἐξ ὑποκειμένων τῆς τε κρείττονος οὐσίας καὶ ἀμερίστου καὶ τῆς χείρονος, ἣν περὶ τὰ σώματα μεριστὴν κέκληκεν (1024a).

35. Cfr. *Quaest. Platon.* 2, 1001b: τὸ μὲν οὐκ ἐγέννησε θεὸς ἀλλὰ, τῆς ὕλης παρασχομένης, ἐμόρφωσε καὶ συνήρμοσε, κτλ.

36. Cfr. *Quaest. Platon.* 8, 1007c: διὸ δὴ καὶ Πλάτων ἔφη χρόνον ἅμα μετ' οὐρανοῦ γεγονέναι, κίνησιν δὲ καὶ πρὸ τῆς τοῦ οὐρανοῦ γένεσεως.

37. Cfr. 1014b: ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γένεσεως: ἀκοσμία δ' οὐκ ἀσώματος οὐδ' ἀκίνητος οὐδ' ἄψυχος ἄμορφον μὲν καὶ ἀσύστατον τὸ σωματικὸν ἐμπληκτον δὲ καὶ ἄλογον τὸ κινητικὸν ἔχουσα. τοῦτο δ' ἦν ἀναρμοστία ψυχῆς οὐκ ἐχούσης λόγον. 1015e: ὁ γὰρ Πλάτων μητέρα μὲν καὶ τιθήνην καλεῖ τὴν ὕλην, αἰτίαν δὲ κακοῦ τὴν κινητικὴν τῆς ὕλης καὶ περὶ τὰ σώματα γιγνομένην μεριστὴν ἄτακτον καὶ ἄλογον οὐκ ἄψυχον δὲ κίνησιν.

38. Cfr. frg. 178, 74-77 (Sandbach: Teubner).

39. Voor het gebruik van ἀπλῶς in de betekenis „zonder meer, tout court”, zie *Quaest. Platon.* 8, 1007d: ὁ χρόνος οὐχ ἀπλῶς ἐστὶ κίνησις, ἀλλ' ὥσπερ εἴρηται κίνησις ἐν τάξει μέτρον ἐχούση καὶ πέρατα καὶ περιόδους. Zie ook 1017a.

Op deze manier kan Plutarchus de *Timaeus* letterlijk interpreteren als de schepping van de wereldziel en toch volhouden dat de ziel ongeschapen is, zodat er geen *ἀσυμφωνία* (1015f) met Plato's *Phaedrus* ontstaat. Plutarchus acht het ondenkbaar dat Plato in een zo cruciaal vraagstuk zichzelf zou tegenspreken (1016a)⁴⁰. Plutarchus „vergeet” wel even dat de passage waarop hij alludeert, begint met *ψυχὴ πᾶσα* (*Phaedr.* 246c5).

Plutarchus haast zich om nog meer teksten uit de *Timaeus* aan te halen om zijn stelling te ondersteunen. Plato zegt dat de kosmos geworden is, aangezien hij zichtbaar en tastbaar is en een lichaam heeft (1016d, *Tim.* 28bc). Hij noemt de kosmos de mooiste van alle geworden dingen en de demiurg de beste van alle oorzaken (1014ab, *Tim.* 29a; 36e-37a). Bovendien noemt Plato de ziel soms *ἀγένητος* en soms weer *γενητή*. De wereld daarentegen wordt nooit *ἀγένητος* of *ἰδίος*, maar steeds *γεγονώς* en *γενητός* genoemd (1017bc)⁴¹. De hele *Timaeus*, van de eerste bladzijde tot de laatste, is het bewijs dat Plato de schepping van de wereld leerde⁴². Ook identificeert Plutarchus de *ψυχὴ καθ' ἑαυτήν* met de *ἀνάγκη* van de *Timaeus*, die na overreding door de god samen met de *νοῦς* de kosmos vormt⁴³.

Plutarchus' visie op de compositie van de wereldziel wordt door hem onmiddellijk in een morele en theologische context geplaatst. Zijn theorie biedt namelijk een antwoord op de vraag naar de metafysische oorsprong van het kwaad. De materie kan onmogelijk aan de oorsprong van het kwaad liggen, vermits ze volgens Plato totaal kwaliteitsloos is⁴⁴. Ook de demiurg kan niet voor het kwaad verantwoordelijk zijn, vermits hij goed is en alles in de mate van het mogelijke op hem wil doen gelijken. Er is dus nood aan een *τρίτον*. Plato heeft niet de dwaasheid van de Stoïcijnen begaan door het kwaad uit

40. Het was natuurlijk precies om deze tegenstrijdigheid op te lossen dat Xenocrates en ook Speusippus de symbolische interpretatie naar voren hadden geschoven. Dit moet gezien worden in het licht van de polemiek van de Oude Akademie met Aristoteles, die Plato de leer van het feitelijk geworden zijn van de kosmos verweet. Cfr. Baltes 1976, p. 18-22, waar de auteur vooral benadrukt dat de *θεωρίας ἕνεκα*-leer logisch voortvloeit uit het eigen systeem van Xenocrates.

41. Plutarchus is niet altijd even stipt in het gebruik van zijn terminologie. Zo merkte hij in een voorafgaande passage (1016d) op: *τὸ σῶμα τοῦ κόσμου πῆ μὲν ἀγένητον ἀποφαίνει πῆ δὲ γενητόν*. Om consequent te zijn met 1017bc had hij moeten schrijven dat de materie — en niet het lichaam van de kosmos — geworden en ongeworden wordt genoemd.

42. 1017c: *τὰ μὲν οὖν ἐν Τιμαίῳ τί δεῖ προφέρειν; ὅλον γὰρ καὶ πᾶν τὸ σύγγραμμα περὶ κόσμου γενέσεως ἄχρι τέλους ἀπ' ἀρχῆς ἐστι*.

43. 1014df, 1015e, 1024a, 1026ab, *Quaest. Platon.* 4, 1003 a; *Tim.* 48a, 56c, 68c. Plutarchus zet zich daarmee af tegen de interpretatoren die *ἀνάγκη* met *ἄλη* identificeerden.

44. 1015a: *οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ ἄπριον καὶ ἀργὸν ἐξ αὐτοῦ καὶ ἀρρεπὲς αἰτίαν κακοῦ καὶ ἀρχὴν ὑποτιθεσθαι τὸν Πλάτωνα κτλ.* Cfr. *Tim.* 50d (*ἄμορφος*), 50e, 51a, 50c (*ἀσχημάτιστος*), 50e (*πάσης ποιότητος καὶ δυνάμεως οἰκείας ἔρημος*).

het niets te laten ontstaan. Voor Plutarchus is het duidelijk dat de oorsprong ervan bij ἡ μεριστὴ οὐσία of de voorkosmische ziel ligt (1015ac). Dat het principe van het kwaad precies de ongeordende ziel is, mag niet verwonderen: de moreel-esthetische antithese orde-chaos is een constante in het Helleense denken. Opmerkelijk in de geschiedenis van het antieke platonisme is vooral dat bij Plutarchus blijkbaar voor het eerst dit principe met de ziel op zich wordt geïdentificeerd. De ziel wordt het ongeordende, verwarde, redeloze principe genoemd (ταραχώδη καὶ ἀνόητον, 1014c; ἄτακτον καὶ ἄλογον, 1015e; (de voorkosmische stof is) ὑπὸ τῆς ἀνοήτου ταραττομένην αἰτίας, *ib.*). Wellicht is de stelling dat de ziel het negatieve principe is⁴⁵, Plutarchus' belangrijkste bijdrage in de controverse over de interpretatie van de *Timaeus*.

Plutarchus probeert zijn interpretatie tevens te staven door passages uit andere dialogen van Plato aan te halen, maar gaat daarbij niet altijd even gewetensvol te werk.

Hij betreft in zijn betoog bijvoorbeeld een fameuze passage uit de *Wetten* (*Leges* 896e, 897b, 897d), waar sprake zou zijn van een goede en een boze wereldziel (ψυχὴν ἄτακτον καὶ κακοποιόν, 1014e; ψυχὴν ἐναντίαν καὶ ἀντίπαλον τῇ ἀγαθουργῶ, 1015e). In de *Wetten* staat echter niet dat er twee wereldzielen zijn, maar dat er twee soorten ziel, of twee aspecten in de zielen zijn. Net zoals goede bewegingen te danken zijn aan goede zielen, zijn slechte bewegingen te wijten aan slecht functionerende zielen. De vraag is welk soort ziel (πότερον ψυχῆς γένος, 897b) de hemelse bewegingen controleert, en het antwoord daarop kan slechts zijn: de beste soort ziel. Uit de passage in kwestie kan men dus onmogelijk het bestaan van een boze wereldziel opmaken⁴⁶. Bovendien zou er geen enkele grond zijn om deze „slechte ziel” te identificeren met ἡ μεριστὴ οὐσία van de *Timaeus*.

Verder beweert Plutarchus (1014d) dat in de *Philebus* sprake zou zijn van de ἀπειρία van de ziel, gelegen in de privatie van getal en verhouding, meer bepaald het ontbreken van elke maat en grens inzake tekort en overtreffen, verschil en ongelijkheid (τὴν δὲ τῆς ψυχῆς ἐν Φιλήβῳ ἀπειρίαν κέκληκεν, ἀριθμοῦ καὶ λόγου στέρησιν οὔσαν, ἐλλείψεώς τε καὶ ὑπερβολῆς καὶ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος ἐν αὐτῇ πέρας οὐδὲν οὐδὲ μέτρον ἔχουσαν). Deze bewering van Plutarchus stemt overeen met zijn uitspraak in *De E apud Delphos* 391b, waar hij stelt dat het ἄπειρον van de *Philebus* door combinatie met πέρας aan de basis ligt van elk worden. Nochtans rechtvaardigt geen enkele passage in

45. Cfr. Deuse 1983, p. 16.

46. Cfr. Cherniss 1954, p. 26, n. 29.

de Philebus de veronderstelling van het bestaan van een onbegrensde ziel in de zin van een slechte, voorkosmische ziel⁴⁷.

Bij de behandeling van de oorsprong van het kwaad (1015a) citeert Plutarchus verder *Politicus* 273b: τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι. Daarbij laat hij de onmiddellijk voorafgaande woorden τούτων δὲ αὐτῶ τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως αἴτιον weg, een zinsnede die op zijn minst vervelend is voor zijn redenering dat de ongeordende ziel het kwaad veroorzaakt. Op deze manier gebruikt hij dit citaat ter ondersteuning van een stelling die de brontekst vreemd is. Het was voor Plutarchus mogelijk geweest⁴⁸ om consequent en zonder de tekst van de *Politicus* geweld aan te doen, te argumenteren dat met τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως niet het zuiver lichamelijke bedoeld kan zijn, precies omdat er beweging mee gemeend is. Dus — had Plutarchus kunnen redeneren — moet er een ziel zijn die de beweging veroorzaakt, en dat is in de *Timaeus* ἡ περὶ τὰ σώματα γιγνομένη μεριστή οὐσία. Die omschrijving mag inderdaad niet begrepen worden als het lichamen zijnde of vertaald als „de deelbare essentie van het lichamen”⁴⁹, maar moet worden vertaald als „het Zijn dat zich verdeelt wanneer het bij het lichamen komt”. Op basis van deze correcte observatie en de these dat elke beweging door een ziel wordt veroorzaakt, heeft Plutarchus de theorie van de voorkosmische ziel ontwikkeld. Dezelfde redenering had hij ook kunnen toepassen op τὸ σωματοειδὲς τῆς συγκράσεως, om te concluderen dat hiermee niet de materie maar de ziel op zichzelf bedoeld is. Door echter deze woorden weg te laten, vermijdt hij dit alles, maar gebruikt hij de autoriteit van de *Politicus* op misleidende wijze.

Volgens Plutarchus bestaat de operatie van de demiurg erin dat hij de ongeordende voorkosmische ziel tot orde brengt, harmoniseert. Dat doet hij door toevoeging van ἡ ἀμέριστος οὐσία. De eigenlijke ziel of μεριστή οὐσία wordt tot wereldziel wanneer zij participeert aan τὸ ἀμέριστον. Van zodra de ziel door harmonische getallenverhoudingen is geordend, krijgt ze controle over de stof en kan ze met haar eigen geordende bewegingen de bewegingen van de materie beheersen en ordenen. Zo ontstaat ná de wereldziel het „lichaam van de wereld”⁵⁰. De ziel op zich is oorzaak van beweging, de νοῦς van de

47. Cfr. Cherniss 1976, p. 185, n. d; Helmer 1937, p. 23.

48. Cfr. Helmer 1937, p. 24-25.

49. Cfr. Brisson 1974, p. 272.

50. Cfr. *Quaest. Platon.* 4, 1003a: ἐπει δ' ἡ ψυχὴ νοῦ μετέλαβε καὶ ἀρμονίας καὶ γενομένη διὰ συμφωνίας ἔμφρων μεταβολῆς αἰτία γέγονε τῇ ὕλῃ καὶ κρατήσασα ταῖς αὐτῆς κινήσει τὰς ἐκείνης ἐπεσπάσατο καὶ ἐπέστρεφεν, οὕτω τὸ σῶμα τοῦ κόσμου γένεσιν ἔσχευ ὑπὸ τῆς ψυχῆς, καὶ κατασχηματιζόμενον καὶ συνομοιούμενον.

orde in de beweging (ψυχὴ γὰρ αἰτία κινήσεως καὶ ἀρχή, νοῦς δὲ τάξεως καὶ συμφωνίας περὶ κίνησιν, 1015e).

De gelijkstelling van het deelbare Zijn van *Timaeus* 35a met de voorkosmische irrationele ziel, die tot wereldziel wordt door participatie in λογισμός en ἀρμονία, brengt met zich mee dat het ondeelbare Zijn uit de psychogonie met νοῦς geïdentificeerd wordt. Inderdaad worden bijvoorbeeld in *De animae procreatione* 1013a⁵¹, 1014c en in *Quaestio Platonica* 3 de termen νοῦς en τὸ ἀμέριστον zonder onderscheid door elkaar gebruikt.

De identificatie τὸ ἀμέριστον/νοῦς, die een gevolg is van Plutarchus' interpretatie van τὸ μεριστόν, is in die zin problematisch dat ze tegen een aantal tekstuele evidenties in de *Timaeus* ingaat. Zo staat in 37c dat de νοῦς slechts in de ziel ontstaat ná haar samenstelling, wanneer de ziel in contact komt met de Ideeën. Maar wanneer Plutarchus deze passage citeert, is de zinssnede νοῦς ἐπιστήμη τε ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται verkort tot ἐπιστήμη ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖται (1023f). Doordat in de tekst zoals Plutarchus die geeft, het woord νοῦς ontbreekt, kan hij ongestoord νοῦς beschouwen als een entiteit die de ziel transcendeert en waarin zij participeert, zonder rekening te moeten houden met deze passage, waar νοῦς het vermogen is van de ziel om de Ideeën te aanschouwen, of liever, de toestand in de ziel, veroorzaakt door het contact met de Ideeën⁵². Maar bij Plutarchus heeft de identificatie van de eigenlijke ziel met de μεριστὴ οὐσία en die van de νοῦς met de ἀμέριστος οὐσία tot gevolg dat de νοῦς boven de eigenlijke ziel geplaatst wordt. De ziel participeert aan de νοῦς, maar het zou onjuist zijn te veronderstellen dat de νοῦς een deel van de eigenlijke ziel is. De νοῦς is een extern element dat hoger, beter en goddelijker is dan de ziel. In deze scheiding van Ziel en Geest tekent zich reeds het neoplatonische hiërarchische schema af⁵³. Men zou kunnen zeggen dat bij Plutarchus de νοῦς reeds gehypostaseerd wordt. De scheiding van ziel en geest blijkt ook uit enkele bekende mythen uit zijn dialogen⁵⁴, bijvoorbeeld in *De facie in orbe lunae*. Daar wordt verhaald hoe de mens tweemaal sterft: bij de eerste dood verlaat de ziel het lichaam om op te stijgen naar de maan; de tweede dood is de gelidelijke scheiding van νοῦς en ziel.

51. Vergelijk τὴν νοητὴν φύσιν αἰετὰ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχουσιν καὶ τὴν περὶ τὰ σώματα παθητικὴν καὶ μεταβλητὴν μετὰ τῆς ἀμεριστοῦ καὶ αἰετὰ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γυγνομένης μεριστοῦ.

52. Cfr. Cherniss 1962, p. 607.

53. Cfr. Thévenaz 1937, p. 72.

54. Cfr. Jones 1916, p. 40-67; Deuse 1983, p. 45-47; cfr. *De facie*, 943a: νοῦς γὰρ ψυχῆς, ὅσῳ ψυχῆ σώματος, ἄμεινόν ἐστι καὶ θεϊότερον.

Plutarchus gebruikt op verschillende plaatsen adjectieven uit hetzelfde semantische veld om de kenmerken van νοῦς en τὸ ἀμέριστον aan te duiden⁵⁵. Nu is het zo dat zelfs volgens Plutarchus dezelfde termen eerder op de ideeën, τὰ νοητά, van toepassing zijn. Ze zijn slechts op νοῦς van toepassing, voor zover de νοῦς als een νοητόν beschouwd wordt⁵⁶. Daarbij komt nog dat God voor hem het νοητόν bij uitstek is, zodat hij eigenlijk τὸ ἀμέριστον met de demiurg gelijkstelt⁵⁷. Inderdaad houdt zijn these in dat de wereldziel door haar participatie in de νοῦς niet alleen schepping, maar ook deel van god is:

ἡ δὲ ψυχὴ, νοῦ μετασχοῦσα καὶ λογισμοῦ καὶ ἁρμονίας, οὐκ ἔργον ἐστὶ τοῦ θεοῦ μόνον ἀλλὰ καὶ μέρος, οὐδ' ὑπ' αὐτοῦ ἀλλ' ἀπ' αὐτοῦ καὶ ἐξ αὐτοῦ γέγονεν (*Quaest. Platon.* 2, 1001c)⁵⁸

Het ondeelbare Zijn is namelijk een deel van de demiurg, zijn eigen inbreng bij de samenstelling van de wereldziel (ἀφ' αὐτοῦ παρασχών, 1016c).

De voor een gedeelte impliciet blijvende identificatie demiurg / νοητά / νοῦς gaat flagrant in tegen een letterlijke interpretatie van de *Timaeus*, waar de demiurg de wereld maakt en daarbij de ideeën als model gebruikt. Het is ook strijdig met het middenplatonisch drie-principes-schema, paradeigma-materie-demiurg, dat Plutarchus weliswaar kent, maar dat hij niet aanhangt⁵⁹.

Tot nu toe zijn van de constituenten van de wereldziel slechts het ondeelbare Zijn en het deelbare Zijn behandeld. Het ontstaan van de wereldziel volgens Plutarchus is op de eerste plaats de bevorming van ἡ μεριστὴ οὐσία door ἡ ἀμέριστος οὐσία. Plutarchus moest er echter rekening mee houden dat in *Timaeus* 35ab ook ταῦτόν en θάτερον vermeld worden. Hieraan besteedt hij de hoofdstukken 24 tot 28. Hij stelt duidelijk dat deze principes verschillend zijn van τὸ μεριστόν en τὸ ἀμέριστον (1025b). Onze auteur begint met een negatieve bepaling: het Andere is niet het principe van beweging en Hetzelfde

55. De νοῦς wordt ἀπαθής, εὐκρινής, ἀπλοῦς genoemd: 1024a, 1026d, *De virt. mor.* 444d, *De genio* 588d, *De facie* 945c en *De comm. not.* 1085b (over de afwijkende mening van de Stoïcijnen).

56. Voor τὰ νοητά: cfr. *De Is. et Os.* 382d, *Amat.* 765a, *Quaest. Platon.* 1002a, 1002d, *De anim. procr.* 1024a. Dat νοῦς een νοητόν is, blijkt uit *De Is. et Os.* 373b, *Quaest. Platon.* 1002a; in 1002cd wordt τὸ ἀμερές/τὸ ἀμέριστον in verband met de wereldziel een νοητόν genoemd dat ἀπλοῦν καὶ εὐκρινές καὶ καθαρὸν ἀπάσης ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς is.

57. Cfr. Cherniss 1976, p. 141-145; cfr. *De Is. et Os.* 352a, 371a, 373e (τὸ νοητόν καὶ ἰδέαν καὶ παράδειγμα καὶ πατέρα), *Quaest. Conv.* 718e, 764d, 926f, *Quaest. Plat.* 1000d.

58. Cfr. *De sera num.* 559d.

59. Cfr. Dörrie 1969, p. 523.

is niet het principe van rust (τὸ θάτερον οὐ κίνησις ὡσπερ οὐδὲ ταῦτὸν στάσις, 1024d). Die uitspraak moet gezien worden als een reactie tegen de theorie van Xenocrates (1013d). Dan volgt de positieve bepaling: θάτερον is het principe van verschil en ongelijkheid (ἀλλ' ἀρχὴ διαφορᾶς καὶ ἀνομοιότητος, 1024d), ταῦτὸν het principe van identiteit, wat zich ook manifesteert in hun werking:

τὸ μὲν ταῦτὸν ἰδέα⁶⁰ τῶν ὡσαύτως ἐχόντων ἐστὶ τὸ δὲ θάτερον τῶν διαφόρως καὶ τοῦτου μὲν ἔργον, ὧν ἂν ἀφῆται, διστάναι καὶ ἀλλοιοῦν καὶ πολλὰ ποιεῖν· ἐκείνου δὲ συνάγειν καὶ συνιστάναι δι' ὁμοιότητος ἐκ πολλῶν μίαν ἀναλαμβάνοντα μορφήν καμὶ δύναμιν. (1025c)

Verbinden deze beide principes zich met elkaar, dan brengt Het Andere verschil in Hetzelfde en Hetzelfde ordening in het Andere (ποιεῖ θάτερον μὲν ἐγγενόμενον τῷ ταῦτῷ διαφορὰν, τὸ δὲ ταῦτὸν ἐν τῷ ἐτέρῳ τάξιν, 1024e). Dit is reeds merkbaar op het zuiver logische vlak: Θάτερον is identiek aan zichzelf en dus een ταῦτὸν ten opzichte van zichzelf, terwijl ταῦτὸν ten opzichte van θάτερον iets anders, dus een θάτερον is.

Nu Plutarchus de betekenis van de verschillende mengdelen heeft verduidelijkt, beschrijft hij het uiteindelijke mengingsproces van de vier delen, τὸ ἀμέριστον, τὸ μεριστόν, ταῦτόν, θάτερον, zoals hij dat ziet. De samenstelling van de wereldziel moet volgens Plutarchus begrepen worden naar analogie met de samenstelling van het lichaam van de kosmos uit de vier elementen (1025ab). Vuur en aarde zijn moeilijk te vermengen. Daarom vermengde de demiurg eerst vuur met lucht en water met aarde. Daarna mengde hij deze twee mengsels met elkaar (*Tim.* 32b). Op gelijke wijze is ταῦτόν moeilijk mengbaar met θάτερον. Daarom mengde de demiurg eerst ταῦτόν met τὸ ἀμέριστον en θάτερον met τὸ μεριστόν. Daarna kon hij τὸ ἀμέριστον met τὸ μεριστόν mengen zodat het geheel werd samengehouden.

γῆ - ὕδωρ ----- ἀήρ - πῦρ
ταῦτόν - ἡ ἀμέριστος οὐσία ----- ἡ μεριστὴ οὐσία - θάτερον

De samenstelling van ἡ ἀμέριστος οὐσία en ἡ μεριστὴ οὐσία dient als een ὑποδοχή (1025e), een soort receptakel, voor ταῦτόν en θάτερον. Opdat er ontstaan (γένεσις) zou zijn en de zuiver logische relatie tussen ταῦτόν en θάτερον niet steriel zou blijven, maar vruchtbaar worden (γόνιμον), was er nood aan een derde instantie, die kon fungeren als substraat of materie, dit is, iets dat de beide eerst genoemde kon opvangen en dat door hen bevoemd kon worden (δεῖται τρίτης τινός

60. Waarschijnlijk betekent ἰδέα hier Idee in platonisch-technische zin: cfr. Helmer 1937, p. 45.

οἷον ὕλης ὑποδεχομένης καὶ διατιθεμένης ὑπ' ἀμφοτέρων, 1025f-1026a)⁶¹. Plutarchus ging er dus van uit dat τὸ ἀμέριστον, τὸ μεριστόν, ταῦτόν en θάτερον substantieel in het mengsel aanwezig zijn. Om de wederzijdse participatie (μέθεξις) van ταῦτόν en θάτερον niet beperkt te laten blijven tot een steriele, logische participatie van ideeën, moest er een substraat zijn, namelijk het mengsel van τὸ ἀμέριστον en τὸ μεριστόν.

Nu wordt duidelijk hoe Plutarchus *Timaeus* 35a begreep, vooral als we er rekening mee houden dat zijn tekst volgens de meeste handschriften op een aantal punten afweek van de *Timaeus*. Hij las waarschijnlijk κατὰ ταῦτα in plaats van κατὰ ταῦτά, wat verder geen noemenswaardige veranderingen in de betekenis met zich meebrengt. Belangrijker is dat hij waarschijnlijk αὐτὴν las in plaats van αὐτῶν. Dit laatste vinden we slechts in enkele handschriften en is waarschijnlijk een correctie op basis van de *Timaeus*. Plutarchus' tekst zou dan luiden (ed. Cherniss):

τῆς τε ταύτου φύσεως αὐτὴν καὶ τῆς τοῦ ἐτέρου καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ' ἀμεροῦς αὐτὴν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ

Plutarchus construeerde dus waarschijnlijk τοῦ τ' ἀμεροῦς καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ als een genitief van stof bij συνέστησεν αὐτὴν, in plaats van het bij ἐν μέσῳ te plaatsen⁶². In de volgende zinssnede (τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὖσαν εἰς ταῦτ' συναρμόττων βίᾳ μιγνύς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας) verstond hij μετὰ als „met behulp van”. Plato bedoelde wellicht gewoon: „hij mengde ταῦτόν, θάτερον en de οὐσία”⁶³, terwijl Plutarchus begreep: „hij mengde ταῦτόν en θάτερον met behulp van de οὐσία”. De drie constituenten waarvan in de *Timaeus* sprake is, zijn dan ταῦτόν, θάτερον en de tussenliggende οὐσία, die het resultaat is van de eerste menging tussen het deelbare en het ondeelbare Zijn. Hiermee doet Plutarchus een wat geforceerde poging om het aantal ingrediënten tot drie te beperken.

De vier elementen zijn in zijn interpretatie substantieel in het mengsel aanwezig. Het συνεκράσατο van de τρίτον οὐσίας εἶδος ziet hij niet als een voorbeeld van de mathematische constructie van een midden, zoals Plato dat waarschijnlijk bedoelde, maar letterlijk als een samenmengen van ingrediënten.

61. Cfr. *Tim.* 31bc: δύο δὲ μόνω ξυνίστασθαι τρίτου χωρὶς οὐ δυνατόν· δεσμὸν γὰρ ἐν μέσῳ δεῖ τινα ἀμφοῖν ξυναγωγὸν γίνεσθαι.

62. Cherniss 1976 (p. 160 n. a) suggereert dat de verandering van αὐτῶν in αὐτὴν er misschien gekomen is vanuit de ongegronde behoefte aan een uitgedrukt object van συνέστησεν.

63. Cfr. *Tim.* 37a: ἄτε οὖν ἐκ τῆς ταύτου καὶ τῆς θατέρου φύσεως ἐκ τε οὐσίας τριῶν τούτων συγκραθεῖσα μοιρῶν. Voor dit gebruik van μετὰ: cfr. *Tim.* 83b5-6, 85a5, *Leges* 961d9-10.

De reële aanwezigheid van de vier bestanddelen bepalen het wezen en de werking van de wereldziel. De eigenlijke ziel is ἡ μεριστή οὐσία, het principe van de beweging. ἡ ἀμέριστος οὐσία is door de schepping substantieel in de menging aanwezig en structureert deze beweging, maakt haar rationeel. Anderzijds is de voorkosmische ziel, het element dat van nature weerspanning is en naar wanorde streeft, nog steeds aanwezig in de wereldziel. Beide zijn door de demiurg onafscheidbaar vermengd, maar ze manifesteren zich in de diverse vermogens van de ziel (1026bc). De functie van het ἀμέριστον bestaat erin dat het eenheid en gelijkvormigheid brengt in het verdeelde door zijn eigenschappen τὸ ἀπλοῦν καὶ ἀπαθὲς καὶ καθαρὸν αὐτῆς καὶ μονοειδές (1022e). Het μεριστόν wordt zo genoemd omwille van zijn werking in de ziel, namelijk omdat de ziel in haar epistemologische (1024c) en kinetische functie aansluit bij het lichamelijke en zich erover verdeelt. In dezelfde beweging verdeelt de ziel de afbeeldingen van de ideeën over de materie. Elk van beide bestanddelen domineert van tijd tot tijd (1025d, 1026e-1027a). Met deze these doet Plutarchus een poging het dualisme dat hij op diverse plaatsen belijdt, in de platonische metafysica te funderen.

Het substantiële samengaan van ταῦτόν en θάτερον in de ziel, blijkt uit haar werking. De aanwezigheid van θάτερον in ταῦτόν is zichtbaar in de dubbele beweging van de vaste sterren; de aanwezigheid van ταῦτόν in θάτερον in de regelmaat in de grillige planetenbewegingen. Ook in het kenvermogen manifesteren deze bestanddelen zich. Kennen is vaststellen van verschil en gelijkheid, of liever van gelijkheid in de verschillen en verschillen in de gelijkheid; welnu, daarvoor is het nodig dat deze principes in het κριτικόν, dus in de ziel, aanwezig zijn, volgens het principe dat het gelijke door het gelijke wordt gekend. Het kenvermogen is niet een ander vermogen dan het bewegingsvermogen: het κριτικόν en het κινητικόν zijn twee aspecten van hetzelfde vermogen: kennen is de beweging van de ziel die zich afstelt op het kenobject. Het is opmerkelijk dat Plutarchus met de interpretatie van Hetzelfde en Het Andere als de principes van het kenvermogen op dit punt dicht in de buurt komt van de interpretatie van Crantor, die hij eerder zelf bekritiseerde (1012f-1013a; 1013c). Plutarchus en Crantor hebben de verdienste dat ze met hun opvattingen over de epistemologische functie van Hetzelfde en Het Andere, de discussie op dit punt alleszins in de oorspronkelijke context hebben teruggeplaatst.

Wat kunnen we uit Plutarchus' theorie van de wereldziel nu opmaken over zijn intenties, zijn werkwijze, zijn hermeneutische principes en uitgangspunten? Vooreerst is het duidelijk geworden dat het niet opgaat Plutarchus een gebrek aan theoretische belangstelling aan

te wijven. Het eerste deel van *De animae procreatione* (en nog duidelijker het tweede deel, over mathematische problemen, dat hier niet besproken werd) toont dat Plutarchus de bespreking van technische, metafysische problemen van het platonisme niet uit de weg gaat. Zelf beweert hij groot belang te hechten aan de *Timaeus*-exegese. Aangezien het vrijwel zeker is dat *De animae procreatione* geen jeugdwerk is, kan men evenmin stellen dat Plutarchus' belangstelling voor de mathematische en technische kanten van het platonisme tot zijn jongere jaren beperkt bleef.

Plutarchus ziet zichzelf als een filosoof en meer bepaald als een platonicus. Het ligt niet in zijn bedoeling een eigen filosofisch systeem uit te denken, maar wel het gedachtengoed van Plato zo getrouw mogelijk weer te geven. Daarbij gaat hij ervan uit dat het denken van Plato een eenheid vormt, een systeem dat vrij is van interne contradicties en dat in essentie geen evolutie heeft doorgemaakt. Daarom tracht hij stellingen van Plato uit verschillende dialogen met elkaar in overeenstemming te brengen. Dat zijn interpretatie hem in staat stelt dat te doen, beschouwt hij als een bewijs voor de juistheid ervan (1015f-1016a).

Plutarchus ziet zijn taak duidelijk beperkt tot het verklaren van de doctrine van Plato. Dit komt er in concreto op neer dat hij een hele hoop citaten uit hun context haalt, aan elkaar rijgt en deze *at face value* interpreteert. Dit geeft alvast de indruk van een grote getrouwheid aan Plato. Hij neemt Plato's uitspraken over de voorkosmische toestand, de menging door de demiurg, de samenstelling en verdeling van het mengsel, voor de absolute waarheid en weigert uitdrukkelijk om — zoals oudere platonisten — deze als metaforen en de hele *Timaeus* als een allegorie te beschouwen. Het gaat met name om de stelling dat de schepping van de wereld en van de wereldziel op een bepaald ogenblik hebben plaatsgevonden en dat er daarvoor een prekosmische materie en een prekosmische ziel was. Verder ziet hij de samenstelling van de wereldziel letterlijk als een mengproces, waarbij de verschillende ingrediënten substantieel in het mengsel aanwezig zijn.

Plutarchus' project was van meet af aan problematisch: het is onmogelijk om al de dialogen van Plato tot een systeem te herleiden. Vandaar ook dat Plutarchus een aantal keren moeilijkheden heeft ontweken door uit een citaat bepaalde woorden weg te laten, door de citaten niet duidelijk te scheiden van eigen toevoegingen of door de context te negeren. Een aantal verschillen kunnen misschien worden toegeschreven aan de overlevering van de teksten waarover Plutarchus zelf de beschikking had, bijvoorbeeld voor de tekst van *Timaeus* 35ab, of aan zijn neiging uit het hoofd en niet altijd even accuraat

te citeren⁶⁴. Een aantal omissies zijn echter bewust en bedoeld om zijn eigen interpretatie niet in gevaar te brengen. Bekeken volgens de standaard van wetenschappelijkheid die bijvoorbeeld in de hedendaagse klassieke filologie gangbaar is, kan men Plutarchus' werkwijze bezwaarlijk goedkeuren. Maar we kunnen niet zomaar een aantal eigentijdse (of negentiende-eeuwse) wetenschapsopvattingen en criteria verabsoluteren en toepassen op iemand die in het begin van onze jaartelling zichzelf filosoof noemde.

Het is ons inziens op de eerste plaats wenselijk termen te vermijden waarvan de theoretische herkomst onduidelijk of dubieus is. Een typisch geval is de hardnekkig terugkerende kwalificatie „eclectisch”. De term is deels afkomstig uit een reducerende visie op filosofiegeschiedenis, deels overgedragen uit een negatieve en verouderde opvatting over de historische methode van Plutarchus. Hoewel het niet altijd duidelijk is wat precies met „eclecticisme” bedoeld wordt, heeft deze term meestal toch een negatieve connotatie⁶⁵. Men doet er ons inziens goed aan de term „eclectisch” te vermijden, dit omwille van zijn dubieuze oorsprong, de verwarring over zijn betekenis en zijn ahistorisch en vaak normatief karakter. Alleszins is gebleken dat Plutarchus niet zomaar her en der gedachten heeft geplukt. De aangewende schema's, de wijze van interpreteren en de fundamentele bekommernissen blijven in het hele geschrift dezelfde.

Om Plutarchus' filosofische teksten te bestuderen is het nodig rekening te houden met hun historische situering. Plutarchus filosofeerde niet in het luchtledige. Zijn onderzoek is gesitueerd binnen een traditie van Plato-exegese en hij is zich daarvan ook bewust. Het vertrekpunt van zijn interpretatie is de vaak pertinente kritiek op zijn voorgangers. Een aantal denk- en interpretatieschema's die door Platonisten uit de tijd van Plutarchus werden gehanteerd, alsook de probleemstellingen, stemmen niet overeen met die van Plato zelf. Daarbij moet rekening gehouden worden met de interactie met de hellenistische filosofische scholen, bijvoorbeeld de invloed van het tot stand komen van een gemeenschappelijke filosofische terminologie, maar ook met maatschappelijke en niet in de laatste plaats religieuze factoren. Fundamenteel is de theologisch-ethische bekommernis: de goddelijke *πρόνοια* moet veilig gesteld worden en de metafysische oor-

64. Cfr. Hershbell 1987, p. 240.

65. Donini 1988, p. 31-33 onderscheidt op zijn minst zes betekenissen en waarschuwt dan ook tegen een ondoordacht gebruik van deze term. Cfr. p. 18: „Nowadays everyone agrees that eclecticism, viewed as a general feature of a stage of ancient thought, was a very bad thing; that philosophy from the end of the second century B.C., or from the first century B.C. to Plotinus, was bad, and that it was bad above all because it was eclectic, is a wide-spread conviction even among Classical scholars.”

sprong van het kwaad moet een afgezonderd principe zijn, los van de godheid. Met dit dualisme neemt Plutarchus stelling tegen de Stoa.

Harold Cherniss⁶⁶ gaat zo ver Plutarchus te verwijten dat zijn bedoeling helemaal niet de letterlijke interpretatie van de *Timaeus* was, maar dat hij teksten manipuleert omwille van een theodicee en de platonische verdediging tegen het stoïcijns materialisme en monisme⁶⁷, dat zijn motieven met ander woorden niet zuiver waren. Hiermee geeft hij ons inziens een vertekend beeld van Plutarchus' Plato-exegese. Plutarchus' geloof in de goddelijke voorzienigheid was voor hem een grote vanzelfsprekendheid als zijn geloof in de absolute autoriteit van Plato en de letterlijke waarheid van diens teksten. Ons inziens is Plutarchus tot zijn theorie over de ongeordende ziel gekomen vanuit deze vooronderstellingen; hij heeft een oplossing gezocht voor de verschillende onduidelijkheden en tegenstrijdigheden met de schema's en de interpretatiemethoden die hem door de traditie aangereikt werden. Door zijn uitgangspunten was zijn interpretatiepoging tot mislukken gedoemd omdat hij onmogelijk alle teksten van Plato, zowel de mythische als de theoretische, binnen één systeem van letterlijke interpretatie kon recupereren. Maar binnen deze beperkingen is hij erin geslaagd een groot aantal passages te verklaren en beter te verklaren dan zijn voorgangers, bijvoorbeeld op het vlak van de epistemologische functie van ταῦτόν en θάτερον of de verklaring van de aanwezigheid van de verschillende zijnsvormen in de voorkosmische toestand. Plutarchus een zeer grote scherpzinnigheid toeschrijven, wat bijvoorbeeld Joseph Helmer⁶⁸ doet, gaat anderzijds ook weer te ver: daarvoor bevat zijn theorie te veel tegenstrijdigheden en onopgeloste vragen⁶⁹.

66. Cherniss 1976, p. 147.

67. Cfr. Babut 1969, p. 140-142.

68. Helmer 1937, p. 24, 26, 32 *et passim*.

69. Volgende punten heb ik hier niet kunnen behandelen, maar verdienen zeker enige aandacht: de theorie van de wereldziel in andere werken van Plutarchus (De afwijkende stellingen in *De Iside et Osiride* moeten worden beschouwd als een vroegere en minder geslaagde poging van Plutarchus om te komen tot een coherente en omvattende interpretatie van de verschillende passages in Plato over de psycho- en kosmogeenese: cfr. Deuse 1983, p. 37-42); het verband van deze theorie met de psychologie van de praktisch-ethische tractaten en met de theoretische ethiek van *De virtute morali*; de theorie van de aanwezigheid en de interacties van de voorkosmische ἀρχαί, meer bepaald de waarnemingsbeweging van de ziel en het contact met de Ideeën door „toevalstreffers”; Plutarchus' allusie op de afleiding van de principes ταῦτόν en θάτερον uit het Ene en de Onbepaalde Tweeheid (wat onmiddellijk vragen oproept naar een mogelijk verband met de ongeschreven leer van Plato en naar de situering van deze theorie in de ontwikkeling van de hypostasen- en afleidingsleer).

GECITEERDE PUBLIKATIES

- André 1987 = André, Jean-Marie, *Les écoles philosophiques aux deux premiers siècles de l'Empire*, in: *ANRW*, II, 36.1, 1987, p. 5-77.
- Babut 1969 = Babut, Daniel, *Plutarque et le Stoïcisme* (Publications de l' Université de Lyon), Paris, 1969.
- Baltes 1976 = Baltes, Matthias, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpretationen*, Teil I (Philosophia antiqua. A Series of Monographs on Ancient Philosophy, 30), Leiden, 1976.
- Brisson 1974 = Brisson, Luc, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon. Un commentaire systématique du Timée de Platon* (Publications de l'Université de Paris X Nanterre. Lettres et Sciences Humaines. Série A: Thèses et Travaux, 23), Paris, 1974.
- Burnet 1902 = *Platonis opera* recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus IV tetralogiam VIII continens (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), Oxonii, 1902.
- Cherniss 1954 = Cherniss, Harold, *The Sources of Evil According to Plato*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society*, 98, 1954, p. 23-30.
- Cherniss 1962 = Cherniss, Harold, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. I, New York, 1962.
- Cherniss 1976 = Cherniss, Harold, *Plutarch's Moralia XIII, Part I* (Loeb Classical Library, 427), Cambridge, Mass. — London, 1976.
- Cornford 1966 = Cornford, Francis Macdonald, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London, [1966].
- Deuse 1983 = Deuse, Werner, *Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre*, Wiesbaden, 1983.
- Dillon 1988 = Dillon, John M., „Orthodoxy" and „Eclecticism". *Middle Platonists and Neo-Pythagoreans*, in: *The Question of „Eclecticism"*, *Studies in Later Greek Philosophy*, Edited by John M. Dillon and A.A. Long, Berkeley — Los Angeles — London, 1988, p. 103-125.
- Donini 1986 = Donini, Pierluigi, *Plutarco, Ammonio e l' Accademia*, in: *Miscellanea Plutarchea. Atti del I Convegno di studi su Plutarco (Roma, 23 novembre 1985)*, a cura di Frederick E. Brenk e Italo Gallo (Quaderni del Giornale Filologico Ferrarese, 8), Ferrara, 1986, p. 97-110.
- Donini 1988 = Donini, Pierluigi, *The History of the Concept of Eclecticism*, in: *The Question of „Eclecticism"*, *Studies in Later Greek Philosophy*, Edited by John M. Dillon and A.A. Long, Berkeley — Los Angeles — London, 1988, p. 15-33.
- Dörrie 1969 = Dörrie, Heinrich, *Le platonisme de Plutarque*, in: *Association Guillaume Budé. Actes du VIIIe congrès (Paris, 5-10 avril 1968)*, Paris, 1969, p. 519-530.
- Dörrie 1971 = Dörrie, Heinrich, *Die Erneuerung des Platonismus im ersten Jahrhundert vor Christus*, in: *Platonica minora* (Studia et testimonia antiqua, 8), München, 1976, p. 154-165 [= *Le néoplatonisme. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*, Paris, 1971, p. 17-33].
- Dörrie 1976 = Dörrie, Heinrich, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, in: *Platonica minora* (Studia et testimonia antiqua, 8), München, 1976, p. 166-210.
- Dörrie 1987 = Dörrie, Heinrich, *Die geschichtlichen Wurzeln des Platonismus. Bausteine 1-35: Text, Übersetzung, Kommentar*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Annemarie Dörrie (Der Platonismus in der Antike. Grundlagen — System — Entwicklung, 1), Stuttgart — Bad Cannstatt, 1987.
- Glucker 1978 = Glucker, John, *Antiochus and the Late Academy* (Hypomnemata, 56), Göttingen, 1978.

- Grube 1932 = Grube, G.M.A., *The Composition of the World-Soul in Timaeus 35 A-B*, in: *CPb*, 27, 1932, p. 80-82.
- Helmer 1937 = Helmer, Joseph, *Zu Plutarch's „De animae procreatione in Timaeo“*. Ein Beitrag zum Verständnis des Platon-Deuters Plutarch, Würzburg, 1937.
- Hershbell 1987 = Hershbell, Jackson P., *Plutarch's De animae procreatione in Timaeo. An Analysis of Structure and Content*, in: *ANRW*, II, 36.1, 1987, p. 234-247.
- Holtorf 1913 = Holtorf, Herbertus, *Plutarchi Chaeronensis studia in Platone explicando posita*, Stralsundia, 1913.
- Jones 1916 = Jones, Roger Miller, *The Platonism of Plutarch and Selected Papers, with an Introduction by Leonardo Tarán* (Ancient Philosophy. Editions, Commentaries, Critical Works), New York — London, 1980 [Menasha, 1916].
- Merlan 1970 = Merlan, Philip, *The Later Academy and Platonism*, in: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Edited by A.H. Armstrong, Cambridge, 1970, p. 53-83.
- Praechter 1926 = *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Erster Teil. *Die Philosophie des Altertums*, Zwölfte, umgearbeitete und erweiterte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage, Herausgegeben von Karl Praechter, Berlin, 1926.
- Scholtz 1979 = Scholtz, Gunter, *Die griechische Philosophie bei den Schülern Hegels und Schleiermacher*, in: *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert. Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, herausgegeben von Hellmut Flashar, Karlfried Gründer, Axel Horstmann, Göttingen, 1979, p. 289-311.
- Taylor 1962 = Taylor, A.E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, 1962.
- Thévenaz 1938 = Thévenaz, Pierre, *L'Âme du monde, le devenir et la matière chez Plutarque. Avec une traduction du traité „De la Genèse de l'âme dans le Timée“* (1re partie) (Collection d'Études anciennes), Neuchâtel, 1938.
- Volkman 1869 (I) = Volkman, Richard, *Leben und Schriften des Plutarch von Chaeronea*, Erster Theil, *Plutarchs Leben und Schriften*, Leipzig, 1970 [1869].
- Zeller 1923 (III.1; III.2) = Zeller, Eduard, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Dritter Teil, Erste Abteilung. *Die nacharistotelische Philosophie. Erste Hälfte*; Zweite Abteilung. *Die nacharistotelische Philosophie. Zweite Hälfte*, Darmstadt, 1963 [1923⁵].