

De relatie tussen mens en dier in het antieke epicurisme

Promotor: prof. dr. P. d'Hoiné

Masterproef aangeboden tot
het verkrijgen van de graad
van Master in de
Wijsbegeerte
door:

Ruul Hellemans

Leuven, 2024

Inhoudsopgave

Inleiding.....	p. 3
1. Rechtvaardigheid.....	p. 4
1.1. Democritus	p. 4
1.2. De natuurtoestand	p. 6
1.3. Epicuristen.....	p. 11
1.3.1. Epicurus.....	p. 11
1.3.2. Hermarchus.....	p. 19
1.3.3. Polystratus.....	p. 23
1.3.4. Philodemus van Gadara.....	p. 28
1.3.5. Lucretius	p. 31
1.4. Conclusie	p. 34
2. Vegetarisme	p. 36
2.1. Epicurus en Hermarchus: de tweespalt binnen het epicurisme	p. 36
2.1.1. Epicurus	p. 36
2.1.2. Democritus.....	p. 45
2.1.3. Hermarchus.....	p. 46
2.2. Het verband met de stoa.....	p. 49
2.3. Latere epicuristische visies.....	p. 53
3. Evaluatie	p. 55
3.1. Evaluatie hoofdstuk 1: Rechtvaardigheid	p. 55
3.1.1. Consistentie van de basale aanname	p. 56
3.1.2. Plausibiliteit van de basale aanname: Het argument van de grensgevallen	p. 58
3.1.3. Plutarchus' antwoord op het argument van de grensgevallen.....	p. 60
3.1.4. Lucretius' antwoord op het argument van de grensgevallen	p. 64
3.1.5. Moreel actorschap	p. 67
3.2. Evaluatie hoofdstuk 2: Vegetarisme.....	p. 68
Conclusie	p. 74
Bibliografie	p. 76
Primaire literatuur	p. 76
Secundaire en andere hedendaagse literatuur	p. 80
Abstract.....	p. 84

Inleiding

Deze masterproef onderzoekt de epicuristische opvatting over de relatie tussen mens en dier (de term in deze paper voor niet-menselijke dieren) en de invloed van Democritus op deze opvatting. Het onderzoek gaat hierbij in op twee thema's die betrekking hebben op dit algemene onderwerp. Het eerste thema, dat we in het eerste hoofdstuk zullen behandelen, betreft de vraag of de epicuristen rechtvaardigheid in relatie tot dieren mogelijk achten. We zullen deze vraag beantwoorden aan de hand van de twee globale sub-vragen: (1) de vraag of dieren volgens de epicuristen subject van moraliteit (morele actoren) zijn en (2) de vraag of zij volgens hen object van moraliteit zijn. Beide vragen worden niet *in abstracto* gesteld, maar in relatie tot de mens. Deze laatste vraag (2) wordt verder onderverdeeld in twee sub-vragen: (a) de vraag of men de *negatieve plicht* heeft om af te zien van bepaalde onrechtvaardige handelingen tegenover dieren en (b) de vraag of er ook een *positieve plicht* bestaat om bepaalde handelingen te stellen opdat dieren zouden kunnen deelhebben aan rechtvaardigheid. In het tweede hoofdstuk behandelen we dan het tweede thema, de vraag of de epicuristen er bepaalde voorschriften op nahielden voor onze houding ten aanzien van tot dieren. Concreet spitst het onderzoek in dit hoofdstuk zich toe op de vraag in hoeverre de epicuristen de consumptie van (dierlijk) vlees toelaatbaar achtten. Op methodologische vlak zal bij het behandelen van deze thema's aandacht zijn voor de diachrone evolutie van de epicuristische opvattingen. Concreet uit dit zich in een vergelijking van de visies van de verschillende epicuristen.¹ In het derde en laatste hoofdstuk volgt dan een evaluatie van de epicuristische opvattingen over deze twee thema's. Hierna volgt een conclusie waarin vanuit beide thema's opnieuw expliciet zal teruggekoppeld worden naar de algemene onderzoeksvraag van deze paper: hoe kunnen we de epicuristische opvatting van de relatie tussen mens en dier, alsook de invloed van Democritus hierop, karakteriseren?

¹ Alle teksten in deze thesis heb ik zelf vertaald, tenzij expliciet anders aangegeven. De gebruikte tekstkritische edities zijn te vinden in de bibliografie onder de primaire literatuur.

1. Rechtvaardigheid

In dit hoofdstuk behandelen we de vraag naar rechtvaardigheid in relatie tot dieren. Zoals zonet aangegeven, valt deze hoofdvraag valt uiteen in twee sub-vragen: (1) enerzijds de vraag of de epicuristen dieren beschouwden als subject van moraliteit (morele actoren) en (2) anderzijds de vraag of dieren volgens de aanhangers van de leer van Epicurus object van moraliteit zijn.² Deze laatste vraag valt opnieuw uiteen in twee sub-vragen: (a) enerzijds de vraag of men de *negatieve plicht* heeft om af te zien van bepaalde onrechtvaardige handelingen tegenover dieren en (b) anderzijds de vraag of er ook een *positieve plicht* bestaat om bepaalde handelingen te stellen opdat dieren zouden kunnen deelhebben aan rechtvaardigheid.

1.1. Democritus

De visie van de presocratische atomist Democritus (ca. 460-370 v.C.) op rechtvaardigheid in relatie tot dieren kunnen we afleiden uit de volgende fragmenten:³

Bij deze dieren is het met betrekking tot doden en niet doden als volgt gesteld: wie dieren die onrechtvaardig handelen of willen handelen [τὰ ἀδικέοντα καὶ θέλοντα ἀδικεῖν] doodt, blijft ongestraft [ἄθωιος], en het draagt eerder bij tot het welzijn⁴ dat te doen dan het niet te doen. (Democritus fr. DK 68B257 [= Stob. *Flor.* 2.2.15])⁵

Het is nodig al wat wederrechtelijk schade toebrengt doden te allen koste; en wie dat doet zal in elke staatsorde een groter aandeel hebben in blijmoedigheid, rechtvaardigheid, moed en bezit. (Democritus fr. DK 68B258 [= Stob. *Flor.* 2.2.16])⁶

² De vraag of dieren morele actoren zijn is logisch equivalent aan de vraag of dieren moreel verantwoordelijk zijn voor hun handelingen. Dat blijkt uit het feit dat als dieren morele actoren zijn (p), men hen ook moreel verantwoordelijk kan achten (q) en vice versa: $([p \rightarrow q] \wedge [q \rightarrow p]) \approx (p \leftrightarrow q) \approx (p \approx q)$.

³ Alle chronologische situeringen van epicuristen, Democritus en platonisten in deze paper zijn ontleend aan Sorabji (1995, 220) en/of O’Keefe (2010, xvii). Enkel voor de chronologische situering van Hermarchus zijn Patillon en Bouffartigue ([1977] 2023, 1:15) geraadpleegd. Alle chronologische situeringen van stoïcijnen in deze paper zijn dan weer gebaseerd op Sellars (2006, xvii-30).

⁴ Het woord εὖεστώ kan zowel verwijzen naar welzijn van de gemeenschap als naar welzijn van het individu. Er zijn waarschijnlijk dus twee mogelijkheden: ofwel verwijst Democritus hier naar het individuele welzijn van de dierendoder, ofwel naar het algemeen welzijn van de *polis* waarin hij opereert (Procopé 1990, 24).

⁵ Democritus fr. DK 68B257 (= Stob. *Florilegium* 2.2.15): “κατὰ δὲ ζώων ἔστιν ὢν φόνου καὶ μὴ φόνου ὧδε ἔχει· τὰ ἀδικέοντα καὶ θέλοντα ἀδικεῖν ἄθωιος ὁ κτείνων, καὶ πρὸς εὖεστοῦν τοῦτο ἔρδειν μᾶλλον ἢ μὴ.”

⁶ Democritus fr. DK 68B258 (= Stob. *Florilegium* 2.2.16): “κτείνειν χρή τὰ πημαίνοντα παρὰ δίκην πάντα περὶ παντός· καὶ ταῦτα ὁ ποιὼν εὐθυμίας καὶ δίκης καὶ θάρσεως καὶ κτήσεως ἐν παντὶ κόσμῳ μέζω μοῖραν μεθέξει.”

Precies zoals over de vijandige vossen en reptielen is geschreven, zo lijkt het me ook te zijn dat men tegenover mensen moet handelen: overeenkomstig de voorvaderlijke wetten doden wat vijandig is in elke staatsorde, waar geen wet het verbiedt. Maar ze verbiedt dat wel voor de inheemse heiligdommen, verdragen en eden van eenieder. (Democritus fr. DK 68B259 [= Stob. *Flor.* 2.2.17])⁷

Van deze fragmenten zijn echter twee interpretaties mogelijk. Volgens de interpretatie van Richard Sorabji, die de fragmenten leest als een morele instructie over de toelaatbaarheid van het doden van dieren, zou Democritus de eerste vraag van dit hoofdstuk (of dieren morele actoren zijn) wellicht positief beantwoord hebben (1995, 107, 162). (1) In het eerste van de drie fragmenten lezen we immers inderdaad dat dieren moreel verkeerd kunnen handelen (en dit zelfs kunnen willen) (DK 68B257: “τὰ ἀδικέοντα καὶ θέλοντα ἀδικεῖν”; Sorabji 1995, 107, 162). (2) Het antwoord op de vraag of dieren ook object van moraliteit zijn is in deze interpretatie daarentegen minder eenduidig uit deze fragmenten af te leiden. (b) Enerzijds zouden we uit deze fragmenten kunnen afleiden dat Democritus het beschouwde als “a matter of *justice* to kill those [animals] which acted unjustly and advocated treating criminals similarly” (Sorabji 1995, 119; mijn cursivering). Men heeft dus de *positieve* plicht dieren rechtvaardig te behandelen, door hen, net als misdadigers, te doden wanneer zij een onrecht (willen) begaan (DK 68B257, B259; Sorabji 1995, 107, 119). (a) Anderzijds laat Democritus de vraag of hij ook de *negatieve plicht* erkende om af te zien van bepaalde onrechtvaardige handelingen tegenover dieren onbeantwoord (DK 68B257-59). Door de manier waarop Democritus enkel de andere vragen beantwoordt, benadrukt Democritus de negatieve implicaties voor dieren, namelijk dat men hen mag doden wanneer zij verkeerd handelen. De vraag of er ook positieve implicaties voor het welzijn van dieren zouden kunnen zijn (vraag 2a, naar een mogelijk verbod op bepaalde onrechtvaardigheden tegenover dieren) laat hij daarentegen onbeantwoord. Volgens de interpretatie van John Procopé hebben Democritus’ instructies echter louter als doel de *polis* te beschermen tegen extern gevaar (Procopé 1989, 312). De vraag “whether animals can be subjects [vraag 1] as well as objects [vraag 2, inclusief beide sub-vragen] of justice” wordt volgens hem in de fragmenten eenvoudigweg niet gesteld: “Their perspective is exclusively that of ‘the common good’” (Procopé 1989, 312).

Volgens mij zijn beide interpretaties verzoenbaar, aangezien Sorabji’s visie een zinvolle aanvulling kan vormen op het perspectief van Procopé. Het lijkt niet onwaarschijnlijk dat de

⁷ Democritus fr. DK 68B259 (= Stob. *Florilegium* 2.2.17): “ὅκωσπερ περὶ κιναδέων τε καὶ ἑρπετέων γεγράφαται τῶν πολέμιων, οὕτω καὶ κατὰ ἀνθρώπων δοκεῖ μοι χρὲν εἶναι ποιεῖν· κατὰ νόμους τοὺς πατρίους κτείνειν πολέμιον ἐν παντὶ κόσμῳ, ἐν ᾧ μὴ νόμος ἀπείργει· ἀπείργει δὲ ἱερὰ ἐκάστοισι ἐπιχώρια καὶ σπονδαὶ καὶ ὅρκοι.”

bescherming van de *polis* inderdaad Democritus' hoofdbekommernis was in de geciteerde fragmenten, maar dat sluit niet uit dat het toch ook mogelijk is om uit deze fragmenten een antwoord op de vragen van dit hoofdstuk af te leiden (Procopé 1989, 312; Sorabji 1995, 107(n1), 119).⁸ Zo kunnen we begrijpen dat Democritus toch een antwoord biedt op vragen (1) (of dieren morele actoren zijn) en (2b) (of we de positieve plicht hebben dieren rechtvaardig te behandelen). Bovendien moet worden benadrukt dat de controverse over de precieze interpretatie geen rol speelt voor de *reële, praktische implicaties* van Democritus' opvatting voor dieren. Die zijn in beide interpretaties *negatief* voor het welzijn van dieren, aangezien het doden van dieren die verkeerd handelen in beide interpretaties toelaatbaar is (Procopé 1989, 312; Sorabji 1995, 107(n1), 119).

1.2. De natuurtoestand

De oorsprong van de epicuristische visie gaat in feite nog verder terug dan de visie van Democritus. De vroegste sporen van de negatieve beantwoording van de beide hoofdvragen ([1] of dieren subject en [2] of dieren object van moraliteit kunnen zijn) van dit hoofdstuk die de epicuristische visie domineert (zoals we nog zullen zien), vinden we al in de achtste eeuw v.C., in de volgende passage uit de *Werken en dagen* van de dichter Hesiodus (Sorabji 1995, 117):⁹

Want deze wet heeft Chronos' zoon de mensen toegewezen:
dat vissen en beesten en gevleugelde vogels
elkaar opeten, daar het recht niet met hen is;
de mensen gaf hij echter het recht, dat veruit het beste is. (Hes. *Op.* 276-279)

Dit idee wordt meer uitgewerkt in de “native Greek traditions of a primeval struggle [...] against wild beasts” (Procopé 1989, 311 [cf. n28]; Sorabji 1995, 117). Ook in de postsocratische literatuur wordt deze traditie meermaals opgepikt, onder meer door Isocrates (12.163) en Plato. Als we die laatste mogen geloven, gaat het verhaal terug op de sofist Protagoras, die deze

⁸ Dat dit inderdaad Democritus' hoofdbekommernis is, lijkt inderdaad waarschijnlijk in het licht van de hypothese dat hij een versie van het verhaal van de prehistorische strijd tussen mens en dier naar voren zou hebben geschoven, waarop ik in de volgende sectie (1.2) dieper inga (Procopé 1989, 312).

⁹

Hes. *Op.* 276-279 (het onderlijnde gedeelte is ook geciteerd in Porph. *Abst.* 1.5.3):

τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων,
ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσὶ καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς
ἔσθθαι ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς·
ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη

“oorlog tegen de wilde beesten” (Plato *Prot.* 322b4: “πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον”) aan het begin van Plato’s naar hem vernoemde dialoog als volgt samenvat:¹⁰

In zo’n toestand dan woonden de mensen in het begin verspreid, steden waren er niet. Ze werden ten gronde gericht door de wilde beesten, omdat ze in elk opzicht zwakker waren dan zij, en hun vaardigheid in handwerk was wel voldoende hulp voor de voedselproductie, maar onvoldoende voor de oorlog tegen de wilde beesten [πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον]. Want zij hadden nog geen politieke vaardigheid, waarvan de krijgskunde een deel is. Dus verlangden ze zich te groeperen en te beschermen door steden te stichten. (Plato *Prot.* 322a8-b6)

Het probleem was echter dat de mensen binnen de steden elkaar naar believen onrecht aandeden, omdat zij geen rechtvaardigheid (δίκη) kenden. Uit vrees dat ze zo het mensenras geheel ten gronde zouden richten, gaf Zeus Hermes de opdracht om de mens respect (αἰδῶς) en rechtvaardigheid (δίκη) te brengen. Deze mythe verklaart volgens Plato waarom enkel bij de mens rechtvaardigheid (δίκη) bestaat en waarom de twee hoofdvragen van dit hoofdstuk bijgevolg negatief beantwoord moeten worden (Plato, *Prot.* 322b6-d5).¹¹ Het verhaal over de prehistorische strijd tussen mens en dier ligt ook aan de basis van Democritus’ opvatting dat het gerechtvaardigd is dieren te doden om mensen te beschermen (Procopé 1989, 311-12; Cole 1967, 124). Het lijkt waarschijnlijk dat Democritus zelf ook een versie van dit verhaal aanhing, maar op basis van de bewaard gebleven bronnen (DK 68B257-59) is het onmogelijk dit te bewijzen (Procopé 1989, 312).¹²

De eerste epicurist die een versie van het verhaal formuleert – wellicht ook de eerste uitgewerkte versie die geen enkele mythologische referentie meer bevat – is Hermarchus (ca. 325-250 v.C.) (Sorabji 1995, 117; Procopé 1989, 311). Hij is de opvolger van Epicurus aan het hoofd van de epicuristische school en schreef een werk getiteld *Ἐπιστολικά περὶ Ἐμπεδοκλέους* (*Contra Empedoclem*), dat volgens Diogenes Laërtius (10.25) oorspronkelijk tweeëntwintig boeken moet hebben geteld, maar waarvan vandaag niet veel meer bewaard is dan een fragment

¹⁰ Plato *Prot.* 322a8-b6: “οὕτω δὲ παρεσκευασμένοι κατ’ ἀρχὰς ἄνθρωποι ὥκουν σποράδην, πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν· ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων διὰ τὸ πανταχῇ αὐτῶν ἀσθενέστεροι εἶναι, καὶ ἡ δημιουργικὴ τέχνη αὐτοῖς πρὸς μὲν τροφήν ἱκανὴ βοηθὸς ἦν, πρὸς δὲ τὸν τῶν θηρίων πόλεμον ἐνδεής – πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπω εἶχον, ἥς μέρος πολεμικὴ – ἐζήτουν δὲ ἀθροίζεσθαι καὶ σφάζεσθαι κτίζοντες πόλεις [...]”

¹¹ Samenvattingen van deze mythe in secundaire literatuur bieden onder meer Procopé (1989, 311-12) en Sorabji (1995, 117).

¹² Thomas Cole beschouwt de parallellen tussen de eerder geciteerde fragmenten van Democritus en de passage van Hermarchus die we zo dadelijk zullen bespreken (Porph. *Abst.* 1.10.-11.2) als een extra argument om aan te nemen dat ook Democritus de oorsprong van de menselijke samenleving in de prehistorische strijd tegen de dieren zag (1967, 124).

in het werk *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* (*De abstinentia ab esu animalium*) 1.7-12 van de neoplatonist Porphyrius (232-309) (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:15; Krohn 1921, 3-11). Het is in dit fragment dat Hermarchus zijn versie van de prehistorische strijd tussen mens en dier uit de doeken doet:¹³

10.1 De eersten die definieerden wat wij moeten en niet mogen doen, verboden het uiteraard niet één van de overige levende wezens te doden, want wat nuttig [τὸ γὰρ συμφέρον] is werd hierbij bereikt door de tegenovergestelde handeling.¹⁴ Het was immers niet mogelijk zich te beschermen zonder te proberen zich hiertegen [bedoeld is wellicht iets als ‘tegen het gevaar dat uitgaat van de overige levende wezens’¹⁵] te verdedigen door met elkaar samen te leven. [...] 10.3 Zich afzonderen en geen van de wezens [i.e. mensen¹⁶] die op dezelfde plaats waren verzameld schadelijk behandelen was niet enkel nuttig voor de verdrijving van uitheemse dieren, maar ook jegens mensen die aanwezig waren om schade toe te brengen [ἐπὶ βλάβῃ]. [...] 11.2 Op gelijke wijze droegen immers het feit [a] dat al wat schadelijk is genadeloos werd gedood en [b] dat

¹³ Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.10.1-11.2 (= Auricchio 1988, 71, fr. 34; LS 22N): “[10.1] Τῶν δὲ λοιπῶν ζώων εἰκότως οὐδὲν διεκώλυσαν φθείρειν οἱ πρῶτοι διορίσαντες ἅ τε δεῖ ποιεῖν ἡμᾶς καὶ ἅ μὴ· τὸ γὰρ συμφέρον ἐπὶ τούτων ἐκ τῆς ἐναντίας ἀπετελεῖτο πράξεως. Οὐ γὰρ δυνατόν ἦν σφῆζεσθαι μὴ πειρωμένους ἀμύνεσθαι τοῦτο συντρεφομένους μετ’ ἀλλήλων. [...] [10.3] Οὐ μόνον δὲ χρήσιμον ἦν τὸ χωρίζεσθαι μηδὲ λυμαντικὸν ποιεῖν μηδὲν τῶν ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον συνειλεγμένων πρὸς τὸ τῶν ἀλλοφύλων ἐξόρισμα ζώων, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους τοὺς ἐπὶ βλάβῃ παραγινομένους. [...] [11.2] Ὁμοίως γὰρ εἰς τὴν ἀφοβίαν συνήργει τό τε λυμαντικὸν πᾶν κτεινόμενον ἀφειδῶς καὶ τὸ χρήσιμον πρὸς τὴν τοῦτου φθορὰν διατηρούμενον.” Enkel het deel dat expliciet betrekking heeft op de relatie tussen mens en dier is hier opgenomen.

¹⁴ Met de tegenovergestelde handeling is bedoeld dat het weliswaar niet is toegestaan een mens ongestraft te doden, maar wel een dier (Clark 2014, 127n41).

¹⁵ De gebruikte tekstkritische editie (zie bibliografie) leest ἀμύνεσθαι τοῦτο, letterlijk te vertalen ‘door zich hiertegen te verdedigen’. Het probleem met deze lezing is echter dat τοῦτο geen ondubbelzinnig antecedent lijkt te hebben (Clark 2014, 127n42). Daarom is ook de conjectuur ἀμύνεσθαι αὐτά (‘door zich tegen hen te verdedigen’) voorgesteld, waarin αὐτά wél een duidelijk antecedent heeft (namelijk τὰ λοιπὰ ζῶα zin uit zin 1) (Clark 2014, 127n42). Deze lezing is onder meer aangenomen door Long en Sedley (LS 22N) (Clark 2014, 127n42). Nog een andere conjectuur die is voorgesteld is μὴ πειρωμένους ἀμύνεσθαι τοὺς συντρεφομένους μετ’ ἀλλήλων, te vertalen als ‘zonder dat zij die zich hadden gegroepeerd zouden proberen zichzelf te verdedigen’ (Clark 2014, 127n42). Ik blijft hier echter bij de lezing van de manuscripten. (Let wel: Bouffartigue gaat nogal snel aan dit probleem voorbij door tamelijk vrij te vertalen als “se défendre contre les animaux” [Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:49; mijn cursivering].)

¹⁶ Omdat in de Griekse tekst “μηδὲν” (*onzijdige* accusatief) en niet μηδένα(ς) (mannelijke/vrouwelijke accusatief enkelvoud respectievelijk meervoud) staat, is – in lijn met de vertaling van de gebruikte kritische editie (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:49) – ‘wezens’ hier wel degelijk de grammaticaal correcte vertaling. Inhoudelijk blijkt Hermarchus hier echter exclusief op mensen te doelen, wat de vertaling van Clark (2014, 34) het best capteert (cf. Vander Waerdt 1988, 99-100; Vander Waerdt’s vertaling volgt op dit punt die van Clark).

nauwkeurig werd toegezien op wat nuttig was voor de vernietiging daarvan bij tot het veiligheidsgevoel. (Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.10.1-11.2 [= Auricchio 1988, 71, fr. 34; LS 22N])

In de eerste zin geeft Hermarchus meteen aan dat in zijn versie van het verhaal het epicuristische nutsprincipe de cruciale maatstaf is (Porph. *Abst.* 1.10.1; cf. Cole 1967, 72). We gaan zo dadelijk dieper in op de precieze inhoud van het nutsprincipe, maar – kort gezegd – stelt dit principe voor Epicurus en Hermarchus dat rechtvaardigheid gelijkstaat aan het eigenbelang van de meesten in de samenleving.¹⁷ Het nutsprincipe speelt in Hermarchus' verslag van de prepolitieke toestand een belangrijke rol. Het rechtvaardigt namelijk het doden van dieren die de mens bedreigen en ligt daarmee mee aan de basis van het ontstaan van de eerste samenleving, die ontstond als een manier om zichzelf te verdedigen tegen de dieren. Als de mens geen dieren had gedood en niet was gaan samenleven, was overleven volgens Hermarchus immers onmogelijk geweest (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.10.1-11.2; Verde 2020, 66).

Verder heeft Karl Krohn (1921, 8) al gewezen op het bestaan van overeenkomsten tussen Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.10 en de eerder besproken citaten van Democritus (DK 68B257-59). Ook Thomas Cole (1967, 123-24) wijst op de grote overeenkomsten in thematiek en fraseologie tussen de zonet geciteerde passage van Hermarchus en de eerder besproken fragmenten van Democritus. Ten eerste geven zowel Democritus als Hermarchus in gelijkaardige bewoordingen aan dat het noodzakelijk is wat schadelijk is te doden: “men moet bovenal al wat wederrechtelijke schade toebrengt doden” (DK 68B258: “κτείνειν χρὴ τὰ πημαίνοντα παρὰ δίκην”), lezen we bij Democritus, terwijl Hermarchus het heeft over de noodzaak van “het feit dat al wat schadelijk is genadeloos werd gedood” (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.2: “τό τε λυμαντικὸν πᾶν κτενόμενον ἀφειδῶς”). Dit dient volgens beiden het algemeen belang, aangezien het bijdraagt “tot het welzijn” (DK 68B257: “πρὸς εὖεστοῦν”) en “tot het veiligheidsgevoel” (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.2: “εἰς τὴν ἀφοβίαν”) (Cole 1967, 123-24). Ten tweede linken zowel Hermarchus als Democritus (respectievelijk *ap. Porph. Abst.* 1.10.3 en DK 68B259) de oorlogvoering tegen de wilde dieren aan het ontstaan van intersubjectieve relaties binnen een maatschappelijke orde (Cole 1967, 124). De redenering is in beide passages “identiek” volgens Cole (1967, 124), met dat verschil dat Hermarchus nog een stap verder gaat en niet enkel het doden van dieren “noodzakelijk” (DK 68B259: “χρεῶν”) acht, maar ook elke actie die dit faciliteert als “nuttig” (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.10.3: “χρήσιμον”) beschouwt.

¹⁷ Cf. de bespreking van RS 33 en 36 in sectie 1.3.1, en de bespreking van de suggestie van Krohn (1921, 6-7) in sectie 1.3.2.

Ten slotte heeft ook Lucretius een versie van de prehistorische strijd tussen mens en dier uiteengezet:¹⁸

Maar het was hen meer tot zorg dat de wilde dierenrassen rust vaak gevaarlijk maakten voor de ongelukkigen: van huis verdreven ontvluchtten ze hun rotswoningen vanwege de aantocht van een krachtige leeuw met schuim op de lippen. En in het holst van de nacht gingen ze naar hun met loof gespreide bedden, bevend voor hun woeste gasten. De sterfelijke soorten lieten het lieflijke levenslicht toen ook niet meer dan nu achter met gejammer. Want iedereen van hen die toen gepakt werd, verschaftte meer levend voedsel aan wilde beesten, verzwolgen door hun tanden. En de wouden, bergen en bossen vulden zich met hun gekerm, terwijl ze hun levend vlees zagen begraven worden in een levend graf. Maar zij wier vlucht hen had gered, riepen, weliswaar met een aangevreten lichaam, terwijl ze hun handen die daarna trilden over de afzichtelijke wonden hielden, met huiveringwekkende kreten tot Orcus,¹⁹ totdat wrede pijnen hen van het leven hadden beroofd – verstoken van hulp, onwetend over wat een wonde vereiste. (Lucr. *DRN* 5.982-998)

Het beeld dat Lucretius hier schildert is niet bepaald fraai: de primitieve mens leeft in voortdurende angst voor de wilde dieren (*DRN* 5.982-87). Lucretius beschrijft hierbij twee mogelijkheden die ook niet erg aantrekkelijk zijn: ofwel opgegeten worden en meteen sterven,

18

Lucr. *DRN* 5.982-998:

sed magis illud erat curae, quod saecula ferarum
infestam miseris faciebant saepe quietem;
eiectique domo fugiebant saxea tecta
spumigeri suis adventu validique leonis
atque intempesta cedebant nocte paventes
hospitibus saevis instrata cubilia fronde.
Nec nimio tum plus quam nunc mortalia saecula
dulcia linquebant lamentis lumina vitae.
unus enim tum quisque magis depensus eorum
pabula viva feris praebebat, dentibus haustus,
et nemora ac montis gemitu silvasque replebat,
viva videns vivo sepeliri viscera busto.
at quos effugium servarat corpore adeso,
posterius tremulas super ulcera taetra tenentes
palmas horriferis accibant vocibus Orcum,
donique eos vita privarant vermina saeva,
expertis opis, ignaros quid volnera vellent.

¹⁹ Zie over Orcus Campbell (2003, 247-48).

ofwel ontsnappen en later overlijden vanwege het gebrek aan geneeskundige kennis (*DRN* 5.988-98; Campbell 2003, 246).

1.3. Epicuristen

Na deze uitvoerige schets van de oorsprong van de visie van de epicuristen, zullen we nu hun antwoord op de vragen van dit hoofdstuk ([1] of dieren subject en [2] of dieren object van moraliteit zijn) bespreken.

1.3.1. *Epicurus*

Alvorens Epicurus' antwoord op de vragen van dit hoofdstuk te bespreken, is het van belang even stil te staan bij de belangrijke rol die nut (τὸ συμφέρον) en het verbod op wederzijdse schade spelen in zijn opvatting van rechtvaardigheid (*RS* 31-32). Het antwoord op de vraag waarom beide concepten zo'n belangrijke rol spelen, blijkt uit *Κύρια Δόξαι* (*Ratae Sententiae*) 33, respectievelijk 36, beide deel van een verzameling leerstellingen (*RS* 31-38) over Epicurus' visie op rechtvaardigheid (Algra 2011, 140n10):

Rechtvaardigheid is niet iets dat op zichzelf staat, maar het is altijd een contract [συνθήκη] dat in de omgang met elkaar, waar ook maar, wordt afgesloten, *met als oogmerk dat men geen schade berokkent en geen schade berokkend wordt*.²⁰ (Epicurus *RS* 33 [= *LS* 22A], vert. Algra 2011, 140, licht aangepast; mijn cursivering)

In algemene zin is rechtvaardigheid hetzelfde voor alle mensen: *het is immers iets dat nuttig is* [συμφέρον γάρ τι] in de omgang met elkaar. Maar naargelang de specificiteit van het land of andere factoren, blijkt rechtvaardigheid niet voor iedereen hetzelfde te zijn.²¹ (Epicurus *RS* 36 [= *LS* 22B1-2], vert. Algra 2011, 141, licht aangepast; mijn cursivering)

Nut en het verbod op wederzijdse schade maken met andere woorden deel uit van de preconceptie (πρόληψις) of het “natuurlijk algemeen begrip” dat mensen hebben van rechtvaardigheid, en dat niet gebonden is aan plaats-, cultuur- of tijdgebonden variaties in de specifieke contracten (Algra 2011, 59-60).²² Een verdere definitie van de term ‘nut’ (τὸ συμφέρον) blijft in deze πρόληψις echter afwezig. We kunnen evenwel aannemen dat het genot (ἡδονή) als de afwezigheid van pijn (λύπη), het hoogste principe van de epicuristische ethiek, hierin wel degelijk een rol speelt. Men kan ‘nut’ (τὸ συμφέρον) in de opvatting van Epicurus

²⁰ Epicurus *RS* 33 [= *LS* 22A]: “Οὐκ ἦν τι καθ’ ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ’ ἐν ταῖς μετ’ ἀλλήλων συστροφαῖς καθ’ ὀνηλίκους δῆποτε αἰεὶ τόπους συνθήκη τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.”

²¹ Epicurus *RS* 36 [= *LS* 22B1-2]: “Κατὰ μὲν κοινὸν πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτό, συμφέρον γάρ τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας καὶ ὅσων δὴ ποτε αἰτιῶν οὐ πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.”

²² Zie over de πρόληψις als “il secondo criterio della verità della canonica epicurea” (Verde 2020, 65) ook Diog. L. 10.33, Tieleman (2006a, 155-56), Algra (2011, 26-27) en Verde (2020, 65-66).

(RS 31 en 36) wellicht parafraseren als ‘wat het eigenbelang (= het vermeerderen van ἡδονή als de afwezigheid van λύπη) ten goede komt’ (Epic. *Men.* 128-29, 132 [= LS 21B]; RS 5; Algra 2011, 59). Epicurus’ op nut gebaseerde ethiek kunnen we in de terminologie van de hedendaagse contracttheoreticus Jan Narveson een ethiek vanuit “the premise of egoism” noemen (Narveson 1977, 176).²³ Deze premisse gaat ervan uit dat elk rationeel wezen het eigenbelang nastreeft en dat dit ook de reden is voor het bestaan van een ethiek van ‘rechten’, die kan worden opgevat als restricties op ons eigen gedrag die we vanuit ons eigenbelang navolgen:

To talk of ‘rights’ here is to talk of the basis of claims which we have self-interested reason to make and do make, in varying ways; and the reason for others to concede these rights to us is that they have an interest in our respecting them in their case, an interest which rationally induces them to close the deal, as it were, and commit themselves to paying the price of respecting them in our case. (Narveson 1977, 176-77)

Het moet dus worden benadrukt dat nut voor Epicurus geenszins gelijkstaat aan de utilitaristische genotsmaximalisatie en pijnminimalisatie voor zoveel mogelijk mensen, zoals in John Stuart Mills “greatest happiness principle” (Mill *Utilitarianism* 2.2).²⁴ In Epicurus’ ethiek staat immers het *eigen* genot (of preciezer: de eigen ἡδονή als de afwezigheid van λύπη) voorop, terwijl Mill net benadrukt dat zijn “greatest happiness principle” geldt voor “the whole sentient creation” (Epic. *Men.* 128-30; Mill *Utilitarianism* 2.10; Narveson 1977, 176-77).²⁵

Nu kunnen we overgaan tot de bespreking van Epicurus’ antwoorden op de vragen van dit hoofdstuk ([1] of dieren subject en [2] of dieren object van moraliteit kunnen zijn). Epicurus’ visie op rechtvaardigheid blijkt uit RS 31-32:

Het van nature rechtvaardige is een verdrag dat gericht is op nut [σύμβολον τοῦ συμφέροντος] met als oogmerk dat men elkaar geen schade berokkent en door elkaar geen schade berokkend wordt [εἰς τὸ μὴ

²³ Narveson (1977, 176-78) beschrijft hier evenwel niet de epicuristische ethiek, maar een eigen standpunt, waarvoor hij zich baseert op de hedendaagse contracttheorie. Zijn standpunt sluit echter zo goed aan bij de visie van Epicurus dat het kan gebruikt worden om diens visie te beschrijven.

²⁴ Cf. Epic. *Men.* 130, waar τὸ συμφέρον een rol speelt in Epicurus’ beschrijving van de (individuele) hedonistische calculus.

²⁵ Dit sluit evenwel niet uit dat Epicurus in zijn opvatting van nut wel degelijk een *voorloper* was van het utilitarisme van Bentham en Mill, zoals Anthony Long en David Sedley claimen: “he foreshadows Mill as well as Bentham in justifying courses of action and social practices by reference to their utility in promoting pleasure and diminishing pain, for communities as well as for the individuals that compose them” (1987a, 1:134).

βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι].²⁶ (Epicurus *RS* 31 [= *LS* 22A], geciteerd in de vertaling van Algra [2011, 140], licht aangepast)

Ten opzichte van die dieren [ζώων] die niet in staat zijn geweest contracten [τὰς συνθήκας] af te sluiten om elkaar geen schade te berokkenen en door elkaar geen schade berokkend te worden [τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι], bestaat er geen recht of onrecht. Hetzelfde geldt ten opzichte van volkeren die niet in staat of bereid zijn geweest verdragen te sluiten om geen schade te berokkenen en geen schade berokkend te worden.²⁷ (Epicurus *RS* 32 [= *LS* 22A], geciteerd in de vertaling door Algra [2011, 140], licht aangepast)

In *RS* 31 poneert Epicurus een noodzakelijke voorwaarde voor rechtvaardigheid: er moet sprake zijn van een “verdrag” (σύμβολον) dat nut (τὸ συμφέρον) beoogt en wederzijdse schade verbiedt.²⁸ Er zijn evenwel dieren (en sommige mensenvolkeren) die niet in staat zijn zo’n overeenkomst af te sluiten. Epicurus’ onverbiddelijke conclusie is dat jegens deze dieren (en mensenvolkeren) noch rechtvaardigheid noch onrechtvaardigheid mogelijk is. In relatie tot hen beantwoordt Epicurus de beide hoofdvragen van dit hoofdstuk dus negatief: volgens hem zijn deze dieren dus noch subject noch object van moraliteit (*RS* 32; Sorabji 1995, 162; Verde 2020, 65). Twee bemerkingen kunnen in verband met de bespreking van *RS* 31 en 32 gemaakt worden. Ten eerste lijkt me in beide citaten Epicurus’ gebruik van het werkwoord βλάπτειν in zowel de actieve (βλάπτειν) als de passieve (βλάπτεσθαι) infinitief (praesens) veelzeggend (Epic. *RS* 31-32). Dat gebruik geeft immers aan dat zijn negatief antwoord zowel (in het actief) van toepassing is op (1) de vraag of dieren morele actoren zijn als (in het passief) op (2) de vraag of dieren object van moraliteit zijn (inclusief beide sub-vragen). Het dient te worden benadrukt dat dit antwoord zeer radicale implicaties heeft, zoals ook Tim O’Keefe aangeeft:

²⁶ Epicurus *RS* 31 [= *LS* 22A]: “Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι.”

²⁷ Epicurus *RS* 32 [= *LS* 22A]: “Ὅσα τῶν ζώων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλα μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθὲν ἦν δίκαιον οὐδὲ ἄδικον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν μηδὲ βλάπτεσθαι.”

²⁸ “σύμβολον” in *RS* 31 en “συνθήκας” *RS* 32 dienen hier volgens mij als synoniemen opgevat te worden (cf. *LS* 22A; Goldschmidt 1977, 27-28). Dit komt naar mijn mening in Algra’s vertaling als respectievelijk “afspraak” en “verdragen” naar mijn mening onvoldoende tot zijn recht (2011, 140). Daarom heb ik zijn vertaling (onder meer) op dit punt gewijzigd. Ook is in theorie de alternatieve vertaling ‘teken’ voor σύμβολον mogelijk, maar naar mijn mening ongepast, aangezien σύμβολον dan niet langer de term συνθήκη in *RS* 32 kan anticiperen (*LS* 2.129-130.22A; Goldschmidt 1977, 27-28). Een mogelijke tussenoplossing bestaat erin σύμβολον op te vatten als een dubbelzinnige term, waarbij het verdrag wordt opgevat als “le signe ou l’expression du droit selon la nature” (Goldschmidt 1977, 28).

There is no justice (or injustice) with respect to animals that cannot make an agreement about not harming one another. So if we pack tens of thousands of chickens together in horrible surroundings, pump them full of antibiotics in order to prevent disease and then debeak them so that they will be less likely to mutilate one another despite being driven mad by their living conditions, we are not doing anything unjust to the chickens. (O’Keefe 2010, 140)

Epicurus’ theorie kan dus gebruikt worden als rechtvaardiging van dergelijke gruwelijke praktijken die heden ten dage in de veeteeltindustrie plaatsvinden (‘Kip (vogel)’ 2023; ‘Vleeskuiken’ 2023; ‘Antibiotica’ 2023). Toch kunnen we deze implicatie enigszins nuanceren. Men dient immers rekening te houden met het feit dat ethische waardering niet enkel kan slaan op wat rechtvaardig of onrechtvaardig is. Ook wat dom of verderfelijk is – zonder onrechtvaardig te zijn – is relevant. Zo zou Epicurus wellicht de door O’Keefe beschreven vorm van kippenteelt veroordelen vanwege de verderfelijke milieu- en klimaateffecten en de schade van vleeseten aan de gezondheid (O’Keefe 2010, 141).²⁹ Hoewel dus volgens de visies van zowel Democritus als Epicurus de implicaties voor dieren overwegend negatief zijn, beantwoordt Epicurus alle vragen van dit hoofdstuk negatief, terwijl alle antwoorden die Democritus geeft positief zijn. (Zoals gezegd is het feit dat Democritus vraag 2a onbeantwoord laat echter wellicht veelzeggend.)

Ten tweede sluit Epicurus niet principieel de mogelijkheid uit dat er dieren of diersoorten bestaan die wél in staat zijn verdragen (met de mens of onderling) te sluiten (en voor wie beide vragen dus positief beantwoord kunnen worden).³⁰ Epicurus geeft echter nergens aan welke

²⁹ Epicurus’ positieve houding ten aanzien van vegetarisme maakt het onderwerp van het tweede hoofdstuk uit.

³⁰ RS 32; Huby 1969, 19; Long en Sedley 1987b, 2:130; Vander Waerd 1988, 98n44; Sorabji 1995, 162; Gilhus 2006, 23; Clark 2014, 128n52. Alexander Verlinsky is het oneens met deze interpretatie van RS 32 – net als Francesco Verde (2020, 65-66) overigens: zie over de visie van die laatste n52. (1) Volgens Verlinsky duidt de term ζῷα hier op zowel mensen als dieren (en moet ζῷα dus niet als ‘dieren’, maar als ‘levende wezens’ vertaald worden). (2) Bovendien acht Verlinsky het onwaarschijnlijk dat Epicurus een verdrag tussen mens en dier mogelijk achtte. Ter ondersteuning van deze stelling (a) verwijst hij naar een parodie door de etnograaf Agatharchides op de epicuristische leer in RS 31, 33 en 35. De parodie maakt melding van een dergelijk contract met een verbod op wederzijdse schade tussen de ἰχθυοφάγοι (letterlijk ‘viseters’) en zeehonden (Verlinsky 1996, 134-35). “It shows both how we must imagine a compact between men and animals and how would find such a compact impossible the far more realistic Epicurean theory”, aldus Verlinsky (1996, 135). (b) Daarnaast verwijst hij naar de opvatting van Hermarchus (*ap. Porph. Abst. 1.12.5-6; LS 22N*]), die – zoals we zo dadelijk zullen bespreken – van mening was dat enig contract (συνθήκη) tussen mens en dier onmogelijk is. Zijn argumenten zijn echter weinig overtuigend. (1) Zelfs als ζῷα in RS 32 naar zowel mensen als dieren verwijst, verwijst het *ook naar dieren*. Dit impliceert nog steeds dat een συνθήκη tussen mens en dier niet principieel is uitgesloten. (2) (a) Het argument van de parodie lijkt inderdaad aan te tonen dat Epicurus (net als Hermarchus) een contract met *niet-gedomesticeerde*

diersoorten (en mensenvolkeren) hij concreet op het oog heeft. Om deze vraag te beantwoorden, is de interpretatie van het volgende fragment uit het vijftiengste boek van Epicurus' (grotendeels verloren gegane) *Περὶ φύσεως* (*De natura*) van belang:³¹

Als ze [*sc.* τὰ ἀπογεγεννημένα³²] dan, vanwege de oorzaak die uit henzelf voortkomt, al in de richting gaat van wat lijkt op de oorspronkelijke constitutie [συστάσει] die slecht is, beschuldigen we ze [*sc.* τὰ ἀπογεγεννημένα³³] soms nog meer, eerder op een vermanende manier – en niet zoals we de wilde dieren van schuld zuiveren door op gelijke wijze hun ontwikkelingen [τὰ ἀπογεγεννημένα] en constitutie [τὴν σύστασιν] te vervlechten tot één iets, en we maken hierbij zeker geen gebruik van de vermanende en corrigerende methode of de eenvoudigweg wraakzuchtige methode. (Epic. *Nat.* XXV, 34.25.16-34 [LS 20j])

De interpretatie van dit fragment is uiterst complex, omdat ze lijkt te conflicteren met een passage in het werk van Lucretius (Huby 1969, 17-18; Verde 2020, 59-60). Deze epicurist leefde in de eerste helft van de eerste eeuw v.C. (ca. 94-55 v.C.) en is de auteur van het epicuristisch leerdicht *De Rerum Natura*. De passage uit dat werk die conflicteert met het zonet geciteerde fragment uit Epicurus' *Περὶ φύσεως* (Lucr. *DRN* 2.251-76 [= LS 20F]) maakt deel uit van de meest volledige bespreking (Lucr. *DRN* 2.216-93 [= LS 11H en 20F]) van de epicuristische leer

dieren uitsloot. Maar het zegt niks over de mogelijkheid van een contract met *gedomesticeerde* dieren. (Zoals we zo dadelijk zullen bespreken, zal Clark bijvoorbeeld de mogelijkheid van “een impliciet contract” tussen mensen en gedomesticeerde dieren opperen [2014, 128n52]. Verlinsky gelooft evenwel niet dat het epicurisme een dergelijk onderscheid tussen gedomesticeerde en niet-gedomesticeerde dieren maakte [Verlinsky 1996, 128-37, i.h.b. 132 en 136; cf. infra].) (b) Bovendien is het niet uitgesloten (en ook mijn opvatting) dat Hermarchus belangrijke wijzigingen doorvoerde ten opzichte van zijn voorganger (cf. sectie 1.3.2). Ten slotte ben ik van mening dat Verlinsky een te vergezochte interpretatie van *RS* 32 aanneemt: in een meer letterlijke lezing van de tekst zijn er immers geen elementen die de mogelijkheid van een of ander contract tussen mens en dier (of tussen dieren onderling) principieel uitsluiten. De formulering “ὅσα τῶν ζώων” in *RS* 32 lijkt deze mogelijkheid zelfs expliciet open te willen laten.

³¹ Epic. *Nat.* XXV, 34.25.16-34 (LS 20j):

“ἂν δὲ κ[αὶ] βαδίζη[ι] διὰ τὴν ἐξ ἑαυτοῦ ἤδη α[ἰ]τίαν εἰς τὸ ὅμοιον τῇ ἐ[ξ] ἀρχῆς συστάσει φαύλῃ οὕσ[η]ι, ἔτι μᾶλλον ἐνίστε κακίζομεν, ἐν νοθητητικῷ μέντοι μᾶλλον τρόπῳ[ι] καὶ οὐχ ὥσπερ τὰ ἄγρια τῶν ζώων [κ]α[θ]αίρομεν μὲν ὁμοίως αὐτὰ τὰ ἀπογεγεν[ν]ημένα [κ]αὶ τῇ[ν] σύστασιν εἰς ἓν τι συμπλέκοντες, οὐ μὴν ο[ὕ]τε τῷ νοθε[τ]ητικῷ τρόπῳ καὶ ἐπανορθω[τ]ικῷ οὔτε τῷ ἀπλῶς ἀ[ν]τιποι[η]τικῷ χρώμεθα [. . . .]μ[ι]. . . .]καθ[α]ίρομεν”. Ik citeer de tekst van Laursen (1988, 17).

³² Het onderwerp van de als-zin verwijst ofwel naar een concrete persoon ofwel naar τὸ ἀπογεγεννημένον of τὰ ἀπογεγεννημένα. De eerste optie lijkt me echter weinig waarschijnlijk, aangezien deze persoon hier “would appear out of nothing” (Laursen 1988, 17).

³³ Zie n32.

van het *clinamen* die is bewaard gebleven (O’Keefe 2010, 73; Verde 2020, 55; Sedley 1983, 11). Het *clinamen* of de afwijking is, naast het feit (1) dat atomen van nature recht naar beneden vallen en (2) bewegen door botsingen en verstrengelingen tot conglomeraten met andere atomen, een derde oorzaak van atoombewegingen. Deze vorm van atoombeweging ontsnapt als enige van de drie aan het determinisme en maakt zelfs de vrije wil (*libera voluntas*) mogelijk, omdat ze als enige niet gedetermineerd is door voorafgaande oorzaken (Lucr. *DRN* 2.251-93; O’Keefe 2010, 73-83; Sedley 1983, 11).³⁴ Meer concreet past Lucretius deze theorie toe op het gedrag van paarden (*equi*) die aan het begin van de race uit hun startboxen (*carceres*) naar voren springen (*prorumpere*). Het feit dat er een tussen het openen van de startboxen en het vertrek van de paarden een kleine vertraging zit, suggereert volgens Lucretius een verschil met het effect van een fysieke oorzaak, dat meteen volgt, wat de werking van de vrije wil bij deze paarden suggereert (Lucr. *DRN* 2.251-76 [i.h.b. vv. 272-76]; Verlinsky 1996, 128). Wanneer iemand me bijvoorbeeld een heel harde klap (*ictus*) in het gezicht geeft, val ik *onmiddellijk* op de grond (Lucr. *DRN* 2.272-76).³⁵ In het geval van de racepaarden die uit hun startboxen vertrekken, is er echter een kleine *vertraging* tussen het openen van de startboxen en het vertrek van de paarden, wat volgens Lucretius duidt op de aanwezigheid van de vrije wil (Lucr. *DRN* 2.263-71; Verlinsky 1996, 128). Het meest concreet over vrije wil bij dieren is Lucretius evenwel in de verzen waarin hij zich afvraagt: “Vanwaar bestaat de vrije wil bij bezielde wezens over de hele aarde?” (Lucr. *DRN* 2.256-57 [= LS 20F]: “libera per terras unde haec animantibus exstat [...] voluntas”).

Wat we met zekerheid uit de passage uit Epicurus’ *Περὶ φύσεως* kunnen afleiden is dat *een bepaalde groep wezens*, die niet nader genoemd is, wel degelijk verantwoordelijk kunnen geacht worden voor hun daden en vrij handelen (en dus morele actoren zijn: zie n2), omdat er een verschil is tussen hun oorspronkelijke constitutie (σύστασις) en hun daaropvolgende ontwikkeling (“τὰ ἀπογεννημένα”) (Epic. *Nat.* XXV, 34.25.27-28; Verde 2020, 57-58). Deze groep wezens wordt gecontrasteerd met “de wilde dieren” (“τὰ ἄγρια τῶν ζώων”), bij wie een dergelijk verschil ontbreekt, en die dus niet verantwoordelijk kunnen gehouden worden voor hun daden en niet vrij zijn (Epic. *Nat.* XXV, 34.25.25 ; Sorabji 1995, 115). Het conflict met de passage van Lucretius bestaat er dan in dat Lucretius bevestigt, terwijl Epicurus ontkent dat

³⁴ Hoe het feit dat men niet (volledig) gedetermineerd is (= indeterminisme) ertoe bijdraagt dan men vrije wil heeft, is voer voor grote controverse, die hier echter niet aan bod kan komen (zie O’Keefe 2010, 73-83; Sedley 1983).

³⁵ Lucretius wijst erop dat mijn vrije wil zelfs in dit geval wil nog weerstand kan bieden tegen dit fysieke effect (zo zal ik me niet zomaar laten vallen, maar proberen me overeind te houden) (*DRN* 2.276-83).

dieren vrije wil hebben (Huby 1969, 18). Hiervoor zijn twee mogelijke oplossingen voorgesteld:

1. Epicurus contrasteert *wilde* of *niet-gedomesticeerde* (ἄγρια) met *tamme* of *gedomesticeerde* (ἡμερα) dieren (Huby 1969, 18; Sorabji 1995, 115; Clark 2014, 128n52). In een variant op deze oplossing dient men Epicurus' onderscheid te begrijpen als een onderscheid tussen (vrije) dieren met het vermogen tot zelfbepaling (gedomesticeerde dieren en mensen) en (onvrije) dieren (wilde dieren) zonder dit vermogen (Sedley 1983, 12, 24[n18], 38; Long en Sedley 1987b, 2:113)
2. Epicurus maakt gewoon een onderscheid tussen mens en dier (Verlinsky 1996, 128-30; Verde 2020, 57-61). Dit zou impliceren dat Lucretius met “animantibus” enkel op mensen zou doelen (Lucr. *DRN* 2.256; Verde 2020, 57-61).

De eerste oplossing – dat Epicurus hier *niet-gedomesticeerde* met *gedomesticeerde* dieren contrasteert – lijkt me hier het meest waarschijnlijk. De implicaties van deze oplossing voor de vraag welke dieren Epicurus in *RS* 32 op het oog heeft, komen erop neer dat gedomesticeerde dieren hun gedrag (“τὰ ἀπογεγεννημένα”) lijken te wijzigen in reactie op menselijke opvoeding. (Dat kunnen we concluderen uit het feit dat we bij gedomesticeerde dieren – in tegenstelling tot bij niet-gedomesticeerde dieren – een onderscheid kunnen maken tussen hun oorspronkelijke constitutie [σύστασις] en hun ontwikkelingen daarna [“τὰ ἀπογεγεννημένα”] [Epic. *Nat.* XXV, 34.25.27-28; Clark 2014, 128n52]). Op basis hiervan meent Gillian Clark (2014, 128n52) dat gedomesticeerde dieren volgens Epicurus “een impliciet contract” afsluiten met de mens, met het oog op nut en een wederzijds schadeverbod.³⁶ Er zijn inderdaad goede redenen om deze oplossing te verkiezen. Zo kunnen we wijzen op de gelijkenis met Lucretius (*DRN* 5.855-77), die – zoals we in sectie 1.3.5 nog zullen zien – de mogelijkheid van “een impliciet contract” tussen de mens en gedomesticeerde dieren expliciet bespreekt (Clark 2014, 128n52). Bovendien ben ik van mening dat de aanname dat Epicurus in *RS* 32 de mogelijkheid van een of ander contract tussen mens en dier (of tussen dieren onderling) principieel uitsluit te ver afwijkt van een meer natuurlijke lezing van die tekst en dat in het bijzonder de formulering “ὅσα τῶν ζώων” het tegendeel suggereert.³⁷ Ten slotte kunnen we wijzen op een parallel onderscheid tussen niet-

³⁶ Analooq hieraan lijkt Clarks interpretatie te impliceren dat *niet-gedomesticeerde* dieren niet in staat zijn een contract met de mens af te sluiten (2014, 128n52). Dit ligt in lijn van het antwoord van Hermarchus op deze vraag, dat echter – zoals we zo dadelijk zullen zien – explicieter zal zijn: *geen enkel dier* is in staat tot een contract tot de mens, aangezien dieren niet in het bezit van de rede zijn (cf. sectie 1.3.2 infra).

³⁷ Zie n30.

gedomesticeerde en gedomesticeerde dieren bij Hermarchus (*ap. Porph. Abst.* 1.11.5), dat we in het volgende hoofdstuk (zie sectie 2.1.3) zullen bespreken.³⁸

Dat biedt echter nog geen antwoord op de vraag of sommige *niet-gedomesticeerde* dieren in staat zijn *onderling* een contract af te sluiten. Deze vraag wordt in het bronnenmateriaal dat op naam van Epicurus is overgeleverd niet expliciet beantwoord, wat er mogelijk op wijst dat de vraag naar rechtvaardigheid voor dieren zich voor hem enkel stelde *in relatie tot de mens*.³⁹ Wel weten we dat er minstens sinds Plato en Aristoteles (en wellicht konden ook zij al terugvallen op een nog oudere traditie) een traditie bestond die erkende dat sommige wezens in een samenlevingsverband leven en daardoor “politiek” (πολιτικόν) zijn (Goldschmidt 1977, 46-47 [n. 3-4]; Arist. *HA* 488a7-10). Naast de mens noemt Aristoteles, “de bij, de wesp, de mier en de kraanvogel” als voorbeelden.⁴⁰ De mens is volgens Aristoteles echter “meer” (μᾶλλον) een

³⁸ Verde ziet dit argument evenwel als onvoldoende, vanwege het verschil in “il contesto generale e le specifiche finalità” tussen *Nat.* XXV, 34.25.16-34 en Hermarchus *ap. Porph.* 1.11.5. Hij beargumenteert echter onvoldoende in welke significante zin beide passages/auteurs dan wel zouden verschillen (Verde 2020, 67).

Een mogelijk bijkomend argument voor de stelling dat Epicurus in *Nat.* XXV, 34.25.16-34 gedomesticeerde en niet-gedomesticeerde dieren contrasteert, is het feit dat dit argument misschien zelfs al wortels heeft bij Democritus. Een hypothese waarom Democritus in het eerder geciteerde fr. DK 68B257 enkel verwijst naar een beperkte categorie van dieren en niet naar *alle* dieren wijst in elk geval in die richting (DK 68B257: “κατὰ δὲ ζώων ἔστιν ὧν”). Volgens die hypothese zou Democritus hier doelen op een onderscheid gelijkaardig aan de distinctie die Plutarchus toeschrijft aan Pythagoras (Procopé 1990, 23-24):

Want zij begaan geen onrecht die niet-socialiseerbare en schadelijke dieren zorgvuldig straffen en doden, en tembare en menslievende dieren temmen en laten meewerken aan de dienst waar elk van nature goed in is. (Plut. *Mor.* 964f)

οὐ γὰρ ἀδικοῦσιν οἱ τὰ μὲν ἄμικτα καὶ βλαβερά κομιδῇ κολάζοντες καὶ ἀποκτινύοντες, τὰ δ' ἡμεῖς καὶ φιλόανθρωπα ποιοῦμενοι τιθασὰ καὶ συνεργὰ χρείας, πρὸς ἣν ἕκαστον εὖ πέφυκεν. (Plut. *Mor.* 964f)

Deze passage maakt een onderscheid tussen gevaarlijke (ἄμικτα), schadelijke (βλαβερά) wilde dieren enerzijds en onschadelijke (φιλόανθρωπα) gedomesticeerde (ἡμεῖς) dieren anderzijds (Plut. *Mor.* 964f). De hypothese luidt dan dat Democritus in DK 68B257 een dergelijk onderscheid ook hanteert. Hierbij zou hij stellen dat men een wild dier (bijvoorbeeld de “vossen en reptielen” van fr. DK 68B259) meteen mag doden bij het minste vermoeden dat het een onrecht zal begaan, maar dat dit bij een gedomesticeerd dier (vrijwel altijd iemands eigendom) veel minder voor de hand ligt. (Procopé 1990, 23-24). Het is evenwel verre van zeker of deze hypothese waar is en of het epicuristische onderscheid tussen gedomesticeerde en wilde dieren dus wortels heeft bij Democritus. Maar zelfs als deze hypothese onwaar is, is zij interessant, omdat zij ook wijst op een mogelijke parallel met Pythagoras op dit punt.

³⁹ Hetzelfde geldt voor Hermarchus (*ap. Porph. Abst.* 1.7-12).

⁴⁰ Goldschmidt 1977, 46-47 [n. 3-4]; Arist. *HA* 488a7-10; zie ook Arist. *Pol.* 1253a3 en Plato *Phaedo* 82b5-9.

politiek wezen (“πολιτικὸν [...] ζῷον”) dan deze diersoorten, omdat hij – in tegenstelling tot de dieren – taal (λόγος) heeft (Arist. *Pol.* 1253a7-10; cf. Sorabji 1995, 164n61).⁴¹

1.3.2. Hermarchus

Hermarchus voert significante wijzigingen door ten opzichte van zijn voorganger. De belangrijkste wijzigingen in het kader van de vragen van dit hoofdstuk ([1] of dieren subject en [2] of dieren object van moraliteit kunnen zijn) blijken uit de volgende passage bij Porphyrius:⁴²

Als ze [*sc.* mensen] dan in staat waren ook zo’n contract [τινα συνθήκην] af te sluiten met de overige levende wezens als met mensen om ons niet te doden en zelf door ons niet zonder onderscheid gedood worden, dan was het goed geweest rechtvaardigheid tot dat punt te extrapoleren, want dan was die gericht op veiligheid. 6 Maar aangezien het iets onmogelijks was dat de dieren die de rede [λόγον] niet ontvingen, zouden deelnemen aan de wet, was het niet mogelijk op zo’n manier wat nuttig is [τὸ συμφέρον] méér te voorzien ten aanzien van de veiligheid tegen de andere bezielde wezens dan van onbezielde wezens, maar is het enkel mogelijk veiligheid te hebben door de toelating te nemen – die we nu hebben – hen [*sc.* de bezielde wezens] te doden. (Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.12.5-6 [= Auricchio 1988, 73, fr. 34; LS 22N])

In de eerste plaats verwijst Hermarchus terug naar de noodzakelijke voorwaarde van zijn leermeester om deel te hebben aan rechtvaardigheid. Hermarchus lijkt hierbij met Epicurus’ term ‘συνθήκη’ rechtstreeks terug te verwijzen naar *RS* 32 (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.12.5: Usener 1887, 397). Een andere mogelijkheid is de suggestie door Karl Krohn (1921, 6) dat Epicurus zijn oorspronkelijke verzameling van 30 *Κύρια Δόξαι* (*Ratae Sententiae*) zou hebben uitgebreid door toevoeging van 10 stellingen die hij aan Hermarchus ontleend zou hebben. De laatste 10 (*RS* 31-40) van de in totaal 40 *Ratae Sententiae* zouden dan niet van de hand van Epicurus, maar van Hermarchus zijn. Vooral de vele parallellen tussen deze tien stellingen en het fragment uit Hermarchus’ werk in *Porph. Abst.* 1.7-12, die reeds door Usener werden

⁴¹ Sorabji meent verder dat we uit Arist. *Int.* 16a26-9 kunnen afleiden dat dieren volgens Aristoteles geen contracten (συνθήκη) sluiten (1995, 164n61). Deze conclusie is naar mijn mening echter te verregaand. De passage uit Aristoteles’ *De interpretatione* gaat immers *enkel* over de stelling dat de conventionaliteit (“κατὰ συνθήκην”) van de taal eigen is aan de mens (Arist. *Int.* 16a26-29).

⁴² Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.12.5-6 (= Auricchio 1988, 73, fr. 34; LS 22N): [5] Εἰ μὲν οὖν ἡδύναντο ποιήσασθαι τινα συνθήκην ὥσπερ πρὸς ἀνθρώπους οὕτω καὶ πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ζώων ὑπὲρ τοῦ μὴ κτείνειν μητὲρ πρὸς ἡμῶν ἀκρίτως αὐτὰ κτείνεσθαι, καλῶς εἶχε μέχρι τούτου τὸ δίκαιον ἐξάγειν· ἐπιτεταμένον γὰρ ἐγίγνετο πρὸς τὴν ἀσφάλειαν. [6] Ἐπειδὴ δὲ τῶν ἀμηχάνων ἦν κοινωνῆσαι νόμου τὰ μὴ δεχόμενα τῶν ζώων λόγον, διὰ μὲν τοῦ τοιούτου τρόπου τὸ συμφέρον οὐχ οἶόν τε κατασκευάσασθαι πρὸς τὴν ἀπὸ τῶν ἄλλων ἐμψύχων ἀσφάλειαν μᾶλλον περ ἢ τῶν ἀψύχων, ἐκ δὲ τοῦ τὴν ἐξουσίαν λαμβάνειν, ἣν νῦν ἔχομεν, εἰς τὸ κτείνειν αὐτὰ μόνως ἔστι τὴν ἐνδεχομένην ἔχειν ἀσφάλειαν.

beschreven, wijzen hierop (Krohn 1921, 6-7; Usener 1887, 397-98). Indien deze suggestie correct is, verwijst Hermarchus hier niet naar Epicurus', maar naar zijn eigen term terug.

Hoe het ook zij, vanwege de vele parallellen tussen *RS* 31-40 en Porph. *Abst.* 1.7-12 mogen we er wellicht van uitgaan dat zowel Hermarchus als Epicurus de inzichten in *RS* 31-40 onderschreven, wat zeker relevante implicaties heeft voor de interpretatie (cf. Krohn 1921, 6-7; Usener 1887, 397-98). Hermarchus neemt zo namelijk ook het negatieve antwoord van Epicurus op de vragen van dit hoofdstuk ([1] of dieren subject en [2] of dieren object van moraliteit kunnen zijn) over. *Maar, in tegenstelling tot Epicurus, breidt hij dit antwoord uit naar alle dieren.* Dieren zijn niet in staat een contract (συνθήκη) te sluiten met de mens, *aangezien ze niet in het bezit zijn van de rede (λόγος)* (Hermarchus *ap.* Porph. *Abst.* 1.12.5-6).⁴³ Op dit punt is Hermarchus volgens Paul Vander Waerdt beïnvloed door de stoïcijnse opvatting, die ook *op grond van het gebrek aan rationaliteit (λόγος)* van dieren negatief antwoordt op de vragen van dit hoofdstuk.⁴⁴ Meer bepaald ziet hij een parallel met de volgende uitlating, die Diogenes Laërtius overneemt van de stoïcijnen Chrysippus (ca. 278-205 v.C.) en Posidonius (ca. 135 v.C.-51 v.C.) (Vander Waerdt 1988, 98n44).⁴⁵

Bovendien dunkt het hen goed dat er voor ons in niets rechtvaardigheid is jegens de andere levende wezens, vanwege hun andersheid [διὰ τὴν ἀνομοιότητα], zoals Chrysippus stelt in het eerste boek van zijn *Over rechtvaardigheid* en Posidonius in het eerste boek van zijn *Over plicht*. (Diog. L. 7.129 [= *SVF* 3.367])

Uit andere bronnen blijkt duidelijk dat Chrysippus met deze “andersheid” (ἀνομοιότης) wel degelijk het gebrek aan rationaliteit (λόγος) van dieren bedoelt.⁴⁶ Porphyrius verwoordt de

⁴³ Het voorbeeld dat O'Keefe geeft kan Hermarchus' opvatting verduidelijken:

[...] If a pride of lions was preying on our village, it would be nice if we could talk to the lions and say to them, 'Please don't hurt us, and we will not hurt you. Why not confine your hunting to the gazelles instead?' But as the lions cannot reply to our entreaties and agree to refrain from preying on us, we will simply wipe them out instead to protect ourselves, and there is nothing unjust [or just] in doing so (Porph. *Abst.* I.12.5–6, LS 22N). (O'Keefe 2010, 140)

⁴⁴ Zie over de claim dat de stoa en Hermarchus hier tot dezelfde conclusie komen Sorabji (1995, 162).

⁴⁵ Diog. L. 7.129 (= *SVF* 3.367): “ἔτι ἀρέσκει αὐτοῖς μηδὲν εἶναι ἡμῖν δίκαιον πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα, διὰ τὴν ἀνομοιότητα, καθά φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ δικαιοσύνης καὶ Ποσειδώνιος ἐν πρώτῳ Περὶ καθήκοντος [...] .” Ook andere passages verwijzen naar deze opvatting: Plut. *Mor.* 999b (= *SVF* 3.374); Cic. *Fin.* 3.67 (= *SVF* 3.371; LS 57F); Sext. Emp. *AM* 9.130 (= *SVF* 3.370).

⁴⁶ Plut. *Mor.* 999b (= *SVF* 3.374); Sext. Emp. *AM* 9.130 (= *SVF* 3.370); Plut. *Mor.* 963f-964b (= *SVF* 3.373); Plut. *ap.* Porph. *Abst.* 19.2-3 (= *SVF* 3.197; Sandbach 1969, 356, fr. 193); cf. Clark 2014, 162. Enkel een deel van Porph. *Abst.* 19.2 is opgenomen in *SVF* 3.197. Zie ook Porph. *Abst.* 1.4.4-6.1, waar Porphyrius Plut. *Mor.* 964a-c bijna letterlijk citeert (Clark 2014, 124n20).

achterliggende redenering aan het begin van het derde boek van zijn *Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων* treffend:⁴⁷

Laten we nu dus overgaan tot de discussie over rechtvaardigheid, aangezien zij die mij tegenspreken [*sc.* de stoïcijnen] hebben gezegd dat zij [*sc.* rechtvaardigheid] enkel moet uitgebreid worden naar wezens die op ons gelijken [*πρὸς τὰ ὅμοια*], en om die reden een streep trekken door de irrationele dieren [...] (Porph. *Abst.* 3.1.4)

Het stoïcijnse idee is dus dat wij als rationele wezens enkel in een relatie van rechtvaardigheid staan tot andere “wezens die op ons gelijken” (“τὰ ὅμοια”) (Porph. *Abst.* 3.1.4; Sorabji 1995, 124). Deze redenering berust op de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie. De term is moeilijk te vertalen, maar “toe-eigening” vat de betekenis wellicht het best (Tieleman 2006a, 173). De stoïcijnen verwijzen ermee naar de opvatting waarbij de mens de ander in toenemende mate percipieert als οἰκεῖος of ‘eigen’, in die zin dat hij er in toenemende mate verwantschap mee ervaart.⁴⁸ Bovendien beschouwen de stoïcijnen οἰκείωσις als het fundament (ἀρχή) van rechtvaardigheid, zoals onder meer blijkt uit het volgende *testimonium* bij de midden-platonist Plutarchus (ca. 46-120): “De volgelingen van Zeno [de stoïcijnen] beschouwen toe-eigening [τὴν οἰκείωσιν] als het beginsel [ἀρχὴν] van rechtvaardigheid” (Plut. *Mor. ap.* Porph. *Abst.* 3.19.2 [= *SVF* 1.197; Sandbach 1969, 15:356, fr. 193]).⁴⁹ Het probleem voor de zaak van dieren is echter dat de menselijke οἰκείωσις is gegrond in de menselijke rede. Hierdoor is men enkel rechtvaardigheid verschuldigd “aan wezens die [in dat opzicht] op ons gelijken” (“πρὸς τὰ ὅμοια”, i.e. medemensen), maar is het niet mogelijk rechtvaardigheid “uit te breiden” (παρατείνειν) naar dieren (Porph. *Abst.* 3.1.4; Hellemans 2021, 6). Bijgevolg is men volgens de stoïcijnse opvatting op geen enkele manier rechtvaardigheid verschuldigd aan dieren. Het verklaart ook het belang dat Chrysippus en Posidonius in de hoger geciteerde passage uit Diogenes Laërtius hechtten aan het criterium van “andersheid” (ἀνομοιότης) (Diog. L. 7.129).

Hermarchus’ opvatting dat dieren irrationeel zijn, zou dit standpunt dan niet enkel ondersteunen door aannemelijk te maken dat dieren niet in staat zijn contracten te sluiten, maar ook door aan te geven dat dieren hierdoor niet behoren tot de menselijke οἰκείωσις (Hermarchus

⁴⁷ Porph. *Abst.* 3.1.4 (niet opgenomen in *SVF*): “ἐς οὗν τὸν περὶ τῆς δικαιοσύνης λόγον μεταβαίνοντες, ἐπεὶ περ ταύτην πρὸς τὰ ὅμοια δεῖν μόνον παρατείνειν εἰρήκασιν οἱ ἀντιλέγοντες, καὶ διὰ τοῦτο τὰ ἄλογα διαγράφουσι τῶν ζώων” Deze passage is in feite een “rapid summary” van een uitgebreider stoïcijn argument in Porph. *Abst.* 1.4.1-3 (Clark 2014, 162n379).

⁴⁸ Sorabji 1995, 122-23; Tieleman 2006a, 173; Diog. L. 7.85 [= *SVF* 3.178; LS 57A].

⁴⁹ Plut. *ap.* Porph. *Abst.* 3.19.2 (= *SVF* 3.197; Sandbach 1969, 356, fr. 193): “Τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος.”

ap. Porph. *Abst.* 1.12.5-6; Porph. *Abst.* 3.1.4). Dat laatste argument zou hij dan hebben overgenomen van de stoa. Maar Geert Roskam merkt op dat het alleen al omwille van de chronologie onmogelijk is dat Hermarchus zich zou hebben laten inspireren door de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie. Er is immers bewijs dat Hermarchus zijn *Contra Empedoclem* nog vóór 301 v.C. schrijft, terwijl Zeno van Citium de stoa pas in ca. 300 v.C. stichtte (Roskam 2007, 77; Auricchio 1988, 126-27, bespreking van fr. 29).⁵⁰ Hermarchus' opvatting dat dieren irrationeel zijn, ondersteunt dus enkel zijn opvatting dat zij niet in staat zijn contracten te sluiten. Verder onderbouwt Hermarchus zijn opvatting dat geen rechtvaardigheid is verschuldigd aan dieren onder meer door middel van zijn versie van het verhaal van de prehistorische strijd tussen mens en dier, die hoger reeds werd toegelicht (cf. Hermarchus ap. Porph. *Abst.* 1.10.1-11.2 op pp. 8-9).

De opvatting dat dieren niet rationeel zijn, lijkt in het algemeen ook typisch voor het epicurisme als geheel (en voor de stoa). Aëtius (eerste eeuw) getuigt van een algemene doctrine over de rationaliteit van dieren, die zowel de stoïcijnen als de epicuristen aanhingen (Runia 2006):⁵¹

De stoïcijnen en epicuristen [zijn van mening] dat zij [sc. planten] niet bezielde zijn. Want [ze zijn van mening dat] sommige [levende wezens (sc. dieren)] beschikken over een ziel die impulsen nastreeft en begerig is, andere [sc. mensen] over een ziel die ook rationeel is, maar planten automatisch bewogen worden, niet door een ziel. (Aëtius *Placita* 5.26.3 [= Usener 1887, 216, fr. 309])

In tegenstelling tot dieren beschikken mensen dus over een ziel die (naast de functies van de dierlijke ziel) ook het vermogen tot rationaliteit bezit (Aëtius *Placita* 5.26.3). De opvatting dat dieren irrationeel zijn herkennen we inderdaad duidelijk in het werk van Hermarchus, maar ook in dat van de latere epicuristen Polystratus en Philodemus (*De dis* col. 12, regels 16-17: [...] ταῦτ[α] δὲ ἄλ[ογα] κα[ὶ] νοήσεως ἀ]μέτοχα [...]; cf. infra), dat we zo dadelijk zullen bespreken. Ook de stichter van het epicurisme stelt duidelijk dat “de rede nergens voorkomt behalve in de

⁵⁰ Zie voor andere tegenargumenten Roskam (2007, 76-78) en Kechagia (2010, 143-46).

⁵¹ Aëtius *Placita* 5.26.3 (= Usener 1887, 216, fr. 309): “Οἱ Στωικοὶ δὲ καὶ Ἐπικούρειοι οὐκ ἔμψυχα [sc. τὰ φυτά]. τινὰ γὰρ ψυχῆς ὀρμητικῆς εἶναι καὶ ἐπιθυμητικῆς, τινὰ δὲ καὶ λογικῆς· τὰ δὲ φυτὰ αὐτομάτως πῶς κεκινήσθαι οὐ διὰ ψυχῆς.” Dit is overigens ook de enige passage die bewaard is gebleven over de epicuristische opvatting over planten (Usener 1887, 216; Mansfeld en Runia 2020, 5: *An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts*, Part 3: Book 4-5 Text and Commentary:2015; deze verwijzing naar de gebruikte kritische editie doelt op het commentaar bij de tekst).

hoedanigheid van de mens” (Cic. *Nat.* 1.18.48 [= LS 23E]).⁵² Het epicuristische geloof in de irrationaliteit van dieren heeft mogelijk wortels bij Democritus:⁵³

Het is voor mensen passend meer te vertrouwen op de ziel dan op het lichaam. Want de perfectie van de ziel zet de verdorvenheid van het lichaam recht, maar de kracht van het lichaam zonder denkvermogen [ἄνευ λογισμοῦ] maakt de ziel in geen enkel opzicht beter. (Democritus fr. DK 68B187 [= Stob. *Flor.* 1.1.27])

Uit dit citaat blijkt in elk geval dat Democritus dacht dat de rationaliteit van het denkvermogen (λογισμός) een typisch menselijke eigenschap was (Cole 1967, 118n31).⁵⁴

1.3.3. Polystratus

Polystratus was het derde hoofd van de epicuristische school vanaf het midden van de derde eeuw v.C. en overleed in 220/219 v.C. Zijn antwoord op de twee vragen van dit hoofdstuk ([1] of dieren subject en [2] of dieren object van moraliteit kunnen zijn) is bewaard gebleven aan het begin van (wat is bewaard gebleven van) een werk dat twee titels draagt: als eerste *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως* (*Over irrationele verachting*, in het Latijn *De contemptu*), een ingekorte versie van de tweede titel, *Πρὸς τοὺς ἀλόγως καταθρασυμένους τῶν ἐν τοῖς πολλοῖς δοξαμένων* (*Tegen degenen die op irrationele wijze aanmoedigen wat door de meeste mensen*

⁵² Cic. *Nat.* 1.18.48: “nec ratio usquam inesse nisi in hominis figura”. Verde ziet Epicurus’ geloof in de irrationaliteit van dieren als een argument tegen de stelling dat Epicurus in *Nat.* XXV, 34.25.16-34 niet-gedomesticeerde en gedomesticeerde dieren contrasteert. Hij argumenteert namelijk dat het zeer onwaarschijnlijk is dat Epicurus zou hebben geloofd dat men rechtvaardigheid verschuldigd is aan irrationele dieren, aangezien zij door hun irrationaliteit zelfs niet in staat zijn om zich een begrip (πρόληψις) van rechtvaardigheid te vormen (Verde 2020, 65-66). Het klopt dat het vormen van een πρόληψις rationele vermogens als denk- (νόησις) en herinneringsvermogen (μνήμη), waarvan men kan aannemen dat ze met Epicurus’ notie van rationaliteit samenhangen (Diog. L. 10.33). Maar om in staat te zijn deel uit te maken van een contract met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade en zo subject en object van moraliteit te kunnen zijn (Epic. *RS* 31-32) is een omvattend begrip (πρόληψις) van wat rechtvaardigheid inhoudt wellicht niet vereist.

⁵³ Democritus fr. DK 68B187 (= Stob. *Flor.* 1.1.27): “ἀνθρώποις ἀρμόδιον ψυχῆς μᾶλλον ἢ σώματος λόγον ποιεῖσθαι· ψυχῆς μὲν γὰρ τελεότης σκίηνος μοχθηρίην ὀρθοῦ, σκίηνος δὲ ἰσχύς ἄνευ λογισμοῦ ψυχὴν οὐδὲν τι ἀμείνω τίθησιν.”

⁵⁴ Men zou echter kunnen beargumenteren dat dit (expliciet) niks zegt over eventuele rationele vermogens van dieren en dat het daarom verkeerd zou zijn Democritus als grondlegger te beschouwen van de epicuristische opvatting dat dieren irrationeel zijn (DK 68B187). Maar deze argumentatie mist wellicht het punt dat, als het rationele denkvermogen een typisch menselijke eigenschap is, we ervan uit kunnen gaan dat dieren niet over een dergelijke rationaliteit beschikken (en zodoende irrationeel zijn).

gedacht wordt) (Philippson 1909, 487; Sorabji 1995, 220; Verde 2020, 54). De passage waarin zijn antwoord is bewaard gebleven, leest als volgt:⁵⁵

Het is mogelijk dat elk van die dingen ook voor dieren bestaat, maar niet wordt begrepen [οὐ συννοῦνται] door hen: hetzij wat gezond en ziekmakend is, en andere nuttige en schadelijke dingen [ἄλλα συμφέροντα καὶ ἀσύμφορα] ... Voor wie al dit soort argumenten naar voren brengt, zal hetzelfde argument in elk geval passen. Want al die dingen bestaan ook voor hen, zal iemand tegenwerpen, maar dat is niet zo... Omwille van

⁵⁵ Polsytr. *De cont.*, coll. 1.0-7.7:

[1.] [I] — — — δυνατόν ἐστι καὶ τοῖς ζώοις ὑπ[ι]άρχ[ε]ιν [ἐ-]
 καστα τούτων, ἀλλ' οὐ συννοῦνται | ὑπ[ε]ρ[α]ν[τῶν] ἢ οὐδ' ὅ-
 ὑγίεινὰ καὶ νοσ[ε]ρὰ καὶ ἄλλα |⁵ συμφέροντα καὶ ἀσύμ-
 [II] ||φορα — — — ||¹ π[άν]τα τὰ τοιαῦτα προ[φ]έ[ρο]ν[τ]ι ἐν
 παντί ὅ' αὐ[μασ]τὸς {ο} λόγ[ο]ς ἐφαρμόσει. | ἔστι γὰρ
 [III] πάντα ταῦτα, φή[σ]ει τις, κακείνοις, ἀλλ' οὐ ||¹ . . .]
 ΟΥΟ[.]Θ[.] . . . οὔτε διὰ ση[μ]είων εὔρεῖν οὔτε δι' ἄλλου
 τρόπου ἀπο τῆς αὐτῆς αἰτίας. ὅθεν οὐδ' εὐ[λ]αβεῖσθαι πρὸ
 [IV] τοῦ παθεῖν || [ἐκεῖνα] δύναντα[ι, οὔ]τε τὰ παρελθ[όν]τα
 μνη[μ]ονε[ύειν] ὥστε μὴ πάλιν περιπ[ε]ίπτειν οὔ]τε τὰ
 συμφέροντα πο[ρ]ίζεσθαι ἐφ' [ό]σα μὴθ' αὐτῇ [. . . .
 . . .] ΤΩΣ[. . .]ΚΕ[.]²³]
 ΚΑ[. . . |]Μ[. . .]²⁵ . . . οὐδ' ἑαυτοῖς ἐπὶ |
 τῶν [πράξεων συμφω]νοῦντα εὔρεθήσεται, | ἀλλ' ε<ι>κ[ῆ]ι
 [V] τοῖς [ταις] τυχοῦσιν περιπ[ε]ίπτοντα δι[α]ξ[ί]ζει — — — ||¹ — — —]
 ΗΝ | [— — —] ΕΙΟΥ | [— — —]ΥΤΕ | [— — —]ΟΝ |²⁴ ΛΑ [.
 συν]|²⁵ει[δότες γὰρ] | ΝΩ[. .]ΘΕΝΤΑ
 [μ]ηθὲν χε[ρ]ί[ον] ἀπαλλάτ[τ]ειν τὰ λοιπὰ [ζ]ῶια μήτε
 [VI] [οσι] ὄσι[ον] ἢ ἀνόσιον νομίζον[τα] [εἶνα]ι μὴθὲν μ[η]τ[ρ]
 ἐ[ν]ύ[πν]ια καὶ τέρατα καὶ | [τ]ὰ τ[ού]τοις ὁμογενῇ
 μή]τε π[ε]ι[ρώ]μενα, ἃ οὔτε <ό>|⁵ρῶ[σι] τῷ λογισμῷ,
 δι[ὰ] | τοῦτ]' ἤδη οὐδ' ἡμεῖς | [μᾶλλον] βλαπτ[όμεθα] |
 συννο[ρῶ]ντες [ὡς τὸν φόβον ἢ τὴν] ταρ[αχ]ὴν ἀφαιρ[εῖν]
 οὐ δυνάμεθα τοῖς ἱεροῖς — — — |²⁵ φανερόν ὅτι οὐ τ]ὰ αὐτὰ |
 [ἐξ ἀν]άγκης ἡμῖν καὶ | ἐκείνοις ἐξακολουθή[σει] συμπτώ-
 ματα. γελοῖον οὖν τό, ἐπειδὴ |³⁰ ἐκείνοις ἢ οὐκ ἔστιν ||
 [VII] σημεία καὶ οἰωνοὶ ἢ κλη[δόνες] ἢ κα[λ]ὰ ἢ αἰσχροὶ ἢ | ὅτι-
 δήποτε τῶν τοιούτων, ἢ ὄντα οὐ συννο[ῦ]νται ὑπ' ἐκείνων
 διὰ τὸ | μὴ κοινωνεῖν λογισ[μοῦ] ἢ μ[ὴ] οἶ[ου] ἡμεῖς |
 [.] οὖν μὴδ' | [— — —]

Meer algemene informatie over dit werk bieden Philippson (1909) en Verde (2020, 70-71).

dezelfde reden [zijn dieren niet in staat] door middel van tekens [διὰ σημείων] of op een andere manier te ontdekken [wat schadelijk is voor hen]. Vandaar kunnen zij niet op hun hoede zijn voor leed of zich gebeurtenissen uit het verleden herinneren, zodat ze er niet opnieuw in zouden vervallen of nuttigheden [συμφέροντα] bedacht zouden worden, in zoverre niet door die... en men zal niet ontdekken dat zij het in hun daden met elkaar eens zijn, maar blindelings zullen zij blijven vervallen in wat hen overkomt... Want mede op de hoogte zijnde... dat de overige levende wezens [τὰ λοιπὰ ζῷα] op geen enkele manier minderwaardig zijn, doordat ze niet geloven dat wat heilig of goddeloos is bestaat, en ook op geen enkele manier droomvoorspellingen [ἐνύπνια], wonderen en gelijksoortige dingen ervaren – die ze ook niet zien door hun [gebrek aan] denkvermogen – om die reden worden wij niet nog meer geschaad, wanneer we begrijpen [συννοῶντες] dat we de angst of de verwarring niet kunnen wegnemen met offers... het is duidelijk dat voor ons en voor hen niet noodzakelijk dezelfde voorvallen zullen volgen. Dit is dus belachelijk, aangezien er voor hen ofwel geen tekens, vogelvoorspellingen of voortekens bestaan, of mooi of slecht of ook maar iets van dien aard, ofwel, als ze wel bestaan, niet begrepen [οὐ συννοῶται] worden door hen *op grond van het feit dat zij geen deel hebben aan het denkvermogen, of toch niet zoals wij* [διὰ τὸ μὴ κοινωνεῖν λογισμοῦ ἢ μὴ οἴου ἡμεῖς]... dus ook niet ... (Polsytr. *De cont.* coll. 1.0-7.7; mijn cursivering en vertaling, deels op basis van de vertaling van Indelli 1978, 133)⁵⁶

Deze passage is zeer polemisch van aard, wellicht gericht tegen cynische opposanten.⁵⁷ Enerzijds zijn er significante gelijkenissen tussen Polystratus en zijn tegenstanders: beiden

⁵⁶ Deze en volgende verwijzingen naar de gebruikte tekstkritische editie zijn naar de vertaling en/of het commentaar en/of de inleiding bij de tekst (Indelli 1978, 15-84, 146-205).

⁵⁷ Over de vraag tegen wie Polystratus zich in zijn *De contemptu* precies richt, is al veel inkt gevloeid (zie onder meer Wilke 1905, XIII-XX; Philippon 1909, 494-506; Indelli 1978, 52-82). De belangrijkste tekstuele aanwijzing biedt Polystratus wanneer hij in een andere passage spreekt over “de school van hen die zichzelf de gevoellozen en de cynici [letterlijk ‘hondachtigen’] noemen” (*De cont.* col. 20.7-10: “ἡ τῶν ἀπαθεῖς καὶ κυνικοὺς αὐτοὺς προσαγορευσάντων αἵρεσις”). Naast de cynici is het waarschijnlijk dat hij hiermee doelde op stoïcijnen (of megarici) (Indelli 1978, 79). Daarnaast lijken echter ook (pyrrhonisch) sceptische tegenstanders waarschijnlijk (Indelli 1978, 56-71). Ten slotte kunnen we ervan uitgaan dat het onwaarschijnlijk is dat Polystratus zich in zijn *De contemptu* slechts tot één enkele (groep) tegenstander(s) zou richten (1978, 53-54). Het zou onmogelijk zijn binnen het korte bestek van deze paper uitvoerig op deze kwestie in te gaan. Daarom beperk ik me hier tot een tentatief antwoord op de vraag tot welke tegenstanders *de geciteerde passage* gericht zou kunnen zijn. Hun opvatting(en) dienen te voldoen aan twee noodzakelijke eisen (die niet *per se* samen voldoende zijn): (1) ze mogen net als Polystratus niet geloven in een of andere vorm van voorspellingskunst (μαντική) en (2) moeten van mening zijn dat er een fundamentele overeenkomst tussen mens en dier bestaat (145; de reden waarom ze aan deze eisen moeten voldoen blijkt uit wat volgt in de hoofdttekst). De stoïcijnen voldoen niet aan (2) en vallen hier dus af (zie 151 over de vraag of ze voldoen aan [1]). Ook lijkt het onwaarschijnlijk dergelijke inhoudelijke leerstellingen aan sceptische filosofen toe te schrijven, waardoor zij wellicht aan geen van beide criteria voldoen (cf. Tieleman 2006b, 178). De cynici (1) hebben daarentegen wel degelijk eenzelfde afkeer van de voorspellingskunst en (2) benadrukken de verwantschap tussen mens en dier (Desmond 2008, 119-21, 206; Diog. L. 6.24).

geloven namelijk niet in de werking van voortekenen of de voorspellingskunst (μαντική) (Indelli 1978, 145, 150). In de epicuristische school had Epicurus al een ongelooft in de werking van dromen en andere voortekenen in zijn school verspreid (*SV* 24).⁵⁸ De volgende citaten die op zijn naam zijn overgeleverd getuigen hiervan:

Dromen [Ἐνύπνια] hebben geen goddelijke oorsprong, en al evenmin een voorspellende waarde [μαντικήν δύναμιν], maar ontstaan door het binnenstromen van beelden. (Epic. *SV* 24, vert. Algra 2011, 147)⁵⁹

In andere passages verwerpt hij [*sc.* Epicurus] de hele voorspellingskunst [μαντικήν δὲ ἅπασαν], zoals onder meer in de *Korte Samenvatting*. En hij claimt: ‘voorspellingskunst bestaat niet, en als ze wel zou bestaan, moet wat dienovereenkomstig gebeurt, beschouwd worden als iets wat niet aan ons toekomt. (Epic. *ap.* Diog. L. 10.135 [Usener 1887, 261, fr. 395])⁶⁰

Anderzijds is er echter ook een groot verschil tussen Polystratus en zijn tegenstanders, waar hij in het polemische citaat uit zijn *De contemptu* het diepst op wil ingaan (Indelli 1978, 145). Dit verschil bestaat erin dat Polystratus’ tegenstanders het feit dat de voortekens van de voorspellingskunst (μαντική) niet bestaan, denken te kunnen extrapoleren uit het feit dat voortekens “niet worden begrepen” (Polystr. *De cont.* col. 1.4, col. 7.4-5: “οὐ συννοῦνται”) door dieren (Indelli 1978, 145). Zij zijn er namelijk van overtuigd dat er een fundamentele overeenkomst tussen mens en dier bestaat, waaruit volgt dat, als voorspellingskunst voor dieren niet bestaat, zij evenmin voor mensen bestaat (Indelli 1978, 145; Cole 1967, 77-78). Polystratus is echter van mening dat deze overtuiging “belachelijk” (*De cont.* col. 6.28-29: γελοῖον) is, aangezien er volgens hem wel degelijk een groot verschil is tussen mensen en dieren (Indelli 1978, 145). Net als bij Hermarchus (*ap.* Porph. *Abst.* 1.12.5-6) zien we hier dus dat Polystratus enige fundamentele overeenkomst tussen mens en dier radicaal ontkent (Verde 2020, 71-72). Het verschil tussen mens en dier blijkt het best uit het gecursiveerde deel van de laatste zin van

⁵⁸ De verwijzing bij Plutarchus naar “zij die de voorspellingskunst verwerpen” (*Mor.* 1123a: “οἱ μαντικὴ ἀναιροῦντες”) toont duidelijk aan dat deze visie ook breder binnen de epicuristische school werd aangehangen (Indelli 1978, 150).

⁵⁹ Epic. *SV* 24: “Ἐνύπνια οὐκ ἔλαχε φύσιν θεῖαν οὐδὲ μαντικὴν δύναμιν, ἀλλὰ γίνεται κατὰ ἔμπτωσιν εἰδώλων.” Merk op dat Polystratus met “ἐνύπνια” (*De cont.* col. 6.1-2) exact dezelfde term als Epicurus hanteert.

⁶⁰ Epic. *ap.* Diog. L. 10.135 (Usener 1887, 261, fr. 395): “μαντικὴν δὲ ἅπασαν ἐν ἄλλοις ἀναιρεῖ, ὥς καὶ ἐν τῇ Μικρᾷ ἐπιτομῇ. καὶ φησι ‘μαντικὴ οὐσα ἀνύπαρκτος, εἰ καὶ ὑπαρκτή, οὐδὲν παρ’ ἡμᾶς ἡγη<τέα> γινόμενα.’” Andere verwijzingen die deze uitspraak expliciet linken aan Epicurus zijn opgetekend bij Cic. *Nat.* 2.65.162, *Div.* 1.3.5, 39.87, 49.109, 2.17.39-40, 23.51; Origenes *Contra Celsum* 7.3; Plut. *Mor.* 396e, 397c, 434d; Scholion bij Aesch. *Prom.* 624; Lucianus *Alexander* hfst. 17, 25, 61 (Usener 1887, 261-62, fr. 395).

het citaat (Polystr. *De cont.* col. 7.5-7). Het bestaat erin dat dieren – in tegenstelling tot de mens – niet beschikken over denkvermogen (λογισμός) (Polystr. *De cont.* col. 7.5-7; Cole 1967, 78).

Hierop past Polystratus het epicuristische nutsprincipe (cf. *RS* 33 en 36) toe, wat in de eerste plaats belangrijke implicaties heeft voor het eigenbelang van dieren. Polystratus' opvatting dat dieren geen vermogen hebben om te “ontdekken” (εὑρεῖν) wat schadelijk voor hen zou kunnen zijn, leidt er namelijk toe dat ze hiervoor ook niet “op hun hoede zijn” (εὐλαβεῖσθαι) (Polystr. *De cont.* coll. 3.1-4.30). Bovendien hebben dieren ook geen geheugen, waardoor zij telkens dezelfde schade oplopen en zich als het ware telkens opnieuw aan dezelfde steen stoten (Polystr. *De cont.* col. 4.1-7; Verde 2020, 72).⁶¹ Hoewel Polystratus het antwoord op beide hoofdvragen van dit hoofdstuk hier niet *expressis verbis* geeft, kunnen we hieruit toch een antwoord afleiden. Polystratus' antwoord luidt dan dat dieren (1) *geen* subject en (2) *geen* object van moraliteit zijn. (2) Vanwege het feit dat dieren volgens Polystratus niet kunnen inzien hoe zij zouden kunnen “geschaad worden” (cf. *RS* 31-32: “βλάπτεσθαι”), kunnen ze hierover *a fortiori* ook geen contract sluiten en is aan de noodzakelijke voorwaarde om rechtvaardigheid aan hen verschuldigd te zijn niet voldaan (*De cont.* coll. 3.1-4.30; *RS* 31-32). (1) Bovendien lijkt het waarschijnlijk dat we uit het feit dat dieren niet inzien wat *hen* schaadt kunnen afleiden dat zij *a fortiori* ook niet kunnen inzien wat *anderen* “schaadt” (cf. *RS* 31-32: “βλάπτειν”; Polystr. *De cont.* coll. 3.1-4.30). Daarenboven zijn dieren in Verde's interpretatie van de tekst door hun gebrek aan rationaliteit ook niet in staat om morele concepten te begrijpen (2020, 72). Daarom zijn ze niet in staat tot moreel handelen en dus geen morele actoren.⁶²

Polystratus nuanceert zijn standpunt dat dieren geen denkvermogen (λογισμός) hebben echter aanzienlijk door de toevoeging “of toch niet zoals wij” in het gecursiveerde deel van het citaat (Polystr. *De cont.* col. 7.7: “ἢ μὴ οἷον ἡμεῖς”). Hierbij hinkt hij wellicht op twee benen. Door dieren enerzijds λογισμός te ontzeggen, verzet hij zich – zoals daarnet aangegeven – resoluut tegen de opvatting van zijn tegenstanders dat er een fundamentele overeenkomst

⁶¹ Dit standpunt is vanuit evolutionair oogpunt echter weinig waarschijnlijk. Dieren en diersoorten zonder vermogen herhaalde schade te vermijden zouden immers wellicht zijn uitgestorven.

⁶² De interpretatie in deze paragraaf gaat er evenwel van uit dat Polystratus Epicurus' en Hermarchus' versie van de epicuristische contracttheorie aanhangt (*RS* 31-32), waarvoor *stricto sensu* geen ondubbelzinnige aanwijzingen in het overgeleverde tekstmateriaal zijn. Toch ligt dit voor hand. In het algemeen was er namelijk niet bijzonder veel ruimte voor heterodoxie binnen (zeker het vroege) epicurisme (Indelli 1978, 151; Algra 2006, 153). Bovendien kunnen we wijzen op het flagrante antropocentrisme waarvan Polystratus zich in deze passage bedient door de mens strikt te onderscheiden van “de overige dieren” (*De cont.* col. 5.27-28: “τὰ λοιπὰ ζῶια”; Verde 2020, 72).

bestaat tussen mens en dier (Indelli 1978, 145). Door anderzijds “of toch niet zoals wij” toe te voegen, geeft hij echter aan dat hij het onrealistisch acht dieren elke vorm van λογισμός volledig te ontzeggen – een significante nuancering van het standpunt van Hermarchus dat we eerder bespraken (Polyst. *De cont.* col. 7.7; Verde 2020, 72-73). De concrete consequenties van deze nuancering blijven echter onduidelijk, omdat het fragment net hier afbreekt (Polyst. *De cont.* vanaf col. 7.7). Verde (2020, 72-73) ziet hierin evenwel een verband met de latere opvatting van Lucretius, die aan sommige dieren (paarden, koeien en herten) een geest (*mens/animus*) toeschrijft (*DRN* 2.251-76, 288-309). Het is een open vraag of Polystratus ook even ver ging als Lucretius (*DRN* 5.855-77; cf. sectie 1.3.5 infra) – en (wellicht) Epicurus – door “een impliciet contract” tussen de mens en gedomesticeerde dieren voor te stellen (Clark 2014, 128n52). In elk geval kunnen we wel samen met Verde gewag maken van “una (leggera) apertura nei confronti della ‘dignità’ dei ‘restanti viventi’” (2020, 72, parafraserend en citerend van Polyst. *De cont.* col. 5.26-29). Aangezien de epicuristen – zoals gezegd – niet geloofden in “de voorspellende waarde” (Epic. *SV* 24: “μαντικὴν δύναμιν”) van de voorspellingskunst, is het volgens Polystratus *goed* dat dieren deze dromen en andere voorspellende tekenen (Polyst. *De cont.* col. 6.1-3: “ἐνύπνια καὶ τέρατα καὶ τὰ τούτοις ὁμογενῆ”) *niet kunnen ervaren* door hun gebrek aan λογισμός. Daardoor komen zij immers ook niet in aanraking met onware overtuigingen hierover (die hen bovendien zouden kunnen opzadelen met onnodige angst voor de goden [cf. Epic. *RS* 1]) (Verde 2020, 72).

1.3.4. Philodemus van Gadara

Van Philodemus van Gadara (ca. 110-40 v.C.) is enkel het antwoord op de vraag (1) of dieren morele actoren zijn expliciet bewaard gebleven. In een passage uit zijn *Περὶ τῶν θεῶν* (*De dis*) over “het irrationele dier” (“τὸ ἄλογον ζῷον”) bespreekt hij een “verandering” (de letterlijke vertaling van τροπή), waarmee hij doelt op de verandering van huidskleur die zich voordoet wanneer mensen blozen, omdat ze een bepaalde emotie (πάθος) ervaren (Philodemus *De dis*, col. 14, regel 27; Diels 1916, 71).⁶³ Dat blijkt des te meer uit het feit dat we een paar regels hoger ἐρυθρίαν (“blozen”) lezen (Philodemus *De dis*, col. 14, regel 35). Philodemus lijkt hiermee te verwijzen naar een opvatting die we aantreffen in Aristotelische kringen, met name

⁶³ Ik citeer Diels (1916, 49-101), de auteur van de kritische editie, in dit onderdeel afzonderlijk om te verwijzen naar zijn commentaar bij de tekst van Philodemus.

in het werk van de peripateticus Alexander van Aphrodisias (einde tweede eeuw - begin derde eeuw) (Diels 1916, 71; cf. Frede 2023):⁶⁴

Dat wij van nature in staat zijn te herkennen wat schandelijk en wat goed is, is duidelijk op grond van het feit dat mensen blozen [ἐρυθθαίνεσθαι], niet enkel wanneer schandelijke dingen gebeuren, maar zelfs wanneer ze genoemd worden, alsof ze een bepaald gevoel ervaren. En men kan dit ook zien gebeuren bij kinderen die nog klein zijn. Want ook zij blozen [ἐρυθρίᾳ] vaak, zoals bij bepaalde schandelijke dingen. (Alexander van Aphrodisias, *Problemata* 18)

Uit het feit dat niet enkel volwassenen, maar ook kinderen kunnen blozen (en blozen dus geen aangeleerd gedrag kan zijn), blijkt volgens Alexander dat de mens van nature onderscheid kan maken tussen wat nobel (καλά) en schandelijk (αἰσχρά) is (Alexander van Aphrodisias, *Problemata* 18; Madigan 1987, 1272).

Philodemus zelf schrijft in deze context het volgende: “als ze een analogie zoeken met betrekking tot die [kleur]verandering, ontberen zij [de dieren] als oorzaak [αἷτια] voor dit alles het goede en het kwade [τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά]” (Philodemus *De dis*, col. 14, regels 38-40).⁶⁵ Hij waarschuwt met andere woorden tegen het zoeken van analogieën tussen de peripatetische opvatting over blozen bij mensen en eventuele huidskleurveranderingen bij dieren. Philodemus lijkt zich hier niet zozeer uit te spreken over de vraag of sommige dieren van kleur veranderen als wel aan te geven dat de “oorzaak” (αἷτια) van eventuele kleurveranderingen bij dieren – in tegenstelling tot bij de mens – niet een vermogen is dat zij van nature zouden bezitten om onderscheid te maken tussen goed en kwaad (Philodemus *De dis*, col. 14, regels 38-40; Diels 1916, 71). Het lijkt aannemelijk dat Philodemus hier een subtiële wijziging in Alexanders

⁶⁴ Alexander van Aphrodisias, *Problemata* 18: “ὅτι δὲ ἐκ φύσεως ἡμῖν τὸ γνωρίζειν τὰ τε αἰσχρὰ καὶ τὰ καλά, δῆλον τῷ ἐπὶ τοῖς αἰσχροῖς οὐ γινόμενοις μόνον, ἀλλὰ καὶ λεγομένοις ἐρυθθαίνεσθαι ὥς τι πάσχοντας, καὶ τοῦτο ἔστιν ἰδεῖν καὶ ἐν τοῖς μικροῖς ἔτι γινόμενον παιδίοις. καὶ γὰρ ταῦτα ἐρυθρίᾳ πολλάκις ὡς ἐπὶ αἰσχροῖς τισίν.” Ook Aristotelescommentator Ammonius bespreekt blozen als de uiting van een bepaalde emotie, maar linkt dit niet aan het natuurlijk vermogen van de mens om een onderscheid te maken tussen goed en kwaad (Ammonius, *In Aristotelis Categorias* 8b25; Diels 1916, 71). Deze link is evenwel cruciaal voor de interpretatie van de in de hoofdttekst (en n65) geciteerde passage uit Philodemus’ *De dis* (col. 14, regels 38-40) (Diels 1916, 71).

⁶⁵

Philodemus *De dis*, col. 14, regels 38-40:
“εἰ δ’ ἀνα]λογίαν περὶ τὴν τ[ρ]οπή[ν ταύτην ζη-
τοῦ]σι, πάντων ἀπολείπε[τ’ αἷτια τὰγαθὰ
καὶ τὰ [κα]κά [...]]”

De gebruikte editie is, zoals steeds, opgenomen in de (primaire) literatuurlijst. Ik zet in alle citaten uit deze editie voor de leesbaarheid het kapitaalschrift om in kleine letters.

opvatting heeft doorgevoerd, aangezien hier niet zozeer (zoals in Alexanders opvatting het geval was) sprake is van wat nobel (καλά) en schandelijk (αἰσχρά), maar wel expliciet van goed en kwaad (“τὰγαθὰ καὶ τὰ κακά”).⁶⁶ Het feit dat dieren dit onderscheid tussen goed en kwaad in Philodemus’ visie niet kunnen maken, impliceert dat zij niet tot moreel handelen in staat zijn en bijgevolg ongetwijfeld geen morele actoren zijn (Philodemus *De dis*, col. 14, regels 38-40; Diels 1916, 71). Dit negatief antwoord op vraag (1) ligt in lijn met wat eerdere epicuristen op deze vraag hadden geantwoord (cf. supra), maar Philodemus’ aristotelisch geïnspireerde argumentatie is wellicht wel origineel binnen het epicurisme.

Het is van belang te benadrukken dat deze interpretatie van Philodemus’ tekst subtiel verschilt van de volgende, *foutieve* interpretatie, die *ten onrechte* een redeneerfout tegen *modus tollens* toeschrijft aan Philodemus (waarbij we ervan uitgaan dat het kunnen maken van een onderscheid tussen goed en kwaad niet enkel oorzaak is van, maar ook noodzakelijke voorwaarde voor het [kunnen] blozen):

1. Wezens blozen (p) alleen als ze een onderscheid kunnen maken tussen goed en kwaad (q). (Een equivalente formulering is: als wezens blozen [p], kunnen ze een onderscheid maken tussen goed en kwaad [q]). ($p \rightarrow q$)
2. Dieren blozen niet. ($\neg p$)
3. $\therefore$ Dieren kunnen geen onderscheid maken tussen goed en kwaad. ($\neg q$) $\models \perp$

Dat deze redenering resulteert in een redeneerfout is ook intuïtief heel aannemelijk. De situatie waarin dieren niet (kunnen) blozen, maar toch een onderscheid kunnen maken tussen goed en kwaad is namelijk perfect consistent. Het lijkt me onaannemelijk een dergelijke, flagrante logische fout aan Philodemus toe te schrijven, temeer daar deze niet volgt uit diens tekst of Diels’ commentaar (Philodemus *De dis*, col. 14, regels 38-40; Diels 1916, 71). Diels schrijft namelijk: “Wenn der Text ungefähr richtig ergänzt ist, sagt der Verfasser, daß der Wechsel (τροπή) der Hautfarbe, der in dem Falle des Errötens infolge eines πάθος eintritt, bei der Frage nach Analogien in der Tierwelt auf die ethischen Prinzipien Gut und Böse zurückweist, die für die Tierwelt nicht gelten können” (1916, 71). Diels schrijft dus niet expliciet dat dieren volgens Philodemus niet blozen, maar wel dat (het natuurlijke vermogen om) goed en kwaad (te kunnen onderscheiden) voor hen niet geldt (71).

⁶⁶ Alexander van Aphrodisias, *Problemata* 18 en Philodemus *De dis*, col. 14, regels 39-40 respectievelijk; Madigan 1987, 1272; Diels 1916, 71; Haußleiter 1935, 287.

Naar het antwoord op de vraag (2) of dieren volgens Philodemus ook object van moraliteit zijn (inclusief beide sub-vragen), kunnen we enkel gissen. Volgens Philodemus hebben “die irrationele [dieren] geen deel aan het denken” (Philodemus *De dis* col. 12, regels 16-17: [...] ταῦτ[α] δὲ ἄλλ[ογα] κα[ὶ] νοήσεως ἀ]μέτοχα [...]; cf. col. 14, regel 27 supra).⁶⁷ In het toeschrijven van irrationaliteit aan dieren is hij beïnvloed door zijn voorgangers, onder wie Hermarchus (cf. de bespreking van Aëtius *Placita* 5.26.3 op pp. 22-23). Men zou dus kunnen speculeren dat Philodemus net als Hermarchus ook de volgende stap zette, en het dierlijk gebrek aan rationaliteit beschouwde als de reden waarom dieren niet in staat zijn een contract met de mens af te sluiten, en dus niet moreel relevant zijn (cf. Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.12.5-6 supra). Maar hiervoor is geen enkel bewijs in de bronnen bewaard gebleven, en ook navolging van Epicurus’ standpunt (die enkel gedomesticeerde dieren als object van moraliteit beschouwt, zie sectie 1.3.1) valt niet uit te sluiten.

1.3.5. *Lucretius*

De volgende passage is cruciaal om Lucretius’ visie op de vraag naar rechtvaardigheid in relatie tot dieren te begrijpen:⁶⁸

⁶⁷ De dieren bezitten dus geen denkvermogen, “sondern [sie können] nur vermittels der Sinne geistige Funktionen ausüben” (Diels 1916, 68). Zie Sorabji (1995, 28-29[nn 64, 67-72], 47[n103], 76[n71]) voor meer over de opvatting van Philodemus over de dierlijke cognitieve vermogens.

⁶⁸

Lucr. *DRN* 5.855-77:

“Multaque tum interiisse animantum saecula necessest
nec potuisse propagando procudere prolem.
nam quaecumque vides vesci vitalibus auris,
aut dolus aut virtus aut denique mobilitas est
ex ineunte aevo genus id tutata reservans.
multaque sunt, nobis ex utilitate sua quae
commendata manent, tutelae tradita nostrae.
principio genus acre leonum saeva saecula
tutatast virtus, volpes dolus et fuga cervos.
at levisomna canum fido cum pectore corda
et genus omne quod est veterino semine partum,
lanigeraeque simul pecudes et bucera saecula,
omnia sunt hominum tutelae tradita, Memmi.
nam cupide fugere feras pacemque secuta
sunt et larga suo sine pabula parta labore,

En vele dierenrassen moeten toen ten onder zijn gegaan en niet in staat zijn geweest door voortplanting nageslacht voort te brengen. Want om het even wat je zich ziet voeden aan de levensadem is ofwel leed ofwel moed ofwel ten slotte snelheid, die die soort beschermde vanaf het begin van het leven. En er zijn er veel [*sc.* diersoorten] die vanwege hun nut [*ex utilitate sua*] aan ons blijven toevertrouwd, overgeleverd aan onze bescherming. Om te beginnen, beschermt moed de vurige leeuwensoort en woeste leeuwenrassen, list de vossen en vlucht de herten. Maar de licht slapende geest van honden met hun betrouwbare inborst en elke soort die is geboren uit zaad van lastdieren, en zowel de wol producerende schapen als de rassen met runderhoorns, allemaal zijn ze aan de bescherming van mensen overgeleverd, Memmius. Want zij hebben geestdriftig de wilde dieren ontvlucht en de vrede opgezocht, alsook het zonder hun inspanning rijkelijk uitgedeelde voedsel, dat we hen geven als beloning voor hun nut [*utilitatis (...) causa*]. Maar wie van nature in niets hiervan deelde, zodat ze noch uit zichzelf zouden hebben kunnen overleven noch aan ons enig nut [*utilitatem aliquam*] zouden hebben kunnen bieden waarom we zouden hebben verdragen dat hun soort onder onze bescherming veilig zou zijn, lag uiteraard als prooi en winst voor andere dieren, allemaal gehinderd door de boeien van hun eigen noodlot, totdat de natuur die soort ten onder had gebracht. (Lucr. *DRN* 5.855-77 [= LS 13I])

Lucretius noemt in deze passage drie categorieën van dieren:

1. dieren die zelf kunnen overleven in de natuur;
2. dieren die niet kunnen overleven in het wild, maar de mens een bepaald nut (*utilitas*) te bieden hebben en in ruil daarvoor veiligheid en voedsel krijgen;
3. dieren die in het wild niet kunnen overleven en de mens geen nut te bieden hebben, waardoor ze zullen uitsterven (Lucr. *DRN* 5.855-77; Goldschmidt 1977, 51).

Niet-gedomesticeerde dieren behoren tot de eerste groep, gedomesticeerde dieren tot de tweede. Uit deze classificatie blijkt dat dieren graag gedomesticeerd willen worden, om te vermijden dat zij in de derde categorie zouden belanden (Lucr. *DRN* 8.55-77; Goldschmidt 1977, 51; Sorabji 1995, 162). Lucretius' opvatting van de relatie tussen de mens en gedomesticeerde dieren is hierbij gebaseerd op het epicuristische nutsprincipe (cf. *RS* 33 en 36 in sectie 1.3.1). Enerzijds is het nut voor gedomesticeerde dieren in hun relatie tot de mens voedsel en

quae damus utilitatis eorum praemia causa.
 at quis nihil horum tribuit natura, nec ipsa
 sponte sua possent ut vivere nec dare nobis
 utilitatem aliquam quare pateremur eorum
 praesidio nostro pasci genus esseque tutum,
 scilicet haec aliis praedae lucroque iacebant
 indupedita suis fatalibus omnia vinclis,
 donec ad interitum genus id natura redegit.”

veiligheid; anderzijds is het nut voor mensen in de relatie tot gedomesticeerde dieren de verschillende diensten die zij ons leveren (Goldschmidt 1977, 52). Volgens Clark (2014, 128n52; cf. sectie 1.3.1 supra) betekent dit dat zijn hypothese van het “impliciet contract” tussen de mens en gedomesticeerde dieren ook van toepassing is op Lucretius’ opvatting. Dat impliceert dat (wellicht voor het eerst binnen het post-hermarchiaanse epicurisme) wordt afgeweken van het meer radicale standpunt van Hermarchus. Als we het onderscheid in de passage uit Epic. *Nat. XXV*, 34.25.16-34 inderdaad kunnen interpreteren als een onderscheid tussen gedomesticeerde en niet-gedomesticeerde dieren, keert Lucretius bovendien terug naar het minder radicale standpunt van Epicurus (cf. sectie 1.3.1 supra). Het antwoord op de beide hoofdvragen van dit hoofdstuk blijft dan negatief voor niet-gedomesticeerde dieren, maar wordt opnieuw positief voor gedomesticeerde dieren. Gedomesticeerde dieren zijn immers wel degelijk morele actoren (antwoord op vraag 1) en ten aanzien van hen is wel degelijk rechtvaardigheid mogelijk, wat impliceert dat zij wel degelijk moreel relevant zijn (antwoord op vraag 2).⁶⁹

Het is mogelijk uit de passage die op de vorige bladzijde werd geciteerd een aantal gelijkenissen en verschillen af te leiden tussen Lucretius’ notie van impliciete contracten tussen mens en dier enerzijds en expliciet contracten tussen mensen anderzijds. Ten eerste zijn beide types contracten weliswaar gericht op een bepaald nut (σύνφερον, *utilitas*) voor beide partijen, maar verschilt het nut in expliciete contracten van dat in impliciete contracten. Het directe wederzijds van nut van expliciete contracten ligt in het feit dat ze wederzijdse schade en agressie verbieden. De impliciete contracten tussen mens en dier zijn daarentegen gericht op een uitwisseling van diensten (die gedomesticeerde dieren leveren voor de mens) in ruil voor voedsel en bescherming (die de mens geeft aan gedomesticeerde dieren). Bovendien wordt het impliciet contract – in tegenstelling tot het expliciet contract – afgesloten tussen partijen die in een asymmetrische verhouding tot elkaar staan: Lucretius gaat ervan uit dat de mens sterker is en dat het zijn taak is de gedomesticeerde dieren te beschermen. Het doel van beide types

⁶⁹ Gegeven de equivalentie van de vraag of dieren morele actoren zijn aan de vraag of dieren moreel verantwoordelijk zijn voor hun daden (zie n2) is het opmerkelijk dat Lucretius deze laatste vraag – in tegenstelling tot de eerste – wel negatief lijkt te beantwoorden. In zijn antwoord op die vraag is Lucretius mogelijk beïnvloed Epicurus’ opvatting zoals overgeleverd in zijn *De natura* (XXV, 34.25.16-34), wanneer hij eerst weliswaar uitvoerig beschrijft hoe de atomische compositie de natuurlijke emotionele ingesteldheid bepaalt, maar daarna stelt dat het door middel van het gebruik van de rede mogelijk is die ingesteldheid ook te overwinnen. Die mogelijkheid om de natuurlijke gesteldheid te overwinnen beperkt hij evenwel tot de mens (Lucr. *DRN* 3.288-322; Long en Sedley 1987, 1:110; Sedley 1983, 38).

contracten is evenwel veiligheid, hoewel in de impliciete contracten slechts één partij van die veiligheid verzekerd moet worden (i.e. de gedomesticeerde dieren die bescherming zoeken bij de mens) (Shelton 1996, 52; Epic. *RS* 31-32; Lucr. *DRN* 5.855-77).⁷⁰

Ook het standpunt over de irrationaliteit van dieren dat door de epicuristische school werd aangehangen, wordt door Lucretius ten minste aanzienlijk genuanceerd. Zo schrijft hij – in de passage over de vrije wil van racepaarden die we eerder bespraken – een geest (*mens*) toe aan de racepaarden (Lucr. *DRN* 2.251-76). In een andere passage (Lucr. *DRN* 288-306) schrijft hij die geest (*animus, mens*) dan weer toe aan herten (*cervi*) en koeien (*boves*). Bovendien maakt Lucretius op dit punt geen onderscheid tussen niet-gedomesticeerde (herten) en gedomesticeerde (paarden en koeien) dieren. De terminologie waarmee hij de geest van de twee soorten niet-gedomesticeerde dieren benoemt, verschilt daarenboven niet van de terminologie waarmee hij iets verderop (Lucr. *DRN* 2.307-9 [= LS 4e]) de geest (*animus*) van de mens benoemt. Dat hoeft echter niet te impliceren dat Lucretius van mening was dat dieren dezelfde soort rationaliteit als mensen bezitten. Bovendien valt het louter op basis van deze terminologische overeenkomst niet uit te sluiten dat Lucretius zich net als Polystratus (en Hermarchus) verzette tegen het idee dat er enige verwantschap bestaat tussen menselijke rationaliteit en dierlijke cognitieve vermogens (Indelli 1978, 145; Verde 2020, 71-73; Polystr. *De cont.* col. 7.5-7).

1.4. Conclusie

Het epicuristische antwoord op zowel de vraag (1) of dieren morele actoren zijn als de vraag (2) of dieren object van moraliteit zijn (inclusief beide sub-vragen) is *negatief*. Het belangrijkste epicuristische argument hiervoor is dat dieren niet voldoen aan de noodzakelijke voorwaarde voor rechtvaardigheid: het (kunnen) sluiten van een “verdrag” (σύμβολον) of “contract” (συνθήκη) met het oog op nut en een verbod op wederzijdse schade (Epic. *RS* 31-32). Enkel Lucretius en (wellicht) Epicurus staan een uitzondering toe voor gedomesticeerde dieren, die wel degelijk in staat zijn tot “een impliciet contract” met de mens (Clark 2014, 128n52). Wat gedomesticeerde dieren betreft, luidt hun antwoord op beide vragen bijgevolg wel *positief*. Wellicht vanaf Hermarchus wordt hieraan nog een argument toegevoegd: de vermeende irrationaliteit van dieren (Porph. *Abst.* 1.12.6). Die wordt enkel ingezet om te beargumenteren dat dieren geen contracten kunnen sluiten – en *niet*, zoals Vander Waerdt (1988, 98n44) heeft geopperd, ook als argument op zich, om aan te tonen dat dieren niet in een relatie van οἰκείωσις

⁷⁰ Deze analyse kan wellicht tot op zekere hoogte ook worden gebruikt om Epicurus’ notie van impliciete contracten te verhelderen.

tot de mens staan. Het argument ondersteunt voor de epicuristen de conclusie dat dieren (1) noch het onderwerp (2) noch het voorwerp van rechtvaardigheid kunnen uitmaken. Het epicuristische antwoord verschilt van het antwoord van Democritus op vraag (1) én (2). Wellicht is zijn antwoord positief op sub-vraag (b) of er een *positieve plicht* bestaat om bepaalde handelingen te stellen opdat dieren zouden kunnen deelhebben aan rechtvaardigheid, maar geeft hij geen antwoord op sub-vraag (a) of men ook de *negatieve plicht* heeft om af te zien van bepaalde onrechtvaardige handelingen tegenover dieren (DK 68B257-59; Sorabji 1995, 107, 119, 162). Toch is voldoende aangetoond dat het epicuristische antwoord gemeenschappelijke wortels heeft met Democritus' antwoord in het verhaal van de prehistorische strijd tussen mens en dier, dat minstens zo oud is als Plato (*Prot.* 322a8-d5) en Isocrates (12.163). Ook is er weinig verschil met het epicuristische antwoord in de reële implicaties voor het dierenwelzijn. Ten slotte zijn de gelijkenissen tussen Hermarchus' versie van het verhaal van de prestatelijke strijd tussen mens en dier enerzijds en Democritus' visie op de relatie tussen mens en dier anderzijds zeer groot (Krohn 1921, 8; Cole 1967, 123-24).

2. Vegetarisme

In dit hoofdstuk behandelen we de vraag of de epicuristen er bepaalde voedingsvoorschriften op nahielden die betrekking hebben op dieren. Meer bepaald gaat het om de epicuristische visie op vegetarisme. Daarover schrijft Porphyrius dat “de meeste epicuristen, om te beginnen hun leider”, vegetariërs waren (Porph. *Abst.* 1.48.3 [= Usener 1887, 299, fr. 466]).⁷¹ In sectie 2.1 zullen we de standpunten van Epicurus (sectie 2.1.1) en Hermarchus (sectie 2.1.3) bespreken, aangezien enkel hun zienswijze op vegetarisme bewaard is gebleven. Ook wijzen we daar (in sectie 2.1.2) op het verband tussen de opvattingen van Epicurus en Democritus. In sectie 2.2 zullen we hun standpunten dan vergelijken met de standpunten die binnen de stoa werden aangehangen. Het is namelijk zeer opvallend dat de twee grote lijnen, wellicht uitgezet door Zeno en Chrysippus, zeer gelijken op de zienswijzen van Epicurus respectievelijk Hermarchus. Die vergelijking wordt in het bijzonder interessant in het licht van sectie 2.3, waar we – in het licht van de afwezigheid van getuigenissen over de opvattingen van latere epicuristen over vegetarisme – de vraag opwerpen hoe latere epicuristen zich verhielden tot het eten van vlees. In het beantwoorden van deze vraag kan de vergelijking met de receptie van de visies van Zeno en Chrysippus binnen de latere stoa namelijk een aanknopingspunt bieden.

2.1. Epicurus en Hermarchus: de tweespalt binnen het epicurisme

2.1.1. *Epicurus*

Epicurus’ visie op vegetarisme gaat uit van zijn theorie over verlangens. Deze theorie wordt onder meer uitgedrukt in *RS* 29 (en het bijbehorende scholium tussen haken):⁷²

Van de verlangens zijn [1] sommige natuurlijk en noodzakelijk [φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι]; [2] andere natuurlijk en niet noodzakelijk [φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι]; [3] weer andere zijn natuurlijk noch noodzakelijk [οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι], maar ontstaan ingevolge een ongegronde mening. (Epicurus is van mening dat [1] natuurlijke en noodzakelijke verlangens uitgaan naar zaken die ons van pijnen bevrijden, zoals drinken tegen de dorst; [2] natuurlijke en niet-noodzakelijke naar zaken die het genot alleen variëren, maar geen pijn

⁷¹ Porph. *Abst.* 1.48.3 (= Usener 1887, 299, fr. 466): “τῶν γὰρ Ἐπικουρείων οἱ πλείους ἀπ’ αὐτοῦ τοῦ κορυφαίου ἀρξάμενοι”

⁷² Epic. *RS* 29: “Τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαὶ καὶ <ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ> οὐκ ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. (φυσικὰς καὶ ἀναγκαῖας ἡγεῖται ὁ Ἐπίκουρος τὰς ἀληθδόνος ἀπολούσας, ὥς ποτὸν ἐπὶ δίψους· φυσικὰς δὲ οὐκ ἀναγκαῖας δὲ τὰς ποικιλοῦσας μόνον τὴν ἡδονήν, μὴ ὑπεξαίρουμένας δὲ τὸ ἄλγημα, ὥς πολυτελεῖ σιτία· οὔτε δὲ φυσικὰς οὔτε ἀναγκαῖας, ὥς στεφάνους καὶ ἀνδριάντων ἀναθέσεις.)” Samen met *RS* 30 wordt dit citaat geparafraseerd door Porphyrius aan het begin van zijn weergave van de epicuristische argumentatie voor vegetarisme (*Abst.* 1.49.2-3).

wegnemen, zoals een rijkelijke maaltijd [πολυτελῆ σιτία]; [3] natuurlijke noch noodzakelijke naar zaken als kransen en het oprichten van standbeelden.) (Epicurus *RS* 29, vert. Algra 2011, 140, licht aangepast; mijn nummering)

Epicurus onderscheidt dus drie categorieën van verlangens:⁷³

1. Verlangens die natuurlijk (a) én noodzakelijk (b) zijn ($a \wedge b$)

⁷³ Deze classificatie is gebaseerd op *RS* 29. Uit *Men.* 127 blijkt evenwel dat dit schema tot op zekere hoogte een vereenvoudiging is van een meer uitgewerkte theorie en classificatie:

Voorts dienen we ons te bedenken dat van de verlangens sommige natuurlijk zijn en andere ongefundeerd, en dat van de natuurlijke verlangens sommige ook noodzakelijk zijn, andere alleen natuurlijk. Van de noodzakelijke verlangens zijn sommige noodzakelijke voor het geluk, andere voor een onverstoorde staat van het lichaam, weer andere simpelweg om in leven te blijven (Epic. *Men.* 127, vert. Algra 2011, 130, licht aangepast).

Ἀναλογιστέον δὲ ὡς τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μὲν εἰσι φυσικαί, αἱ δὲ κεναί, καὶ τῶν φυσικῶν αἱ μὲν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ φυσικαὶ μόνον· τῶν δὲ ἀναγκαίων αἱ μὲν πρὸς εὐδαιμονίαν εἰσὶν ἀναγκαῖαι, αἱ δὲ πρὸς τὴν τοῦ σώματος ἀοχλησίαν, αἱ δὲ πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν. (Epic. *Men.* 127)

We kunnen het complexe classificatiesysteem dat Epicurus hier heel bondig samenvat (aangevuld met wat hij schrijft in *RS* 29) als volgt schematisch weergeven:



(Dit schema is gebaseerd op en citeert uit Epic. *Men.* 127, *RS* 29 en de vertaling van beide passages door Algra 2011, 130, 140)

Epicurus is in *Men.* 127 dus preciezer dan in *RS* 29. Hij noemt namelijk niet zomaar drie klassen van verlangens die op gelijke hoogte staan (zoals hij in *RS* 29 doet en die ik in het schema heb aangeduid door middel van de nummering), maar maakt een onderverdeling in twee algemene categorieën. Hierbij verdeelt hij de eerste algemene categorie van natuurlijke (φυσικαί) verlangens vervolgens verder op in noodzakelijke (ἀναγκαῖαι) en niet noodzakelijke (οὐκ ἀναγκαῖαι) natuurlijke verlangens. De derde categorie in *RS* 29 (niet natuurlijke en niet noodzakelijke verlangens) kan hierbij worden beschouwd als een synoniem voor wat hij in *Men.* 127 de ongefundeerde (κεναί) verlangens noemt. Ten slotte geeft hij in *Men.* 127 ook aan dat verlangens noodzakelijk kunnen zijn voor drie verschillende doeleinden: geluk (εὐδαιμονία), het lichaam (σῶμα), en om te overleven (ζῆν).

2. Verlangens die natuurlijk en niet noodzakelijk zijn ($a \wedge \neg b$)
3. Verlangens die niet natuurlijk en niet noodzakelijk zijn ($\neg a \wedge \neg b$)

Volgens Epicurus moeten we enkel de eerste categorie van verlangens nastreven.⁷⁴ Het zijn de verlangens die ervoor zorgen dat we vrij zijn van pijn (*RS* 26, 29-30). Zo dragen ze bij tot de hoogste geneugten voor de epicurist: ἀπονία (vrijheid van lichamelijke pijn) en ἀταραξία (vrijheid van psychische pijn).⁷⁵ Betekent dat dan dat we altijd sober moeten leven? Geenszins, want Epicurus benadrukt dat men ook in soberheid kan overdrijven, zoals blijkt uit de volgende passage:⁷⁶

Ook de zelfredzaamheid [τὴν αὐτάρκειαν] beschouwen we als een groot goed, waarmee we niet beogen dat we onder alle omstandigheden in soberheid moeten leven, maar dat we, als we niet veel hebben, met weinig genoegen nemen, in de volle overtuiging dat wie er het minst behoefte aan heeft het meest van overvloed geniet en dat alles wat natuurlijk is ook makkelijk te verkrijgen [εὐπόριστόν] is, terwijl wat overbodig is moeilijk te verkrijgen [δυσπόριστον] is⁷⁷; dat eenvoudige smaken evenveel genot teweegbrengen als een rijkelijk dieet, wanneer elke pijn van behoefte is weggenomen; [131] en [dat] brood en water het hoogste genot verschaffen, wanneer ze zijn voorgeschoteld aan iemand die er behoefte aan heeft. Wennen aan een eenvoudige en niet rijkelijke maaltijd draagt bij tot de gezondheid. (Epicurus *Men.* 130-31 [= *LS* 21B], vert. Algra 2011, 131-32, licht aangepast)

Epicurus contrasteert in deze passage natuurlijke (en noodzakelijke) met onnatuurlijke (en niet-noodzakelijke) verlangens (cf. Algra 2011, 53-54). Het probleem met die laatste is volgens Epicurus dat ze zeer moeilijk te bevredigen zijn, omdat ze – in tegenstelling tot noodzakelijke verlangens – geen natuurlijke limiet hebben.⁷⁸ Daardoor zullen we onszelf ook maar heel moeilijk kunnen bevrijden van de pijn die met de behoefte (ἐνδεια) aan de vervulling van deze niet-natuurlijke verlangens gepaard gaat. Vandaar legt hij de nadruk op zelfredzaamheid (αὐτάρκεια): wij moeten enkel de vervulling van die verlangens nastreven waarvan we de

⁷⁴ Aangezien deze verlangens *noodzakelijk* zijn, spreekt het voor zich dat we deze verlangens *moeten* nastreven.

⁷⁵ Epic. *Men.* 128-129; Diog. L. 10.136 [= Usener 1887, 91, fr. 2; *LS* 21R]; O’Keefe 2010, 120, 126-27.

⁷⁶ Epic. *Men.* 130: “Καὶ τὴν αὐτάρκειαν δὲ ἀγαθὸν μέγα νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, ἀλλ’ ὅπως ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις ἀρκώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα πολυτελείας ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι, καὶ ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον, ὅτι τε λιτοὶ χυλοὶ ἴσῃν πολυτελεῖ διαίτῃ τὴν ἡδονὴν ἐπιφέρουσιν, ὅταν ἅπαν τὸ ἀλγοῦν κατ’ ἐνδειαν ἐξαίρεθῃ, καὶ μᾶζα καὶ ὕδωρ τὴν ἀκροτάτην ἀποδίδωσιν ἡδονήν, ἐπειδὴ ἐνδέων τις αὐτὰ προσενέγκηται”. Zie over Epicurus’ opvatting dat men ook in soberheid kan overdrijven ook *SV* 63.

⁷⁷ Zie over deze opvatting ook *RS* 15, die Porphyrius aan het begin van zijn weergave van de epicuristische argumentatie voor vegetarisme ook parafraseert (*Abst* 1.49.1 [= Usener 1887, 299, fr. 466]).

⁷⁸ Epic. *Men.* 130; *SV* 59 [= *LS* 21G4], 68; Algra 2011, 53; O’Keefe 2010, 125.

vervulling zelf in de hand hebben (Epic. *Men.* 130; Algra 2011, 53). Bovendien benadrukt Epicurus dat “het hoogste genot (τὴν ἀκροτάτην ἡδονήν)” bestaat in het wegnemen van pijn (ἄλγημα, ἄλγηδων) en behoefte (ἔνδεια): exact wat de vervulling van noodzakelijke verlangens tot stand brengt (Epic. *Men.* 130-31; *RS* 29).⁷⁹ De eliminatie van niet-noodzakelijke verlangens betekent echter niet dat we nooit mogen genieten van bepaalde geneugten die verder gaan dan wat de vervulling van die verlangens vereist. Wel vereist het doel van zelfredzaamheid (αὐτάρκεια) dat we ons niet afhankelijk maken van niet-noodzakelijke geneugten (door verlangens hiernaar te koesteren), wat oncontroleerbare pijngevoelens met zich mee zou brengen (Epic. *Men.* 130; Algra 2011, 53-54; O’Keefe 2010, 126).

De laatste voorwerpszin van dit citaat (Epic. *Men.* 131) brengt ons meteen ook bij Epicurus’ opvatting over voedsel in het algemeen en vegetarisme in het bijzonder. Epicurus’ visie hierop figureert binnen zijn theorie over verlangens als instrumenteel argument om αὐτάρκεια te bereiken, en heeft zeker niks te maken met enige bekommernis om dierenwelzijn (Porph. *Abst.* 1.49-55; Clark 2014, 141-142n172; Haußleiter 1935, 280). Bij Porphyrius (*Abst.* 1.49-55) vinden we de zonet besproken theorie over verlangens toegepast op het eten van vlees. Hieruit bloemlezen en bespreken we de belangrijkste passages.⁸⁰

Want dat voedsel waarover men nu eenmaal controle heeft, volstaat voor wat de natuur noodzakelijkerwijze vereist [ὅν ἀναγκαίως δεῖται ἡ φύσις]. Dat is vanwege zijn eenvoud en kleine hoeveelheid makkelijk te verkrijgen [εὐπόριστα]. En wie verknocht is aan vleeseten heeft ook nood aan onbezield [i.e. vegetarisch] voedsel, maar wie genoeg neemt met onbezield voedsel komt met de helft toe; en dat is makkelijk te verkrijgen [εὐπόριστον] en vereist weinig kosten voor de bereiding.⁸¹ (Porph. *Abst.* 1.49.4)

Dit citaat past Epicurus’ opvatting over noodzakelijke verlangens toe op voedsel. Volgens Epicurus moeten we enkel dat voedsel nuttigen dat onze noodzakelijke en natuurlijke

⁷⁹ Zie over de stelling dat het hoogste genot is gelegen in het wegnemen van pijn of behoefte respectievelijk *RS* 3 en 18 (Algra 2011, 132n8).

⁸⁰ Porph. *Abst.* 1.49.4 (Usener 1887, 296, fr. 456): “Ἰκανὰ γὰρ καὶ τὰ τυχόντα διακρατῆσαι ταῦτα ἦν ὧν ἀναγκαίως δεῖται ἡ φύσις. Ταῦτα δὲ καὶ διὰ τὴν λιτότητα καὶ διὰ τὴν ὀλιγότητά ἐστιν εὐπόριστα. Καὶ τῷ μὲν κρηφαγίας ἀπομένῳ χρεῖα καὶ τῶν ἀνύχων, τῷ δὲ ἀρκουμένῳ τοῖς ἀνύχοις ἐξ ἡμισείας, καὶ τοῦτο εὐπόριστον καὶ ὀλίγων δεόμενον ἀναλωμάτων τὸ τῆς παρασκευῆς”.

⁸¹ De laatste zin van dit citaat is een argument van Porphyrius dat het epicuristische streven naar voedsel dat binnen de noodzakelijke en natuurlijke verlangens valt in overeenstemming moet brengen met een vegetarische levensstijl (Clark 2014, 142n175; Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:20, §6). De formulering “κρηφαγίας ἀπομένῳ” en het adjectief ἄνυχος dragen zijn “signature”. De woorden komen namelijk frequent voor in Porphyrius’ *De Abstinencia*, maar helemaal niet in Useners *Epicurea* (1887), een verzameling van het werk en de fragmenten van Epicurus die zijn bewaard gebleven (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:20, §6).

verlangens zal bevredigen. Op deze categorie van verlangens wijst de formulering “wat de natuur noodzakelijkerwijze vereist” (“ὧν ἀναγκαίως δεῖται ἡ φύσις”), en in het bijzonder de woorden “noodzakelijkerwijze” (ἀναγκαίως) en “de natuur” (“ἡ φύσις”).⁸² Bovendien wordt gewezen op het feit dat voedsel dat niet meer of minder dan deze verlangens vervult binnen onze eigen controle valt (διακρατῆσαι) en dus bijdraagt tot onze zelfredzaamheid (αὐτάρκεια).⁸³ Ook wordt meermaals in exact dezelfde bewoording als in het eerdere citaat uit Epic. *Men.* 130 (εὐπόριστον) aangegeven dat voedsel dat noodzakelijke en natuurlijke verlangens vervult “makkelijk te verkrijgen” is (Porph. *Abst.* 1.49.4: εὐπόριστα/-ον). Maar vooral de laatste zin van Porph. *Abst.* 1.49.4 is cruciaal. Hier wordt namelijk de epicuristische visie dat men het dieet moet beperken tot voedsel dat de noodzakelijke en natuurlijke verlangens vervult voor het eerst verbonden aan het probleem van het eten van vlees (κρεηφαγία) door erop te wijzen dat het vegetarische dieet voldoet aan het criterium van gemakkelijke verkrijgbaarheid (εὐπόριστον). Om dit argument volledig te begrijpen, is het van belang de historische context waarin dit argument werd opgetekend in het achterhoofd te houden. Die context verschilt erg van de huidige Westerse context van massaproductie en -consumptie van vlees. In de Grieks-Romeinse oudheid stonden de klimatologische omstandigheden van het mediterrane milieu een massale productie van vlees namelijk niet toe. Hierdoor was vlees duur en werd het vooral in elitaire milieus geconsumeerd (Garnsey 1999, 16-17, 122-24; cf. Clark 2014, 3; Lonsdale 1979, 147-48). Vlees was dus letterlijk “moeilijk te verkrijgen” (δυσπόριστον) en dus overbodig (κενόν) om alle noodzakelijke en natuurlijke verlangens te vervullen (Epic. *Men.* 130). Het probleem met het argument in de laatste zin van deze passage is echter dat deze zin naar alle waarschijnlijkheid door Porphyrius zelf is ingelast om de link met het vegetarisme te leggen.⁸⁴ *In deze passage zegt Epicurus zelf dus niet expressis verbis dat hij een vegetariër is.* (Wat we hieruit kunnen concluderen, licht ik in de bespreking van de volgende passage toe.)

[3] Genoegen nemen met makkelijk te verkrijgen en eenvoudig voedsel [τοῖς εὐπορίστοις καὶ λιτοτάτοις] vereist dat men gedenkt dat zelfs alle rijkdom samen niet van nature volstaat voor een noemenswaardige bevrijding van de ziel van haar onrust⁸⁵, maar voedsel dat heel gewoon is en nu eenmaal met heel groot gemak te verkrijgen [τυχόντα πᾶσάν τε εὐποριστίαν κεκτημένα] neemt het probleem met vlees⁸⁶ weg. [...]

⁸² Ik citeer hier uit Porph. *Abst.* 1.49.4. Vergelijk ook Porph. *Abst.* 1.49.4 met het eerdere citaat van Epic. *RS* 29.

⁸³ Vergelijk Porph. *Abst.* 1.49.4 met het eerdere citaat uit Epic. *Men.* 130.

⁸⁴ Zie n81.

⁸⁵ Cf. *SV* 81 [= LS 21H4] (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:21(n3), §12).

⁸⁶ Het woord σάρξ (letterlijk ‘vlees’) komt in (wat bewaard is van) Epicurus’ oeuvre slechts tien keer voor, steeds in de betekenis van ‘lichaam’ (Pantelia 2013b). Hier moet σάρξ echter ‘vlees’ betekenen. Deze term is dus naar

[5] Niet enkel beëindigt variatie van voedsel de zielsverwarringen niet, maar ze zal ook het genot in het vlees⁸⁷ niet vergroten. Want dat [genot] heeft een limiet, die samenvalt met het verwijderen van pijn.⁸⁸ [6] Zodoende neemt vleeseten⁸⁹ geen enkel probleem van de natuur weg en brengt het ook geen behoefte tot stand die, wanneer ze niet vervuld wordt, tot pijn leidt.⁹⁰ Daarentegen impliceert het een afgedwongen⁹¹ genoeg, dat ook snel met zijn tegendeel wordt vermengd.⁹² Want het draagt niet bij tot het in stand houden van leven, maar tot de variatie van genoegens. Het lijkt op seks of het drinken van exotische wijnen: ook zonder deze zaken kan onze natuur in leven blijven. [7] De dingen zonder dewelke onze natuur niet zou kunnen overleven, zijn dingen die in elk opzicht klein zijn en makkelijk kunnen verkregen worden met rechtvaardigheid, vrijheid, rust en groot gemak.⁹³ [52. 1] Bovendien draagt vlees⁹⁴ ook niet tot de gezondheid bij, maar vormt het daarvoor net een belemmering. Want gezondheid krijgt men door hetzelfde als waardoor men haar ook in stand houdt: men krijgt haar door een heel licht en vleesloos dieet; dus daardoor zal ze ook wel in stand blijven. (Porph. *Abst.* 1.51.3-52.1)⁹⁵

alle waarschijnlijkheid door Porphyrius zelf ingelast, die de term meermaals aanwendt in de betekenis van zowel ‘lichaam’ als ‘vlees’ (Patillon en Segonds 1995, 3:161).

⁸⁷ Zie n89 infra.

⁸⁸ Cf. *RS* 3 [= *LS* 21C] (Clark 2014, 142n181).

⁸⁹ De term *σαρκοφαγία* (vleeseten) is hier wellicht van Porphyrius zelf afkomstig. De epicuristen zelf hadden immers waarschijnlijk een algemenere term gebruikt, om te verwijzen naar rijkelijke voeding in het algemeen (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:21, §15).

⁹⁰ Cf. *RS* 30 (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:22, §16).

⁹¹ De term ‘afgedwongen’ (*βίαιος*) staat hier wellicht in contrast met de term natuurlijk (*φυσικός*). Dit contrast heeft parallellen bij Plato (*Tim.* 64c-d) en Aristoteles (*Phys.* 254a9) (Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:83n2).

⁹² Cf. *Epic. Men.* 129.

⁹³ Cf. *Cic. Fin.* 1.16.53 (= Usener 1887, 270.17-18, fr. 397; Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:22, §18).

⁹⁴ De term *κρέας* komt in het gehele oeuvre van Epicurus niet voor; in Porphyrius’ *De Abstinencia* daarentegen maar liefst 12 keer: deze term is dus wellicht andermaal van Porphyrius (Patillon en Segonds 1995, 3:145; Pantelia 2013a).

⁹⁵ Porph. *Abst.* 1.51.3-52.1 (Usener 1887, respectievelijk 301, fr. 470, 298-99, fr. 463-64; *LS* 21J) : “[3] Ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς εὐπορίστοις καὶ λιτοτάτοις ποιεῖ τὸ μνημονεύειν ὅτι πρὸς μὲν τῆς ψυχῆς ἀξιόλογον ταραχῆς λύσιν οὐθὲν ἰσχύειν πέφυκεν οὐδ’ ὁ πᾶς πλοῦτος συναχθεῖς, τὸ δὲ τῆς σαρκὸς ὀχληρὸν ἐξαιρεῖ καὶ τὰ πάνυ μέτρια καὶ τυχόντα πᾶσάν τε εὐποριστίαν κεκτημένα. [...] [5] Ἡ τε ποικιλία τῶν τροφῶν οὐχ ὅπως τὰς ταραχὰς τῆς ψυχῆς ἐκλύει, ἀλλ’ οὐδὲ τὴν ἐν τῇ σαρκὶ ἡδονὴν συνεπαύξει. Πέρας γὰρ ἔχει καὶ αὕτη ἅμα τῇ τῆς ἀλγηδόνης ὑπεξαίρεσει. [6] Ὡς τό γε τῆς σαρκοφαγίας οὐδ’ ἔλυε τι ὀχληρὸν τῆς φύσεως οὐδ’ ὁ μὴ συντελούμενον ἐπ’ ἀλγηδόνα ἠνύετο· τὴν δὲ χάριν βιαίαν εἶχεν, καὶ ταχὺ τῷ ἐναντίῳ μινυμένην. Οὐ γὰρ πρὸς ζωῆς συμμονήν, πρὸς δὲ ποικιλίαν ἡδονῶν συνεβάλλετο, εὐκὸς ἀφροδισίοις ἢ ξενικῶν οἶνων πόσεσιν, ὧν καὶ χωρὶς διαμένειν δύναται ἢ φύσις. [7] Ὡν δὲ χωρὶς οὐκ ἂν ὑπομείνειεν, βραχέα παντάπασιν ἐστὶ καὶ δυνάμενα ῥαδίως καὶ μετὰ δικαιοσύνης καὶ ἐλευθερίας ἡσυχίας τε καὶ πολλῆς ῥαστώνης πορίζεσθαι. [52. 1] Ἐτι δὲ οὐδὲ πρὸς ὑγείαν τὰ κρέα συντελεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον τῇ

We treffen dezelfde gedachte aan als in de vorige passage: vleesconsumptie overschrijdt de limiet van de noodzakelijke en natuurlijke verlangens en moet dus vermeden worden. We herkennen dit argument al meteen in de eerste zin aan de opmerking dat men moet “genoegen nemen met makkelijk te verkrijgen en eenvoudig voedsel” (Porph. *Abst.* 1.51.3: “ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς εὐπορίστοις καὶ λιτοτάτοις”). Hierbij valt andermaal de epicuristische term εὐπορίστοις op, op het einde van de zin hernomen in de vorm van het stamverwante substantief εὐποριστίαν. Het verlangen naar vlees is dus geen noodzakelijk verlangen, aangezien we het niet nodig hebben om te overleven (Porph. *Abst.* 1.51.6). Sterker nog, vlees is – in tegenstelling tot een dieet dat enkel noodzakelijke verlangens vervult – niet eens goed voor de gezondheid (Porph. *Abst.* 1.52.1; Epic. *Men.* 131).⁹⁶ Maar is (het verlangen naar) vleeseten dan een natuurlijk of een niet-natuurlijk verlangen? Het is een natuurlijk verlangen, net als “seks of het drinken van exotische wijnen” (Porph. *Abst.* 1.51.6; Epic. *RS* 29).

Dat we de vervulling van een dergelijk verlangen maar beter niet nastreven wordt in deze passage ook ondersteund met verwijzing naar verschillende epicuristische leerstellingen. (a) Zo verwijst Porphyrius naar de epicuristische opvatting dat geen enkele rijkdom de ziel van haar onrust kan bevrijden (vergelijk Porph. *Abst.* 1.51.1 met Epic. *SV* 81 [= LS 21H4]). (b) Daarnaast vermeldt hij de opvatting dat genot een limiet heeft die samenvalt met het verwijderen van pijn (vergelijk Porph. *Abst.* 1.51.5 met Epic. *RS* 3) – wat vlees niet doet, aangezien (zoals we gezien hebben) enkel noodzakelijke verlangens pijn wegnemen. (c) Ook geeft Epicurus aan dat vleeseten als (een vervuld) niet-noodzakelijk verlangen ook geen pijn wegneemt (vergelijk Porph. *Abst.* 1.51.6 met *RS* 30). (d) Bovendien geeft hij aan dat het genot van vleeseten “snel met haar tegendeel wordt vermengd” (Porph. *Abst.* 1.51.6). Hiermee wijst Epicurus erop dat dit genot op lange(re) termijn meer pijn dan genot met zich meebrengt en dus vermeden moet worden (Epic. *Men.* 129).

Dat gezegd zijnde, is er echter ook in deze passage (net als in de vorige) een probleem om vegetarisme expliciet aan Epicurus te linken. Het probleem bestaat erin dat alle termen die in deze passage naar vlees (σάρξ of κρέας) of vleeseten (σαρκοφαγία) verwijzen wellicht van de hand van Porphyrius zelf zijn.⁹⁷ De verklaring is wellicht eenvoudig: Epicurus onthield zich

ὕγεια ἐμποδίζει. Δι’ ὧν γὰρ ὕγεια ἀνακτᾶται, διὰ τούτων καὶ διαμένει· ἀνακτᾶται δὲ διὰ τῆς λεπτοτάτης καὶ ἀσάρκου διαίτης, ὥστε καὶ ταύτῃ ἂν συμμείνειεν.

⁹⁶ Hier had Epicurus gelijk: de meeste vleessoorten zijn inderdaad ongezond (McEvoy, Temple, and Woodside 2012; Bouvard e.a. 2015).

⁹⁷ Zie nn86, 87, 89 en 94.

van vlees, omdat hij het beschouwde als een “rijkelijke maaltijd” (cf. “πολυτελῆ σιτία” in *RS* 29 op p. 36) en dus een vervulling van een niet-noodzakelijk verlangen.⁹⁸ Het niet eten van vlees in het bijzonder had geen bijzondere betekenis voor hem, enkel het niet eten van rijkelijk voedsel in het algemeen.⁹⁹ De specifieke vraag of Epicurus vlees nuttigde, krijgt natuurlijk wel een bijzonder belang in de context van een traktaat over *vegetarisme*, zoals Porphyrius’ *De abstinentia*. Mijn verklaring lijkt te worden bevestigd door het volgende citaat:¹⁰⁰

In het algemeen zei Epicurus¹⁰¹ terecht dat men op z’n hoede moet zijn voor voedsel waarvan we wel verlangen te genieten en dat we wel najagen, maar dat we, wanneer het verlangen vervuld is, onaangenaam vinden: en zo is al het overvloedige en rijkelijke voedsel. En dat ervaren zij die in de ban daarvan geraken, omdat ze belanden in kosten, ziektes, oververzadiging of bekommernissen. (Porph. *Abst.* 1.53.4 [= Usener 1887, 299, fr. 465])

Hier spreekt Epicurus wel degelijk over voedsel (τροφή) “in het algemeen” (καθόλου) en niet over vlees in het bijzonder. Epicurus’ argument hier is elders onbetuigd en dus moeilijk te plaatsen binnen zijn oeuvre (Usener 1887, 299, fr. 465). Volgens Daniel Dombrowski komt dit argument neer op de premisse “that one should avoid those foods which, when enjoyed, eventually lead to an unacceptable feeling of privation”. Hij beschrijft het als “Epicurus’s main insight regarding food” (Dombrowski 1984a, 82[n24]). Dat is wellicht enigszins overtrokken, maar op grond van de voorgaande context lijkt het in elk geval duidelijk dat Epicurus hier andermaal wil wijzen op de mogelijk negatieve effecten van het verlangen naar niet-noodzakelijk voedsel.

Volgens Johannes Haußleiter is deze analyse op z’n minst onvolledig. Volgens hem onthield Epicurus zich namelijk *enkel op bepaalde dagen* van vlees (Haußleiter 1935, 279-80).

⁹⁸ Merk op dat Epicurus onder rijkelijk voedsel ook vis (ἰχθύες) verstond: hij at dus naar alle waarschijnlijkheid ook geen of weinig vis en was dus zeker geen pescotariër (Epic. *Men.* 132).

⁹⁹ Deze verklaring is een eigen suggestie op basis van het werk van Patillon en Bouffartigue ([1977] 2023, 1:21, §15; zie n89)

¹⁰⁰ Porph. *Abst.* 1.53.4 (Usener 1887, 299, fr. 465): “Καθόλου δὲ ὁρθῶς ὁ Ἐπίκουρος ἔφασκεν εὐλαβητέον εἶναι τροφήν, ἣν ἀπολαῦσαι μὲν ποθοῦμεν καὶ διώκομεν, συντελεσθεῖσαν δ’ ἐν ἀχαρίστῳ τίθεμεν. Τοιαύτη δὲ πᾶσα ἡ δαυιλὴ καὶ παχεῖα. Καὶ τοῦτο πάσχουσιν οἱ περὶ ταύτην ἐπτοημένοι, ἢ ἀναλώμασιν ἢ νόσοις ἢ πλησμονῇ ἢ ἀσχολίαις περιπίπτοντες”.

¹⁰¹ Strikt genomen is dit het enige van de drie citaten dat Porphyrius expliciet aan Epicurus zelf toeschrijft. Voor het overige deel van *Abst.* 1.49-54 is ook wel geopperd dat Porphyrius zich op werk van Hermarchus zou hebben gebaseerd, maar er lijkt onvoldoende bewijs om de passage aan één specifieke epicurist toe te schrijven (Auricchio 1988, 138).

Dat zou moeten blijken uit de volgende passage bij de Romeinse stoïcijn Seneca (in [Duitse] vertaling geciteerd bij Haußleiter 1935, 275):¹⁰²

Epicurus, die befaamde meester van het genot, had bepaalde dagen [certos dies] waarop hij zijn honger spaarzaam stilde, om te zien of hij nog iets tekortkwam voor volledig en compleet genot en, zo ja, hoeveel hij tekortkwam en of het het waard was dat iemand er veel moeite aan besteedde. Dat schrijft hij zeker in die brief die hij heeft geschreven aan Polyaenus onder het beleid van Charinus. En hij beroemt er zich zelfs op dat hij zich voor nog geen hele as [een Romeinse munt met een zeer kleine waarde] voedde, maar Metrodorus, die nog niet zoveel vooruitgang had gemaakt, voor een hele. (Sen. Ep. 18.9 [= Usener 1887, 149, fr. 158])

Uit deze passage alleen kunnen we echter niet zonder meer afleiden dat Epicurus zich slechts op “bepaalde dagen” (“certos dies”) van vlees zou hebben onthouden. Het is namelijk niet uitgesloten dat hier wordt beschreven hoe Epicurus zijn ascetische beperking tot noodzakelijke voedingsmiddelen op die dagen *tot in het extreme* voerde (waar het feit dat Epicurus zich op die dagen met minder dan één as voedde inderdaad op zou kunnen wijzen) (Sen. Ep. 18.9). We kunnen dus nu alvast concluderen dat het moeilijk is op basis van één enkele passage te besluiten dat Epicurus zich slechts op bepaalde dagen van vlees zou hebben onthouden. Maar dat biedt nog geen afdoende antwoord op de vraag hoe waarschijnlijk Haußleiters hypothese is. Daarvoor moeten we ook kijken (1) of er een goede reden is waarom Porphyrius niet vermeldt dat Epicurus niet consistent was in zijn onthouding van vlees en (2) of Haußleiters hypothese consistent is met Epicurus’ opvatting over noodzakelijke verlangens. Haußleiter antwoordt op (1) dat Porphyrius hier wellicht de overeenkomst van het epicuristische argument met zijn eigen positie wil benadrukken (1935, 280). De epicuristische positie biedt Porphyrius een bijkomend argument voor vegetarisme en dan kan het inderdaad retorisch interessant zijn om te verzwijgen dat Epicurus niet heel consequent was in zijn onthouding van vlees. (2) De achterliggende epicuristische redenering in het licht van de noodzakelijke verlangens moet volgens Haußleiter dan weer als volgt geweest zijn:

¹⁰² Sen. Ep. 18.9 (= Usener 1887, 149, fr. 158): “Certos habebat dies ille magister voluptatis Epicurus quibus maligne famem extingueret, visurus an aliquid deesset ex plena et consummata voluptate, vel quantum deesset, et an dignum quod quis magno labore pensaret. Hoc certe in iis epistulis ait quas scripsit Charino magistratu ad Polyaenum; et quidem gloriatur non toto asse <se> pasci, Metrodorum, qui nondum tantum profecerit, toto.” Volgens Haußleiter zelf zou dit moeten blijken uit de passages die hij citeert van Diogenes Laërtius én Seneca (1935, 273-76, 279-80). Maar hij geeft niet aan om welke specifieke passages het zou gaan en ik zie geen andere passages waaruit dit zou kunnen blijken (279-80).

Als Meister der Lust übte sich Epikur, wenn er es für notwendig hielt, freiwillig in der Entsagung, um im Notfall gewappnet zu sein und nichts von seiner Seelenruhe einzubüßen, um jedoch bei anderer Gelegenheit mit um so größerem Genuß sich einer reicheren Tafel zu erfreuen. (Haußleiter 1935, 280)

Dit houdt wellicht verband met wat ik eerder opmerkte over Epicurus' opvatting over zelfredzaamheid (αὐτάρκεια): soberheid is goed, maar ook hierin kan men overdrijven. Het is gerust toegestaan om te genieten van niet-noodzakelijke geneugten, zolang men zich er maar niet afhankelijk van maakt (Epic. *Men.* 130-131; Algra 2011, 53-54). Het lijkt waarschijnlijk dat dit ook Epicurus' houding ten aanzien van vlees (en luxueus voedsel in het algemeen) bepaalde: op sommige dagen testte Epicurus zich om te zien of hij niet afhankelijk was van rijkelijk voedsel, maar een sporadisch stuk vlees schrapte hij niet geheel van zijn menu. Enig voorbehoud is echter aangewezen, aangezien – in tegenstelling tot wat Haußleiter (1935, 279-80) zelf aangeeft – slechts één bron suggereert dat Epicurus zich enkel op “bepaalde dagen” (“certos dies”) van vlees onthield (Sen. *Ep.* 18.9).¹⁰³ Toch maakt dat het moeilijk om Epicurus een vegetariër te noemen: hij onthield zich niet van vlees om principiële redenen, en wellicht zelfs niet eens altijd (Haußleiter 1935, 279-80).

2.1.2. Democritus

Epicurus' matiging of onthouding van vleesconsumptie uit soberheid lijkt wortels te hebben bij de presocraat Democritus, zoals blijkt uit de volgende fragmenten:

Geluk brengt een rijk bedekte tafel, matigheid [σωφροσύνη] één die voldoende [αὐτάρκεια] is. (Democritus fr. DK 68B210 [= Stob. *Flor.* 3.5.26])¹⁰⁴

Matigheid [σωφροσύνη] zal wat aangenaam is doen toenemen en maakt het genot [ἡδονήν] nog groter. (Democritus fr. DK 68B211 [= Stob. *Flor.* 3.5.27])¹⁰⁵

Als iemand de juiste maat [τὸ μέτρον] zou overschrijden, dan zou het alleraardigste het minst aangename worden. (Democritus fr. DK 68B233 [= Stob. *Flor.* 3.6.60, 17.38])¹⁰⁶

Voor al wie geneugtes [τὰς ἡδονὰς] tot stand zoekt te brengen vanuit de buik, in eten, drinken of seks, door de juiste maat [τὸν καιρὸν] te overschrijden, worden de geneugtes [αἱ μὲν ἡδοναὶ] klein en kortstondig – ze blijven net zo lang als ze eten of drinken – maar de pijnen [αἱ δὲ λῦπαι] groot. Want dat verlangen is er altijd naar dezelfde dingen en wanneer ze krijgen waarnaar ze verlangen, verdwijnt het genot [ἡ ἡδονή] snel, en is

¹⁰³ Zie n102.

¹⁰⁴ Democritus fr. DK 68B210 (= Stob. *Flor.* 3.5.26): “τράπεζαν πολυτελέα μὲν τύχη παρατίθῃσιν, αὐτάρκεια δὲ σωφροσύνη.”

¹⁰⁵ Democritus fr. DK 68B211 (= Stob. *Flor.* 3.5.27): “σωφροσύνη τὰ τερπνὰ ἀέξει καὶ ἡδονὴν ἐπιμείζονα ποιεῖ.”

¹⁰⁶ Democritus fr. DK 68B233 (= Stob. *Flor.* 3.6.60, 17.38): “εἴ τις ὑπερβάλλῃ τὸ μέτρον, τὰ ἐπιτερπέστατα ἀτερπέστατα ἂν γίγνοιτο.”

er in die dingen [waarnaar zij verlangden] niks nuttigs behalve een kort genot, en hebben ze opnieuw nood aan hetzelfde. (Democritus fr. DK 68B235 [= Stob. *Flor.* 3.6.65, 18.35])¹⁰⁷

De epicuristische theorie van de verlangens is hier duidelijk nog afwezig. Wel benadrukt Democritus net als Epicurus het belang van “matigheid” en “de juiste maat” (σωφροσύνη, μέτρον, καιρὸν) (DK 68B210-11, 233, 235; Epic. *Men.* 130-31). Bovendien legt Democritus net als Epicurus expliciet de link met zijn opvatting over voedsel (DK 68B210, 235; Epic. *Men.* 130-31). Een expliciete link met vegetarisme ontbreekt echter bij de presocratische atomist (DK 68B210, 235). Dit hoeft echter zeker niet te betekenen dat Democritus niet positief stond tegenover onthouding of matiging van vleesconsumptie. Integendeel, de afwezigheid van enige referentie is wellicht te wijten aan het feit dat – zoals we ook al opmerkten voor Epicurus – het niet of met mate eten van vlees wellicht geen bijzondere betekenis voor Democritus had, maar enkel belang had in functie van zijn opvatting dat men een sober dieet moet volgen.

Maar er zijn ook enkele meer specifieke gelijkenissen met de opvatting van Epicurus. Zo doet fr. DK 68B233 denken aan Epicurus’ opvatting dat het genot van de consumptie van vlees, als niet-noodzakelijk verlangen, “snel met haar tegendeel wordt vermengd” en dus op termijn meer pijn dan genot met zich meebrengt (cf. pagina 42 supra; Porph. *Abst.* 1.51.6; Epic. *Men.* 129). Een gelijkaardig argument lezen we in fr. DK 68B235: het nastreven van buitenmatige verlangens (of niet-noodzakelijke verlangens in Epicurus’ terminologie) brengt op korte termijn wel genot, maar op lange termijn meer pijn. Maar in dit laatste fragment gaat de gelijkenis met Epicurus’ nog verder. Net als Epicurus benadrukt hij immers dat buitenmatige verlangens (nogmaals: niet-noodzakelijke verlangens in Epicurus’ terminologie) zeer moeilijk (definitief) te bevredigen zijn, omdat ze geen natuurlijke limiet hebben (DK 68B235).

2.1.3. *Hermarchus*

Hoewel Epicurus’ onthouding of matiging van vleesconsumptie dus wellicht wortels heeft bij Democritus, volgt Hermarchus hem er niet in na. Om te weten te komen wat zijn redenen hiervoor zijn, moeten we terug naar het citaat uit Hermarchus’ *Contra Empedoclem* (ap. Porph. *Abst.* 1.10.1-11.2) dat we aan het begin van hoofdstuk 1 bespraken (zie pp. 8-9). Daar hadden we het al over de belangrijkste gelijkenissen met Democritus (DK 68B257-59), maar het

¹⁰⁷ Democritus fr. DK 68B235 (= Stob. *Flor.* 3.6.65, 18.35): “ὅσοι ἀπὸ γαστρὸς τὰς ἡδονὰς ποιέονται ὑπερβεβληκότες τὸν καιρὸν ἐπὶ βρώσεσιν ἢ πόσεσιν ἢ ἀφροδισίοισιν, τοῖσι πᾶσιν αἱ μὲν ἡδοναὶ βραχεῖαι τε καὶ δι’ ὀλίγου γίνονται, ὁκόσον ἂν χρόνον ἐσθίωσιν ἢ πίνωσιν, αἱ δὲ λῦπαι πολλαί. τοῦτο μὲν γὰρ τὸ ἐπιθυμεῖν αἰεὶ τῶν αὐτῶν πάρεστι καὶ ὁκόταν γένηται ὁκόϊων ἐπιθυμέουσι, διὰ ταχέος τε ἡ ἡδονὴ παροίχεται, καὶ οὐδὲν ἐν αὐτοῖσι χρηστόν ἐστιν ἀλλ’ ἢ τέρψις βραχεῖα, καὶ αὔθις τῶν αὐτῶν δεῖ.”

belangrijkste verschil tussen beide filosofen lieten we onvermeld. Dit bestaat erin dat Hermarchus – in tegenstelling tot Democritus (DK 68B257-59) – het bestaan van een onderscheid tussen schadelijke en onschadelijke diersoorten ontkent. Omdat zo’n onderscheid niet bestaat, is er in principe geen verbod op het doden van gelijk welk dier, zoals hij in de volgende passage beargumenteert:¹⁰⁸

Maar men kan niet beweren dat de wet heeft toegelaten dat wij sommige dieren doden die niet dodelijk zijn voor de menselijke soort en onze levens op geen enkele andere manier schade berokkenen. Want er is – bij wijze van spreken – geen enkel dier waarvan het door de wet is toegelaten het te doden dat niet schadelijk zou zijn voor ons, als we [de populatie ervan] te groot zouden laten worden. Maar als ze in hun huidige aantal worden behouden, bezorgen ze enig nut voor ons leven. [4] Want ook schapen en koeien en al dergelijke dieren dragen in gematigde aantallen weliswaar tot op zekere hoogte bij tot onze levensbehoeften, maar in buitenmatige aantallen, als ze met te veel zijn en bij een overpopulatie zouden ze ons leven schaden, enerzijds door zich te weer te stellen, waartoe ze van nature ook goed geschikt zijn, anderzijds door op te eten wat ons door de aarde aan voedsel geproduceerd wordt. [5] Om die reden werd het dan ook niet verboden dergelijke dieren te doden, opdat een aantal zou overblijven dat nuttig [συμφέρον] voor ons gebruik en makkelijk beheersbaar zal zijn. Want zoals bij leeuwen, wolven en in het algemeen bij (zowel kleine als grote) dieren die ‘wild’ worden genoemd [ἀπλῶς τῶν ἀγρίων προσαγορευομένων ζώων], waar het niet mogelijk is enig aantal te bepalen dat, als het overblijft, ons zou verlichten van onze levensbehoeften, is het niet bij koeien, paarden, schapen en in het algemeen de dieren die ‘tam’ worden genoemd [ἀπλῶς τῶν ἡμέρων ὀνομαζομένων ζώων]. Vandaar maken we eerstgenoemde allemaal af, maar doden we van laatstgenoemde wat meer is dan een gepast aantal. (Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.11.3-5 [= Auricchio 1988, 72, fr. 34; LS 22N])

¹⁰⁸ Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.11.3-5 (= Auricchio 1988, 72, fr. 34; LS 22N): “[3] Ἐκεῖνο δὲ λέγειν οὐκ ἔστιν, ὥς ἔνια τῶν ζώων οὐ φθαρτικά τῆς ἀνθρωπίνης ὄντα φύσεως οὐδὲ καθ’ ἕτερον οὐδένα τρόπον λυμαινόμενα τοὺς βίους συγκεχώρηκεν ὁ νόμος ἀναιρεῖν ἡμῖν. Οὐδὲν γάρ, ὥς εἰπεῖν, ἔστι τοιοῦτο τῶν ὑπὸ τοῦ νόμου συγκεχωρημένων, ὅπερ οὐκ ἐώμενον λαμβάνειν τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἀφθονίας βλαπτικὸν γίγνεται ἂν ἡμῶν· ἐν δὲ τῷ νῦν πλήθει διατηρούμενον χρειὰς παρέχεται τινὰς εἰς τὸν βίον. [4] Καὶ γὰρ πρόβατον καὶ βοῦς καὶ πᾶν τὸ τοιοῦτο μετριάζον μὲν φέρει τινὰς πρὸς τὴν ἀναγκαίαν ἡμῖν διαγωγὴν ὠφελείας, εἰς πᾶσαν δὲ ἐκπεσὼν δαψίλειαν καὶ μακρὰν ὑπεροχὴν ἔχουσιν τῆς καθεστῶσης λυμῶνται ἂν τὸν βίον ἡμῶν, τὸ μὲν καὶ πρὸς ἀλκὴν τρεπόμενον, ἅτε φύσεως εὐφυοῦς εἰς τοῦτο μετέχον, τὸ δὲ μόνον τὴν ἀνεθεῖσαν ἡμῖν ἐκ τῆς γῆς τροφὴν καταναλίσκον. [5] Διὸ καὶ παρὰ τὴν αἰτίαν ταύτην οὐδὲ τὰ τοιαῦτα τῶν ζώων ἐκωλύθη φθεῖρειν, ἵνα τὸ συμφέρον πρὸς τὴν χρειάν καταλείπεται πλήθος καὶ τὸ ῥαδίως κρατεῖσθαι δυνατόμενον. Οὐ γὰρ ὥσπερ ἐπὶ λεόντων καὶ λύκων καὶ ἀπλῶς τῶν ἀγρίων προσαγορευομένων ζώων, ὁμοίως μικρῶν τε καὶ μεγάλων, οὐκ ἔστιν οὐδὲν λαβεῖν πλήθος ὃ καταλειπόμενον ἐπεκούφισεν ἂν τὸν ἀναγκαῖον ἡμῶν βίον, οὕτω καὶ ἐπὶ βοῶν καὶ ἵππων καὶ προβάτων ἔχει καὶ ἀπλῶς τῶν ἡμέρων ὀνομαζομένων ζώων. Ὅθεν τὰ μὲν ἄρδην φθείρομεν, τῶν δὲ τὸ πλεῖον τῆς συμμετρίας ἀφαιρούμεν.

Hermarchus recupereert hier het onderscheid dat zijn leermeester Epicurus had gemaakt (en Lucretius na hem nog zou maken) tussen niet-gedomesticeerde en gedomesticeerde dieren (zie sectie 1.3.1).¹⁰⁹ Maar hij gebruikt het voor een ander doeleinde, namelijk om de implicaties van zijn ontkenning van het onderscheid tussen schadelijke en onschadelijke diersoorten tot op zekere hoogte te nuanceren.¹¹⁰ Dit doet hij door op basis van het epicuristische nutsprincipe (cf. de bespreking van RS 33 en 36 in sectie 1.3.1) twee vormen van populatiecontrole van dieren voor te stellen: één voor niet-gedomesticeerde en één voor gedomesticeerde dieren. Niet-gedomesticeerde dieren zijn in elk geval schadelijk voor de mens en mogen dus ook altijd gedood worden. Gedomesticeerde dieren daarentegen kunnen nuttig (συμφέρον) zijn voor de mens zolang we hun aantal “makkelijk beheersbaar” (“τὸ ῥαδίως κρατεῖσθαι δυνησόμενον”) houden (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.5; cf. Verde 2020, 67-68). Anders worden ook zij schadelijk (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.4: “λομαίνουσιν ἅν τὸν βίον ἡμῶν”). Hun aantallen groeien namelijk zo snel dat er op een bepaald moment niet meer voldoende voedsel overblijft *voor de mens*.¹¹¹ Vandaar stelt hij een vorm van populatiecontrole van gedomesticeerde dieren voor – die erin bestaat een teveel aan gedomesticeerde dieren te doden – waardoor het aantal dieren nooit te groot wordt voor het aantal beschikbare levensmiddelen (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.4-5).

¹⁰⁹ Zie n38 over de hypothese dat niet Epicurus, maar Democritus de grondlegger van dit onderscheid was.

¹¹⁰ Hermarchus nuanceert hier enkel de radicaliteit van de implicaties van zijn ontkenning van dit onderscheid, maar in principe gelooft hij dat in principe elke diersoort schadelijk is (of kan zijn) (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.3-5).

¹¹¹ Victor Goldschmidt (1977, 295n1) noemt Hermarchus’ opvatting op dit punt “malthusiaans” (Goldschmidt 1977, 295n1). Daarmee verwijst hij naar de theorie van de econoom en demograaf Thomas Robert Malthus (1766-1834), die drie centrale stellingen inhoudt:

1. De bevolking groeit exponentieel.
2. De voedselvoorraden kunnen slechts lineair vermeerderd worden.
3. ∴ De voedselvoorraden kunnen de bevolkingsgroei niet blijven bijhouden, waardoor zich op regelmatige tijdstippen hongersnoden voordoen. (Jaeger 2021, 191; zie ook Encyclopædia Britannica, z.d.)

Iets gelijkaardigs is volgens Hermarchus van toepassing op dieren: hun aantallen nemen zo sterk toe dat er op een gegeven ogenblik niet meer genoeg voedsel overblijft *voor de mens* (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.11.4-5). Of er nog genoeg voedsel overblijft voor dieren interesseert Hermarchus echter niet. Het antropocentrisme van zijn theorie is hier frappant.

Hermarchus verbindt zijn voorstel voor de populatiecontrole van dieren met een gelijkaardige vaststelling over de eerste wetgeving, die hij met goedkeuring vermeldt:¹¹²

Vanwege redenen gelijkaardig aan de bovenvermelde moet men veronderstellen dat door wie in het begin die zaken in de wet vastlegden ook voorschriften werden bepaald in verband met het eten van bezielde dieren; bij de bepaling dat sommige niet eetbaar waren was hun nut of nadeel [τὸ συμφέρον καὶ ἀσύμφορον] de reden [waarom zij al dan niet eetbaar geacht werden]. (Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.12.1 [= Auricchio 1988, 72, fr. 34; LS 22N])

Rechtvaardigheid is voor Hermarchus andermaal gebaseerd op het epicuristische nutsprincipe: we eten dieren wanneer ze nadelig (ἀσύμφορον) voor ons zijn, maar eten ze niet wanneer ze nuttig (συμφέρον) voor ons zijn (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.12.1; Haußleiter 1935, 286). Daaruit volgt dat Hermarchus (*ap. Porph. Abst.* 1.11.3-12.1) van mening is dat het toegestaan is gedomesticeerde dieren op te eten wanneer hun aantal de mate van het nuttige overschrijdt.

2.2. Het verband met de stoa

Er is binnen het epicurisme dus een duidelijke tweespalt tussen de positie van Epicurus, die zich (soms) onthield van vlees uit ascetisme, en het standpunt van Hermarchus, voorstander van het eten van dieren als een vorm van populatiecontrole. Eenzelfde tweespalt nemen we wellicht waar binnen de vroege stoa. De visie van de stichter van de stoa, Zeno van Citium (ca. 330-262 v.C.), kwam wellicht overeen met de lijn van Epicurus. Net als Epicurus was hij namelijk voorstander van een ascetische levenswijze, en hij stond erom bekend dit ascetisme tot in het extreme door te voeren (Diog. L. 7.27). Zijn extreme ascetisme maakt het volgens Haußleiter waarschijnlijk dat Zeno kan worden omschreven als “Anhänger eines praktischen, mehr zufälligen Vegetarismus”, omdat vlees (zoals gezegd) als luxegoed werd gezien (1935, 251).¹¹³ De hele achterliggende epicuristische theorie van de verlangens is bij Zeno uiteraard afwezig, maar net als Epicurus benadrukt hij het belang van een ascetische levenswijze. Zo

¹¹² Hermarchus, *Contra Empedoclem ap. Porph. Abst.* 1.12.1 (= Auricchio 1988, 72, fr. 34; LS 22N): “Διὰ παραπλησίους ταῖς εἰρημέναις αἰτίας καὶ τὰ περὶ τὴν ἐδωδὴν διορισθῆναι τῶν ἐμψύχων νομιστέον ὑπὸ τῶν ἐξ ἀρχῆς ταῦτα καταλαμβάνοντων νόμῳ, ἐπὶ δὲ τῶν οὐκ ἐδωδύμων αἴτιον τὸ συμφέρον καὶ ἀσύμφορον.”

¹¹³ Zijn specifieke visie op het eten van vlees is echter niet bewaard gebleven. Daarom is enig voorbehoud bij deze stelling aangewezen, temeer daar het (zoals we zullen zien) bekend is dat ook Epictetus een sobere levenswijze voorstond, maar dit voor hem geen plicht tot onthouding van vlees lijkt te impliceren (Epict. *Ench.* 33.7; *Diss.* 1.6.18). Toch lijkt het waarschijnlijk dat Zeno zich vaak van vlees onthield, gegeven het extreme karakter van zijn ascetisme. Bovendien zal (zoals we ook nog zullen bespreken) later ook Musonius Rufus een ascetische levenswijze expliciet verbinden aan onthouding van vlees (Musonius Rufus *Diss.* 18a, *ap. Hense* 1905, 94, regels 6-12).

geeft Diogenes Laërtius aan dat “ingetogener dan de filosoof Zeno” een gebruikelijk spreekwoord in verband met de stichter van de stoa was (Diog. L. 7.27).¹¹⁴ Specifiek met betrekking tot voedsel citeert hij uit het stuk *Filosofen* van de nieuwe komediedichter Philemo of Poseidippus (beiden ca. vierde-derde eeuw v.C.) (Hellemans 2024, 151; Nesselrath 2006):¹¹⁵

Eén brood, als beleg gedroogde vijg, om te drinken water.

Want hij neemt een nieuwe filosofie aan:

Hij leert honger te leiden en krijgt toch leerlingen. (Philemo of Poseidippus *ap.* Diog. L. 7.27)

Maar Zeno's visie blijkt wellicht nog het best uit het aforisme dat op zijn naam is overgeleverd bij Maximus Confessor (580-662), een Grieks theoloog en kerkvader (Encyclopædia Britannica, z.d.-b): “Leef, mens, niet enkel om te eten en drinken, maar om van het leven gebruik te maken om goed te leven” (Maximus *Serm.* 26 [= *SVF* 1.326]).¹¹⁶

De visie van Chrysippus (ca. 278-205 v.C.), soms ook wel “de tweede stichter van de stoa” genoemd, komt dan weer overeen de hermarchiaanse lijn binnen het epicurisme (Haußleiter 1935, 252-53).¹¹⁷ Zowel Goldschmidt (1977, 295n1) als Haußleiter (1935, 286, 252) wijzen inderdaad op een belangrijk verband met de opvatting over vegetarisme van Hermarchus.¹¹⁸

¹¹⁴ Diog. L. 7.27: “ἐλέγετο γοῦν ἐπ’ αὐτοῦ τοῦ φιλοσόφου Ζήνωνος ἐγκρατέστερος”.

¹¹⁵

Diog. L. 7.27:

εἷς ἄρτος, ὄψον ἰσχάς, ἐπιπιεῖν ὕδωρ.
φιλοσοφίαν καὶνὴν γὰρ οὗτος φιλοσοφεῖ.
πεινῇν διδάσκει καὶ μαθητὰς λαμβάνει.

¹¹⁶ Maximus *serm.* 26 (= *SVF* 1.326): “Ζήνωνος· Ζῆθι, ὦ ἄνθρωπε, μὴ μόνον ἵνα φάγῃς καὶ πίῃς, ἀλλ’ ἵνα τὸ ζῆν πρὸς τὸ εὖ ζῆν καταχρήσῃ.” Zie voor andere passages ter indicatie van Zeno's ascetisme in verband met voedsel Haußleiter (1935, 249-50).

¹¹⁷ Dat hoeft evenwel niet te impliceren dat Chrysippus het ascetisme van Zeno verwierp. Geen van de overgeleverde bronnen biedt ons evenwel informatie over zijn eventueel ascetisme. En zelfs als Chrysippus een ascetische levenswijze voorstond, hoeft dit (net als in het geval van Epictetus, zie n113 supra) niet te impliceren dat hij zich onthield van vlees. De aanwijzingen dat hij zich niet onthield van vlees zijn veel sterker. Zo geeft Chrysippus duidelijk aan dat dieren enkel bestaan voor het nut van de mens. Het nut van veel dieren is hierbij bovendien in niets anders is gelegen dan als voedsel te dienen voor de mens. De ziel van varkens zou zelfs niet meer zijn dan een smaakmaker, zoals zout vlees op smaak brengt (Porph. *Abst.* 3.20.1-2 [= *SVF* 2.1152; LS 54P]). Dergelijke opvattingen zijn duidelijk onverzoenbaar met een vleesloze of vleesarne levenswijze.

¹¹⁸ Haußleiter suggereert als oorzaak van dit verband “die gemeinsame Kampfstellung, die in dieser Frage gegenüber den Pythagoreern bestand” (1935, 286). Deze hypothese onderzoeken is een opgave voor vervolgonderzoek.

Net als Hermarchus stelt Chrysippus een vorm van populatiecontrole voor om de aantallen van gedomesticeerde dieren onder controle te houden:¹¹⁹

Sommige Pythagoreeërs¹²⁰ maken bezwaar tegen hem [sc. Chrysippus], wanneer hij in zijn boeken *Over Rechtvaardigheid* schrijft over hanen: ‘Ze zijn voor ons nut ter wereld gekomen. Want ze wekken ons, pikken schorpioenen en peppen ons op voor de gevechten door bij ons een jaloezie voor hun moed op te wekken. Maar toch moeten we ook hen opeten, opdat het aantal kuikens niet zou overschrijden wat nuttig [τὴν χρείαν] is.’ (Chrysippus ap. Plut. *Mor.* 1049a [= *SVF* 3.705])

De vorm van populatiecontrole die Chrysippus hier voorstelt, bestaat in de aanbeveling om gedomesticeerde dieren (i.c. hanen) op te eten, zodat hun aantal niet te groot zou worden (Chrysippus ap. Plut. *Mor.* 1049a; Haußleiter 1935, 286).

De twee stichters van de stoa hangen dus twee uiteenlopende standpunten aan. Enerzijds vertoont Zeno’s visie overeenkomsten met het standpunt van Epicurus. Anderzijds gelijkt Chrysippus’ visie op de hermarchiaanse lijn binnen het epicurisme. Die tweespalt zet zich verder in de latere stoa.¹²¹ Enerzijds vindt Musonius Rufus (ca. kort voor 30 n.C. - vóór 100 n.C.) aansluiting bij de positie van Zeno. Net als de stichter van de stoa hechtte hij veel belang aan de deugd van de matigheid (σωφροσύνη) (Musonius Rufus *Diss.* 8, ap. Hense 1905, 34-35, regels 18-5). Het grote belang van σωφροσύνη paste hij in het bijzonder toe op voeding,

¹¹⁹ Chrysippus ap. Plut. *Mor.* 1049a (= *SVF* 3.705): Ἐγκαλοῦσιν αὐτῷ [sc. τῷ Χρυσίππῳ] τινες τῶν Πυθαγορικῶν ἐν τοῖς περὶ Δικαιοσύνης γράφοντι περὶ τῶν ἀλεκτρονίων ὅτι ‘χρησίμως γεγόνασιν· ἐπεγείρουσι γὰρ ἡμᾶς καὶ τοὺς σκορπίους ἐκλέγουσι καὶ κατὰ τὰς μάχας ἐπιστρέφουσι, ζῆλόν τινα πρὸς ἀλκὴν ἐμποιοῦντες· ὅμως δὲ δεῖ κατεσθίειν καὶ τούτους, ἵνα μὴ τὴν χρείαν ὑπερβάλλῃ τὸ πλῆθος τῶν νεοττῶν.”

¹²⁰ Zie n118.

¹²¹ Haußleiter (1935, 255-56) citeert (in zijn eigen [Duitse] vertaling) ook een passage die Nestle in zijn fragmentcollectie van *Die Nachsokratiker* (1923, fr. 28) toeschrijft aan Posidonius. De passage uit Eusebius’ *Praeparatio evangelica* (7.14.394c) zou Posidonius’ vegetarisme uit ascetisme zou moeten bewijzen. Maar noch de fragmentcollectie van Edelstein en Kidd (1994, 259), noch die van Theiler (1982, 322) schrijven de betreffende passage toe aan Posidonius, en ik zie zelf ook geen reden om dat te doen.

Seneca (4/1 v.C. – 65 n.C.) is binnen de stoïcijnse vegetarische stroming (die Zeno navolgt) enigszins een uitzondering. Enerzijds stond ook Seneca een ascetische levens- en voedingswijze voor (Sen. *Ep.* 8.5). Hij gaat zelfs zover dat hij Epicurus’ theorie over de verlangens navolgt (Sen. *Ep.* 16.7-9; zie ook Hellemans 2021, 28). Haußleiter (1935, 259) beschouwt Seneca’s ascetisme dan ook terecht als “einen günstigen Nährboden für vegetarische Bestrebungen”. Elders blijkt echter dat Seneca zijn vegetarisme, dat hij op termijn ook zou hebben opgegeven, heeft ontleend aan zijn pythagoreïsche leermeesters Sotion en Sextus (Sen. *Ep.* 108.17-22). De motieven voor zijn vegetarisme zijn dus hoogstwaarschijnlijk pythagoreïsch en niet stoïcijns (en hier dus niet relevant).

waaraan hij twee van zijn *Diatriben* wijdde (18a en 18b). Dat blijkt expliciet aan het begin van de eerste van beide *Diatriben* (18a):¹²²

Want hij [*sc.* Musonius Rufus] was van mening dat het beginsel en fundament van het uitdragen van zelfbeheersing [τοῦ σωφρονεῖν] is gelegen in matigheid [ἐγκράτειαν] in eten en drinken. [...] Hij sprak ongeveer als volgt: ‘op dezelfde manier als men goedkoop voedsel meer waard moet achten dan duur voedsel en gemakkelijk verkrijgbaar voedsel meer dan moeilijk verkrijgbaar [τὴν εὐπόριστον τῆς δυσπορίστου] moet men ook voedsel dat geschikt is voor de mens meer waard achten dan voedsel dat niet van dien aard is’. (Musonius Rufus *Diss.* 18a, *ap.* Hense 1905, 94, regels 6-12)

Dit citaat toont duidelijk het grote belang dat Musonius Rufus hechtte aan de deugd van matigheid (σωφροσύνη) op het vlak van voedsel. Opvallend is dat Musonius Rufus net als Epicurus de mate waarin voedsel gemakkelijk (εὐπόριστον) of moeilijk (δυσπορίστου) verkrijgbaar is, gebruikt als een criterium om te bepalen welke voedingsmiddelen al dan niet horen bij een ascetische levenswijze en daarbij dezelfde terminologie hanteert als de epicurist. Hierbij geeft hij expliciet aan dat vlees niet past bij een sobere levenswijze: “Welnu, hij gaf te kennen dat voeding met vlees te beestachtig is en beter past bij wilde dieren.”¹²³ Musonius Rufus is hiermee de enige stoïcijn van wie een dergelijk expliciet verzet tegen vleeseten bewaard is gebleven.

Anderzijds zal Chrysippus’ positie worden nagevolgd vanaf Epictetus (ca. 50-130), een leerling van Musonius Rufus. Hij zal het ascetisme van zijn leermeester Zeno op het vlak van voedsel niet afzweren (Epict. *Ench.* 33.7), maar dat ascetisme impliceert voor hem geen plicht om zich te onthouden van vlees. Integendeel, net als Chrysippus zal hij benadrukken dat het doel van de dieren is gelegen in hun uiteenlopende nutsfuncties (χρεῖαι) voor de mens:¹²⁴

Elk van hen [*sc.* de dieren] heeft Hij [*sc.* God] gemaakt, sommige om gegeten te worden, andere om dienst te doen in de landbouw, nog andere om kaas te maken, en nog andere voor een ander, gelijkaardig nut [χρεία]. (Epict. *Diss.* 1.6.18)

¹²² Musonius Rufus *Diss.* 18a, *ap.* Hense 1905, 94, regels 6-12: “ᾧετο [*sc.* ὁ Μουσώνιος Ροῦφος] γὰρ ἀρχὴν καὶ ὑποβολὴν τοῦ σωφρονεῖν εἶναι τὴν ἐν σίτοις καὶ ποτοῖς ἐγκράτειαν. [...] τοιάδε τινὰ εἶπεν· ὥς χρὴ καθάπερ τὴν εὐτελῆ τῆς πολυτελοῦς τροφὴν προτιμᾶν καὶ τὴν εὐπόριστον τῆς δυσπορίστου, οὕτω καὶ τὴν σύμφυλον ἀνθρώπῳ τῆς μὴ τοιαύτης.”

¹²³ Musonius Rufus *Diss.* 18a, *ap.* Hense 1905, 95, regels 10-11: “τὴν μέντοι κρεῶδη τροφὴν θηριωδεστέραν ἀπέφηνε καὶ τοῖς ἀγρίοις ζῴοις προσφορωτέραν.”

¹²⁴ Epict. *Diss.* 1.6.18: “ἐκείνων [*sc.* τῶν ζῴων] ἕκαστον κατασκευάζει [*sc.* ὁ θεός] τὸ μὲν ὥστ’ ἐσθίεσθαι, τὸ δ’ ὥστε ὑπηρετεῖν εἰς γεωργίαν, τὸ δ’ ὥστε τυρὸν φέρειν, τὸ δ’ ἄλλο ἐπ’ ἄλλῃ χρεῖα παραπλησίω.”

Marcus Aurelius' (121-180) opvatting is gelijkaardig. Enerzijds raadt hij aan om “er bovendien een eenvoudige levenswijze op na te houden en zich te distantiëren van het rijkeluisleventje” (M. Aur. *Med.* 1.3).¹²⁵ Anderzijds was hij allesbehalve een vegetariër.¹²⁶ Maar noch Marcus Aurelius noch Epictetus nemen Chrysippus' (en Hermarchus') argument omtrent het doden van dieren als een vorm van populatiecontrole over (Chrysippus *ap.* Plut. *Mor.* 1049a [= *SVF* 3.705]).

2.3. Latere epicuristische visies

Argumentaties van latere epicuristen over vegetarisme zijn verloren gegaan (cf. Haußleiter 1935, 272-96). Om toch enigszins te weten te komen in hoeverre hun positie aansloot bij Epicurus dan wel Hermarchus en hoe zij hiervoor argumenteerden, kunnen we steunen op enkele aanwijzingen. Enerzijds kunnen we verwijzen naar de bovenvermelde opmerking van Porphyrius dat de meeste epicuristen (in lijn met Epicurus' standpunt) vegetariërs waren (zie *Abst.* 1.48.3 op p. 36). Anderzijds kunnen we kijken naar de positie van Clodius van Napels, een redenaar uit de eerste eeuw v.C. Hij is beïnvloed door het epicurisme, dat in zijn tijd in Campanië (waar ook Napels is gelegen) een bijzondere bloei kende. Porphyrius citeert in zijn *De abstinentia* (1.13-26) een langer passage uit zijn werk, *Πρὸς τοὺς ἀπεχομένους τῶν σαρκῶν* (*Tegen zij die zich onthouden van vlees*) (Haußleiter 1935, 288, 295; Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:25[n1]).¹²⁷ De titel van het werk geeft al aan dat het werk eerder Hermarchus' dan Epicurus' visie op vegetarisme navolgt, maar geeft nog niet aan in welke opzichten. De moeilijkheid is echter dat Clodius in de geciteerde passage vrij uitvoerige delen van Heraclides Ponticus (388-310 v.C) citeert, een platonist aan wie Plato kort de leiding over de Academie toevertrouwde. Daardoor is het vaak moeilijk te bepalen welke delen van de hand van Clodius zelf zijn, en welke delen hij citeert van Heraclides (Haußleiter 1935, 288, 295; Patillon en Bouffartigue [1977] 2023, 1:25[n1]). We beperken ons hier tot de bespreking van passages waaruit expliciet epicuristische invloed op Clodius blijkt. Daaruit blijkt vooral invloed van Hermarchus in met name twee opzichten. Ten eerste wijst Clodius net als Hermarchus op het bestaan van een natuurlijke (ἔμφυτος) en rechtvaardige (δίκαιος) oorlog tegen de wilde dieren (Porph. *Abst.* 1.14.1; Haußleiter 1935, 295n1).¹²⁸ Ten tweede wijst ook Clodius op het belang

¹²⁵ M. Aur. *Med.* 1.3: “ἔτι δὲ τὸ λιτὸν κατὰ τὴν διαίταν καὶ πόρρω τῆς πλουσιακῆς διαγωγῆς.”

¹²⁶ Haußleiter (1935, 271) heeft dit aangetoond op basis van M. Aur. *Med.* 4.21, 6.13, 10.10, 28.

¹²⁷ We moeten hier echter voorzichtig zijn, aangezien Clodius geen zuiver epicurist is, maar ook argumenten van Jan en Jeanine met de pet vertegenwoordigt (Haußleiter 1935, 295-96; Dombrowski 1984a, 108).

¹²⁸ Porph. *Abst.* 1.14.1: “Ἀλλὰ μὴν πρὸς γε τὰ θηρία πόλεμος ἡμῖν ἔμφυτος ἅμα καὶ δίκαιος”.

van het eten van dieren als een vorm van populatiecontrole om te vermijden dat hun aantal schadelijk zou worden (Porph. *Abst.* 1.16, 24; Haußleiter 1935, 295n1). Met betrekking tot de vraag naar de visies van latere epicuristen in het algemeen mogen we dus concluderen dat de tweespalt tussen Epicurus en Hermarchus wellicht ook in het latere epicurisme verder leefde, net zoals binnen de latere stoa ook de tweespalt tussen Zeno respectievelijk Chrysippus verder leefde.

3. Evaluatie

In dit hoofdstuk behandelen we de vraag in hoeverre de epicuristische opvatting over de relatie tussen mens en dier plausibel is. We zullen hierbij de epicuristische opvatting evalueren zoals die in elk van de twee voorgaande hoofdstukken is uiteengezet.

3.1. Evaluatie hoofdstuk 1: Rechtvaardigheid

In het eerste hoofdstuk van deze paper behandelden we de vraag naar rechtvaardigheid in relatie tot dieren. We bespraken deze vraag aan de hand van twee sub-vragen: (1) enerzijds de vraag of de epicuristen dieren beschouwden als subject van moraliteit (morele actoren) en (2) anderzijds de vraag of dieren volgens de aanhangers van de leer van Epicurus object van moraliteit zijn. De laatste vraag (2) werd hierbij verder onderverdeeld in twee sub-vragen: (a) de vraag of men de *negatieve plicht* heeft om af te zien van bepaalde onrechtvaardige handelingen tegenover dieren en (b) de vraag of er ook een *positieve plicht* bestaat om bepaalde handelingen te stellen opdat dieren zouden kunnen deelhebben aan rechtvaardigheid. Het epicuristische antwoord op beide hoofdvragen (1 en 2) is negatief. Het epicuristische basisargument hiervoor gaat uit van de claim dat rechtvaardigheid een “verdrag” (σύμβολον) is met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade (Epic. *RS* 31; zie ook sectie 1.3.1). Omdat dieren niet in staat zijn een contract met de mens te sluiten, zijn zij subject noch object van moraliteit (Epic. *RS* 32; zie ook sectie 1.3.1). Volgens de hermarchiaanse lijn binnen het epicurisme geldt dit voor alle dieren, terwijl Epicurus en Lucretius een uitzondering maken voor gedomesticeerde dieren, die als hybride categorie wel degelijk in staat zijn tot het sluiten van “een impliciet contract” met de mens (Clark 2014, 128n52). Een bijkomend argument wordt voor het eerst geëxpliciteerd door Hermarchus. Het argument houdt in dat dieren irrationeel zijn. Hermarchus beargumenteert op basis hiervan dat dieren niet in staat zijn tot het sluiten van een contract (zie sectie 1.3.2).

Om nu te onderzoeken in hoeverre deze argumenten plausibel zijn, zullen we een aantal stappen volgen. (3.1.1) Eerst zullen we nagaan in hoeverre de epicuristische claim dat (niet-gedomesticeerde) dieren noch (1) subject noch (2) object van moraliteit zijn consistent is met de basale aanname dat rechtvaardigheid bestaat in een contract met het oog op nut. Met andere woorden: als we dat basale uitgangspunt van het epicurisme aannemen, volgt daar dan ook uit dat dieren noch (1) subject noch (2) object van moraliteit zijn? (3.1.2) Vervolgens zullen we nagaan in hoeverre de basisaanname dat rechtvaardigheid bestaat in een contract met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade ook zelf plausibel is. Dit zullen we aan de hand van het argument van de grensgevallen bespreken. Op dit argument van de grensgevallen zal ik

een tweeledig antwoord geven: (3.1.3) het antwoord van Plutarchus en (3.1.4) het antwoord van het epicurisme. Het argument van de grensgevallen heeft echter enkel betrekking op de vraag (2) of dieren object van moraliteit zijn. Daarom wijden we ten slotte een aparte sectie (3.1.5) aan de vraag of dieren ook morele actoren zijn.

3.1.1. *Consistentie van de basale aanname*

Laat ons beginnen bij het begin, met een evaluatie van de consistentie van de basale aanname van het epicurisme dat rechtvaardigheid bestaat in een utiliteitscontract met de bewering dat (niet-gedomesticeerde) dieren geen (1) subject of (2) object van moraliteit zijn. De claim dat het kunnen deelnemen aan een contract met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade een noodzakelijke voorwaarde is om subject en object van moraliteit te kunnen zijn, leidt natuurlijk logisch tot de aanname dat (niet-gedomesticeerde) dieren geen subject en object van moraliteit zijn, *als* we aannemen dat (niet-gedomesticeerde) dieren niet in staat zijn te participeren in een dergelijk contract (cf. Epic. *RS* 31-32). De vraag is natuurlijk in hoeverre die laatste claim gerechtvaardigd is. De nodige rechtvaardiging voor deze stelling moet komen van de (hermarchiaanse) claim dat (niet-gedomesticeerde) dieren irrationeel zijn (Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.12.5-6). Het is opvallend hoezeer deze argumentatielijn lijkt op de argumentatie van de contracttheorie. Deze positie stelt dat morele regels afspraken zijn in het kader van “een denkbeeldige overeenkomstig tussen zelfbewuste en rationele subjecten” (Melle 2000, 512). Van belang hierbij is dat – net als in het epicurisme – de groep van morele subjecten of actoren (de subjecten van moraliteit) gelijk wordt gesteld aan de groep van de objecten van moraliteit. Met andere woorden: zij die de morele regels bepalen (de morele actoren) zijn enkel rechtvaardigheid verschuldigd aan hun medecontractanten (die tegelijk ook de objecten van het contract zijn). Dieren komen hiervoor niet in aanmerking, omdat zij over onvoldoende rationele vermogens beschikken (Van Assche 2021, 59). Zowel het epicurisme als de hedendaagse contracttheorie gaan dus uit van drie basale aannames:

1. dieren zijn irrationeel;¹²⁹
2. rationaliteit is een noodzakelijke voorwaarde om deel uit te maken van het morele contract;
3. deelname aan dit moraliteitscontract is een noodzakelijke voorwaarde om zowel subject als object van moraliteit te zijn.

¹²⁹ De mogelijkheid dat sommige dieren een zekere mate van rationaliteit zouden bezitten wordt wellicht enkel door Lucretius aanvaard (zie sectie 1.3.5) en niet door de andere epicuristen (zie pp. 22-23).

De epicuristische ontzegging van de status van subject en object van moraliteit aan dieren volgt hieruit wel degelijk (logisch).

Net als Epicurus en Lucretius maken de hedendaagse contracttheoretici echter een uitzondering voor bepaalde dieren.¹³⁰ De manier waarop zij een uitzondering maken voor gedomesticeerde dieren verschilt echter van de manier waarop Epicurus en Lucretius dat doen. Epicurus en Lucretius benadrukken dat een contract met gedomesticeerde dieren wel degelijk mogelijk is, maar dat dit een andersoortig contract is dan met de medemens. Het is namelijk geen contract op gelijke voet: Lucretius neemt aan dat de mens sterker is en daarom de taak krijgt gedomesticeerde dieren te beschermen in ruil voor de diensten die zij leveren aan de mens. Daarom is het contract tot voordeel van zowel mensen als dieren (Shelton 1996, 52; zie sectie 1.3.5). Dit is volgens mij een zeer naïeve en romantische beschrijving van de relatie tussen de mens en nutsdieren.¹³¹ De meeste experts gaan er immers van uit dat domesticatie in oorsprong een exploitatierelatie was die uitging van de mens (Clutton-Brock 1987, 29).¹³² Omdat het gaat om een volwaardig (weliswaar impliciet) contract, zijn gedomesticeerde dieren bovendien volgens Lucretius en Epicurus zowel subject als object van moraliteit (zie sectie 1.4). Hedendaagse contracttheoretici stellen daarentegen dat het belang van dieren enkel afhangt van de waarde die de contractanten eraan hechten. Op basis daarvan kunnen de contractanten er enkel voor kiezen om bepaalde dieren al dan niet de status van *object* van moraliteit toe te kennen in het moreel contract. De mogelijkheid dat dieren ook subject van moraliteit zouden zijn is voor de hedendaagse contracttheorie echter uitgesloten (Melle 2000, 512-13; Van Assche 2021, 59). Deze modificatie ten opzichte van het epicuristische precedent doet recht aan de stelling dat – in tegenstelling tot wat Lucretius (*DRN* 855-77) stelt – dieren niet zelf hebben gekozen om in een impliciet contract met de mens te stappen, maar dat het initiatief bij de mens lag (Clutton-Brock 1987, 29).

¹³⁰ Epic. *Nat.* XXV, 34.25.27-28; Lucr. *DRN* 855-77; Clark 2014, 128n52; Melle 2000, 512-13.

¹³¹ Desniettemin wordt de claim dat de relatie tussen de mens en nutsdieren tot wederzijds voordeel zou moeten strekken vandaag soms wel als normatief ideaal naar voren geschoven: (zie bijvoorbeeld Scruton 2004, 86-90).

¹³² Toch gaan sommige dissidenten er wel degelijk ook van uit dat domesticatie kan worden beschreven als een contract met wederzijdse instemming (Clutton-Brock 1987, 29). Aan die visie wordt echter weinig geloof gehecht: zie bijvoorbeeld de kritiek hierop van Clare Palmer (2010, 59-62) en Donaldson en Kymlicka (2011, 272n10).

3.1.2. Plausibiliteit van de basale aanname: Het argument van de grensgevallen

Laten we na deze uiteenzetting overgaan tot de beoordeling van de epicuristische basisclaim dat rechtvaardigheid bestaat in een contract met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade. Van groot belang hierbij is Hermarchus' criterium dat enkel mensen met de rationaliteit om een contract af te sluiten subject en object van moraliteit zouden zijn.¹³³ Dit criterium staat namelijk bloot aan de kritiek van het argument van de grensgevallen, dat in de moderne literatuur over dierenethiek zeer treffend is beschreven door Tom Regan (1982, 119-20, 123-25). We kunnen in dit argument volgens hem twee fases onderscheiden: een *elenctische* of destructieve fase en een *maieutische* of opbouwende fase (119). In de *elenctische* fase van het argument van de grensgevallen claimt men dat aan het vooropgestelde criterium (in dit geval rationaliteit) niet alle mensen voldoen (120). In het geval van het rationaliteitscriterium geldt dit bijvoorbeeld voor jonge kinderen (Sorabji 1995, 163). Gegeven het rationaliteitscriterium zijn jonge kinderen dus geen object van moraliteit. Toch beschouwen we jonge kinderen wel degelijk als object van moraliteit. De conclusie van het argument van de grensgevallen zou dan ook zijn dat het rationaliteitscriterium moet verworpen worden (Regan 1982, 120).

Hoewel men vaak aanneemt dat de utilitarist Peter Singer (1977, 250-51) het argument van de grensgevallen als eerste formuleerde, is het argument ook in de oudheid al geformuleerd, door de midden-platonist Plutarchus (Dombrowski 1984a, 78-79; 1984b, 142-43; Patillon en Bouffartigue [1979] 2022, 2:144). Het is bewaard gebleven in een langer citaat uit een onbekend werk uit diens *Moralia* dat Porphyrius heeft opgenomen in zijn *De abstinentia* (3.18.3-20.6).¹³⁴ Plutarchus' argument is niet zozeer gericht tegen het epicurisme als wel tegen de stoïcijnse opvatting van οἰκείωσις als het beginsel (ἀρχή) van rechtvaardigheid (δικαιοσύνη) (Plut. *ap. Porph. Abst.* 3.19.2; zie ook pp. 20-21). Het is hier echter in het bijzonder relevant, omdat het zich specifiek richt tegen rationaliteit als criterium om te bepalen wie tot de groep van objecten van moraliteit hoort (Plut. *ap. Porph. Abst.* 3.19.3). We geven Plutarchus' argument hier woordelijk weer:¹³⁵

¹³³ Zie de bespreking van Hermarchus *ap. Porph. Abst.* 1.12.5-6 in sectie 1.3.2.

¹³⁴ Dombrowski (1984a, 78-79; 1984b, 142-43) schrijft het argument echter toe aan Porphyrius zelf.

¹³⁵ *Porph. Abst.* 3.19.3: “Πῶς δὲ οὐκ ἄλογον, πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων ἐπ’ αἰσθήσει μόνον ζῶντας ὀρῶντας, νοῦν δὲ καὶ λόγον οὐκ ἔχοντας, πολλοὺς δὲ πάλιν ὁμότητι καὶ θυμῷ καὶ πλεονεξίᾳ τὰ φοβερῶτατα τῶν θηρίων ὑπερβεβληκότας, παιδοφόνους καὶ πατροκτόνους, τυράννους καὶ βασιλέων ὑπουργούς, πρὸς μὲν τούτους οἶσθαι <δίκαιόν τι> εἶναι ἡμῖν, πρὸς δὲ τὸν ἀροτῆρα βοῦν καὶ τὸν σύντροφον κύνα καὶ τὰ γάλακτι μὲν τρέφοντα, κουρᾷ δὲ κοσμοῦντα θρέμματα μηδὲν εἶναι, πῶς οὐ παραλογώτατόν ἐστιν;”

Wanneer we zien dat veel mensen enkel op grond van hun waarneming [ἐπ’ αἰσθήσει] leven, *en niet beschikken over verstand of rationaliteit* [νοῦν δὲ καὶ λόγον οὐκ ἔχοντα], en dat veel anderen dan weer de meest angstaanjagende wilde dieren overtreffen in wreedheid, woede en arrogantie, als kinder- of vadermoordenaars, tirannen en dienaars van koningen, hoe kan het dan niet irrationeel [ἄλογον] zijn te denken dat er jegens hen enige rechtvaardigheidsplicht bestaat voor ons, maar geen jegens de koe die ploegt, de hond waarmee we samenleven en de dieren die ons voeden met melk en kleden met wol? Hoe is dat niet absoluut absurd [παραλογώτατον]? (Plut. *Mor.* ap. Porph. *Abst.* 3.19.2 [Sandbach 1969, 15:356, fr. 193]; mijn cursivering)

Het punt van de passage zit in het gecursiveerde deel: het unieke kenmerk (de οἰκείωσις) van de mens is volgens de stoïcijnen zijn rationaliteit, maar veel mensen gedragen zich verre van rationeel, wat Plutarchus vervolgens aantoont met een lange lijst voorbeelden. Waarom zouden zij dan meer object van moraliteit zijn dan de dieren die ons allerlei diensten leveren? Dit argument haalt het hele stoïcijnse argument onderuit dat de οἰκείωσις of het unieke kenmerk van de mens is gelegen in diens rationaliteit (Plut. *ap.* Porph. *Abst.* 3.19.3; Hellemans 2021, 6; zie ook pp. 20-21). Dit zogenaamd unieke kenmerk van de mens treffen we namelijk bij sommige mensen niet aan. Die grensgevallen kunnen we dan ook niet als object van moraliteit beschouwen, maar dat is contra-intuïtief (Porph. *Abst.* 3.19.3; Regan 1982, 120). Een eventueel tegenargument van de stoïcijnen is niet bewaard gebleven, maar ik denk niet dat zij hierop een overtuigend antwoord klaar zouden hebben. Ik zou mij dan ook volledig akkoord verklaren met deze weerlegging. Bovendien ben ik van mening dat het argument net zo goed kan worden toegepast op de hermarchiaanse aanname dat enkel mensen met de rationaliteit om een contract af te sluiten subject en object van moraliteit zouden zijn. Net als de stoïcijnen zijn de epicuristen immers van mening dat rationaliteit een uniek menselijk criterium is (zie de bespreking van Aëtius’ *Placita* 5.26.3 op pp. 22-23). Plutarchus toont hier echter aan dat die aanname niet geldt voor alle mensen. De zienswijze van Lucretius en Epicurus, die een impliciet contract tussen een mens en dier ook mogelijk achten, impliceert bovendien dat rationaliteit *geen noodzakelijke voorwaarde* is om een moreel contract te kunnen aangaan.¹³⁶

¹³⁶ Op dit punt verschillen Epicurus en Lucretius van mening met de hedendaagse contracttheoretici (zie sectie 3.1.1). Verder moet erop gewezen worden dat Lucretius wel degelijk een vorm van rationaliteit (*animus, mens*) toeschrijft aan dieren. Maar het valt te betwijfelen of het hier gaat om dezelfde rationaliteit als de menselijke rationaliteit. Bovendien schrijft hij deze vorm van rationaliteit niet louter toe aan gedomesticeerde dieren, maar ook aan niet-gedomesticeerde dieren (zie sectie 1.3.5). Ten slotte zou men hierbij kunnen tegenwerpen dat een impliciet contract tussen mens en dier niet hetzelfde is als een expliciet contract tussen mensen. Men zou immers kunnen beargumenteren dat het in dat eerste geval slechts een “tacit agreement” betreft, aangezien dieren niet in staat zijn om hun expliciete instemming met het contract te geven (Shelton 1996, 50). Die opmerking is volgens

3.1.3. *Plutarchus' antwoord op het argument van de grensgevallen*

Omdat Plutarchus met dit argument een overtuigende weerlegging van de stoïcijnse positie en het hermarchiaanse rationaliteitscriterium biedt, kunnen we nu overgaan tot de vraag welk alternatief Plutarchus zou voorstellen. Dat is opnieuw bewaard gebleven in hetzelfde citaat in Porphyrius' *De Abstinencia* (3.18.3-20.6). Plutarchus beargumenteert zijn alternatief in de *maieutische* of constructieve fase van het argument van de grensgevallen. Volgens Regan vertrekt deze fase van het argument van het uitgangspunt van de elenctische fase, namelijk dat ook de menselijke grensgevallen als object van moraliteit moeten beschouwd worden. We moeten dus een ander criterium kiezen dan het criterium dat we in de elenctische fase hebben verworpen, aangezien dat criterium niet toeliet dat de menselijke grensgevallen als object van moraliteit beschouwd worden. Het meest redelijke criterium dat alle menselijke grensgevallen omvat, zal echter ook (een aantal) dieren omvatten. Als we dus de menselijke grensgevallen als object van moraliteit willen beschouwen, zullen we ook moeten aanvaarden dat (een aantal) dieren object van moraliteit zijn (Regan 1982, 120, 123). Het criterium dat Plutarchus voorstelt om aan deze premissen te voldoen, lezen we in wat voorafgaat aan het vorige citaat uit zijn *De abstinencia*.¹³⁷

Desalniettemin is het volkomen artificieel planten met dieren te vergelijken. Want die laatste zijn van nature in staat pijn te lijden, angst te hebben en schade te ondervinden, en daardoor ook onrechtvaardig behandeld te worden [ἀδικεῖσθαι]. Die eerste hebben echter geen waarnemingsvermogen [αἰσθητόν], dus niks is voor hen vreemd of slecht of schade of een onrecht [ἀδικία]. Want waarnemen [τὸ αἰσθάνεσθαι] is het beginsel van elke toe-eigening en vervreemding [οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχή]. En de volgelingen van Zeno [de stoïcijnen] beschouwen toe-eigening [τὴν οἰκείωσιν] als het beginsel van rechtvaardigheid.¹³⁸ (Plut. *Mor. ap. Porph. Abst.* 3.19.2 [*SVF* 3.197; Sandbach 1969, 15:356, fr. 193])

mij echter irrelevant. Het lijkt namelijk erg onwaarschijnlijk dat de epicuristen een dergelijk onderscheid maakten, aangezien uit *RS* 32 blijkt dat Epicurus een contract tussen mens en dier waarbij dieren zowel (1) morele actoren als (2) object van moraliteit zijn in principe mogelijk achtte (cf. Clark 2014, 128n52; zie ook sectie 1.3.1). Een impliciet contract met gedomesticeerde dieren gold voor de epicuristen dus naar alle waarschijnlijkheid ook als volwaardig moreel contract, wat impliceert dat rationaliteit voor hen geen noodzakelijke voorwaarde is om een moreel contract te kunnen aangaan.

¹³⁷ Porph. *Abst.* 3.19.2: Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῖς ζώοις τὰ φυτὰ παραβάλλειν κομιδὴ βίαιον. Τὰ μὲν γὰρ αἰσθάνεσθαι πέφυκε καὶ ἀλγεῖν καὶ φοβεῖσθαι καὶ βλάπτεσθαι, διὸ καὶ ἀδικεῖσθαι· τοῖς δὲ οὐθέν ἐστιν αἰσθητόν, οὕτω δὲ οὐδὲ ἀλλότριον οὐδὲ κακὸν οὐδὲ βλάβη τις οὐδὲ ἀδικία. Καὶ γὰρ οἰκειώσεως πάσης καὶ ἀλλοτριώσεως ἀρχὴ τὸ αἰσθάνεσθαι. Τὴν δὲ οἰκείωσιν ἀρχὴν τίθενται δικαιοσύνης οἱ ἀπὸ Ζήνωνος.

¹³⁸ De laatste zin van dit citaat werd al eens geciteerd op p. 21.

Het criterium dat Plutarchus hier voorstelt om de morele cirkel (van objecten van moraliteit) af te bakenen is het waarnemingsvermogen (αἰσθητόν, τὸ αἰσθάνεσθαι). Als men kan waarnemen, kan men ook lijden – in het bijzonder pijn (ἀλγεῖν), angst (φοβεῖσθαι), of schade (βλάπτεσθαι) – en bijgevolg ook onrecht ondergaan (ἀδικεῖσθαι) (Clark 2014, 173n468; Porph. *Abst.* 3.19.2).¹³⁹ Het waarnemingsvermogen is bovendien een criterium dat – in tegenstelling tot het rationaliteitscriterium – wel degelijk geldt voor *alle* mensen.¹⁴⁰ Ook de irrationele grensgevallen besproken in het vorige citaat (zie p. 59) leven namelijk “op grond van hun waarneming” (Porph. *Abst.* 3.19.3: “ἐπ’ αἰσθήσει”). Maar het argument geldt ook voor de dieren (maar volgens Plutarchus niet voor planten, waarover ik zo dadelijk zal uitweiden). Hiermee zet Plutarchus de stoïcijnse opvatting op zijn kop. Want we kunnen nu kennelijk niet langer poneren dat de menselijke οἰκείωσις is gelegen in de menselijke *ratio*. Als we dan Plutarchus’ suggestie aanvaarden – dat de menselijke οἰκείωσις is gegrond in het waarnemingsvermogen – moeten

¹³⁹ De stoïcijnen zouden het hier niet volledig mee eens zijn, aangezien er volgens hen een belangrijk verschil tussen de impressies (φαντασίαι) en zodoende het lijden van rationele en irrationele wezens (mensen respectievelijk dieren). De impressies van mensen zijn namelijk rationeel, in tegenstelling tot de irrationele impressies van dieren (Diog. L. 7.50 [= *LS* 39A]). De stoïcijnen lichtten ook verder toe wat ze hier begrijpen onder ‘(ir)rationeel’: “Zij [sc. de stoïcijnen] zeggen dat [...] een rationele impressie er één is waarin wat zich voordoet in de impressie in taal wordt weergegeven (Sext. Emp. AM 8.70 [= *SVF* 2.187; *LS* 33C]: “[...] φασὶ [sc. οἱ Στωικοὶ] [...] “λογικὴν δὲ εἶναι φαντασίαν καθ’ ἣν τὸ φαντασθὲν ἔστι λόγῳ παραστήσαι”). De rationaliteit van de mens bestaat volgens de stoïcijnen met andere woorden in zijn taal, die ook de rationaliteit van zijn impressies en leed kleurt (zie ook Clark 2014, 163n381, 173n468).

¹⁴⁰ Men kan hier opmerken dat mensen in een diepe coma, slaap of onder verdoving niet over waarnemingsvermogen beschikken. Het is een opmerking waarmee Porphyrius in dit citaat wellicht geen rekening houdt. De kritiek kan echter gepareerd worden door een beroep te doen op Aristoteles’ onderscheid tussen eerste en tweede actualiteit (ἐντελέχεια). De eerste actualiteit bestaat louter in de *aanwezigheid* van bepaalde vermogens; de tweede actualiteit bestaat in de concrete *uitoefening* van die vermogens (Arist. *An.* 412a22-27). Dat impliceert dan ook dat de eerste actualiteit het vermogen (δύναμις) tot de tweede actualiteit impliceert (vergelijk ook Arist. *An.* 412a22-27 met 417a21-29). Aristoteles past dit onderscheid zelf toe op het concrete geval van de waarneming dat hier aan de orde is. Volgens Aristoteles is de waarneming weliswaar niet altijd actueel in de tweede zin van het woord (wanneer we bijvoorbeeld slapen), maar wel *altijd actueel in de eerste zin* (i.e. ze beschikt over het vermogen om actueel te worden) (Arist. *An.* 412a23-26, verder uitgewerkt in 417a9-14). Bij mensen is er inderdaad altijd wel *een* vorm van waarnemingsvermogen dat actueel is in de eerste zin. Een levend mens zonder actuele waarnemingsvermogens in de eerste zin bestaat niet. Bovendien kan dit argument niet gerecupereerd worden als ultieme redding van de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie en de epicuristische aanname die stellen dat rationaliteit een uniek menselijke eigenschap is. Men kan immers van bepaalde mensen (zoals mensen met een verstandelijke beperking) zelfs niet beweren dat zij beschikken over rationaliteit in de eerste zin, omdat zij niet beschikken over de potentie die rationaliteit te actualiseren.

zelfs de stoïcijnen erkennen dat we rechtvaardigheid verschuldigd zijn aan dieren (als objecten van moraliteit) (Porph. *Abst.* 3.19.2; cf. Plut. *Mor.* 1038b).¹⁴¹

Plutarchus' basale stelling lijkt te zijn dat onrecht is gelegen in allerlei vormen van leed, waarbij Plutarchus drie voorbeelden noemt (ἀλγεῖν, φοβεῖσθαι en βλάπτεσθαι). Als men waarnemingsvermogen heeft, kan men dat leed ook waarnemen en bijgevolg ook onrecht ondergaan (ἀδικεῖσθαι) (Porph. *Abst.* 3.19.2; Clark 2014, 173n468). Enerzijds is dat volgens mij een intuïtief zeer aannemelijke stelling. Het is immers zeer moeilijk zich een onrecht voor te stellen dat niet gepaard gaat met een of andere vorm van leed. Anderzijds moet men een aantal correcties op Plutarchus' visie formuleren (die naar mijn mening evenwel niet fundamenteel maar oplosbaar zijn). Ten eerste behoren planten volgens Plutarchus niet tot de objecten van moraliteit, aangezien ze niet beschikken over waarnemingsvermogen (*Abst.* 3.19.2).¹⁴² Dat is een zeer controversiële aanname, waar ook in de oudheid geen consensus over bestond.¹⁴³ Wellicht mogen we aannemen dat planten wel degelijk beschikken over een auditief en tactiel vermogen, maar niet over nociceptie (pijnperceptie) of emoties (Mishra and Bae 2019, 138-45, 151-57; Tye 2017, 168-72). Een consequente toepassing van Plutarchus' eigen

¹⁴¹ De opvatting dat de menselijke οἰκείωσις gegrond is in de waarneming houdt in dat de waarneming het kenmerk is dat de mens eigen of οἰκεῖος is en dat bepaalt hoever onze morele bekommernis zich kan uitstrekken (Porph. *Abst.* 3.19.2; Clark 2014, 173n470; zie ook pagina 12 in hoofdstuk 1).

¹⁴² Zoals Dierauer (1998, 83), terecht aangeeft, verschilt Porphyrius' positie op dit punt van Plutarchus' standpunt. Porphyrius geeft immers aan dat we het meest “godgelijk” (“ὁμοίως θεῷ”) zouden zijn, indien we het principe mensen en planten niet te schaden (“τὸ ἀβλαβὲς ἐν ἀνθρώποις [...] καὶ εἰς τὰ ἄλλα ζῷα”) ook zouden uitbreiden tot planten (“ἄχρι φυτῶν”). Hij stelt de mogelijkheid daarvan echter in vraag, aangezien mensen nu eenmaal bepaalde behoeftes hebben waarvoor ze afhankelijk zijn van het gebruik van planten (Porph. *Abst.* 3.27.2-3).

¹⁴³ Plutarchus kiest hier de kant van de stoïcijnen en epicuristen, die claimden dat planten geen waarnemingsvermogen bezitten. De stoïcijnen stellen expliciet dat planten “verstoken van impuls en waarneming” zijn (Diog. L. 7.86: “χωρὶς ὀρμῆς καὶ αἰσθήσεως” [= LS 57A]). Voor de epicuristen volgt dit uit hun opvatting dat planten geen ziel hebben (Aëtius *Placita* 5.26.3 [= Usener 1887, 216, fr. 309], eerder geciteerd op p. 22), vermits “[...] de ziel de meeste verantwoordelijkheid draagt voor de waarneming” (Epic. *Men.* 63: “[...] ἔχει ἡ ψυχὴ τῆς αἰσθήσεως τὴν πλείστην αἰτίαν [...]”). Plutarchus wijkt daarmee echter af van de visie van de stichter van zijn school (Plato), die aan planten wel degelijk waarneming en zelfs een ziel toeschrijft. Hij beschrijft de ziel van planten namelijk als volgt: “Zeker, dat wezen dat we nu beschrijven [*sc.* de plant], neemt deel aan de derde soort ziel, [...] die geenszins participeert in de mening, het redeneer- en het denkvermogen, maar wel in de waarneming, zowel aangenaam als pijnlijk, alsook in de verlangens.” (Plato *Tim.* 77b: “μετέχει γε μὴν τοῦτο [*sc.* τὸ φυτὸν] ὁ νῦν λέγομεν τοῦ τρίτου ψυχῆς εἶδους, [...] ὃ δόξης μὲν λογισμοῦ τε καὶ νοῦ μέτεστιν τὸ μηδὲν, αἰσθήσεως δὲ ἡδέας καὶ ἀλγεῖνῆς μετὰ ἐπιθυμιῶν).

criterium vereist dus dat we planten wel degelijk mee opnemen in de groep van objecten van moraliteit.

Dat brengt ons echter meteen tot een tweede probleem met Plutarchus' criterium, namelijk dat het alle objecten van moraliteit op dezelfde hoogte plaatst. Aangezien er binnen de objecten van moraliteit geen onderscheid wordt gemaakt, is de plicht om een plant of een vlieg en een mens rechtvaardig te behandelen in principe even groot (Porph. *Abst.* 3.19.2; O'Neill, Holland, and Light 2008, 107).¹⁴⁴ Dat is weliswaar contra-intuïtief, maar valt op te lossen. In deze context is Kenneth Goodpasters onderscheid tussen “moral considerability” (morele achtenswaardigheid) en “moral significance” (moreel gewicht) van belang. Morele achtenswaardigheid (“moral considerability”) betekent het verdienen van morele achting (“moral consideration”) of het al dan niet object van moraliteit zijn. Zoals blijkt uit deze formulering, is morele achtenswaardigheid een binair concept: een wezen is ofwel moreel achtenswaardig ofwel niet. Moreel gewicht (“moral significance”) is daarentegen een gradueel concept, dat in verschillende gradaties wordt toegekend aan wezens die moreel achtenswaardig zijn. Dit concept kan men wel degelijk gebruiken om te claimen dat een mens meer moreel gewicht heeft dan een plant of een vlieg (Goodpaster 1978, 311-12; Goodpasters cursiveringen ongedaan gemaakt; cf. Wienhues 2022, 647-48).¹⁴⁵ Om dit te claimen, moet men echter criteria invoeren. Het is niet het doel van deze paper om deze criteria tot in het detail te bepalen, omdat deze paper zich enkel de vraag heeft gesteld of dieren object van moraliteit zijn, i.e. of dieren

¹⁴⁴ In dit verband wijst Dombrowski (1984a, 77-78) erop dat Plutarchus een goede reden heeft om zo'n strikt onderscheid tussen planten en dieren te hanteren. Hij reageert hiermee namelijk op een stoïcijnse kritiek, die ook wel het “sorites argument” wordt genoemd (Sorabji 1995, 197). Dit argument claimt dat het beschouwen van dieren als object van moraliteit een gevaarlijke *slippery slope* is: want als we dieren beschouwen als object van moraliteit, waarom dan ook niet planten? Onze hele voedselvoorziening komt dus in gevaar als we dieren beschouwen als object van moraliteit (Porph. *Abst.* 1.6.3, 18 Dombrowski 1984a, 77-78; Sorabji 1995, 97, 102). Plutarchus (*ap.* Porph. *Abst.* 3.19.2) ontmijnt deze kritiek door erop te wijzen dat er een groot verschil bestaat tussen planten en dieren, waardoor dieren *wel*, maar planten *niet* als object van moraliteit moeten beschouwd worden. Het probleem blijft echter tot op zekere hoogte bestaan, aangezien er nog steeds geen onderscheid wordt gemaakt tussen het moreel gewicht van een mens en een vlieg (O'Neill, Holland, and Light 2008, 107).

¹⁴⁵ Het is wellicht plausibeler om, zoals Anna Wienhues, te claimen dat de verschillende morele gewichten van verschillende diersoorten (inclusief de mens, onderling incommensurabel zijn, maar dat we wel allerlei criteria, zoals capaciteiten en relaties tussen mens en dier, kunnen hanteren om toch “comparative priority judgements in decision-making situations” te kunnen maken. (2022, 649-54). Qua praktische gevolgen komen beide benaderingen evenwel op hetzelfde neer. Bovendien ontzenuwen beide benaderingen het “sorites argument”, aangezien beide compatibel zijn met de claim dat het moreel toelaatbaar is om planten te eten (Sorabji 1995, 197).

moreel achtenswaardig zijn. Bovendien zou het te ver voeren. Hier wil ik enkel nog de kritiek formuleren dat het hermarchiaanse rationaliteitscriterium blijk geeft van een zeer grote mate van antropocentrisme en dat het dus niet als één van de criteria voor moreel gewicht kan worden geherintroduceerd.

Anna Wienhues (2022, 648) heeft terecht gewezen op het feit dat er bij het bepalen van dergelijke criteria een reëel risico bestaat op antropocentrisme. Om dit antropocentrisme te vermijden, moet men op zoek naar een criterium dat het midden houdt tussen een nadruk op *gelijkenissen* en *verschillen* met de mens. Het probleem met een exclusieve focus op *gelijkenissen* is dat men het morele gewicht van dieren op antropocentrische wijze toekent *in functie van* hun gelijkenis met de mens, van wie men het hoge morele gewicht als vanzelfsprekend aanneemt. Het probleem met een exclusieve focus op *verschillen* is dat hierbij enige gelijkenis tussen het dier en de mens wordt ontkend, wat resulteert in de antropocentrische gedachte dat er een “unbridgeable gulf of difference” bestaat tussen de mens en het dier, op grond waarvan de mens een veel hoger moreel gewicht krijgt toegekend dan het dier (Wienhues 2022, 648). Die laatste tactiek zou zeker van toepassing zijn op het hermarchiaanse rationaliteitscriterium, indien we het zouden aanwenden als criterium voor moreel gewicht. Het zou namelijk neerkomen op de claim dat dieren niet beschikken over een menselijk kenmerk, namelijk rationaliteit, en dus een veel lager moreel gewicht hebben dan de mens.

3.1.4. *Lucretius' antwoord op het argument van de grensgevallen*

Zelfs als men – zoals Epicurus en Lucretius lijken te doen (cf. pagina 59 supra) – niet het hermarchiaanse rationaliteitscriterium aanneemt om te definiëren wie in staat is tot het maken van een contract, blijft het argument van de grensgevallen overeind. Jonge kinderen bijvoorbeeld zijn in de praktijk nog zeer afhankelijk van hun ouders en niet in staat een contract te sluiten. Lucretius heeft echter een antwoord op een dergelijk argument van de grensgevallen, dat we nu zullen bespreken (Sorabji 1995, 163-64). De passage waaruit deze oplossing blijkt, gaat over het ontstaan van het contract met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade:¹⁴⁶

146

Lucr. *DRN* 5.1013-27 [= LS 22K]:

“[...] [postquam] prolemque ex se videre creatam,
tum genus humanum primum mollescere coepit.
ignis enim curavit ut alsia corpora frigus
non ita iam possent caeli sub tegmine ferre,

[...] En nadat ze nageslacht van hen hadden zien geboren worden, toen begon het mensenras voor het eerst mild te worden. Want het vuur zorgde ervoor dat hun verkleumde lichamen nog niet zo in staat waren de koude onder het hemelgewelf te verdragen, en Venus verzwakte hun krachten, en de kinderen braken gemakkelijk de trotse geest van hun ouders met liefkozingen. Toen begonnen ook burens hun vriendschap met elkaar te verbinden, erop uit elkaar geen schade toe te brengen of gekwetst te worden [inter se nec laedere nec violari], en ze bevalen [commendarunt] hun kinderen en de vrouwelijke soort aan, toen ze stamelend met hun woorden en gebaren te kennen gaven dat het billijk was dat iedereen medelijden had met de zwakken. Toch kon eendracht niet op elke manier ontstaan, maar een goed en groot deel hield de verdragen [foedera] ongeschonden. Of het mensenras was toen al geheel ten onder gegaan, en ook het nageslacht had dan de soort niet kunnen verderzetten. (Lucr. *DRN* 1013-1027 [= LS 22K])

Uit medelijden met hun zwakte besloot men dus kinderen mee op te nemen in het contract met het oog op nut en het vermijden van wederzijdse schade.¹⁴⁷ Dat is dezelfde manier waarop ook de hedendaagse contracttheorie kinderen en – zoals we al zagen in sectie 3.1.1 – gedomesticeerde dieren opneemt in het contract (Sorabji 1995, 163; Melle 2000, 512-13).

Sommigen denken echter dat Lucretius hier nog verder gaat en zich in deze passage baseert op de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie (cf. pp. 20-21 supra). Zij (Vander Waerd 1988, 95n34; Sorabji 1995, 163-164[n57]; Campbell 2003, 277-78, s.v. 1021. *commendarunt*) baseren zich (direct of indirect) op het werk van Jackie Pigeaud (1983, 138), die dit concludeert op basis van het woord *commendarunt* in deze passage, dat volgens hem verwijst naar de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie. We vinden het woord (*commendari* respectievelijk *commendatio*) inderdaad tweemaal bij Cicero in die betekenis (*Off.* 3.5.16 [= *SVF* 3.182] en 3.19.63 [= *SVF* 3.340; LS 57F]) De οἰκείωσις-theorie – die we in deze context wellicht het best kunnen begrijpen als de

et Venus inminuit viris, puerique parentum
blanditiis facile ingenium fregere superbum.
tunc et amicitium coeperunt iungere aventes
finitimi inter se nec laedere nec violari,
et pueros commendarunt muliebrique saeculum,
vocibus et gestu cum balbe significarent
imbecillorum esse aecum misererier omnis.
nec tamen omnimodis poterat concordia gigni,
sed bona magnaue pars servabat foedera caste;
aut genus humanum iam tum foret omne peremptum,
nec potuisset adhuc perducere saecula propago.”

¹⁴⁷ Dat het hier wel degelijk gaat om een dergelijk epicuristisch contract blijkt duidelijk uit de formulering “inter se nec laedere nec violari” (Lucr. *DRN* 5.1020), duidelijk een vertaling van “τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι” in Epic. *RS* 31.

natuurlijke neiging tot liefde voor onze soortgenoten – heeft hier volgens Gordon Campbell wel degelijk een belangrijke rol te spelen en is zelfs een centraal onderdeel van Lucretius’ argument (2003, 277-78, s.v. 1021. *commendarunt*). Volgens Campbell duidt Lucretius op een ontwikkeling in de menselijke evolutie: de eerste mensen hadden geen οἰκείωσις (nog steeds te begrijpen als liefde voor de eigen soortgenoten), vervolgens leerden zij οἰκείωσις aan, waardoor οἰκείωσις nu wel een natuurlijk instinct is. Dit verklaart ook het medelijden van mensen met hun kinderen, wat binnen een strikt epicuristische frame volgens Campbell moeilijk te verklaren valt (277-78, s.v. 1021. *commendarunt*).

Ik acht deze interpretatie om meerdere redenen echter zeer onwaarschijnlijk. Ten eerste wijzen de voorstanders van deze interpretatie terug naar Hermarchus’ gebruik van de οἰκείωσις-theorie om hun lezing te ondersteunen.¹⁴⁸ Eerder toonden we echter aan dat het onmogelijk is dat Hermarchus zich door die stoïcijnse theorie liet inspireren, aangezien hij zijn *Contra Empedoclem* nog vóór de stichting van de stoa schreef (Roskam 2007, 77; Auricchio 1988, 126-27 bespreking van fr. 29; zie pagina 21-22). Dat maakt het al heel wat minder waarschijnlijk dat Lucretius, zonder enig precedent in de epicuristische traditie, de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie in zijn epicurisme zou hebben geïntegreerd. Bovendien leest deze interpretatie wel heel veel in één woord (*commendarunt*), dat slechts in twee passages bij één auteur (Cicero) gebruikt wordt om te verwijzen naar de stoïcijnse οἰκείωσις-theorie (Cic. *Off.* 3.5.16 [= *SVF* 3.182] en 3.19.63 [= *SVF* 3.340; LS 57F]). Men kan dus ook niet claimen dat *commendatio* een veelgebruikte standaardvertaling van het stoïcijnse οἰκείωσις-begrip zou zijn. Ten slotte is – in tegenstelling tot wat Campbell (2003, 277-78, s.v. 1021. *commendarunt*) beweert – de οἰκείωσις-theorie niet nodig om het medelijden van ouders voor hun kinderen te verklaren. Er is wel degelijk een interpretatie mogelijk die perfect verzoenbaar is met het epicuristische kader. Het lijkt er namelijk op dat kinderen, nauw betrokken in het leven van hun ouders, een *argumentum ad misericordiam* inzetten: vleiend en stamelend toonden ze aan hoe zwak ze waren, waardoor hun ouders medelijden met hen kregen en besloten hen op te nemen in het moreel contract (Lucr. *DRN* 1017-1023).

Zo opgevat is Lucretius’ antwoord op het argument van de grensgevallen niet echt overtuigend. Kinderen worden op deze manier immers slechts indirect beschermd, wat Sorabji terecht problematisch acht:

¹⁴⁸ Pigeaud 1983, 140; Vander Waerdt 1988, 95n34; Sorabji 1995, 163-64; Campbell 2003, 277-78, s.v. 1021. *commendarunt*.

[...] There is still a weakness in such indirect protection. For neither contract nor expediency would prevent a father killing his own children. This was indeed allowed by Athenian law, but only during the first nine days of life, after which time the father had to decide whether to recognise the child as his own. (Sorabji 1995, 163)

Zo'n wet kunnen we onder Plutarchus' criterium echter duidelijk beschouwen als een onrecht tegen een wezen met waarnemingsvermogen (cf. de bespreking van *Abst.* 3.19.2-3 in sectie 3.1.2-3 supra).

3.1.5. *Moreel actorschap*

Aangezien het argument van de grensgevallen betrekking heeft op de vraag (2) in hoeverre dieren object van moraliteit zijn, hebben we daarmee echter nog niks gezegd over de vraag (1) in hoeverre dieren morele actoren zijn. De meeste epicuristen miskennen naar mijn mening ten onrechte de eigenheid van die vraag (1) door haar op dezelfde manier te beantwoorden als vraag (2).¹⁴⁹ Hierdoor is voor hen, net als voor de aanhangers van de hedendaagse contracttheorie en Kant, de groep van (1) morele actoren gelijk aan de groep van (2) objecten van moraliteit (Epic. *RS* 31-32; Van Assche 2021, 59). Volgens Plutarchus hingen de peripatetici en stoïcijnen een gelijkaardige positie aan (Sorabji 1995, 119-20): “Zij die niet de capaciteit hebben ons rechtvaardig te behandelen, kunnen niet onrechtvaardig behandeld worden door ons” (Plut. *Mor.* 964b).¹⁵⁰ Hoewel het hier niet gaat om een volledige gelijkschakeling van de groep van (1) morele actoren aan de groep (2) objecten van moraliteit, blijkt wel dat de stoïcijnen en peripatetici van mening waren dat als men geen morele actor is, men ook geen object van moraliteit kan zijn (Plut. *Mor.* 964b; Sorabji 1995, 119-20).¹⁵¹ De hedendaagse dierenrechtentheoreticus Tom Regan benadrukt daarentegen terecht het belang van een strikt

¹⁴⁹ Dat betekent echter niet dat uitzonderingen ondenkbaar zijn. Zo is Lucretius' antwoord op het argument van de grensgevallen, waarbij kinderen enkel als object van moraliteit worden beschouwd, een uitzondering (*DRN* 5.1013-27; zie sectie 3.1.4). Misschien was ook Philodemus' (zie sectie 1.3.4) specifieke, aristotelische geïnspireerd antwoord op vraag (1) een uitzondering. Dat is echter onzeker, aangezien zijn antwoord op vraag (2) niet bewaard is gebleven. Bovendien zagen we eerder dat in de hedendaagse contracttheorie kinderen en gedomesticeerde dieren wel degelijk gelden als *object* van moraliteit, zonder morele actor te zijn (zie sectie 3.1.1).

¹⁵⁰ Plut. *Mor.* 964b: “οἷς δ' οὐκ ἔστι τὸ δικαιοπραγεῖν πρὸς ἡμᾶς, οὐδ' ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα γίγνεται τὸ ἀδικεῖν”.

¹⁵¹ De logische formuleringen zijn als volgt: ‘Als men geen moreel actor is ($\neg p$) dan is men geen object van moraliteit ($\neg q$)’ ($\neg p \rightarrow \neg q$). $\approx$ ‘Als men object van moraliteit is (q) dan is men ook morele actor (p)’ ($q \rightarrow p$). Daaruit volgt echter niet dat men geen moreel actor is ($\neg p$) als men geen object van moraliteit is ($\neg q$) ($\neg q \rightarrow \neg p$), equivalent aan de stelling dat men ook object van moraliteit (q) als men morele actor is (p) ($p \rightarrow q$).

onderscheid tussen (1) “moral agents” (morele actoren) en “moral patients” (objecten van moraliteit) (Regan 1983, 151-56).¹⁵²

Filosofen vandaag de dag nemen vaak aan dat morele verantwoordelijkheid zich enkel tot wilsbekwame mensen beperkt (zie bijvoorbeeld Regan 1983, 151-56). Toch bestaat er een zeer complexe discussie over de vraag of dieren morele actoren zijn (zie Clement 2013 voor een overzicht van de standpunten), die hier echter niet kan gevoerd worden zonder haar complexiteit geweld aan te doen. Daarom wil ik in deze sectie enkel een opmerking maken over de plausibiliteit van de epicuristische visie. Zoals we eerder zagen, zijn er binnen het epicurisme twee visies: de hermarchiaanse visie die stelt dat *geen* enkele dieren morele actoren zijn, en de visie van Epicurus en Lucretius, die van mening waren dat *gedomesticeerde* dieren wel degelijk morele actoren zijn (zie sectie 1.4). Op basis van het werk van Donaldson en Kymlicka zou men kunnen beargumenteren dat deze laatste visie wel degelijk plausibel is. Zij hebben er namelijk op gewezen dat honden beschikken over “the capacity for understanding and negotiating social rules” (Donaldson en Kymlicka 2011, 118). En in zoverre deze sociale regels ook morele regels zijn binnen hun samenleving met mensen, zijn honden die kennis hebben van dergelijke regels wel degelijk morele actoren met bepaalde verantwoordelijkheden tegenover mensen. Zo is een (welopgevoede) hond moreel verantwoordelijk wanneer hij een mens aanvalt. En mogelijk geldt dit niet enkel voor honden, maar ook voor andere gedomesticeerde dieren. Wellicht kunnen we Epicurus en Lucretius dus tot op zekere hoogte gelijk geven in hun opvatting dat gedomesticeerde dieren morele actoren zijn. Dat hoeft echter niet te betekenen dat gedomesticeerde dieren *op exact dezelfde wijze* als mensen morele actoren zouden zijn, aangezien ook wel is gesuggereerd dat moreel actorschap *een kwestie van gradatie* is (Clement 2013, 3-5).

3.2. Evaluatie hoofdstuk 2: Vegetarisme

In het tweede hoofdstuk van deze paper onderzochten we de vraag hoe de epicuristen zich verhouden ten aanzien van onthouding van vlees. We kwamen tot de conclusie dat we binnen het epicurisme twee houdingen ten opzichte van vleesconsumptie kunnen onderscheiden: de houding van Epicurus en die van Hermarchus. Epicurus matigde zijn vleesconsumptie (of

¹⁵² De (epicuristische) positie die de groep (1) van subjecten van moraliteit gelijkstelt aan de groep (2) van objecten van moraliteit is immers in het bijzonder kwetsbaar voor het argument van de grensgevallen. Merk bovendien dat de stoïcijnse en peripatetische formulering Lucretius’ antwoord op het argument van de grensgevallen onmogelijk maakt (zie sectie 3.1.4).

onthield zich zelfs volledig van vlees) als onderdeel van een ascetisch dieet.¹⁵³ Hermarchus zag vleesconsumptie dan weer als een noodzakelijke vorm van populatiecontrole van gedomesticeerde dieren (Porph. *Abst.* 1.11.4-5; zie sectie 2.1.3).

Enerzijds is het duidelijk dat Hermarchus' standpunt niet opgaat voor de huidige situatie in de veeteeltindustrie. Het aantal dieren in (bijvoorbeeld) de Belgische veehouderij is maar zo hoog, om te voldoen aan de economische vraag in binnen- en buitenland (cf. 'Statbel' 2023). Meer vleesconsumptie vermindert het aantal dieren dus niet, maar vermeerdert dat aantal net. En dat geldt niet enkel in de huidige context, maar ook voor de Griekse oudheid. De reden hiervoor is dat de dieren in de veehouderij hun bestaan net te danken hebben aan het feit dat zij gegeten worden, zoals Roger Scruton (2004, 90) terecht opmerkt. Anderzijds is de historische context waarin Epicurus' houding ten aanzien van vegetarisme zich situeert in een zeker opzicht te verkiezen boven de context van de hedendaagse Westerse massaconsumptiemaatschappij.¹⁵⁴ In die context was vlees een duur luxegoed, dat daarom volgens Epicurus niet (of met mate) geconsumeerd moest worden. Ik ben van mening dat het beter zou zijn als in de hedendaagse Westerse maatschappij vlees even duur zou worden, mede vanuit de gedachte dat voor elk stuk vlees een dierenleven verloren gaat.

Beide epicuristen stellen naar mijn mening echter teleur in het feit dat zij nalaten hun antwoord op de vraag naar de wenselijkheid van vegetarisme is te funderen in een bekommernis om dierenwelzijn.¹⁵⁵ Dat is een perspectief dat men in de huidige Westerse context onmogelijk *niet* kan innemen. Vandaar zullen we hier kort stilstaan bij de vraag in hoeverre het eten van vlees al dan niet toelaatbaar is. Allereerst is het terecht opgemerkt dat het eten van vlees binnen bepaalde contexten inderdaad onvermijdelijk kan zijn om te overleven (Plumwood 2012, 87-88).¹⁵⁶ Die situatie komt in de praktijk (zeker binnen de Westerse context) echter zelden voor (Plumwood 2012, 87-88). We kunnen er volgens mij van uitgaan dat dieren object van moraliteit zijn (zoals aangetoond in sectie 3.1.3) en dat het moreel gewicht van mensen en dieren niet zozeer verschilt dat een objectieve vergelijking van hun belangen onmogelijk wordt (een plausibele assumptie op basis van de argumentatie in sectie 3.1.3 op p. 64). Het oordeel dat vleeseten in de meeste andere contexten moreel verkeerd is, vereist dan geen breedvoerige

¹⁵³ Porph. *Abst.* 1.49.4, 1.51.3-52.1, 1.53.4; Haußleiter 1935, 279-80; zie sectie 2.1.1.

¹⁵⁴ Garnsey 1999, 16-17, 122-24; cf. Clark 2014, 3; Lonsdale 1979, 147-48; zie ook p.40.

¹⁵⁵ Porph. *Abst.* 1.49-55; Clark 2014, 141-142n172; Haußleiter 1935, 280; cf. pagina 2 in hoofdstuk 2

¹⁵⁶ Dat betekent echter niet dat vleeseten ook moreel toelaatbaar zou zijn, maar enkel dat men, gegeven het Ought-Implies-Can-principe (OIC-principe, zie p. 71 *infra*), niet moreel verantwoordelijk geacht kan worden voor het doden en eten van dieren, aangezien men niet anders kan, zelfs al zou men dat willen.

argumentatie, maar een simpele afweging van belangen: het belang van het genoeg van het vlees tegen het belang van het leven van het dier. De conclusie dat dat laatste doorweegt en vleeseten bijgevolg moreel verkeerd is, ligt voor de hand (wat niet uitsluit dat uitzonderingen, zoals de voornoemde, denkbaar zijn).¹⁵⁷

Hoewel het eten van dieren dus moreel verkeerd is, weze opgemerkt dat niet iedereen voor zijn/haar carnivorisme ook moreel verantwoordelijk is. Het is een inzicht dat we naar mijn mening ook al uit het volgende citaat bij Porphyrius kunnen afleiden:¹⁵⁸

[1] Ten eerste moet je weten dat mijn uiteenzetting geen raad zal bieden voor elke menselijke levenswijze – niet namelijk voor hen die alledaagse beroepen uitoefenen, niet voor atleten van het lichaam, niet voor generaals, niet voor zeevaarders, niet voor redenaars, niet voor hen die het bedrijvige leven [τὸν πρακτικὸν βίον] op zich nemen, maar voor wie heeft nagedacht over wie hij is, vanwaar hij komt en waarnaar hij moet streven, en voor wie principes aanneemt met betrekking tot voedsel en inzake wat gepast is die totaal verschillend zijn van de principes in die andere manieren van leven. [2] Ik zal dan ook helemaal niet mopperen over wie anders dan van dien aard is. (Porph. *Abst.* 1.27.1-2)

Uiteraard spreekt uit deze passage een elitarisme dat moet verworpen worden. Dit elitarisme komt voort uit Porphyrius' voorkeur voor het aristotelische ideaal van "het contemplatieve

¹⁵⁷ Dit argument is gebaseerd op Singers claim "that it is wrong to kill these creatures for the trivial purpose of pleasing our palates" (1977, 175-76). De contracttheoreticus Jan Narveson verzet zich tegen de claim dat dit "pleasure" "trivial" zou zijn in vergelijking met het belang van het dier om in leven te blijven (Narveson 1977, 172; 1987, 203; de citaten in deze zin komen uit het citaat in de vorige zin uit Singer 1977, 175-76). Hij is van mening dat "it is *not* so obvious that major interests of lesser beings are more important than minor interests of us" (Narveson 1977, 173). Met de term "lesser beings" verwijst Narveson wellicht naar wezens met minder geavanceerde cognitieve capaciteiten dan de mens ('de irrationele dieren') (1977, 168, 173). In sectie 3.1.2-3 verwierpen we echter het rationaliteitscriterium al als criterium om enig moreel relevant onderscheid te maken tussen mens en dier, zowel op het vlak van morele achtenswaardigheid als op het vlak van moreel gewicht. Narvesons beweringen zijn dus zeer problematisch. Elders stelt hij dan weer dat het belang van het dier om in leven te blijven in vraag, aangezien een dier volgens hem geen toekomstbesef heeft en bijgevolg ook niet geeft om de eigen toekomst (Narveson 1987, 203). Ook deze claim is echter problematisch. Dat blijkt in de eerste plaats al uit het argument van de grensgevallen. Er zijn namelijk ook mensen (jonge kinderen en mentaal gehandicapten) zonder toekomstbesef, maar het lijkt overtrokken te beweren dat zij er geen belang bij hebben in leven te blijven. Het is onduidelijk hoe een toekomstbesef noodzakelijk is om er *in het heden* belang bij te hebben het eigen leven verder te zetten.

¹⁵⁸ Porph. *Abst.* 1.27.1-2: "[1] Πρῶτον μὲν τοίνυν ιστέον ὡς οὐ παντὶ τῷ βίῳ τῶν ἀνθρώπων ὁ λόγος μου τὴν παραίνεσιν οἴσει· οὔτε γὰρ τοῖς τὰς βαναύσους τέχνας μετερχομένοις, οὔτ' ἀθληταῖς σωμάτων, οὐ στρατιώταις, οὐ ναῦταις, οὐ ῥήτορσιν, οὐ τοῖς τὸν πραγματικὸν βίον ἐπανελομένοις· ἀνθρώπῳ δὲ λελογισμένῳ τίς τέ ἐστι καὶ πόθεν ἐλήλυθεν ποῖ τε σπεύδειν ὀφείλει, τὰ τε περὶ τροφὴν καὶ τοῖς ἄλλοις καθήκουσιν ἐξηλλαγμένα τῶν κατὰ τοὺς ἄλλους βίους ὑποτιθεμένων. [2] Οὐδὲν ἄρα πρὸς τοὺς ἄλλους ἢ τοιούτους γρύζαιμεν ἄν".

leven” (Porph. *Abst.* 1.28.3: “τὸν θεωρητικὸν [...] βίον”) boven “het bedrijvige leven” (Porph. *Abst.* 1.27.1: “τὸν πρακτικὸν βίον”) (Steiner 2010, 105). Op dat laatste, en al de beoefenaars daarvan, kijkt Porphyrius dan ook neer vanuit zijn ivoren, contemplatieve toren (Porph. *Abst.* 1.27.1-2).

Dat gezegd zijnde, kan men echter uit deze passage wel een waardevolle boodschap distilleren, namelijk dat niet iedereen moreel verantwoordelijk geacht kan worden voor het al dan niet naleven van morele voorschriften omtrent vegetarisme.¹⁵⁹ Miranda Fricker heeft er namelijk op gewezen dat we meestal niet verantwoordelijk zijn voor onze handelingen die in lijn zijn met wat zij “het *conventionele* morele gedachtegoed van de tijd” (“the *routine* moral thinking of the time”) noemt, waar in het Westen ook vleeseten onder valt (2010, 166). Men is inderdaad meestal niet verantwoordelijk voor deze handelingen, aangezien deze handelingen meestal het gevolg zijn van “a structurally caused inability to form the requisite moral thought” (167; Frickers cursivering verwijderd). In zoverre de actor zelfs niet in staat is zich voor te stellen wat moreel juist, voldoet die hierdoor niet aan het Ought-Implies-Can- of OIC-principe. Dat principe stelt dat een actor enkel dan moreel verantwoordelijk is als die ook effectief anders had kunnen handelen (Nelkin 2011, 109). Maar in dit geval is dat niet het geval, waardoor de actor niet verantwoordelijk kan gehouden worden (Hellemans 2023, 23-24).¹⁶⁰ Deze claim moet echter genuanceerd worden aan de hand van wat voor soort ‘kunnen’ of capaciteit hier relevant is. Hierbij moeten we namelijk een onderscheid maken tussen een *algemene* (bijvoorbeeld de capaciteit van een arts een operatie tot een goed einde te brengen) en een *specifieke* capaciteit (bijvoorbeeld de capaciteit van een arts een operatie tot een goed einde te brengen *onder specifieke omstandigheden*). Bij de vraag of iemand moreel verantwoordelijk is, is enkel die laatste capaciteit van belang (Piovarchy 2020, 604; Hellemans 2023, 16).¹⁶¹

¹⁵⁹ Daarmee bedoel ik voor alle duidelijkheid niet dat een brede verspreiding van morele adviezen omtrent vegetarisme onwenselijk zou zijn. Peter Singer merkt terecht op dat dit net heel wenselijk is, omdat bewustwording kan bijdragen tot een vermindering van de vleesconsumptie en zo ook van het dierenleed in de veeteeltindustrie (Singer 1977, 165-69).

¹⁶⁰ De manier waarop Fricker (2010, 165-69) het OIC-principe linkt aan haar opvatting klopt logisch gezien niet en heb ik gecorrigeerd in mijn bachelorpaper over getuigenisonrecht (Hellemans 2023, 23-24). Hier geef ik meteen de gecorrigeerde versie (Hellemans 2023, 23-24).

¹⁶¹ Ik besprak dit onderscheid, dat Piovarchy (2020, 604) maakt in de context van getuigenisonrecht, eerder in mijn bachelorpaper over dat onderwerp. Zoals ik in die paper ook vaststelde, merkt Fricker de noodzaak van deze nuancering niet op (Hellemans 2023, 24-26).

Fricker geeft het voorbeeld van een leraar die lijfstraffen uitoefent in een culturele context waarin dat nu eenmaal behoort tot het algemeen aanvaarde strafregime op een school. Uiteraard blijft het geven van lijfstraffen ook in die context moreel verkeerd, maar, omdat de leraar in een context leeft waarin dergelijke straffen algemeen aanvaard zijn, *kan* die zich zelfs niet voorstellen dat lijfstraffen moreel verkeerd zijn (Fricker 2010, 165-66). Meer bepaald betekent dit dat de leraar niet de *specifieke* capaciteit had om in te zien dat lijfstraffen moreel verkeerd zijn. Daarom kan men, gegeven het OIC-principe, de leraar ook niet moreel verantwoordelijk houden. Maar uiteraard had de leraar wel de *algemene* capaciteit om tot het “het *uitzonderlijke* of historisch vooruitstrevend moreel inzicht (“*exceptional* or historically advanced moral insight”) te komen dat lijfstraffen moreel verkeerd zijn (Fricker 2010, 166; Hellemans 2023, 24-26).¹⁶² Let wel: wie dit uitzonderlijke inzicht bereikt, is (normaliter) ook volledig verantwoordelijk, indien hij/zij beslist hier niet naar te handelen, aangezien hij/zij wel degelijk de *specifieke* capaciteit had anders te handelen (namelijk overeenkomstig dit uitzonderlijke inzicht). Had de leraar dus ondanks zijn culturele context toch ingezien dat lijfstraffen verkeerd zijn, dan had men hem wel degelijk verantwoordelijk moeten houden, indien hij desondanks was verdergegaan met lijfstraffen (Hellemans 2023, 24-26; Fricker 2010, 166).¹⁶³

Laten we dit toepassen op het voorbeeld van vleeseten in de huidige Westerse context, waarin vleeseten algemeen aanvaard is. De meeste mensen worden opgevoed met vlees: het maakt deel uit van hun conventionele culturele context.¹⁶⁴ Hierdoor beschikken zij niet over de *specifieke* capaciteit om in te zien dat vleeseten moreel verkeerd is en zijn zij bijgevolg niet moreel verantwoordelijk voor het eten van vlees. In *algemene* zin beschikken zij echter wel over die capaciteit: ze beschikken wel degelijk over de *algemene* capaciteit om tot “het *uitzonderlijke* of historisch vooruitstrevend moreel inzicht” te komen dat vleeseten moreel verkeerd is (Fricker 2010, 166; Hellemans 2023, 24-26). En indien zij daadwerkelijk inzien dat

¹⁶² Deze interpretatie van Frickers onderscheid tussen conventionele en uitzonderlijke morele oordelen formuleerde ik ook al in de context van getuigenisrecht in mijn bachelorpaper (Hellemans 2023, 24-26).

¹⁶³ Ook Fricker (2010, 166) doet deze vaststelling, maar zij verbindt dit niet aan het onderscheid tussen specifieke en algemene capaciteiten, dat zij niet maakt.

¹⁶⁴ De manier waarop vleeseten deel uitmaakt van de Westerse culturele context blijkt bijvoorbeeld uit Carol Adams notie van “the absent referent”, die ze gebruikt om aan te geven dat in onze Westerse cultuur het vlees als consumptiegoed wordt gedissocieerd van het levende dier. We associëren het levend dier als individu (met individuele karaktertrekken, emoties, vermogen tot pijn en dergelijke) met andere woorden niet met het vlees dat we consumeren (Adams 2022, xxiv, xxvii, 20-22). Om die dissociatie te doorbreken, kan voorlichting over het dierenleed in de veeteeltindustrie nuttig zijn.

vleeseten moreel verkeerd is, zijn zij ook moreel verantwoordelijk om hiernaar te handelen (Hellemans 2023, 24-26; Fricker 2010, 166).¹⁶⁵ Daarom houdt Porphyrius' stelling dat zijn raad enkel is bedoeld “voor wie heeft nagedacht over wie hij is, vanwaar hij komt en waarnaar hij moet streven, en voor wie principes aanneemt met betrekking tot voedsel en inzake wat gepast is die totaal verschillend zijn van de principes in die andere manieren van leven” wel degelijk steek, aangezien enkel zij verantwoordelijk zijn voor het al dan niet eten van vlees (Porph. *Abst.* 1.27.1; Hellemans 2023, 24-26; Fricker 2010, 166).

¹⁶⁵ Fricker merkt nog op dat morele oordelen niet van vandaag op morgen deel gaan uitmaken van de conventionele culturele context, maar dat dit geleidelijk aan gebeurt (Fricker 2010, 174-75). De suggestie dat ook de vraag in hoeverre iemand moreel verantwoordelijk is een graduele vraag is, lijkt niet onaannemelijk, maar kan binnen het bestek van deze paper niet onderzocht worden.

Conclusie

Meestal neemt men aan dat er het binnen het epicurisme weinig ruimte was voor heterodoxie of afwijkende meningen (Indelli 1978, 151; Algra 2006, 153; zie ook n62). Dit onderzoek nuanceert deze aanname evenwel met betrekking tot het thema van de relatie tussen mens en dier. Zowel voor het thema rechtvaardigheid tussen mens en dier (hoofdstuk 1) als voor het thema vegetarisme (hoofdstuk 2) kunnen we namelijk een onderscheid maken tussen een ‘epicurische’ en een ‘hermarchiaanse’ lijn binnen het epicurisme. Het duidelijkst is dit het geval met betrekking tot het vegetarisme: Epicurus enerzijds is voorstander van onthouding of matiging van vleesconsumptie en ziet dit als een onderdeel van een gematigde levenswijze (zie sectie 2.1.1); Hermarchus anderzijds beschouwt het eten van vlees als een vorm van populatiecontrole van gedomesticeerde dieren (zie sectie 2.1.3). Enkel de eerste visie lijkt wortels bij Democritus te hebben (zie sectie 2.1.2). De laatste opvatting is wellicht niet plausibel, noch voor de hedendaagse noch voor de antieke context: meer vleesconsumptie leidt niet tot minder, maar net tot meer dieren (zie sectie 3.2). Van beide opties verkies ik de epicurische matiging of onthouding van vlees, al is het feit dat dit niet gekoppeld werd aan enige bekommernis om dierenwelzijn naar mijn mening een onwenselijke lacune.

Maar beide stromingen herkent men ook in het antwoord op de vraag of epicuristen rechtvaardigheid in relatie tot dieren mogelijk achten. Die vraag krijgt in het algemeen binnen het epicurisme een negatief antwoord: dieren zijn in het algemeen binnen het epicurisme noch (1) morele actoren noch (2) object van moraliteit, aangezien zij niet in staat zijn een rechtvaardighedscontract af te sluiten met de mens (Epic. RS 31-32; zie ook sectie 1.4).¹⁶⁶ Het epicuristische antwoord verschilt weliswaar van het antwoord van Democritus op zowel vraag (1) als vraag (2), maar toch is voldoende aangetoond dat het epicuristische antwoord gemeenschappelijke wortels heeft met diens antwoord in het verhaal van de prehistorische strijd tussen mens en dier, dat minstens zo oud is als Plato (*Prot.* 322a8-d5) en Isocrates (12.163). Hermarchus expliciteert nog dat de reden waarom dieren niet tot een dergelijk rechtvaardighedscontract in staat zijn, is dat zij irrationeel zijn (Porph. *Abst.* 1.12.6; zie ook sectie 1.4). Enkel Epicurus en Lucretius maken hierbij een uitzondering voor tamme dieren, die volgens hen wel degelijk in staat zijn tot “een impliciet contract” met de mens (Clark 2014, 128n52; zie ook sectie 1.4). Daardoor zijn zij zowel (1) morele actoren als (2) object van moraliteit.

¹⁶⁶ Hierbij beantwoorden de epicuristen ook sub-vraag (2) (a) en (b) negatief.

De epicuristen lijken dus – net als de hedendaagse contracttheoretici – het onderscheid tussen (1) en (2) grotendeels te hebben miskend.¹⁶⁷ Ik hoop echter (in het bijzonder in sectie 3.1.5) – in navolging van Regan (1983, 151-56) – voldoende te hebben aangetoond dat dit onderscheid wel degelijk zeer belangrijk is, omdat beide groepen niet aan elkaar gelijk zijn. Desniettegenstaande is de observatie van Epicurus en Lucretius dat gedomesticeerde dieren zowel subject als object van moraliteit zijn naar mijn mening terecht (zie sectie 3.1.3 en 3.1.5). De groep van objecten van moraliteit is echter veel groter dan louter de verzameling van tamme dieren. Plutarchus (*ap. Porph. Abst.* 3.19.2-3; zie sectie 3.1.3) stelt terecht dat alle dieren die beschikken over waarnemingsvermogen object van moraliteit zijn, omdat zij in staat zijn leed te ervaren en leed hetgeen is wat onrechtvaardigheid constitueert. Het is een criterium dat gelijkenissen vertoont met Peter Singers (Singer 1977, 7-9) criterium “sentience”, dat hij ontleent aan het utilitarisme van Jeremy Bentham (*An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 1.2-3). Plutarchus’ criterium gaat echter verder dan dat van Singer en Bentham, omdat het terecht erkent dat het leed dat onrecht constitueert verdergaat dan louter fysieke pijn (ἀλγέϊν) (Plut. *ap. Porph. Abst.* 3.19.2-3). Door Plutarchus’ ogen gelezen, houdt het beroemde citaat van Bentham naar mijn mening dan ook meer steek:

It may come one day to be recognized, that the number of legs, the villosity of the skin, or the termination of the *os sacrum*, are reasons equally insufficient for abandoning a sensitive being [i.e. a being that is capable of perception] to the same fate. [...] The question is not, Can they *reason*? nor, Can they *talk*? but, Can they *suffer*? (Bentham *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* 18.4nb)

¹⁶⁷ Zie evenwel ook n149 voor de nodige nuanceringen bij deze claim.

Bibliografie

Primaire literatuur:

Aëtius, *Placita*: Mansfeld, Jaap, and David Theunis Runia, eds. 2020. *Aëtiana: The Method and Intellectual Context of a Doxographer*. Vol. 5: An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of Related Texts, Part 3: Book 4-5 Text and Commentary. *Philosophia Antiqua*, 153.3. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004428409>.

Aristotelisme:

Alexander van Aphrodisias: Bruns, Ivo. 1892. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora: Quaestiones, De Fato, De mixtione*. Voluminis 2: Supplementum Aristotelicum pars 2: Alexandrini scripta minora reliqua. Berolini: Typis et Impensis Georgii Reimeri.

Aristoteles:

Balme, David M., and Allan Gotthelf, eds. 2002. *Aristotle, Historia Animalium*. Vol. 1: Books 1-10. Cambridge Classical Texts and Commentaries 38. Cambridge: University press.

Dreizehnter, Alois, hrsg. 1970. *Aristoteles' Politik*. *Studia et testimonia antiqua* 7. München: Wilhelm Fink.

Ross, William David, ed. 1956. *Aristotelis De anima*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Susemihl, Franciscus, et Otto Apelt, eds. 1903. *Aristotelis Ethica Nicomachea. Recognovit Franciscus Susemihl. Editio altera curavit Otto Apelt*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Walzer, Richard Rudolf, et Jean M. Mingay, eds. 1991. *Aristotelis Ethica eudemia*. *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Zekl, Hans Günter, hrsg. 2017. *Aristoteles. Organon. Band 2: Kategorien / Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck (De interpretatione)*. Beigegeben sind Porphyrios: *Einführung in die Kategorien des Aristoteles (Isagoge)*, *Pseudo-Aristoteles: Einteilungen (Divisiones)*, *Pseudo-Platon: Begriffsbestimmungen (Definitiones)*. Philosophische Bibliothek 493. Hamburg.

Cicero: Dyck, Andrew R., ed. 2003. *Cicero. De Natura Deorum. Liber I*. Cambridge Greek and Latin Classics. Cambridge: Cambridge University Press.

Democritus (en andere presocraten): Diels, Hermann Alexander, und Walther Kranz, hrsg. (1903-1910) 1959-1960. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde., 9. Auflage. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.

Diogenes Laërtius: Dorandi, Tiziano, ed. *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge Classical Texts and Commentaries 50. New York: Cambridge University Press, 2013. [doi: 10.1017/CBO9780511843440](https://doi.org/10.1017/CBO9780511843440).

Epicurisme:

Epicurus:

Algra, Keimpe, red., vert. 2011. *Epicurus: Over de natuur en het geluk*. Groningen.

Laursen, Simon. 1988. 'Epicurus On Nature XXV (Long-Sedley 20 B, C and j)'. *Cronache Ercolanesi: bollettino del Centro internazionale per lo studio dei papiri Ercolanesi e del Parco archeologico di Ercolano* 18: 7-18.

Usener, Hermann, ed. 1887. *Epicurea*. Press. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511711077>.

von der Mühl, Peter ed. 1996. *Epicurus, epistulae tres et ratae sententiae a Laertio Diogene servatae*. Editio stereotypa editionis primae (1922). Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stuttgartiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Hermarchus:

Auricchio, Francisca Longo, ed, tr. 1988. *Ermarco. Frammenti: Edizione, traduzione commento*. Istituto italiano per gli studi filosofici. La scuola di Epicuro 6. Napoli: Bibliopolis.

Krohn, Karl, hrsg. 1921. *Der Epikureer Hermarchos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

Polystratus:

Indelli, Giovanni, ed, tr. 1978. *Polistrato: Sul disprezzo irrazionale delle opinioni popolari*. La scuola di Epicuro, collezione di testi ercolanesi 2. Napoli: Bibliopolis.

Wilke, Carl, ed. 1905. *Polystratus Epicureus: Περί ἀλόγου καταφρονήσεως libellus alogou katafronēseōs libellus*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana 1720. Lipsiae: Typis B.G. Teubneri.

Philodemus van Gadara: Diels, Hermann, hrsg. 1916. *Philodemos Über die Götter: Erstes Buch*. Aus den Abhandlungen der königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1915. philosophisch-historische Klasse 7. Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften. In Kommission bei Georg Reimer. <https://doi.org/10.1515/9783111606118>.

Lucretius: Deufert, Marcus, ed. 2019. *Titus Lucretius Carus, De rerum natura libri VI*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana, BT 2028. Berlin: De Gruyter. [doi: 10.1515/9783110959512](https://doi.org/10.1515/9783110959512)

Hellenistische filosofie:

Long, Anthony Arthur, and David Neil Sedley, eds., tr. 1987a. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1: Translations of the principal sources with philosophical commentary. Berkeley: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808050>.

———, eds. 1987b. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 2. Greek and Latin texts with notes and bibliography. Cambridge: University press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139165907>.

Hesiodus: Solmsen, Friedrich, Reinhold Merkelbach, et Martin Litchfield West, eds. 1990. *Hesiodi Theogonia; Opera et dies; Scutum; Fragmenta Selecta*. Editio tertia. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxford: Oxford University Press.

Platonisme:

Plato: Burnet, John, ed. 1900-1907. *Platonis Opera*. Tomi 1-6. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Plutarchus:

Paton, William Roger e.a., eds. 1966-2001. *Plutarchi Moralia* 6 vols. Leipzig: B.G. Teubner.
<https://doi.org/10.1515/9783110952636>.

Sandbach, Francis Henry, ed., tr. 1969. *Plutarch, Moralia: Fragments*. Vol. 15. The digital Loeb Classical Library 429. Cambridge, MA: Harvard University Press. [doi: 10.4159/DLCL.plutarch-moralia_other_fragments.1969](https://doi.org/10.4159/DLCL.plutarch-moralia_other_fragments.1969).

Porphyrius, De abstinentia ab esu animalium (Περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων):

Clark, Gillian, tr. 2014. *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*. The Ancient Commentators on Aristotle. London: Bloomsbury Publishing.

Patillon, Michel, et Jean Bouffartigue, dir. (1977). 2023. *Porphyre, De l'abstinence*. Tome 1: Introduction. Livre 1. Traduit par Jean Bouffartigue. Quatrième tirage. Collection des universités de France, Paris: Les Belles Lettres.

———, dir., tr. (1979) 2022. *Porphyre, De l'abstinence*. Tome 2: Livres 2 et 3. Quatrième tirage. Collection des universités de France. Paris: Les Belles Lettres.

Patillon, Michel, et Alain-Philippe Segonds, dir., tr. 1977. *Porphyre, De l'abstinence*. Tome 3: livre 4. Paris: Les Belles Lettres.

Sextus Empiricus: Mutschmann, Hermann, ed. 1914. *Sexti Empirici Opera, vol. II. Adversus dogmaticos. Libros quinque (Adv. mathem. VII-XI) continens. Volumen II Adversus dogmaticos*. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri. <https://doi.org/10.1515/9783110256291>.

Stoa:

Vroege stoa: von Arnim, Hans, ed. (1903-1905) 1964. *Stoicorum veterum fragmenta*. Editiones stereotypae editionis primae. 4 vols. Stuttgart: In aedibus B.G. Teubneri,

Posidonius:

Edelstein, Ludwig, and Ian Gray Kidd, eds. 1994. *Posidonius. I: The Fragments*. Reprint. Cambridge Classical Texts and Commentaries 13. Cambridge: Cambridge University press.

Theiler, Willy, red. 1982. *Poseidonios. Die Fragmente I. Texte*. Texte und Kommentare, 10.1. Berlin: Walter De Gruyter. <https://doi-org.kuleuven.e-bronnen.be/10.1515/9783111610160>.

Musonius Rufus: Hense, Otto, ed. 1905. *C. Musonii Rufi Reliquiae*. Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae: In aedibus B.G. Teubneri.

Seneca: Reynolds, Leighton Durham, ed. 1965. *L. Annaei Senecae Ad Lucilium Epistulae Morales*. Tomi 2: libri 1-20. Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.

Epictetus: Schenkl, Henricus. 1916, ed. *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae. Accedunt Fragmenta, Enchiridion ex recensione Schweighaeuseri, Gnomologiorum Epictetorum reliquiae, indices. Editio Maior*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri.

Marcus Aurelius: Dalfen, Joachim, ed. 1987. *Marci Aurelii Antonini Ad se ipsum libri 12. 2., Verbesserte Auflage*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Lipsiae: Teubner.

Stobaeus: Wachsmuth, Curt, et Otto Hense, ed. 1884-1923. *Ioannis Stobaei Anthologii* 6 vols. Berolini: Apud Weidmannos

Utilitarisme:

Bentham, Jeremy. [1781] 1970. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Edited by James Henderson Burns and Herbert Lionel Adolphus Hart. London: The Athlone Press.

Mill, John Stuart. [1863] 1979. *Utilitarianism*. Edited by George Sher. Indianapolis: Hackett.

Secundaire en andere hedendaagse literatuur:

- Adams, Carol J. 2022. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. First Published in 1990 by the Continuum International Publishing Group Ltd. Bloomsbury Revelations edition first published 2015. New York: Bloomsbury Publishing.
- Algra, Keimpe Arnoldus. 2006. '7.2 Epicurus en het Epicurisme'. In *Griekse en Romeinse filosofie*, onder redactie van Keimpe Arnoldus Algra, Frans (Franciscus Arnoldus Johannes) de Haas, Johannes Max van Ophuijsen, en Carlos G. Steel, 151-64. Leiden.
- 'Antibiotica'. 2023. ILVO Pluimveeloket. 2023. <https://www.pluimveeloket.be/Diergezondheid/Antibiotica#Antibioticagebruik>.
- Bouvard, Véronique, Dana Loomis, Kathryn Z. Guyton, Yann Grosse, Fatiha El Ghissassi, Lamia Benbrahim-Tallaa, Neela Guha, Heidi Mattock, en Kurt Straif. 2015. 'Carcinogenicity of consumption of red and processed meat'. *The Lancet Oncology* 16 (16): 1599-1600. [https://doi.org/10.1016/S1470-2045\(15\)00444-1](https://doi.org/10.1016/S1470-2045(15)00444-1).
- Campbell, Gordon Lindsay. 2003. *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De Rerum Natura, Book Five, Lines 772-1104*. Oxford Classical Monographs. Oxford: Oxford University Press.
- Clement, Grace. 2013. 'Animals and Moral Agency: The Recent Debate and Its Implications'. *Journal of Animal Ethics* 3 (1): 1-14. <https://doi.org/10.5406/janimaethics.3.1.0001>.
- Clutton-Brock, Juliet. 1987. *A Natural History of Domesticated Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cole, Thomas. 1967. *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*. Chapel Hill: American Philological Association.
- Desmond, William D. 2008. *Cynics*. Ancient Philosophies. Stocksfield: Acumen.
- Dierauer, Urs. 1998. 'Das Verhältnis von Mensch und Tier im griechisch-römischen Denken'. In *Tiere und Menschen: Geschichte und Aktualität eines prekären Verhältnisses*, herausgegeben von Paul Münch und Rainer Walz, 37-85. Paderborn: Ferdinand Schöningh. <https://mdz-nbn-resolving.de/details:bsb00046086>.
- Dombrowski, Daniel A. 1984a. *The Philosophy of Vegetarianism*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- . 1984b. 'Vegetarianism and the Argument from Marginal Cases in Porphyry'. *Journal of the History of Ideas* 45 (1): 141-43. <https://doi.org/10.2307/2709335>.
- Donaldson, Sue, and Will Kymlicka. 2011. *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- The editors of Encyclopædia Britannica. z.d.-a. 'Malthusianism'. In *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc. Geraadpleegd 23 januari 2024. <https://www.britannica.com/kuleuven.e-bronnen.be/money/Malthusianism>.
- . z.d.-b. 'Saint Maximus the Confessor'. In *Encyclopædia Britannica Online*. Encyclopædia Britannica Inc. Geraadpleegd 3 maart 2024. <https://www.britannica.com/biography/Saint-Maximus-the-Confessor>.
- Frede, Dorothea. 2023. 'Alexander of Aphrodisias'. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Nouri Zalta and Uri Nodelman. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/alexander-aphrodisias/>.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

- . 2010. 'The Relativism of Blame and Williams's Relativism of Distance'. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 84: 151-77. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8349.2010.00190.x>.
- Garnsey, Peter David Arthur. 1999. *Food and Society in Classical Antiquity*. Key Themes in Ancient History. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612534>.
- Gilhus, Ingvild Saelid. 2006. *Animals, Gods and Humans: Changing Attitudes to Animals in Greek, Roman and Early Christian Ideas*. London: Routledge.
- Goldschmidt, Victor. 1977. *La doctrine d'Épicure et le droit*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: Vrin.
- Haußleiter, Johannes. 1935. *Der Vegetarismus in der Antike*. Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 24. Berlin: Töpelmann. <https://doi.org/10.1515/9783112609866>.
- Hellemans, Ruul. 2021. 'Vreugde en geluk in de Romeinse stoa. Seneca. Eigen inbreng en invloed van andere filosofische scholen'. Ongepubliceerde bachelorpaper, Leuven: KU Leuven. Faculteit Letteren.
- . 2023. 'Ethische schuld aan getuigenisonrecht'. Ongepubliceerde bachelorpaper, Leuven: KU Leuven. Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.
- . 2024a. 'Global Duties and the Fact of Nationalism'. Ongepubliceerde examenpaper, Leuven: KU Leuven. Hoger Instituut voor Wijsbegeerte.
- . 2024b. 'Aristoteles en zijn tijdgenoten over slavernij'. *Kleio*, 53.1 (januari): 146-57.
- Huby, Pamela Margaret. 1969. 'The Epicureans, Animals, and Freewill'. *Apeiron* 3 (1): 17-19.
- Jaeger, Lars. 2021. *Ways Out of the Climate Catastrophe: Ingredients for a Sustainable Energy and Climate Policy*. Cham, Switzerland: Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-85132-3>.
- Kechagia, Eleni. 2010. 'Rethinking a Professional Rivalry: Early Epicureans Against the Stoa'. *Classical Quarterly* 60 (1): 132-55. <https://doi.org/10.1017/S0009838809990498>.
- 'Kip (vogel)'. 2023. In *Wikipedia*. [https://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Kip_\(vogel\)&oldid=66355926](https://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Kip_(vogel)&oldid=66355926).
- Kron, Geoffrey. 2014. 'Animal Husbandry'. In *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life*, onder redactie van Gordon Lindsay Campbell, 109-35. Oxford: Oxford University Press.
- Lonsdale, Steven Hancock. 1979. 'Attitudes Towards Animals in Ancient Greece'. *Greece and Rome* 26 (2): 146-59. <https://doi.org/10.1017/S0017383500026887>.
- Madigan, Arthur. 1987. 'Alexander of Aphrodisias: The Book of Ethical Problems'. In *Aufstieg Und Niedergang Der Römischen Welt*, herausgegeben von Wolfgang Haase, Teil 2: Principat. Band 36: Philosophie, Wissenschaften, Technik. Teilband 2: Philosophie (Platonismus [Forts.]; Aristotelismus):1260-79. Berlin: De Gruyter. <http://doi.org/10.1515/9783110851519-013>.
- McEvoy, Claire T., Norman Temple, en Jayne Valerie Woodside. 2012. 'Vegetarian Diets, Low-Meat Diets and Health: A Review'. *Public Health Nutrition* 15 (12): 2287-94. <https://doi.org/10.1017/S1368980012000936>.
- Melle, Ullrich. 2000. 'Recht op dieren of dierenrecht? Het moeilijke debat over de dierenethiek'. *Tijdschrift voor Filosofie* 62 (3): 495-520.
- Mishra, Ratnesh Chandra, and Hanhong Bae. 2019. 'Plant Cognition: Ability to Perceive "Touch" and "Sound"'. In *Sensory Biology of Plants*, onder redactie van Sudhir Sopory, 137-62. Singapore: Springer Singapore. https://doi.org/10.1007/978-981-13-8922-1_6.
- Narveson, Jan. 1977. 'Animal Rights'. *Canadian Journal of Philosophy* 7 (1): 161-78.

- . 1987. 'A Case Against Animal Rights'. In *Advances in Animal Welfare Science 1986/87*, edited by Michael W. Fox and Linda D. Mickley, Softcover reprint of the hardcover first edition, 191-204. Washington D.C.: Martinus Nijhoff Publishers.
- Nelkin, Dana Kay. 2011. *Making Sense of Freedom and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press.
- Nesselrath, Heinz-Günther (Göttingen). 2006. 'Poseidippus: Comic Poet from Cassandra, c. 290 BC'. In *Brill's New Pauly*. Brill. https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/poseidippus-e1005990?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=poseidippus.
- Newmyer, Stephen Thomas. 2006. *Animals, Rights and Reason in Plutarch and Modern Ethics*. New York: Routledge.
- Nussbaum, Martha. 2023. *Justice for Animals: Our Collective Responsibility*. New York: Simon & Schuster.
- O'Keefe, Tim. 2010. *Epicureanism*. Ancient Philosophies. Durham: Acumen.
- Pantelia, Maria C. 2013a. 'Text Search: lemma κρέας, -ατος, τό in Epicurus'. Databank. Thesaurus Linguae Graecae© Digital Library. 2013. <https://stephanus-tlg-uci-edu.kuleuven.e-bronnen.be/Iris/inst/tsearch.jsp#s=3>.
- . 2013b. 'Text Search: lemma σάρξ, -κός, ή in Epicurus'. Databank. Thesaurus Linguae Graecae© Digital Library. 2013. <https://stephanus-tlg-uci-edu.kuleuven.e-bronnen.be/Iris/inst/tsearch.jsp#s=13>.
- Palmer, Clare. 2010. *Animal Ethics in Context*. New York: Columbia University Press.
- Philippson, Robert. 1909. 'Polystratos' Schrift Über die grundlose Verachtung der Volksmeinung'. In *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und Deutsche Literatur und für Pädagogik*, herausgegeben von Johannes Ilberg en Bernhard Gerth, 487-509. 23. Leipzig: B.G. Teubner.
- Pigeaud, Jackie. 1983. 'Épicure et Lucrèce et l'origine du langage'. *Revue des Études Latines* 61: 122-44.
- Piovarchy, Adam. 2020. 'Responsibility for Testimonial Injustice'. *Philosophical Studies* 178: 597-615. <https://doi.org/10.1007/s11098-020-01447-6>.
- Plumwood, Val. 2012. *The Eye of the Crocodile*. Edited by Lorraine Shannon. Canberra: ANU Press.
- Procopé, John Fredrik. 1989. 'Democritus on Politics and the Care of the Soul'. *The Classical Quarterly* 39 (2): 307-31. <https://doi.org/10.1017/S0009838800037381>.
- . 1990. 'Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix'. *The Classical Quarterly* 40 (1): 21-45. <https://doi.org/10.1017/S0009838800026781>.
- Regan, Tom. 1982. *All That Dwell Therein: Animal Rights and Environmental Ethics*. Berkeley: University of California press.
- . 1983. *The Case for Animal Rights*. Berkeley: University of California press.
- Roskam, Geert. 2007. *Live Unnoticed (Αάθε Βιώσας): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Philosophia Antiqua 111. Leiden: Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004161719.i-236>.
- Runia, David Theunis. 2006. 'Aetius, Doxographer of 1st Cent. AD'. In *Brill's New Pauly*. Leiden: Brill. https://referenceworks.brillonline.com/entries/brill-s-new-pauly/aetius-e106390?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=aetius.
- Scruton, Roger. 2004. 'The Conscientious Carnivore'. In *Food for Thought: The Debate over Eating Meat*, edited by Steven Frederic Sapontzis, 81-91. Amherst, New York: Prometheus.
- Sedley, David Neil. 1983. 'Epicurus' Refutation of Determinism'. In *Syzetesis: studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante*, edited by Marcello Giganti, 11-51. Napoli: Macchiaroli.

- Sellars, John. 2006. *Stoicism*. Berkeley: University of California Press.
- Shelton, Jo-Ann. 1996. 'Lucretius on the Use and Abuse of Animals'. *Eranos* 94: 48-64.
- Singer, Peter. 1977. *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Avon Books.
- Sorabji, Richard. 1995. *Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate*. Cornell Studies in Classical Philology 54. Ithaca: Cornell University Press.
- 'Statbel'. 2023. Statistiekbureau. Bevoorradingbalansen. 12 juli 2023. <https://statbel.fgov.be/nl/themas/landbouw-visserij/bevoorradingbalansen#news>.
- Steiner, Gary. 2010. *Anthropocentrism and Its Discontents: The Moral Status of Animals in the History of Western Philosophy*. Pittsburgh, Pa: University of Pittsburgh Press.
- Tieleman, Teun. 2006a. '7.3 De Stoa'. In *Griekse en Romeinse filosofie*, onder redactie van Keimpe Arnoldus Algra, Frans (Franciscus Arnoldus Johannes) de Haas, Johannes Max van Ophuijsen, en Carlos G. Steel, 164-77. Leiden.
- . 2006b. '7.4 Het scepticisme'. In *Griekse en Romeinse filosofie*, onder redactie van Keimpe Arnoldus Algra, Frans (Franciscus Arnoldus Johannes) de Haas, Johannes Max van Ophuijsen, en Carlos G. Steel, 177-82. Leiden.
- Tye, Michael. 2017. *Tense Bees and Shell-shocked Crabs: Are Animals Conscious?* New York: Oxford University Press.
- Van Assche, Kristof. 2021. 'De morele status van het dier'. In *Dieren: Recht en ethiek*, onder redactie van Johan Van de Voorde, 49-109. Antwerpen: Gompel & Svacina.
- Vander Waerdt, Paul A. 1988. 'Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals'. *Tractions of the American Philological Association (1974-2014)* 118: 87-106. <https://doi.org/10.2307/284163>.
- Verde, Francesco. 2020. 'Momenti di riflessione sull'animalità nel Kepos: Epicuro, Lucrezio, Ermarco e Polistrato'. In *La voce e il logos: Filosofie dell'animalità nella storia delle idee*, a cura di Stefano Gensini, 53-78. Pisa: Edizioni ETS.
- Verlinsky, Alexander. 1996. 'Do Animals Have Freewill? Epicurus, On Nature, Book XXV, 20 B and 20 j Long-Sedley'. *Hyperboreus* 2 (1): 125-38.
- 'Vleeskuiken'. 2023. In *Wikipedia*. <https://nl.wikipedia.org/w/index.php?title=Vleeskuiken&oldid=64000040>.
- Wienhues, Anna. 2022. 'Respecting the Nonhuman Other: Individual Natural Otherness and the Case for Incommensurability of Moral Standing'. *Environmental Values* 31 (6): 637-56. <https://doi.org/10.3197/096327121X16328186623913>.

Abstract

Deze paper onderzoekt de epicuristische visie op de relatie tussen mens en dier, de invloed van de presocraat Democritus hierop en de vraag in hoeverre deze visie wenselijk geacht moet worden. Het onderzoek behandelt twee thema's die betrekking hebben op deze relatie. Ten eerste komt (in hoofdstuk 1) de vraag hoe de epicuristen dachten over rechtvaardigheid in relatie tot dieren aan bod. Deze vraag wordt in twee sub-vragen opgesplitst: (1) de vraag of dieren volgens de epicuristen (1) subject van moraliteit en/of (2) object van moraliteit zijn. Die laatste vraag (2) wordt nog verder in twee sub-vragen onderverdeeld: (a) de vraag of men de *negatieve plicht* heeft om af te zien van bepaalde onrechtvaardige handelingen tegenover dieren en (b) de vraag of men ook de *positieve plicht* heeft om bepaalde handelingen te stellen opdat dieren zouden kunnen deelhebben aan rechtvaardigheid. Het epicuristische antwoord op zowel vraag (1) als vraag (2) is *negatief*. Het belangrijkste epicuristische argument hiervoor is dat dieren niet voldoen aan de noodzakelijke voorwaarde voor rechtvaardigheid: het (kunnen) sluiten van een contract met het oog op nut en een verbod op wederzijdse schade. Enkel Lucretius en Epicurus staan een uitzondering toe voor gedomesticeerde dieren, die wel degelijk in staat zijn tot een impliciet contract met de mens en daarom zowel (1) subject als (2) object van moraliteit zijn. Beide antwoorden verschillen van de visie van Democritus, die zowel vraag (1) als vraag (2b) positief beantwoordde, maar van wie geen antwoord op vraag (2a) is overgeleverd. Toch heeft het epicuristische antwoord wellicht wortels bij de presocraat. Een tweede thema dat aan bod komt in (hoofdstuk 2 van) deze paper is de vraag in hoeverre de epicuristen er bepaalde levensvoorschriften op nahielden in relatie tot dieren. Concreet gaat het om de vraag of de epicuristen vegetariërs waren. Binnen het epicurisme bestaan twee grondhoudingen ten opzichte van vleesconsumptie: de houding van Epicurus en die van Hermarchus. Epicurus matigde zijn vleesconsumptie of onthield zich zelfs volledig van vlees als onderdeel van een ascetisch dieet. Hermarchus zag vleesconsumptie dan weer als een noodzakelijke vorm van populatiecontrole van gedomesticeerde dieren. Enkel die eerste visie lijkt wortels bij Democritus te hebben. In een laatste hoofdstuk evalueren we de plausibiliteit van de epicuristische opvattingen. Wat betreft het tweede thema van deze paper opperen we dat Epicurus' matiging of onthouding van vleesconsumptie te verkiezen is, maar dat beide epicuristen teleurstellen in het feit dat zij nalaten hun beoordeling van de wenselijkheid van vleeseten te funderen in een bekommernis om dierenwelzijn. Wat betreft het eerste thema miskenden de epicuristen het onderscheid tussen (1) subjecten en (2) objecten van moraliteit door ten onrechte te claimen dat beide groepen aan elkaar gelijk zijn. De epicuristen Epicurus en Lucretius hadden wellicht minstens ten dele gelijk in hun claim dat gedomesticeerde dieren *tot op zekere hoogte* subject van moraliteit zijn. Maar de groep van objecten van moraliteit is veel groter en kan naar mijn mening adequaat worden afgebakend aan de hand van Plutarchus' criterium dat stelt dat alle wezens met waarnemingsvermogen object van moraliteit zijn. Dat criterium impliceert dat alle dieren, alsook planten object van moraliteit zijn – hoewel Plutarchus ten onrechte niet geloofde dat planten over waarnemingsvermogen beschikken.

Aantal woorden (exclusief inhoudsopgave, voetnoten, bibliografie en abstract): 21 939