

Aristoteles over de vrouw

TINEKE MELKEBEEK

In dit essay willen we ons toespitsen op één van de grootste en meest invloedrijke denkers uit de geschiedenis: Aristoteles (384-322 v.C.) uit Stageira in Noord-Griekenland.¹ Het Aristotelische corpus beslaat talrijke domeinen. Aristoteles heeft geschreven over fysica, metafysica, ethiek, politiek, meteorologie en astronomie, heeft als eerste een wetenschappelijke psychologie ontwikkeld en heeft verscheidene takken van de wetenschap gevestigd, zoals logica, argumentatieleer en biologie. Binnen de biologie beoefende hij ook een heel aantal subdisciplines: hij onderzocht en vergeleek anatomie van verschillende klassen en soorten, stelde een uitgebreide classificatie op van alle levende wezens en legde daarmee de basis van de taxonomie, bestudeerde de voortplanting en deed de eerste systematische observaties binnen de embryologie (Praet 2013: 58). De indrukwekkende diepgang en veelzijdigheid van zijn geest zijn onmiskenbaar. Tegelijkertijd, echter, stellen zijn grenzeloze nieuwsgierigheid en ijver ons ook voor een groot raadsel. Hoe kan het zijn dat Aristoteles, als gedreven wetenschapper die als zodoende openstaat voor ervaringsfeiten uit de werkelijkheid, toch verbijsterende fouten maakt? Zijn stellingen dat vrouwen minder tanden hebben (*HA.*, II.3 501b19-21)², en één ronde groef in hun schedel (*HAI.*, I.7 491b2-6) zijn uiteraard verkeerd, en lijken het gevolg van onachtzaam onderzoek. Andere bevindingen van Aristoteles zijn minder eenvoudig te weerleggen maar de onjuistheid ervan is voor ons even frappant. Zo kunnen hard en koud water volgens hem tot kinderloosheid of vrouwelijke kinderen leiden (*GA.*, IV.2 767a33-34) en komen vrouwen, net zoals alle dingen van inferieure kwaliteit, sneller aan hun einde (*GA.*, IV.6 775a19-22). Men kan deze opvattingen interpreteren als het resultaat van empirische wetenschapsbeoefening in een ander tijdperk met beperktere middelen: Aristoteles heeft een authentieke poging gedaan om de twee geslachten te bestuderen, maar hij heeft zich gewoon vergist en zou tot andere conclusies

¹ Veel dank aan prof. dr. Danny Praet voor zijn goede begeleiding en hulp om klaarheid te scheppen, zowel in de onduidelijkheden in mijn eigen tekst als in Aristoteles.

² De werken van Aristoteles worden in de verwijzingen afgekort als volgt: *Ethica Nicomachea* (*EN*), *Historia Animalium* (*HA*), *Metafysica* (*Met.*), *Over voortplanting* (*GA*), *Politica* (*Pol.*), *Retorica* (*Ret.*), *De Anima* (*DA*). De gebruikte vertalingen kan men terugvinden in de bibliografie.

zijn gekomen indien hij bijvoorbeeld een microscoop had gehad (Mayhew 2004: 118).

Andere interpretaties van Aristoteles' dwalingen vertrekken vanuit het vermoeden dat ze geen onschuldige fouten zijn maar voortkomen uit een bepaalde misogyne ideologie. Vooropgestelde opvattingen bepalen in zekere mate wat men wel of niet kan ontdekken. De 'ontdekking', bijvoorbeeld, dat men evenveel intelligente, standvastige en betrouwbare types aantreft onder vrouwen als onder mannen, was nagenoeg uitgesloten, al was het maar omdat het tegendeel common sense was.

Een derde houding bevindt zich tussen de twee en stelt dat Aristoteles' opvattingen niet louter de creatie kunnen zijn van een bevooroordeelde man, maar ook niet van een al te ijverige bioloog (Fortenbaugh 2006: 246). Of men Aristoteles nu in een barmhartig of in een misogyn daglicht plaatst, of iets tussen de twee, het is duidelijk dat wetenschap in geen geval losstaat van haar historische en culturele context. Met elke wetenschappelijke traditie gaat er ook een politieke agenda gepaard. Eén van de meest aanschouwelijke en beruchte illustraties hiervan is het feit dat homoseksualiteit pas in het jaar 1973 als geestesziekte werd geschrapt in de DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of mental disorders*), het handboek voor psychiatrische diagnostiek (Cooper 2005: 8).

Wetenschap werkt aan de hand van een paradigma, een conceptueel schema van waaruit men aan wetenschap kan doen doordat het een kader biedt om gebeurtenissen uit de ervaring te interpreteren. Het probleem is dat het denkkader en de ervaring aan elkaar vastzitten. De theorie die we toepassen op de werkelijkheid bepaalt tot op zekere hoogte hoe deze werkelijkheid zich aan ons toont. Met andere woorden: het gaat niet over naar wat we kijken, maar over wat we *zien*³.

We begrijpen dat Aristoteles lid is van een wetenschappelijke traditie die hem reeds een denkkader heeft aangereikt om natuur en mens te onderzoeken en de verzamelde informatie te interpreteren. Toch kan dit hem niet vrijpleiten van enig seksisme in zijn opvattingen. De vraag die we willen beantwoorden is waarom Aristoteles, een man met een uitzonderlijk observatievermogen, vader van het logisch redeneren én van een dochter, toch meent te zien dat het vrouwelijke minderwaardig is.

³ Zie Kuhn 2012: 53: "Assimilating a new sort of fact demands a more than additive adjustment of theory, and until that adjustment is completed – until the scientist has learned to see nature in a different way – the new fact is not quite a scientific fact at all." En 2012: 170: "In the metaphorical no less than in the literal sense of 'seeing', interpretation begins where perception ends. The two processes are not the same, and what perception leaves for interpretation to complete depends drastically on the nature and amount of prior experience and training."

Psychologie en biologie

Om onze vraag te beantwoorden dienen we die op te splitsen in twee delen: een deel over de vrouwelijke geest en een deel over het vrouwelijke lichaam.

In het eerste deel van deze bijdrage willen we onderzoeken op welke manier de vrouw op intellectueel, emotioneel en op moreel vlak in gebreke blijft. Volgens Aristoteles is de intellectuele faculteit van de vrouw ‘niet beslissend’ (*Pol.*, I.XIII 1260a12-13) (‘akuron’, dit betekent ‘zonder autoriteit’). Aristoteles zegt dat dit natuurlijk is, maar biedt hiervoor geen aanvullende verklaring. We zullen deze uitspraak dan ook analyseren aan de hand van Aristoteles’ emotieleer en deugdethiek. De mythologische prinses Medea zal ons hierbij assisteren om het spanningsveld tussen rede en goedheid, verlangen en verstand, emotie en oordeel te belichamen en te verduidelijken. Weliswaar is Medea als tragische heldin geen doorsnee Griekse vrouw, maar ze is een dankbaar voorbeeld om de werking van de tweeledige ziel te illustreren. Bovendien is Aristoteles’ concept van de vrouw zeker beïnvloed door literatuur en mythologie, die deel uitmaakten van zijn opvoeding en cultuur.

Het feit dat Aristoteles de inferieure conditie van de vrouw als ‘natuurlijk’ voorstelt, suggereert voor de moderne lezer echter dat men de meest bevredigende verklaring hiervoor zal vinden in de biologie. In de biologische geschriften van Aristoteles lezen we dat een vrouw eigenlijk een mislukte man is, en wordt in groot detail uitgelegd waarom dit zo is. Dit brengt ons tot een verdere vraag: rechtvaardigen Aristoteles’ biologische bevindingen wat hij in ethische en politieke context over de vrouw zegt?

‘Mannelijkheid’ en ‘vrouwelijkheid’ omvatten voor de Grieken immers meer dan een biologisch geslacht; het is een gedragsgecodeerd, conceptueel geheel van stereotiepe associaties en maatschappelijk toegekende rechten (denk aan het moderne begrip ‘gender’). Activiteit, penetratie en dominantie zijn het voorrecht van de man, terwijl het vrouwelijke sociaal en seksueel passief is:

[...] the total aggregates of these congruent functions (penetration / activity / dominance, on the one hand, and being-penetrated / passivity / submission, on the other) were constructed, respectively, as ‘masculinity’ and ‘femininity’. (Halperin 1990b: 266)

Terwijl vrouwelijkheid en passiviteit worden samengeknoopt en zodoende twee kanten zijn van één medaille, vertelt het cliché ook dat vrouwen hun grenzen niet kennen, jaloersers zijn, instabiel, onbetrouwbaar en maar al te

vaak in tranen (Carson 1990: 138). Vrouwen zijn minder in staat om zich te beheersen en hun verlangens gaan uit van hun fysieke behoeftes, waardoor ze eerder gericht zijn op voortplanting dan op het schone en het nobele (Halperin, 1990b: 265). Bovendien zijn ze onbetrouwbaar en schuwen ze geen listige, onredelijke methodes om te krijgen wat ze willen. Deze stereotiepe karakterisering vinden we in de mythologie, de geneeskunde, en zelfs in de wetgeving, zoals we zullen zien. Dit roept natuurlijk vragen op omtrent Aristoteles' eigen wetenschappelijke benadering van het vrouwelijke. Volgende citaten wekken dan ook onze belangstelling:

[...] tussen mannelijk en vrouwelijk is de natuurlijke verhouding dat het eerste sterker is en regerend, het tweede zwakker en ondergeschikt. (*Pol.*, I.V 1254b13-15)⁴

Vandaar dat we heel in het algemeen moeten toepassen wat een dichter heeft gezegd van vrouwen: “stilzwijgen siert een vrouw”. (*Pol.*, I.XIII 1260a28-30)

[...] een vrouwtje is als het ware een misvormd mannetje [...]. (*GA*, II.3 737a28)

De context waarin we deze fragmenten dienen te plaatsen om te duiden welke boodschap Aristoteles wilde overbrengen, is een groot deel van de opzet van dit onderzoek. We zullen elk van deze citaten in zijn samenhang in een ruimer, genuanceerder kader plaatsen en bespreken. Geen enkel kader dat we zullen voorstellen heeft tot doel de misogynie in deze uitspraken aan te dikken, noch op de achtergrond te brengen door dit ongemak in een cultureel verslag over de tijdscontext te laten verzinken – daarmee zouden we ons immers aan de onderzoeksvraag onttrekken. Desalniettemin zijn we met de expositie van dit misogynie element begonnen nét omdat dit essay over het beeld van de vrouw zal gaan. Deze citaten waren niet enkel inspirerend, maar zelfs doorslaggevend voor de keuze voor dit onderwerp.

Biologische psychologie: de driedelige ziel

In een werk getiteld *De Anima* onderzoekt Aristoteles de ziel, ‘psychē’. Dit is het levensprincipe; alles wat leeft heeft een ziel, zelfs bloemen en planten. Er

⁴ Vertaling: Bremer & Kessels 2012. De citaten uit de *Politica* komen steeds uit deze vertaling, tenzij anders vermeld.

bestaat bij de studie van de ziel geen relevant onderscheid tussen het mentale en het fysieke, zoals in de moderne psychologie, maar tussen het dode en het levende (Everson 1995: 168). Aristoteles stelt dat de ziel de vorm is van het lichaam. Deze omschrijving brengt ons meteen bij zijn hylemorfisme: een letterlijke samenstelling van de Griekse woorden voor materie ('hulē') en vorm ('morphē'). Alles bestaat uit materie en vorm. Een bronzen beeld van Venus heeft brons als materie, en 'de godin Venus' als vorm. Voor alles wat leeft, geldt het volgende: het lichaam is de materie van de ziel, en de ziel is de vorm van het lichaam. Aristoteles onderscheidt drie zielen: de vegetatieve ziel, de dierlijke ziel en de rationele ziel.

De vegetatieve ziel is de laagste ziel: planten kunnen zich enkel voeden, groeien en voortplanten. Dieren en mensen beschikken ook over deze ziel met deze functies, maar niet uitsluitend (want dan zouden het geen dieren of mensen zijn maar planten).

De dierlijke of sensitieve ziel onderscheidt zich van de vegetatieve ziel doordat we het niveau van de zintuiglijkheid hier situeren. Een dier kan zich tevens doelgericht voortbewegen en kan genieten van voedsel of andere zintuiglijke waarnemingen. Ook seksueel genot behoort tot de dierlijke ziel – maar voortplanting niet: dit valt nog binnen het domein van de vegetatieve ziel ('voortplanten').

De rationele ziel is de vorm, de essentie, van de mens. Omdat de 'logos' de essentie van de mens is, is dit het gebied waarin we onze uitmuntendheid kunnen situeren, door volgens onze essentie, d.w.z. volgens het intellect, de 'nous'⁵, te leven. Zoals Protagoras reeds zegt in de gelijknamige dialoog van Plato, heeft de mens naar zijn fysieke vermogens beschouwd maar weinig overlevingskansen vergeleken met de dieren (Plato, *Protagoras*, 321c). Enkel via de rede, de 'logos', kan hij superieur zijn, door kennis te verwerven en een dieper begrip te hebben van oorzaken. Aristoteles stelt in de eerste regel van de *Metafysica* dat alle mensen van nature naar het weten streven (*Met.*, I.1 980a21). Maar dit is niet het enige wat hen van dieren onderscheidt. Het is evenzeer essentieel dat we kunnen spreken, plannen kunnen maken en strategieën kunnen bedenken om onze doelen te bereiken. Aristoteles schrijft deze vermogens net zoals kennisverwerving en contemplatie toe aan de capaciteiten van de 'nous'. De rede kent twee variaties: er is het praktische intellect of de praktische rede, en het theoretische intellect of de theoretische rede (Shields 2016). De praktische rede ('phronēsis') is gericht op het correcte

⁵ 'Nous' is een complex en problematisch begrip, zie de bespreking van 'nōēsis', de werking van de 'nous', in Peters 1967: 121-128.

handelen en gaat over de vraag “wat moet ik doen?”. Niettegenstaande de focus op het handelen wordt deze “ethische rationaliteit” als één van de hoogste intellectuele deugden beschouwd. De theoretische rede (‘sophia’) gaat daarentegen over het kennen van oorzaken. Ze gaat niet over hoe te handelen in specifieke situaties maar is gericht op universele kennis van niet-variabele dingen. Zoals gezegd is de aanhef van de *Metafysica* dat alle mensen willen weten. Desalniettemin is het een zeer belangrijk element van Aristoteles’ filosofie en ethiek dat niet alle mensen gelijk zijn, en niet in dezelfde mate over de ‘logos’ beschikken, zoals we zullen zien.

Vrouwen, kinderen, slaven en barbaren

Het woord ‘deugdzaamheid’ roept allerlei associaties op die niet vervat zitten in het Antieke deugdbegrip. De deugdzaamheid, ‘aretē’, betekent voor Aristoteles het vervullen van een doel; het goed waarop iets is gericht en waarvoor het bestaat. Wat de deugd precies inhoudt hangt dus af van datgene waarover het gaat en welk bestaansdoel het dient. Een deugdelijk mes snijdt goed, een deugdelijke aardbei is sappig en smaakvol, een deugdelijke regenjas is waterdicht. Een waterdicht mes is niet per definitie een goed mes en van aardbeien verwachten we niet dat ze scherp zijn, want daarvoor *dienen* ze niet. Ook voor de mens bestaat de deugd erin dat we ons doel bereiken zoals bepaald is door onze natuur. Maar niet alle mensen zijn hetzelfde en worden bijgevolg niet dezelfde natuurlijke eigenschappen en functies toegeschreven. Natuurlijke slaven zijn bijvoorbeeld een evidente en inferieure categorie in de maatschappij van Aristoteles; een groep instrumentele anderen die eigendom zijn van hun meester (*Pol.*, I.IV 1254a10-14) en daarin hun levensdoel en deugd vinden. Ze verschillen niet veel van tamme dieren, hoewel ze de meerwaarde hebben dat je aan een slaaf ook iets kan uitleggen (*Pol.*, I.V 1254b21-25). Natuurlijke slaven zijn ‘phusei’ slaaf en hun onderwerping wordt gerechtvaardigd door hun natuur:

[...] bepaalde dingen vertonen meteen van hun ontstaan af een verschil in aanleg: sommige hebben aanleg om te regeren, andere om geregeerd te worden. (*Pol.*, I.V 1254a22-24)

Sommigen zijn dus van bij de geboorte voorbestemd om iemands eigendom te zijn. Het is in het belang van ieder dat men doet waarvoor men gemaakt is: de vrije heeft de hersenen om voor welvaart en voor veiligheid te zorgen, en de slaaf maakt het dagelijkse leven gemakkelijker door lichamelijk werk te

verrichten, hij is er tenslotte lichamelijk voor gebouwd (*Pol.*, I.V 1254b26-30). Weliswaar kan het argument van fysieke kracht niet verklaren dat de slaaf *van nature* het werktuig is van de meester, want een verschil in spierkracht is een kwestie van gradatie, en het verschil tussen een natuurlijke slaaf en een vrije man is nu net een verschil in essentie; in functie en levensdoel. Dit wezenlijke onderscheid tussen vrije en slaaf betreft dan ook enkel degenen die slaven zijn van nature; Grieken die door oorlog tot slavernij gedwongen worden zijn slaven *bij wet* en worden daarom niet beschreven als ‘slaven’ (*Pol.*, I.VI 1255a5-8, 28-30). Om te bepalen wie wel en niet van nature eigendom is van iemand anders, gebruikt Aristoteles het model van de ziel, waarin het redelijke het onredelijke moet leiden:

Ditzelfde heeft ons al de weg gewezen met betrekking tot de ziel: hier vinden we beide delen, dat welk van nature leidt en dat wat zich laat leiden, en we schrijven deze delen – het redelijke en het redeloze – een verschillend soort voortreffelijkheid toe. Het valt in te zien dat het met andere dingen net zo is. De meeste gevallen van leiden en zich laten leiden hebben dus een natuurlijke grondslag. Wat vrij is regeert over het slaafse op een andere manier dan het mannelijke element over het vrouwelijke of een volwassene over een kind: *ze hebben allemaal de betrokken delen van de ziel, maar in verschillende verhoudingen*. Een slaaf mist ieder vermogen tot overleg, bij het vrouwelijke is dit aanwezig maar niet beslissend, bij een kind is dit aanwezig maar onvoldragen. (*Pol.*, I.XIII 1260a4-13; mijn cursivering)

De natuurlijke slaaf mist de deliberatieve kant van de ziel volledig. Hij heeft deel aan de rede in de mate dat hij bepaalde redeneringen kan volgen wanneer ze hem worden uitgelegd, maar hij kan vanuit zichzelf geen intelligente gedachtenstappen zetten (*Pol.*, I.V 1254b20-24).

In tegenstelling tot de slaaf beschikken vrije mannen, vrije vrouwen en vrije kinderen over alle delen van de ziel; zowel het redelijke als het niet-redelijke deel. Kinderen ontsnappen aan deze ondergeschikte natuur omdat hun rationele capaciteit nog niet ten volle is ontwikkeld. Ook de vrouw krijgt een rationele ziel toegeschreven, maar Aristoteles zal eraan toevoegen dat haar rede iets ontbreekt: ze is ‘niet beslissend’ – dit werd in de inleiding reeds aangestipt maar de bespreking hiervan volgt later.

Barbaren zijn ondergeschikt omdat hun waardigheid, vrijheid en adelstand slechts relatief zijn ten opzichte van die van de Grieken. Enkel niet-Grieken

kunnen als natuurlijke slaven worden beschreven. Dit is de eerste reden voor het proto-racisme dat ontstond in de 5^{de} eeuw voor Christus: een milieutheorie die neerkomt op de veronderstelling dat fysieke en geografische omstandigheden de eigenschappen van mensen niet alleen beïnvloedt, maar ook bepaalt. Het is opvallend dat een Griek die noordwaarts trekt door veranderende weersomstandigheden niet aan edele natuur zal moeten inboeten: want Grieken zijn overal even even nobel, terwijl de barbaren dit enkel zijn in hun eigen gebied (*Pol.*, I.VI 1255a32-35). Zelfs verhuizen zal voor de natuur van niet-Grieken niet baten, het kan enkel verergeren (Isaac 2004: 56). De superioriteit van de Grieken gaat dus terug op hun superieure natuur. Aristoteles' teleologische visie gaat ervan uit dat iedereen werd geboren met een doel: een bepaalde capaciteit die hij zo goed mogelijk moet benutten, hetzij door te heersen, hetzij door zich te onderwerpen. Het is ook deze visie die doet vermoeden dat vrouwen lager op de maatschappelijke ladder thuishoren, omdat ze nu eenmaal over bepaalde eigenschappen beschikken die hen geknipt maken om juist daar uit te blinken. Het is bijgevolg opvallend dat Aristoteles de onbeschaafdheid van de barbaren deels stoelt op de manier waarop ze hun vrouwen behandelen. De barbaren hebben het verschil tussen een vrouw en een slaaf kennelijk niet gevat, in tegenstelling tot de edele Grieken die een vrouw niet zomaar voor een slaaf nemen (*Pol.*, I.II 1252a35-1252b1, 1252b4-9). Dana Jalbert Stauffer meent dat Aristoteles via de klemtoon op de *onnatuurlijk lage* status van de vrouwen bij de barbaren laat uitschijnen dat, bij de Grieken, de dominantie van de man over de vrouw geen kwestie is van een verschil in fysieke kracht:

In what, precisely, does the barbarism of the barbarian consist? According to Aristotle, there are no natural rulers among the barbarians. But only barbarian women hold the rank or position (*taxis*) of slave. Among barbarians, then, naturally slavish men are nevertheless masters in rank. The principle of rule is clear enough: in the absence of 'brains' to merit rule over 'brawn', 'brawn' prevails; men rule by virtue of their superior strength. Outside of Greece, then, men rule women because they are stronger than women, and they use that strength to assert their authority. (Stauffer 2008: 932)

Aristoteles karakteriseert in het begin van de *Politica* het ontstaan van het huishouden als een goedaardige en gunstige unie van mensen die elkaar nodig hebben. Hij stelt dat mannen en vrouwen automatisch koppels vormen omdat ze allen de behoefte voelen om zich voort te planten (*Pol.*, I.II 1252a26-30).

Ook de macht van de meester over de slaaf wordt voorgesteld als een natuurlijke coöperatie waaruit beide partijen voordeel halen (*Pol.*, I.II 1252a30-35). Stauffer wijst er echter op dat uit boek II van de *Politica* ook blijkt dat de vroegste Griekse huishoudens niet volgens deze minzame beginselen georganiseerd waren. Aristoteles laat de façade eventjes zakken wanneer hij opwerpt dat wetswijzigingen zeer gunstig kunnen zijn:

[...] omdat de wetten uit oude tijden al te simpel en barbaars zijn. Zo droegen de Grieken vroeger een ijzeren wapenrusting en kochten zij hun vrouwen van elkaar, [...]. (*Pol.*, II.IX 1268b38-41)

Vooraf opmerkelijk is dat beide praktijken hand in hand gingen; constante wapendracht wijst erop dat de maatschappij afhankelijk was van geweld en onderdrukking om de openbare orde in stand te houden (Stauffer 2008: 935). Stauffer stelt dan ook dat de vroegste huishoudens erop waren ingesteld om vooral de noden van de heerser te vervullen, en dat het feit dat de man lichamelijk sterker is dan de vrouw hier een belangrijke rol speelt. Om dit te beargumenteren analyseert ze onder meer volgend citaat:

[...] tussen mannelijk en vrouwelijk is de natuurlijke verhouding dat het eerste sterker is en regerend, het tweede zwakker en ondergeschikt. (*Pol.*, I.V 1254b13-15)

Stauffer bemerkt dat het Griekse woord dat Aristoteles gebruikt om de natuurlijke superioriteit van het mannelijke te beschrijven, ‘kraitton’, niet ‘wijzer’ of ‘deugdzamer’ betekent, maar in de eerste plaats ‘sterker’, ‘machtiger’, ‘krachtiger’ (dit komt ook in de Nederlandse vertaling duidelijker naar voren dan in de Engelse, waar we lezen dat “the relation of male to female is that of natural superior to natural inferior, and that of ruler to ruled.” (*Pol.*, I.V 1254b13-15, vertaald door Reeve)). De connotatie en betekenis van de Griekse term ‘kraitton’, in combinatie met het feit dat Aristoteles nalaat te bevestigen dat de ongelijke man-vrouwrelatie gunstig is voor beide partijen (zoals hij wel doet bij de meester-slaafverhouding), zorgt ervoor dat de ‘natuurlijke superioriteit’ van de man ten opzichte van de vrouw niet ondubbelzinnig is (Stauffer 2008: 935). De ondergeschiktheid van de vrouw kan een effect zijn van de fysieke dominantie van de man in het prille begin. Omdat Aristoteles in de *Politica* laat uitschijnen dat de natuurlijke inferioriteit van de vrouw teruggaat op morele en mentale gebreken (haar rede is ‘niet beslissend’ (*Pol.*, I.XIII 1260a12-13)) en niet op haar nadelige lichaamsbouw (zoals bij de barbaren), bekijken we op welke manieren de geest kan falen.

Emoties en deugd

Het beoogde doel van de filosofie is voor de Griekse denkers een transformatie van onze innerlijke wereld van overtuigingen en verlangens. Het middel hiertoe is het gebruik van rationele argumenten (Nussbaum 1994: 78). Vooral de emoties zijn hier het doelwit. Hoe kan men het best omgaan met woede, verdriet, medelijden, angst, of afgunst? Volgens verscheidene stereotiepe benaderingen en terminologische associaties kunnen de emoties niet verder van de rede verwijderd zijn; de ‘pathos’, de passies, hetgeen we te lijden krijgen, waartegenover we passief en hulpeloos staan. Emoties⁶ worden clichématig geklasseerd als onaangeleerde, natuurlijke gedragingen die vooral duidelijk naar voren komen in irrationele mensen of in wezens die zich niet weten te beheersen, zoals vrouwen, kinderen en dieren. Het is belangrijk om te begrijpen dat, voor de Griekse filosofen, emoties helemaal geen oncontroleerbare, lichamelijke reacties zijn maar wel *intentioneel*: op iets betrokken. Emoties zijn cognitief en gaan met andere woorden over iets. De woede is dus geen verzameling puur fysiologische processen die allerlei indiscrete veranderingen in gang steken (zoals rood worden en zweten) maar staat in nauwe relatie tot een *oordeel*: bijvoorbeeld dat x iets verkeerd heeft gedaan en dat x ons meer respect moet betonen. Het is in dit verband betekenisvol dat we Aristoteles’ meest omvattende analyse van de emoties in de *Retorica* vinden, een handboek voor de redenaar. Dit werk bevat onder meer een bespreking van algemene psychologische profielen (welke karaktertrekken oude mensen, jonge mensen, rijke mensen ... vertonen) alsook een bespreking van individuele emoties (woede, schaamte, medelijden, ...). Aangezien emoties oordelen omvatten hangt een inzicht erin samen met het bedreven zijn in de retoriek, de kunst van het overtuigen (Konstan 2006: 27). Iemand die bij een publiek angst of woede, of een andere emotie kan losmaken, zal dit publiek logischerwijs kunnen beïnvloeden en hun beslissingen in een bepaalde richting kunnen sturen, zoals het een goed redenaar betaamt.

Zoals bekend nemen de Stoïcijnen ten aanzien van de emoties een radicale positie in. Voor hen is een emotie niets anders dan een overtuiging, zij het een foutieve. Doordat onze oordelen zich schikken naar nieuwe informatie (onze woede zal bijvoorbeeld verdwijnen wanneer x kan aantonen dat het een misverstand is) menen de Stoïcijnen dat ze ons voorgoed van de emoties kunnen genezen. Het traktaat *De Woede* van de late Stoïcijner Seneca (4 v.C. – 65 n.C.)

⁶ Latijn: ‘emovere’, letterlijk “in beweging brengen”, bewegen *uit*; weg uit een staat van balans.

is er dan ook op gericht om de ongerieflijke overlast en zinloosheid van deze emotie aan te tonen, en dit is slechts één uit vele voorbeelden.

Voor Aristoteles daarentegen kan het afzweren van de passies geen deugd-zame of verstandige wens zijn. Het midden is het beste: men mag geen heet-hoofd zijn, maar nooit kwaad worden, zelfs niet wanneer onze dierbaren een groot onrecht wordt aangedaan, is onmenselijk en ondeugdzaam. De deugd is de gulden middenweg tussen twee ondeugden:

Voortreffelijkheid nu is, evenals de natuur, preciezer en beter dan elke technische vaardigheid. En dus moet zij op het midden gericht zijn. Ik heb het hier uiteraard over voortreffelijkheid van karakter. Die heeft immers betrekking op emoties en handelingen, en daarbij zijn een teveel, een tekort en een midden mogelijk. Men kan bijvoorbeeld bang zijn, durven, begeren, woedend zijn, medelijden hebben en in het algemeen genot of pijn ervaren, en dat zowel te veel als te weinig, en beide zijn verkeerd. Deze gevoelens op het juiste ogenblik ervaren, om de juiste dingen, tegenover de juiste personen, met de juiste bedoeling en op de juiste manier, dat is tegelijk het midden en het beste, en dat is precies wat voortreffelijkheid kenmerkt. (*EN.*, II.5 1106b15-24)

Aristoteles stelt de emoties voor binnen een driedelig systeem, waarbij het wenselijk is om een juiste houding te vinden tussen een teveel en een tekort. Woede karakteriseert hij bijvoorbeeld als een verlangen, dat gepaard gaat met pijn, om wraak te nemen. Dit pijnlijke verlangen is niet per definitie slecht maar hangt samen met een inschatting van de situatie. Woede kan gepast zijn, en nuttig voor deugdzaam optreden in functie van de noden op een gegeven moment. Een teveel of een tekort aan emotie zijn beide verkeerd. Iemand die *nooit* emotioneel reageert is eigenlijk geen mens, en komt al zeker niet in aanmerking voor de voortreffelijkheid: de karakterhouding ('hexis') die het midden houdt.

Aristotelische deugdedthiek wordt gekenmerkt door de op het eerste gezicht nogal vreemd ogende definitie dat deugdzaam handelen betekent dat men handelt zoals een deugdzaam persoon dat doet. Voortreffelijkheid is dus een manier van leven, een 'hexis', de dispositie om in die en die omstandigheden zus en zo te handelen, zoals deugdzame mensen het zouden doen. Goede gewoonten zijn op dat vlak niet zoals andere technische vaardigheden, waarbij het enkel gaat om de handeling en wie ze stelt niet uitmaakt. Langs de andere kant is voortreffelijkheid ook niet te herleiden tot een intellectuele

eigenschap; de praktische wijsheid of de praktische rede is evenzeer belangrijk, omdat het uiteindelijk gaat over welke *handelingen* we het beste kunnen stellen.

Ethische theorie: de tweeledige ziel

Het analyseren van emoties als cognitieve fenomenen die openstaan voor rationele overreding heeft geleid tot het formuleren van een nieuwe tweeledige psychologie (Fortenbaugh 2006: 135). Centraal in Aristoteles' ethische en politieke gedachtegoed vinden we de voorstelling van een tweeledige ziel, met een rationele en een irrationele helft, die samen de biologische faculteit van het denken uitmaken. Emotioneel conflict is te interpreteren als een strijd tussen deze twee delen. Een bijzonder citaat dat we wensen te onderzoeken is Aristoteles' stelling dat de vrouwelijke rede 'geen autoriteit' heeft ('akuron' is):

Een slaaf mist ieder vermogen tot overleg, bij het vrouwelijke is dit aanwezig maar niet beslissend, bij een kind is dit aanwezig maar onvoldragen. (*Pol.*, I.XIII 1260a12-13)

Stauffer onderscheidt twee mogelijkheden om het kenmerk 'niet beslissend' te interpreteren: ofwel bedoelt Aristoteles dat de vrouwelijke rede geen autoriteit heeft binnenin de vrouwelijke ziel zelf, ofwel bedoelt hij het ruimer; in de polis en in de wereld, met andere woorden, waar ook mannelijke rede aanwezig is (Stauffer 2008: 937).

De eerste lezing zou erop neerkomen dat, hoewel een vrouw een redelijke oplossing voor een probleem kan herkennen en zelfs bedenken, haar redelijke ziel geen interne jurisdictie heeft op het terrein van haar emoties, de alogische kant van haar ziel. Het archetype ter illustratie van dit probleem is natuurlijk de Kolchische prinses Medea, die haar eigen kinderen vermoordt in het volle besef van de slechtheid van deze daden⁷ (Fortenbaugh 2006). Haar redelijke faculteit belicht een dergelijke weerwraak op de vader van haar kinderen als huiveringwekkend, maar haar woede ten aanzien van hem is sterker dan haar beraad. Het probleem is dus niet dat vrouwen op een vage, onlogische manier zouden redeneren; Medea's rationele capaciteit is allesbehalve gebrekkig. Het

⁷ "Ik besef wat ik doe – ik richt gruwel aan – mijn wraak is sterker dan mijn verstand", Euripides, *Medea* 1077-1080. Aristoteles weerlegt ook Socrates' opvatting dat iemand die weet wat het goede is, noodzakelijkerwijs ook het goede zal doen. Aristoteles beschouwt dit als "duidelijk in tegenspraak met de ervaringsfeiten", zie *EN.*, VII.2 1145b21-30.

is echter onwaarschijnlijk dat ze hun emoties via rationele overdenkingen kunnen bijsturen of bedwingen. Haar rationele capaciteit kan haar emoties niet overreden, zodat ze uiteindelijk emotioneel en in haar eigen nadeel handelt, maar niet doordat ze haar intelligentie *niet* heeft aangesproken of omdat ze geen plan heeft, wel integendeel. Wat is dan juist de achilleshiel van het vrouwelijke intellect? Welk mechanisme maakt een gebrek aan zelfbeheersing een nefaste fout in de vrouwelijke rede, dat uiteindelijk uit dezelfde delen bestaat als dat van de man?

Ten eerste wordt emotie voor Aristoteles niet alleen onderscheiden van redelijke reflectie maar ook van rationele deliberaties over welk middel welk doel kan dienen. Redelijke reflectie en doel-middeldeliberatie staan aan verschillende kanten van Medea's dilemma. Haar beraad is niet irrationeel in de zin dat ze geen plan kan bedenken om haar verlangen naar wraak om te zetten naar daden, integendeel, ze weet precies hoe ze Jason het hardst kan treffen. De karakterisering van de tweeledige ziel alleen kan Medea's tweestrijd en uiteindelijke beslissing niet verklaren, en evenmin *waarom* het de vrouwelijke rede aan autoriteit ontbreekt in het algemeen. William Fortenbaugh ziet daarom een impliciete dichotomie in de notie van de tweeledige ziel: emotie staat niet enkel tegenover dé redelijke kant van de ziel. De redelijke kant omvat ten minste twee aspecten die onderling kunnen conflicteren: een redelijk stappenplan om een doel te bereiken, en een soort meta-reflectie over de redelijkheid van de emotie en de effecten van het plan zelf. Medea is kwaad om de juiste reden en op het juiste moment; Jason verlaat haar voor een andere prinses terwijl Medea hem meermaals uit de nood heeft geholpen en voor hem zelfs haar huis en familie heeft verraden. Medea is dus niet terughoudend wat betreft haar woede, de rechtmatigheid van haar woede of haar wens naar wraak. Ze twijfelt of het vermoorden van haar kinderen de juiste manier is om zich te wreken, want dit is een huiveringwekkende daad waar ze zelf geenszins beter van zal worden. Anderzijds herkent Medea dit plan terecht als onfeilbaar middel om het doel – een zo groot en hels mogelijk leed voor Jason – te bereiken.

Wanneer Aristoteles stelt dat de rede autoriteit heeft, denkt hij voornamelijk aan de rationele kant binnenin de tweeledige bepaling van de ziel. Dit is de kant die bij machte is om door middel van redelijke reflectie de affecten te onderdrukken en te veranderen. Dit is wat de deugdzame man doet⁸. Maar de deugdzame man is op het vlak van doel-middelstrategieën precies zoals

⁸ Hoewel de voortreffelijke vanuit zijn deugdzame 'hexis' optreedt, en niet vanuit een zorgvuldige berekening.

Medea: vindingrijk en efficiënt. In dit opzicht volgt ook de rede van de man zijn emoties. Hier zien we het verschil tussen de morele deugd en de deugd van de praktische rede geïllustreerd op een niet-triviale manier: de morele deugd zorgt ervoor dat iemand op een goed doel gericht is, terwijl praktisch inzicht zorgt dat iemand op de juiste de middelen is gericht om dat doel te bereiken. En beide zijn nodig (*EN.*, VI.12 1144a6-9).

Op deze manier begrijpen we dat de vrouw *moreel* minderwaardig is. Het lijkt haar niet aan praktische wijsheid te ontbreken – ze weet hoe ze moet handelen – maar ze is moreel niet voortreffelijk, waardoor ze haar intellect eigenlijk niet exclusief kan inzetten voor de juiste, deugdzame doelen. Het ziet er dus naar uit dat een vrouw praktische wijsheid kan hebben en de perfectie kan bereiken binnen het strikt rationele deel van de tweeledige ziel. Maar de morele deugd bestaat erin de perfecte dispositie te hebben ten aanzien van verschillende gebeurtenissen, en dit is wat de vrouw volgens Aristoteles niet kan. We kunnen stellen dat de rede van de vrouw niet beslissend is op het gebied van het soort redelijke reflectie waar wordt ingeschat tegenover welke (onredelijke) prijs de emotie uiteindelijk zal komen te staan. Medea vermoordt haar onschuldige kinderen en richt haar woede dus niet op de juiste persoon, zoals dat wel een voorwaarde is voor deugdzaam handelen. Bovendien vernietigt ze met hen ook in zekere zin de legitimatie van haar eigen bestaan. Het voort- en grootbrengen van kinderen is een elementair aspect van de functie van de vrouw. Door haar kinderen te vermoorden vernietigt Medea haar doel in de maatschappij, en zoals we weten bestaat de deugd erin het door de natuur bepaalde doel te vervullen.

Optimaal functioneren betekent voor de meeste mensen vooral functioneren op het morele vlak, want dat heeft betrekking op emoties en handelingen. De voortreffelijke ondergaat de juiste gevoelens, op het juiste moment, ten aanzien van de juiste persoon, om de juiste redenen en op de juiste manier. Er zijn bijgevolg veel manieren om te falen, maar slechts één om te slagen (*EN.*, II.6 1106b16-17, 21-22, 30-35). Dat Aristoteles gelooft in morele opvoeding en conditionering om mensen deugdzaam te maken is des te moeilijker te combineren met de morele inferioriteit van de vrouw; ze heeft immers het intellect om het goede van het slechte te kunnen onderscheiden. Maar wie het goede doet, maar om de foute redenen of met tegenstrijdige gevoelens, stelt geen deugdzame handeling. In zulke gevallen is men er enkel in geslaagd om zichzelf ervan te weerhouden het omgekeerde, slechtere te doen. En dit is de zelfbeheersing, ‘*enkrateia*’, die aan het werk is in plaats van de deugd zelf. De vrouwelijke rede is vooral gevoelig voor morele zwakte; ‘*akrasia*’. Dit betekent dat er, net zoals bij ‘*enkrateia*’, een emotie is die de rede tegenspreekt.

Maar ‘akrasia’ is een meer gevorderde zwakte, omdat men niet alleen een innerlijk conflict ervaart maar ook de verdere fout begaat de emotie te volgen en niet de rede. Desondanks bevestigt Aristoteles dat iedereen een deugdzaam karakter kan hebben, maar niet hetzelfde soort deugdzaam karakter. Verdergaande op een verschil in rede (‘logos’) bij heersers en ondergeschikten, onderscheidt Aristoteles bij hen ook een verschil in deugd:

Net zo, moeten we aannemen, staat het met goede karaktereigenschappen: allemaal moeten ze hierin delen, maar niet allemaal op dezelfde manier – alleen voor zoveel als elk nodig heeft voor *zijn taak*. [...] Hiermee is duidelijk geworden dat voortreffelijkheid van karakter een eigenschap is van *alle* genoemde personen, en dat man en vrouw niet dezelfde soort zelfbeheersing hebben, [...] ook niet dezelfde moed en rechtvaardigheid: er is een vorm van moed die bij regeren hoort en een die hoort bij dienen, en hetzelfde geldt voor andere eigenschappen. (*Pol.*, I.XIII 1260a14-24; mijn cursiveringen)

De invulling van de deugd is afhankelijk van welke natuurlijke functie men vervult. De deugdzaam eigenschappen betekenen voor de vrouw iets anders dan voor de man omdat de deugd van de vrouw erin bestaat een goede ondergeschikte te zijn, wat neerkomt op het cultiveren van het soort moed, matigheid en rechtschapenheid die nu net ondergeschikten deugdzaam maakt. Een noodzakelijk verschil in wat ‘deugd’ betekent houdt de minderwaardigheid van de vrouw in stand:

Een man zou hoewel hij de dapperheid van een vrouw bezat laf kunnen lijken, een vrouw hoewel zij de bescheidenheid van een goede man bezat praatziek. [...] Daarentegen is inzicht [*phronēsis*] de enige deugd die in het bijzonder eigen is aan de regeerder. Het ziet ernaar uit dat regerenden en geregeerden de andere deugden gemeen moeten hebben, alleen geldt voor de geregeerde niet inzicht [*phronēsis*] als deugd maar alleen een juiste mening [...]. (*Pol.*, III.IV 1277b22-29)

Alleen de heerser kan de intellectuele deugd van praktische wijsheid hebben. De vrouw heeft hoogstens een ‘ware mening’. In de *Retorica* identificeert Aristoteles de mannelijke voortreffelijkheden van de ziel als matigheid en moed; die van de vrouw als matigheid en bedrijvigheid, zonder slaafsheid (*Ret.*, I.V.5 1361a7-9).

De ‘phronēsis’ omvat een praktische en een zuiver intellectuele component. Het volstaat niet om het goede te doen om de foute reden (‘enkrateia’), of om via een ongeldig syllogisme toch op iets goeds uit te komen. Praktische rede vereist het stellen van de juiste handeling en om de juiste redenen. Het selecteert de doelen die het nastreven waard zijn. Als iemand pas na langdurig overleg iets goeds bereikt, is er voor Aristoteles geen sprake van goed overleg (EN., VI.9 1142b26-27). En hiermee verschijnt nog een belangrijke reden voor Medea’s gebrek aan wijsheid: ze stelt niet alleen een slechte daad op basis van niet ontorechte gevoelens (de pijn van de woede in combinatie met het verwachte genot om Jason leed te berokkenen), maar ze stelt de daad niet onmiddellijk. Ze beraadt zich, maar aarzelt, tot haar verlangen naar wraak het uiteindelijk wint van haar moederinstinct. In de kern van de praktische wijsheid ligt een snelheid van denken, een vlotheid bij het nemen van beslissingen en de afwezigheid van twijfel bij het handelen. Het is een wezenlijke combinatie van intellectuele en praktische kwaliteiten, een goede karakterhouding of ‘habitus’ (‘hexis’). De goede en slimme persoon heeft deze kwaliteiten op een prijzenswaardige manier en heeft een onfeilbaar aanvoelen over wat hem te doen staat, in tegenstelling tot wie slim maar doortrapt is. Daarom is het onmogelijk om praktisch inzicht te hebben zonder goed te zijn (EN., VI.12 1144a35-36).

Giulia Sissa stelt dat de wetenschappelijke karakterisering van het vrouwelijke op dezelfde redenering is gebaseerd als die waarmee men wordt geconfronteerd in de mythologie, met de vrouw als het einde van volmaakte tijden en de afwijking van het mannelijke model (Sissa 1992: 68). Plato’s antropogenese in de *Timaeus* vertelt dat er aanvankelijk alleen een geslacht van mannen bestond. De vrouw is ontstaan door een degeneratieve mutatie: mannen die zich laf of onrechtvaardig hebben getoond werden herboren in een vrouwenlichaam (Plato, *Timaeus*, 90e-91a). Geboren worden als vrouw wordt uitgelegd als straf⁹ en als een teken van morele inferioriteit. Het mythologische grondwerk – waarin vrouwen hun eigen grenzen noch die van iemand anders kunnen respecteren – schijnt niet alleen door in de wetgeving, sociale conventies en bij religieuze rituelen, maar ook in de argumenten van Plato en Aristoteles:

⁹ Volgens deze mythe is het een straf voor de vrouw zelf, maar het strafelement bij het ontstaan van de vrouw kan ook gericht zijn op de hele wereld en in het bijzonder de mannen; zoals de eerste vrouw, Pandora, die werd gezonden als straf nadat Prometheus het vuur van de goden had gestolen.

The assumptions about women that underlie the views of Plato, Aristotle, and the Pythagoreans can be traced to the earliest legends of the Greeks. In myth, woman's boundaries are pliant, porous, mutable. Her power to control them is inadequate, her concern for them unreliable. (Carson 1990: 154)

Dit was de eerste bespreking van Aristoteles' stelling dat de vrouwelijke rede geen autoriteit heeft. De vermoedelijke reden hiervoor is volgens deze eerste interpretatie dat de vrouwelijke rede geen autoriteit heeft binnenin de vrouwelijke ziel zelf, niet door een zuiver verstandelijk falen maar door een moreel defect.

Een tweede interpretatie van het etiket 'zonder autoriteit' bij de vrouwelijke rede, is dat de vrouwelijke rede geen autoriteit heeft ten aanzien van de mannelijke rede. Het probleem ligt dus niet bij de vrouw, maar bij de mannelijke onbereidwilligheid om haar in haar redelijke inzichten te volgen. Deze mogelijkheid blijkt onder meer uit het volgende citaat dat Aristoteles als vuis-tregel wil aandragen, uit Sophocles' *Ajax*:

Vandaar dat we heel in het algemeen moeten toepassen wat een dichter heeft gezegd van vrouwen: "stilzwijgen siert een vrouw".
(*Pol.*, IXIII 1260a28-30)

En dat terwijl Tecmessa's pleidooi¹⁰ het leven van Ajax had kunnen redden, indien hij er maar oren naar had gehad (Stauffer 2008: 937). Deze interpretatie onderschrijft dat het inzicht van de vrouw onmiskenbaar terecht kan zijn, maar desalniettemin niet gehoord wordt door de mannen, en dus op sociaal vlak zonder autoriteit verblijft. Hier dient wel de nuance te worden aangebracht dat Tecmessa een Amazone was, een vrouwelijk strijdersfiguur uit Scythië. De omkering van mannelijke en vrouwelijke rollen is voor de Grieken huiveringwekkend. Een actieve of dominante vrouw is dus wel denkbaar, maar dit concept slaat hen met verbijstering en afschuw. Elk initiatief dat door actieve vrouwen wordt genomen kan slechts voortkomen uit verleiding, hekserij of schaamteloosheid (Sissa 1992: 84). Vooral op seksueel vlak gaan activiteit¹¹ en vrouwelijkheid niet samen, omdat iemands seksuele rol over een hoort te stemmen met zijn of haar maatschappelijke status.¹² De volwas-

¹⁰ Om geen zelfmoord te plegen en zijn gezin niet weerloos achter te laten. Zie Sofokles, *Aias*, vertaald door Van Lier 1955: 26-30.

¹¹ Als in: het tegenovergestelde van passiviteit.

¹² Zie ook De Ley 1993.

sen, vrije man wordt op seksueel gebied dus evenzeer ingeperkt, want wat hij seksueel doet en laat wordt geacht te stroken met zijn maatschappelijke positie. Door een passieve rol op zich te nemen loopt hij het vervaarlijke risico een ‘*kinaidos*’ genoemd te worden; de komische, maar ook gevreesde en intens geminachte antithese van mannelijkheid. Het misdadige aan deze figuur is de combinatie van onverenigbare categorieën: die van mannelijke burger en mannelijke prostitué.¹³ Zich als volwassen, vrije man vrijwillig passief opstellen voor de penetratie van een andere man gaat tegen alle spelregels in;

Since sexual activity is symbolic of (or constructed as) zero-sum competition and the relentless conjunction of winners with losers, the ‘*kinaidos*’ is a man who desires to lose. (Winkler 1990: 54)

Seksuele activiteit is asymmetrisch en vindt plaats tussen een actieve en een passieve partner; degene die penetreert (de meerdere) en degene die gepenetreerd wordt (degene die maatschappelijk lager staat of jonger is, zoals een ‘*eromenos*’, echtgenote, slaaf of slavin). Seks is in dit systeem geen private onderneming in het teken van gedeeld genot, maar de declaratie van iemands sociale identiteit, de uitdrukking van een publieke status (Halperin 1990b: 266). De vrije en volwassen man moet als winnaar uit de bus komen, seksueel en sociaal. ‘*Akuron*’ interpreteren als het ontbreken van autoriteit ten overstaan van de mannelijke rede en het mannelijke beslissingsrecht sluit dan ook aan bij het fenomeen van de ‘*kyrios*’: een Griekse vrouw stond vanaf haar geboorte tot aan haar dood onder de supervisie van haar ‘*kyrios*’, een mannelijke voogd (MacLachlan 2012: 55). Dit was haar vader of, indien hij overleden was, haar oom of grootvader van vaders kant. De ‘*kyrios*’ was verantwoordelijk voor haar opvoeding als kind en voor haar interacties met de buitenwereld op volwassen leeftijd, bijvoorbeeld het huwelijk of andere wettelijke of economische transacties.¹⁴ Wanneer een vrouw trouwde kwam ze onder de voogdij van haar man, en indien hij zou overlijden kwam ze terug onder de voogdij van de vorige ‘*kyrios*’. Indien deze er intussen niet meer

¹³ Elke Atheense mannelijke burger die zijn lichaam ooit had verkocht verloor in theorie zijn burgerrechten (de straf van ‘*atimía*’) en werd uitgesloten van het stedelijke en religieuze leven in Athene. Prostitutie zelf was niet illegaal, maar wel nefast voor de reputatie van een man. Degene die een Atheense jongere had aangezet tot prostitutie kon daarom gesanctioneerd worden voor het bederven van de toekomst van de jongere, met zelfs de doodstraf voor de pooier, zie Halperin 1990a: 94-95.

¹⁴ De toestemming van de *kyrios* werd niet vereist in alle Griekse steden en ook niet voor dezelfde dingen; in Delphi bijvoorbeeld alleen als de vrouw geld wou (uit)lenen, zie Schaps 1979: 49-50.

was, kwam ze onder de ‘kyreia’ van een mannelijk familielid of zelfs van haar eigen zoon of zonen (MacLachlan 2012: 55). Het gegeven dat de vrouwelijke rede als ‘akuron’ wordt bestempeld en het fenomeen van de ‘kyrios’ zijn elkaars tegenpolen. De ‘kyrios’ is degene die de beslissingen van de vrouw autoriteit geeft:

Aristotle used the term ‘akuros’ to refer to ‘fraudulent’ legal proceedings, ‘invalid’ contracts, decrees declared ‘void’; and he used the term ‘kurios’ to refer to ‘binding’ contracts, constitutional schemes actually ‘in power’, and government ‘according to the law’. (Horowitz 1976: 207)

Sophia Connell bespreekt de mogelijkheid dat Aristoteles misschien dacht dat vrouwen mentaal deficiënt waren – en zoals we hebben besproken zou dit dan eerder moreel dan intellectueel zijn – maar stelt dat dit niet volgt uit de empirische claim dat de vrouwelijke rede ondergeschikt is. Dit betekent dat Aristoteles de seksistische structuur van zijn samenleving wil weergeven, zonder deze te willen verklaren. Voor de hedendaagse lezer is het natuurlijk contra-intuïtief om het afdempen van het vrouwelijke woord los te zien van een psychologisch falen. De noodzaak van een ‘kyrios’ doet de moderne lezer aan als een symptoom van het falen van de vrouwelijke rede, en zelfs als een symptoom van het vrouwelijke verlangen naar deze positie:

The positive pleasure women take in passivity contributed to justifying, in masculine eyes, their socially as well as sexually subordinate position in Athenian society, for their enjoyment of the passive role signified to Greek men that women are naturally constituted in such a way that they actually desire to lose the battle of the sexes. (Halperin 1990b: 271)

Bovenstaand citaat vertelt ons dat voor de Grieken, het plezier dat vrouwen beleven aan een passieve rol, aantoonde dat ze van nature de strijd tussen de geslachten wensen te verliezen. Wat voor een man een teken is van moreel falen of onkunde is natuurlijk voor een vrouw.

De rol van de vrouw bij de voortplanting

De inferioriteit en ondergeschiktheid van de vrouw worden door Aristoteles als ‘natuurlijk’ voorgesteld. De moderne lezer wendt zich dan ook tot de bio-

logie¹⁵, om ten minste twee redenen: ten eerste omdat Aristoteles in *Politica* en in de *Ethica Nicomachea* nalaat uit te leggen waarom hij de vrouw van nature zwakker acht. Het feit dat de vrouw naar lichamelijke kracht in de meeste gevallen ondergeschikt is aan de man, kan niet gelden als een geen verdere uitleg behoevende reden voor natuurlijke inferioriteit. We herinneren ons immers ook dat één van de tekenen van inferioriteit van de barbaren is dat zij niet begrijpen dat een vrouw geen slaaf is, alleen maar omdat een man haar fysiek de baas kan. Vooral omdat het cliché ons ook niet vertelt dat de vrouw in de eerste plaats lichamelijk in gebreke blijft, maar wel dat haar geest verraderlijk, slinks, zwak en dus moreel onvolmaakt is, willen we weten hoe deze tekortkoming als ‘natuurlijk’ kan worden voorgesteld, en daarbovenop als ‘onverbeterlijk’. Aristoteles stelt immers dat niemand van nature deugdzaam is en dat de deugd moet worden aangeleerd. Het is dan ook niet duidelijk waarom een vrouw niet deugdzaam kan worden op dezelfde manier zoals voor de vrije, Griekse man wel is weggelegd.

Ten tweede geeft het etiket dat iets ‘natuurlijk’ is bij de hedendaagse lezer een onmiddellijke aanzet om te veronderstellen dat er een biologische reden aan de basis moet liggen (Connell 2016: 30). Dus, wij lezers van vandaag, wenden ons tot de biologie.

Eén van de interessante claims die we willen onderzoeken lezen we bij Maryanne C. Horowitz; zij stelt dat de redenering achter Aristoteles’ uitspraak dat de rede van de vrouw ‘akuron’ is, gelijkloopt met het biologische verdict dat de vrouw geen zaad produceert. De vrouw is daarom een impotente man, en analoog aan die redenering heeft de vrouw een ‘impotente’ rede omdat ze niet bij machte is om voortreffelijke daden te stellen (omdat er ofwel iets ontbreekt aan haar praktische wijsheid en/of omdat de sociale structuren dit niet toelaten, zoals we hebben gezien):

Woman’s supposed inability to produce seed, from which Aristotle derived his view that woman is an ‘impotent male’, parallels woman’s supposed inability to produce deliberative action, from which Aristotle derived his view that she has “an impotent (‘akuron’) deliberative faculty”. (Horowitz 1976: 211)

¹⁵ De moderne vertakking tussen het psychologische (onze bespreking van de vrouwelijke geest) en het biologische (de behandeling van het vrouwelijke lichaam) is hier niet zomaar toepasbaar, omdat Aristoteles een ziel (psychē) toeschrijft aan alles wat leeft. De ziel is voor Aristoteles het levensprincipe en beduidt in geen geval het niet-materiële of mentale of iets dergelijks. Zie ook Praet 2013: 55.

In Aristotelianaanse termen is de vrouw de materiële oorzaak van het kind, terwijl de man, wiens sperma de *vorm* bevat, de formele en de efficiënte oorzaak is (*GA.*, I.2 716a5-7). Alle natuurlijke objecten kunnen worden geanalyseerd aan de hand van de vier oorzaken. Om zoals Aristoteles de analogie van de ambacht te gebruiken – bijvoorbeeld het tot stand komen van een houten tafel – stellen we de vier oorzaken voor als volgt:

- (1) De materiële oorzaak; waaruit het ding bestaat: hout.
- (2) De efficiënte oorzaak; wat het proces in gang steekt: de ambachtsman.
- (3) De formele oorzaak; de essentie van het eindproduct, wat het is: de vorm ‘tafel’ die de ambachtsman in gedachten heeft en aan het hout oplegt.
- (4) De finale oorzaak; het doel (‘telos’) waar het vormende proces op gericht is en omwille van hetgeen het plaatsvindt: om nuttig te zijn voor mensen.

Aristoteles stelt dat de man het actieve principe is dat op het passieve, vrouwelijke principe inwerkt, zoals een ambachtsman aan de slag gaat met hout (*GA.*, I.21 729b12-18). De man levert de vorm (‘mens’¹⁶) en de vrouw de materie. De vraag is hoe passief, hoe inert en onwerkzaam de materie is die door de vrouw wordt aangeleverd en waaruit het kind zal bestaan. Deze nuance is belangrijk omdat ze het verschil maakt tussen een soort draagmoederschap en ouderschap. Dat de vrouw geen zaad produceert lijkt ondubbelzinnig in *Over de voortplanting* te staan geschreven, maar we zullen zien dat Aristoteles soms ook het omgekeerde lijkt te zeggen. Het komt dan ook niet als een verrassing dat Aristoteles op verschillende manieren wordt geïnterpreteerd. ‘Zaad’ roept associaties op met DNA en ouderschap. Dit kan verklaren waarom zijn stelling dat de vrouw geen zaad produceert, zoveel reactie heeft uitgelokt bij feministen. Sommige van deze interpretatoren van Aristoteles denken zelfs dat Aristoteles wil zeggen dat de vrouw bij de voortplanting slechts haar baarmoeder biedt, waarin het embryo kan groeien.¹⁷ Dit is echter verkeerd en dit zullen we beargumenteren.

¹⁶ We hebben Aristoteles’ hylemorfisme reeds aangestipt: alles is een combinatie van materie en vorm en voor al het levende geldt dat de ziel de vorm is van het lichaam. Uit olifanten zullen geen tijgers geboren worden maar wel olifantjes, omdat de vorm ‘olifant’ wordt doorgegeven en niet de vorm ‘tijger’. Een menselijk embryo groeit uit tot een mens omdat deze materie de vorm ‘mens’ heeft.

¹⁷ Bijvoorbeeld bij Jean Bethke Elshtain in *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* of bij Eva Keuls in *The Reign of the Phallus*, zie Mayhew 2004: 29-30.

Zaad is een derivaat van bloed. Het is het resultaat van bloed dat goed ‘gekookt’, goed ‘gebrouwen’ werd. Bij wie van nature kouder is kan het bloed niet genoeg koken om in sperma te veranderen, en daarom verliest de vrouw – die van nature kouder is – elke maand het ongekookte bloed (de menstruatie). Aristoteles staat duidelijk in de traditie van de hippocratische geneeskunde, die gezondheid definieert als een staat van balans (‘*summetria*’) tussen de vier lichaamssappen. Het universum bestaat uit vier elementen (aarde, vuur, lucht en water) die in het lichaam zijn vertegenwoordigd als de vier ‘*humores*’ of ‘*humeuren*’ (zwarte gal, gele gal, bloed en slijm). De humeuren worden respectievelijk beschouwd als droog, warm, vochtig en koud en corresponderen met een mentale dispositie: melancholisch, choleric, sanguinisch of flegmatisch. Binnen dit systeem heeft de man deel aan de principes van aarde en vuur en is hij droog en warm. De elementen van de vrouw zijn lucht en water waardoor zij fysiologisch koud en nat is, met een zwakkere stofwisseling (‘*koking*’) tot gevolg. Men kan bij de vochtigheid van de vrouw denken aan vruchtwater, moedermelk en menstruatie (Praet 2013: 57).

Het is duidelijk dat menstratievocht een reststof is, en dat het menstratievocht van vrouwtjes het equivalent is van het zaadvocht van mannetjes. (*GA.*, I.19 726b30-727a4)

Aristoteles zegt dat de menstruatie analoog is aan het zaad van de man, maar lijkt dit tegelijkertijd te weerleggen door te stellen dat de vrouw geen zaad bijdraagt tot de voortplanting:

Aangezien het menstratievocht van vrouwtjes vergelijkbaar is met het zaadvocht van mannetjes [...] is het duidelijk dat een vrouwtje geen zaad bijdraagt aan het voortplantingsproces. Zou er namelijk zaad zijn, dan was er geen menstratievocht, maar nu dat er wel is, is er geen zaad. (*GA.*, I.19 727a26-30)

De tegenstrijdigheid is hier echter terminologisch. ‘Zaad’ kan verwijzen naar ‘mannelijk zaad’ en naar ‘zaad’. Hij bedoelt dat de vrouw geen *gekookt* zaad heeft, geen sperma zoals de man. Beide partners leveren iets belangrijks aan het kind (moderne associatie en betekenis ‘zaad’), maar hun bijdragen bevinden zich in verschillende stadia van hetzelfde ‘*kokingsproces*’. Aristoteles noemt de bijdrage van de vrouw geen zaad omdat haar bloed niet goed werd gekookt terwijl dit bij de warmere man wel is gelukt.

Aristoteles is op dit vlak helaas nogal verwarrend. Hij zegt enerzijds dat de vrouw geen zaad produceert, maar doet ook uitspraken als “een aanwijzing dat een vrouwtje niet *hetzelfde soort zaad* loost als een mannetje [...]” (*GA.*, I.19 727b6-9; mijn cursivering) en “[...] een vrouwtje is als het ware een misvormd mannetje en menstruatiebloed *is zaad*, maar in onzuivere toestand, [...]” (*GA.*, II.3 737a27-30; mijn cursivering).

Hij alludeert ook reeds op de link tussen zaad (dat de vorm bevat) en genetisch materiaal: “zaadvocht is de naam voor dat wat van de verwekker afkomstig is bij dieren die van nature paren [...]” (*GA.*, I.18 724b12-13). Anderzijds lijkt Aristoteles niet te suggereren dat alleen de vader de echte, relevante ouder en verwekker van het kind is: “een mannetje noch een vrouwtje lozen zaad in een mannetje, maar *beide* brengen datgene wat uit *hen* afkomstig is in het vrouwtje samen, omdat in het vrouwtje de materie aanwezig is waaruit de vrucht bestaat die in de maak is.” (*GA.*, I.22 730a33-b2; mijn cursivering). Hij noemt het bovendien logisch dat kinderen op hun ouders lijken (*GA.*, I.19 726b14) (en niet: op hun vader). De bijdrage van de vrouw is het menstruatiebloed:

Het is nu duidelijk dat een vrouwtje de materie voor de voortplanting levert en dat deze zich in de substantie bevindt die het menstruatievocht vormt, [...]. (*GA.*, I.19 727b31-33)

Dit komt zoals gezegd door een onvermogen, een te koude natuur:

Een jongen lijkt trouwens in uiterlijk op een vrouw en een vrouw is als het ware een onvruchtbare man; het vrouw zijn is namelijk te danken aan een soort onvermogen, doordat een vrouw vanwege haar koude natuur geen zaad kan stoven [...]. (*GA.*, I.20 728a16-21)

Vanaf het begin van haar leven is een vrouw kouder. Dat is ook de reden waarom ze als vrouw werd geboren. Het geslacht van het kind ligt volgens Aristoteles aan de verhouding, de balans (‘*summetria*’) tussen het zaad van de ouders. Het perfecte evenwicht tussen partners en omstandigheden resulteert in de geboorte van een jongen die op zijn ouders lijkt, een ‘*summetria*’ die iets kouder is resulteert in een meisje:

Iemand die niet op zijn ouders lijkt is trouwens in zekere zin al een gedrocht, omdat de natuur in zo’n geval van de lijn van de klasse is

afgeweken. Het begin van een afwijking is dat een jong als vrouwtje en niet als mannetje wordt geboren. Maar dit heeft een *natuurlijke noodzaak*, want de klasse dieren waarin verschil tussen mannetjes en vrouwtjes bestaat moet in stand gehouden worden. (GA., IV.3 767b6-10; mijn cursivering)

Het vrouwelijke wordt door Aristoteles als een ‘natuurlijke fout’ omschreven (GA., IV.6 775a14-15). Nochtans kan geen enkel scheppend proces een succes zijn zonder ‘*summetria*’ Dit betekent dat de balans tussen de mannelijke en de vrouwelijke bijdrage die resulteert in een koudere ‘*summetria*’ en tot de geboorte van een meisje leidt, nog steeds een succes is op het niveau van het voortplanten zelf. Bovendien is de geboorte van een vrouw een gunstige uitkomst voor (het voortbestaan van) de soort. Daarom is het een mislukking die desalniettemin een plaats heeft in de natuur, want het is een natuurlijke noodzakelijkheid dat er twee seksen bestaan:

Bij alle dieren evenwel waar verschil tussen mannetjes en vrouwtjes bestaat kan een vrouwtje onmogelijk zelf uit zichzelf een jong verwekken en tot voltooiing brengen: dan zou het mannetje namelijk nutteloos zijn en de natuur maakt niet iets wat nutteloos is. (GA., II.5 741b2-3)

De man zou tevergeefs bestaan indien de vrouw zich kon voortplanten zonder hem. Deze vreemde uitspraak bevestigt het vermoeden dat Aristoteles’ embryologie en voortplantingstheorie niet zo empirisch en objectief mogelijk zijn, maar ook een bepaald politiek georiënteerd doel moeten dienen.

Het vrouwelijke lichaam

Een wezen van het vrouwelijke geslacht ontwikkelt zich volgens Aristoteles trager in de baarmoeder maar komt, eenmaal geboren, sneller aan haar einde, zoals alle inferieure dingen:

Om dezelfde reden komen meisjes niet in gelijke mate tot voltooiing als jongetjes, omdat ze in de moeder meer tijd nodig hebben dan jongetjes om al hun karakteristieke eigenschappen te verwerven; [...] maar buiten het lichaam van de moeder bereikt een vrouw juist door haar zwakheid snel het stadium van volwassenheid en ouderdom, want wat minder goed is gaat sneller op zijn

eind af, zowel bij vervaardigde dingen als bij producten van de natuur. (*GA.*, IV.6 775a10-22)

De inferioriteit van de vrouw vangt onomstotelijk aan vanaf het moment waarop een vrouwelijk embryo ontstaat, ten gevolge van een koudere toestand bij de verwekking. Aristoteles stelt echter ook dat deze minder ideale situatie een natuurlijke noodzakelijkheid is. Vrouwelijke kinderen zijn vaker het resultaat wanneer de ouders jong zijn, of het omgekeerde; op leeftijd. Bij de eerste groep is de warmte nog niet hoogwaardig, en bij de tweede groep is ze al aan het aftakelen (*GA.*, IV.2 766b28-30). Maar in een warmere conditie bij de bevruchting ontwikkelt zich een mannelijk hart dat in staat is om bloed tot het ultieme stadium te ‘koken’. Dit residu, dat de vrouw maandelijks verliest, gaat bij de man naar de bloedvaten, waardoor het mannelijke lichaam steviger is. Een koudere toestand saboteert deze perfectie en zorgt voor de ontwikkeling van een vrouwelijk hart, dat kouder en minder ‘gekookt’ bloed zal produceren, met menstruatie en dus fijnere bloedvaten (*GA.*, I.19 727a16-18), lossere weefsel (*HA.*, I.12 493a15-169) en een minder stevig lichaam tot gevolg;

Daarom is een vrouw opvallend bleek, zijn haar bloedvaten niet goed zichtbaar en springt haar lichamelijke zwakheid ten opzichte van mannen zo in het oog. (*GA.*, I.19 727a23-25)

Het is opmerkelijk dat Aristoteles de onvolmaaktheid van het vrouwelijke lichaam als ‘in het oog springend’ voorstelt, terwijl de vrouw bijvoorbeeld borsten heeft en de man duidelijk niet. Maar ook de borsten getuigen van een vrouwelijk tekort, want in plaats van ze op afmeting te beoordelen, zoals hij vaak doet (bijvoorbeeld met de grootte van het lichaam in zijn geheel), beoordeelt hij ze aan de hand van een ander criterium; namelijk de stevigheid van de weefsels (Sissa 1992: 73). Aristoteles confronteert ons met een gelijkaardige redenering door ook de eigenschap niet kaal te worden als een defect te beschouwen (Horowitz 1976: 203):

Vrouwen worden niet kaal, doordat hun natuur erg op die van kinderen lijkt: geen van beide kan zaad produceren. (*GA.*, V.3 784a5-7)

Ook Aristoteles’ observatie dat er bij de menselijke soort minder vrouwelijke misgeboortes voorkomen, wijt hij aan de mindere volmaaktheid van deze foetussen:

Omdat de man van nature warmer is dan de vrouw zijn mannelijke embryo's beweeglijker dan vrouwelijke, waardoor ze meer kwetsuren oplopen; een jong is namelijk zwak en erg kwetsbaar. (*GA.*, IV.6 775a-7)

We zien dus dat het vrouwelijke lichaam, hoewel een functioneel geheel dat op een niet-triviale manier bijdraagt tot het voortplantingsproces, tot op een bepaald niveau een mislukking kan worden genoemd. De ontwikkeling van een vrouwelijk lichaam komt door het *falen* van het mannelijke principe om het vrouwelijke te bemeesteren (*GA.*, IV.1 766a16-21), het vrouwelijke lichaam wordt gekarakteriseerd als een afwijking ten opzichte van de norm: het mannelijke lichaam. Daarom is het ook begrijpelijk dat men zou concluderen dat de vrouw zelf een gebrek is en dat er voor Aristoteles maar één geslacht bestaat ('one-sex model'): het enige geslacht is het mannelijke; de volmaakte conditie waartegenover het vrouwelijke systematisch in gebreke blijft. Toch is het problematisch om vol te houden dat het vrouwelijke alleen maar een gebrek aan het mannelijke is, zoals Sophia Connell overtuigend stelt:

The production of a female is an instance of privation of maleness because it fails to have the ability to concoct male semen. In another way, though, it does not make sense to view the female condition as a privation. [...] It hardly seems correct to say that the female animal which produces the needed matter for the next generation *should* produce the male residue and *should* be male. (Connell 2016: 281; cursiveringen in de tekst)

De vrouw heeft immers door haar koude natuur de baarmoeder in plaats van een penis en testikels; het is niet zo dat er niets in de plaats komt voor het tekort aan mannelijkheid. Aristoteles stelt dat het beter is dat de vrouw haar eigen capaciteiten heeft;

Zodoende is het noodzakelijk dat er zowel voor het vrouwtje als voor het mannetje een orgaan is: voor het eerste de baarmoeder, voor het laatste de mannelijke geslachtsorganen. De natuur geeft elk zijn orgaan tegelijk met het vermogen, want zo is het beter. (*GA.*, IV.1 766a3-7)

Het is overigens mede door dit soort uitspraken dat Aristoteles' invloed zo immens is geweest: zijn gepersonificeerde manier van spreken over de natuur ("de natuur maakt niets dat overbodig is", "de natuur heeft ervoor gezorgd dat ...") verklaart waarom men Aristoteles in de middeleeuwen vrij gemakkelijk kon inpassen in de monotheïstische christelijke, islamitische en joodse tradities (Praet 2013: 54, 66).

De aanhangers van de theorie dat er voor Aristoteles maar één geslacht bestaat beschouwen de geboorte van een vrouwelijk wezen als iets zonder doel, omdat het ultieme doel van het voortplantingsproces is dat er een man uit voortkomt. Dit kan worden opgemaakt uit bijvoorbeeld het feit dat, ondanks het unieke vermogen van de vrouw om binnenin zichzelf leven te laten groeien, zij wordt omschreven als een gesteriliseerde man, terwijl de man nergens gekarakteriseerd wordt als een vrouw die een hysterectomie heeft ondergaan (Kosman 2014: 220). Aristoteles zou een mannelijk dier ook nooit als 'te warm' omschrijven, terwijl het vrouwelijke in *Over de voortplanting* voortdurend als 'te koud' wordt aangeduid (Connell 2016: 273-274). De vrouw kan het 'empirisch' gezien niet halen; elk bespeurd verschil wordt teruggevoerd tot de natuurlijke deficiëntie van het vrouwelijke lichaam (Horowitz 1976: 205). Denk bijvoorbeeld aan de vaststellingen dat vrouwen niet kaal worden, borsten hebben, minder vaak misvormd worden geboren, kinderen kunnen baren, ... en hoe deze worden uitgelegd in termen van een tekort en worden herleid tot een te lage temperatuur. De vraag stelt zich of Aristoteles zich bij deze verklaringen had gehouden indien er meer misgeboortes en gevallen van kaalheid bij vrouwen voorkwamen.

Er valt weliswaar niet te betwisten dat vrouwen en mannen fysiek verschillend zijn. Aristoteles stelt zelfs dat de gebrekkige ontwikkeling van het vrouwelijke lichaam niet te missen valt, vergeleken met het lichaam van de man (*GA.*, I.19 727a25).

Toch hebben mannen en vrouwen dezelfde *vorm*, want ze behoren tot dezelfde soort; mensen. Het is één soort, maar met *twee seksen*, als noodzakelijke voorwaarde voor de voortplanting. Maar anderzijds kan de mensensoort slechts één vorm bevatten, één identiteit: de vorm 'mens'. Giulia Sissa stelt dat dit de kern van het probleem vormt. Aristoteles houdt het criterium van de *vorm* aan om het 'genos', het 'geslacht der mensen', te identificeren, dat *twee seksen* bevat met het oog op 'genesis':

Om de eenheid van vorm van het 'genos', en tegelijk de voortplanting daarvan, te behouden kiest Aristoteles ervoor om het geslachtsverschil te *verkleinen*. Met verschillende middelen: door het

systematisch terug te voeren op een kwantitatieve ongelijkheid, en het af te leiden van een negatief gegeven, van een mannelijk tekort. (Sissa 1992: 72; cursiveringen in de tekst)

Dit is een adequate verklaring voor de ophoping van tekorten bij de vrouw die bovendien het midden houdt tussen een te groot en een te klein verschil tussen de geslachten. Alweer kan men de vraag niet uit de weg gaan hoe wetenschappelijk de opzet van Aristoteles' biologie kan zijn, gesteld dat hij voor deze kwantitatieve benadering kiest om een welbepaalde praktische en maatschappelijk relevante reden. Het 'het koste wat het kost' aanhouden van bepaalde stellingen om toch uit te komen op een coherent geheel is vanuit wetenschappelijk en rationeel oogpunt uiteraard niet zo integer, hoewel een wetenschapper in de eerste plaats ook een mens is, die streeft naar een werkbaar, samenhangend geheel van opvattingen¹⁸. Sophia Connell geeft Aristoteles als wetenschapper en als mens meer krediet dan bijvoorbeeld Giulia Sissa, door te stellen dat:

There is no use denying that the one-sex model is neater than the idea that Aristotle thought of the female as simultaneously a success and a failure. (Connell 2016: 291)

Connell stelt dat vrouwelijkheid geconceptualiseerd wordt als een soort van 'tweede keus-doel' voor een individueel dier. Het defect van de vrouw is tegelijkertijd haar succes, haar bestaan is niet tevergeefs. Vrouwen zijn een 'geluk bij een ongeluk'. Natuurlijk is dit 'geluk' nogal seksistisch getint doordat het vrouwelijke bestaan in het voordeel uitdraait van individuele mannen; want er is een spanning aanwezig tussen wat goed is voor het individu en wat goed is voor de soort (Connell 2016: 289). Idealiter is iedereen mannelijk, maar dit kan geen werkelijkheid zijn omdat dit nefast zou zijn voor het voortbestaan van de soort. Een vrouw is dus een noodzakelijk wanschepsel (*GA.*, IV.3 767b8-14).

¹⁸ "Each man is given a scientific heritage plus a continuing barrage of sensory stimulation; and the considerations which guide him in warping his scientific heritage to fit his continuing sensory promptings are, where rational, pragmatic" (Quine 1951: 43).

Conclusie

We weten dat de kern van de lichamelijke inferioriteit van de vrouw is dat ze te koud is. Maar Aristoteles zegt niet dat een tekort aan warmte ook geestelijke schade bij de vrouw aanricht. Wel weten we uit de *Politica* dat de deugd voor de vrouw een andere inhoud heeft dan voor de man. Dit is ten eerste een natuurlijk gegeven, en ten tweede een onveranderlijk gegeven – want de vrouw kan de intellectuele deugd van praktische wijsheid niet bereiken, omdat ze een vrouw is en dus van nature ondergeschikt aan de man. We vrezen dat deze seksistische reden als antwoord moet dienen op de vraag waarom de vrouw niet deugdzaam kan worden *zoals* de man – omdat ze geen man is. Haar geslacht is een ‘natuurlijk voorval’; op deze manier kunnen we begrijpen waarom de geestelijke inferioriteit van de vrouw ook een natuurlijk gegeven is.

Maar op welke manier de koude een goede vorming om rationeel en deugdzaam te worden in de weg staat, is allerminst duidelijk. Om deze reden wordt het terugvoeren van het verschil in deliberatieve faculteit op de biologische natuur van de vrouw door Connell weerlegd als zijnde niet aanwezig in de *Politica* of in de biologie van Aristoteles:

The idea that a woman’s biological nature has made her incapable of reasoning, or has caused a defect in her soul, is not available in the *Politics* or the biology [...]. (Connell 2016: 33)

En zodoende kunnen we alleen maar vaststellen dat Aristoteles een seksist is. Nochtans durfde zijn leermeester Plato het wel aan om de traditionele rol van vrouwen uit te dagen, door in boek V van de *Republiek* met de ongebruikelijke gedachte te spelen dat de beste vrouwen zich met mannen kunnen meten (Plato, *Politeia*, 454c-d). Dit idee lijkt echter impliciet aanwezig in de vloeiende overgangen in de ‘scala naturae’ die Aristoteles’ denksysteem kenmerken. Aristoteles benadert de delen van de ziel en de natuur als een continuüm, met bijvoorbeeld mossels en sponsdieren die dieren zijn maar toch gelijkenissen vertonen met planten omdat ze geen bewegingsprincipe in zich hebben (*DA.*, III.9 432b21-22). Zulke dieren *constitueren* vrijwel de overgang naar de wereld van de planten (Praet 2013: 59-60). Slaven behoren tot de menselijke soort, maar staan toch tussen dieren en mensen in omdat ze maar deel hebben aan de ‘logos’ in die mate dat ze iets kunnen begrijpen dat hen wordt uitgelegd. De barbaren zijn van nature inferieur, maar niet allemaal op dezelfde manier: in het Zuiden en het Oosten zijn ze moreel inferieur, in het Noorden zijn ze dom. En hoewel brute karakters *voornamelijk* onder niet-Grieken

voorzaken, kunnen sommige vormen van beestachtigheid als gevolg van ziektes of verminkingen ontstaan (*EN.*, VII.1 1145a31-33); Aristoteles erkent dus dat men ook onder de Grieken kwalijke types aantreft. Vrije Griekse vrouwen en kinderen krijgen ook een gedefinieerde, inferieure plaats in de hiërarchie, maar het zijn zeker geen slaven. Lineaire hiërarchieën lopen binnenin de mens (ziel boven lichaam, rede boven het irrationele) en tussen mensen (man boven vrouw, mens boven dier, vrije boven slaaf, ...).

Dezelfde notie van variatie treedt naar voren in de voortplantingstheorie doordat particuliere mannen en vrouwen kouder of warmer kunnen zijn dan wat het gemiddelde voor hen bepaalt; dit continuüm stelt Aristoteles in staat om te verklaren waarom het voor beide geslachten vaak voorvalt dat ze zich niet voortplanten met de ene partner, terwijl het met een andere partner wel lukt (*GA.*, IV.2 767a21-25). Een zeer koude vrouw zal zich kunnen voortplanten met een zeer warme man, en een minder warme man zal makkelijker voor zijn nageslacht kunnen zorgen met een niet te koude vrouw. Maar dit element van zijn biologische theorie lijkt nauwelijks toepasbaar op de stoeve voorstelling van de man-vrouwverhouding in de *Politica*; we herhalen dat “de relatie tussen man en vrouw, een relatie is tussen de natuurlijke meerdere en de natuurlijke mindere, tussen heerser en onderdaan” (*Pol.*, I.V 1254b12-15).

Het feit dat de biologie er niet in slaagt om deze stelling te legitimeren, betekent weliswaar niet dat men er geen verdere vragen over mag stellen:

The difficulty is not that this type of speculation takes place, for many other anachronistic questions are asked of Aristotle. The sticking point is that this analysis often tends to be conducted without acknowledging that there is nothing within the *GA* or other biological texts on reproduction that serves to bolster men’s supposed intellectual or political superiority. Aristotle himself does not posit or argue for a connection between women’s biological or physical role in generation and their social role. (Connell 2016: 33)

Op basis van ons eigen onderzoek en onze voorlopige bevindingen, zien we ons genoodzaakt om Sophia Connell hierin te volgen. We begrijpen welke argumenten Aristoteles aanhaalt om de lichamelijke inferioriteit van de vrouw aan te tonen, hoewel deze ‘empirische’ argumenten natuurlijk niet bevredigend zijn voor iedereen, in eender welke tijd en context. Bij Giulia Sissa vallen de wetenschappelijke argumenten van Aristoteles dan ook in minder goede aarde:

Het evenwicht wordt wankel wanneer men met de onbillijkheid van deze argumenten wordt geconfronteerd, de dwaasheid van deze uiteenzettingen, die geacht worden te behoren tot het beste, het meest overdachte en best onderbouwde dat de westerse traditie heeft voortgebracht. (Sissa 1992: 60)

Natuurlijk herkennen we deze frustratie en de ontsteltenis, die ons er toe hebben geleid om zelf deze zoektocht te ondernemen. Het staat vast dat dit onderzoek ook een grote bewondering voor Aristoteles heeft losgemaakt; voor de scherpzinnigheid, de hartstochtelijke inzet en oprechte nieuwsgierigheid die blijken uit zijn omvangrijke werken. Daarom lijkt het ons niet correct om hem als ‘aartsmisogynist’ te bestempelen. Evenmin lijkt het ons correct om hem als de bron van de vrouwonvriendelijkheid, die de geschiedenis kenmerkt, aan te wijzen. Om het goede midden te houden en Aristoteles niet te veroordelen, maar hem ook niet koste wat het kost goed te praten, willen we ons aansluiten bij de volgende, gevatte woorden van Horowitz:

[...] it was a rare defender of woman who managed to use Aristotle to bring credit to the female branch of the human race. (Horowitz 1976: 188)

Bibliografie

Primaire bronnen

- Aristoteles. *De Anima*. Vertaald door M. Shiffman, 2011. Newburyport: Focus Publishing.
- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Vertaald door C. Hupperts en B. Poortman, 2005. Budel: Damon.
- Aristoteles. *Historia Animalium*. Vertaald door d’A.W. Thompson, 1984, in: Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle, Volume One*. New Jersey: Princeton University Press, 774-993.
- Aristoteles. *Metaphysica A*. Vertaald door H. De Ley, 1977. Baarn: Dixit.
- Aristoteles. *Over voortplanting*. Vertaald door R. Ferwerda, 2005. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. *Politica*. Vertaald door C.D.C. Reeve, 1998. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Aristoteles. *Politica*. Vertaald door J.M. Bremer en T. Kessels, 2012. Groningen: Historische Uitgeverij. (de geciteerde delen uit de *Politica* komen steeds uit deze vertaling, tenzij anders vermeld)

- Aristoteles. *Retorica*. Vertaald door M. Huys, 2004. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Plato. *Politeia*. Vertaald door C.D.C. Reeve, 2012. Indianapolis – Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Plato. *Protagoras*. Vertaald door X. De Win, in: *Plato, Verzameld Werk, Tweede Deel*, 1999. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans.
- Plato. *Timaeus*. Vertaald door X. De Win, in: *Plato, Verzameld Werk, Vijfde Deel*, 1999. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans.
- Euripides. *Medea*. Vertaald door J. Boonen, 1989. Leuven: Uitgeverij Acco.
- Sofokles, *Aias*. Vertaald door B. Van Lier, 1955. Amsterdam: G.A. Van Oorschot.

Secundaire bronnen

- Carson, A. (1990). “Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire”, in: D. M. Halperin, J.J. Winkler & F.I. Zeitlin, *Before Sexuality*. New Jersey: Princeton University Press, 135-169.
- Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooper, R. (2005). *Classifying Madness, a Philosophical Examination of the Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*. Dordrecht: Springer.
- De Ley, H. (1993). “Homoerotiek in Klassiek Athene”, in: *Tetradio 2*, 43-68.
- Everson, S. (1995). “Psychology”, in: Barnes, J. (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 168-194.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle’s Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden and Boston: Brill.
- Halperin, D.M. (1990a). “The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens”, in: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York: Routledge, 88-112.
- Halperin, D.M. (1990b). “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender”, in: D. M. Halperin, J.J. Winkler & F.I. Zeitlin (eds), *Before Sexuality*. New Jersey: Princeton University Press, 257-308.
- Horowitz, M.C. (1976). “Aristotle and Woman”, in: *Journal of the History of Biology* 9: 183-213.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks, Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, Buffalo – London: University of Toronto Press.
- Kosman, A. (2014). “Male and Female in Aristotle’s Generation of Animals”, in: *Virtues of Thought, Essays on Plato and Aristotle*. Cambridge: Harvard University Press. 204-226.

- Kuhn, T.S. (2012). *The Structure of Scientific Revolutions*, 4th ed. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- MacLachlan, B. (2012). *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*. London – New York: Continuum International Publishing Group.
- Mayhew, R. (2004). *The Female in Aristotle's Biology, Reason or Rationalization*. Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Nussbaum, M. (1994). "Aristotle On Emotions and Ethical Health", in: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton University Press, 78-101.
- Peters, F.E. (1967). *Greek Philosophical Terms, A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.
- Praet, D. (2013). "Biologie in het Antieke Griekenland: van de Eerste Natuurwetenschappers tot de School van Aristoteles", in: D. Praet, L. Van Speybroeck & J. Braeckman (eds), *Fascinerend Leven: Markante Figuren en Ideeën uit de Geschiedenis van de Biologie*. Gent: Academia Press, 25-71.
- Quine, W.V. (1951). "Two Dogma's of Empiricism", in: *The Philosophical Review*, 60 (1): 20-43.
- Schaps, D.M. (1979). *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Shields, C. (forthcoming). "Aristotle's Psychology", in: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition).
- Sissa, G. (1992). "Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil", in: G. Duby, M. Perrot & P. S. Pantel (eds), *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam: Agon, 55-90.
- Stauffer, D.J. (2008). "Aristotle's Account of the Subjection of Women", in: *The Journal of Politics* 70 (4): 929-941.
- Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge, Chapman and Hall, Inc.