

Faculteit Letteren en Wijsbegeerte



# Aristoteles over de vrouw

Masterproef neergelegd tot het behalen van de graad van  
Master in de Wijsbegeerte

door Tineke Melkebeek

00906315

2015-2016

Promotor: Prof. Dr. Danny Praet  
Dr. Annelies Lannoy, Prof. Dr. Nadia Sels

Word Count 1: 39.280

Word Count 2: 40.752

## Woord vooraf

Grote dank ben ik verschuldigd aan mijn ouders, mijn twee broers en aan mijn vrienden. Zonder de mensen van wie we houden, is er geen leven, wat de Stoïcijnen ons dan ook mogen vertellen.

Zeer veel dank aan professor Danny Praet, voor zijn aangename en onnoemelijk interessante lessen, die mij hebben geïnspireerd om een thesis over een antiek onderwerp te schrijven. Ik wil hem ook hartelijk bedanken voor zijn tijd, hulp en suggesties om deze thesis tot een goed einde te kunnen brengen.

Dank bij voorbaat aan de lezer. Ik hoop zijn of haar verwachtingen zullen worden ingelost.

# Inhoudsopgave

<b>I</b>	<b>Inleiding</b>	1
<b>II</b>	<b>Psychologie: Plato, Aristoteles en de Stoïcijnen</b>	7
	2.1 De psychologische theorie van Plato	7
	2.1.1 De ziel bij Plato	7
	2.1.2 Mythologie	8
	2.1.3 De Republiek	10
	2.2 Biologische psychologie: de driedelige ziel bij Aristoteles	15
	2.2.1 De vegetatieve ziel	17
	2.2.2 De dierlijke/sensitieve ziel	17
	2.2.3 De rationele ziel	18
	2.2.4 Slaven, kinderen, vrouwen en barbaren	19
	2.2.5 Verlangen	24
	2.3 Emotietheorie	29
	2.3.1 Emoties bij Aristoteles	29
	2.3.2 De woede bij Aristoteles	36
	2.3.3 Emoties bij de Stoïcijnen	44
	2.3.4 Ethische theorie: de tweeledige ziel bij Aristoteles	49
<b>III</b>	<b>Biologie: Aristoteles</b>	61
	3.1 Inleiding	61
	3.2 De rol van de vrouw bij de voortplanting	65
	3.2.1 De vrouw levert de materie	65
	3.2.2 Het belang van balans	70
	3.2.3 De rationele ziel in het embryo	74
	3.3 De vrouw als geluk bij een ongeluk	79
<b>IV</b>	<b>Conclusie</b>	88
	Bibliografie	95



# I. Inleiding



## Niets komt uit niets

Het is veelzeggend dat het begrip “*creatio ex nihilo*” de Griekse wereld onbekend was. Iets komt uit niets, hoe kunnen we deze verandering denkbaar maken?

Volgens de presocratische filosoof Parmenides is elke verandering louter schijn. Het ware zijn verandert niet, het is één en ondeelbaar. Alles dat wordt of ontspruit is een illusie, want het moet er al geweest zijn. Aristoteles breekt niet met dit idee; hij installeert een wetenschappelijke kijk op de veranderende werkelijkheid door een onderscheid te maken tussen graden van actualiteit en potentialiteit. Zo wordt het uitgroeien van een zaadje tot een plant een intelligibel proces en is nieuw leven niets anders dan de verwezenlijking van een potentialiteit; een sluimerende aanwezigheid in de actualiteit van een bestaand zaadje. We zullen ons verdiepen in deze metafysica omdat deze terminologie van actualiteit en potentialiteit wordt toegepast in meerdere van Aristoteles’ werken, bijvoorbeeld in *De Anima*, over de ziel. Maar ook met het oog op het begrijpen van iets - ogenschijnlijk - heel anders is het cruciaal om de betekenis van deze termen te kunnen duiden. Deze thesis zal gaan over zijn beeld over de vrouw, wat natuurlijk evenmin een *creatio ex nihilo* is, maar een samenknoping van aannames en gewaarwordingen die goed gedijden in de pre-wetenschappelijke voedingsbodem die er al was, en, niet te vergeten, in de maatschappelijke realiteit.

## Het concept “vrouw” bij Aristoteles

Aristoteles wordt naar voren gedragen als de vader van het concept van de vrouw als minderwaardig aan de man, omdat hij als eerste hierover een samenhangende theorie formuleerde. Deze thesis valt uiteen in twee delen: Psychologie en Biologie. In het eerste deel willen we onderzoeken op welke manier de vrouwelijke geest in gebreke blijft.

Volgens Aristoteles is de faculteit van het redeneren bij de vrouw *akuron*; “zonder autoriteit”. Omdat deze conditie voor de vrouw als “natuurlijk” wordt voorgesteld, maar ons een verdere verklaring wordt ontzegd, belandt de moderne lezer spontaan aan bij de biologie. In de biologische geschriften van Aristoteles lezen we dat een vrouw eigenlijk een mislukte man is en wordt ons wel uitgelegd *waarom* dit zo is. Dit brengt ons tot de tweede

centrale vraag: kunnen we de informatie uit zijn biologische theorie gebruiken om alsnog een bevredigende verklaring te bekomen voor het feit dat de rede van de vrouw volgens Aristoteles *akuron* is?

Weten waarom iets het geval is maakt voor Aristoteles het verschil tussen, enerzijds, het hebben van louter conceptuele gedachten over particuliere dingen, en verklarende kennis anderzijds. Verklarende kennis is beter omdat dit noodzakelijkerwijs universele kennis is; bijvoorbeeld:  $x$  gebeurt om reden  $y$ , boeken zijn dit, vrouwen zijn dat... Het idee van geldigheid, van waarheid als de oppositie tussen waar en vals, kreeg in archaisch Griekenland voor het eerst voet aan de grond. En wat Aristoteles' voorstelling van de vrouw betreft, is het duidelijk dat het voor hem een wetenschappelijke waarheid is dat ze inferieur is aan de man. We zullen zien dat het mannelijke functioneert als de norm waartegenover het vrouwelijke eigenlijk systematisch tekortschiet. Deze visie verdient onze grootste aandacht, omdat ze weerklinkt in het gedachtegoed dat tussen 800 en 1250 naar voren geschoven werd, niet alleen door invloedrijke Christelijke denkers zoals Albertus Magnus en Thomas van Aquino, maar evenals door Islamitische en Joodse filosofen. Aristoteles is erin geslaagd om als eerste een samenhangende biologische theorie te ontwikkelen, niet in het minst omdat zijn voorgangers hem reeds een theoretisch raamwerk hadden aangereikt dat als voedingsbodem voor één en ander kon dienen. Dit duidt erop dat het oude Griekenland, als we dit tijds kader al met een relatief grote oppervlakte mogen samenspannen en daarin een culturele eenheid mogen vinden, toch al doordrongen was van bepaalde conceptuele groeperingen. Hierbij denken we aan steeds terugkerende koppelingen tussen het subject en wat erover wordt gezegd. Men wordt clichématig geconfronteerd met de beheerste, eervolle mannelijke figuur die een publieke rol vervult, met daartegenover, in schril contrast, de vrouw; een passief wezen dat geen eigen stem heeft en wier plaats aan de haard is. Niet alleen publiek gezien wordt mannelijkheid met dominantie geassocieerd, maar ook op seksueel vlak wordt de maatschappelijke meerdere geacht zijn status waar te maken, door te penetreren in plaats van gepenetreerd te worden:

“[...] the total aggregates of these congruent functions (penetration/activity/dominance, on the one hand, and being-penetrated/passivity/submission, on the other) were constructed, respectively, as “masculinity” and “femininity.”<sup>1</sup>”

“Mannelijkheid” en “vrouwelijkheid” omvatten meer dan een biologisch geslacht; het is een gedragsgecodeerd, conceptueel geheel van stereotiepe associaties en maatschappelijk

---

<sup>1</sup> Halperin, D.M. (1990) “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308, p.266

toegekende rechten. Conceptuele groeperingen hebben als hardnekkige stereotypen een bepaalde stevigheid die het beste te begrijpen is aan de hand van de metafoor van de draad: er bestaat geen intrinsieke relatie tussen de verschillende vezels die samen een draad vormen, maar ze voorzien hem wel van een bepaalde stevigheid<sup>2</sup>. En zo wordt de man met activiteit gelinkt, en de vrouw met passiviteit; sociaal, seksueel, zelfs in haar biologische functioneren, zoals we zullen zien bij de bespreking van Aristoteles' theorie over de voortplanting. Terwijl vrouwelijkheid en passiviteit worden samengeknoopt en zodoende twee kanten zijn van één theoretische medaille, wordt ons verteld dat vrouwen hun grenzen niet kennen, jaloers zijn, instabiel, onbetrouwbaar en maar al te vaak in tranen<sup>3</sup>. Het vrouwelijke orgaan, de baarmoeder - *hystera* - wordt ervan verdacht emoties en aandoeningen te genereren die de vrouw wellustig, onbetrouwbaar, praatzaam, irrationeel, inderdaad - wanneer deze affecten buitensporig worden - hysterisch maken<sup>4</sup>. Terwijl het transformeren van het innerlijke leven een centrale taak is van de filosofie, worden vrouwen in werkelijkheid uit het onderwijs geweerd<sup>5</sup> en worden dus, ironisch genoeg, hun vermeende labiliteit, hun bijna weerstandsloze doordringbaarheid, als onverbeterlijk beschouwd.

Maar deze tegenstrijdigheden beletten de Griekse overlevering niet om ons een coherente vrouwensie na te laten, met name: een negatieve. Het concept "vrouw" blijkt gedrenkt in aannames en ideeën over sociale onmacht en morele zwakheid. Dit vinden we terug in de mythologie, de kunst, de literatuur, de geneeskunde, enzoverder, en levert in totaal ten minste twee stereotypen op;

"According to one Greek stereotype, women are less able than men to resist pleasures of all sorts; they enjoy sex too much, and once initiated into the delights of sex they become insatiable and potentially treacherous, [...] According to a second stereotype, women do not possess (as men do) a free-floating desire that ranges from one object to another, stimulated in each case by beauty, nobility, or other cultural values advertised by the object; rather, their desire is conditioned by their physical nature, which aims at procreation and needs to fulfill itself by drawing off substance from men."<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> Met dank aan de intrigerende lessen van Maarten Van Dyck voor deze metafoor.

<sup>3</sup> Carson, A. (1990) "Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire", In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 135-169, p.138

<sup>4</sup> King, M.L., Rabil, A.J. (2005) "The Other Voice in Early Modern Europe: Introduction to the Series" In: Tatlock, L., *Siegemund, J. (1690) The Court Midwife*. Chicago and London, The University of Chicago Press. xi-xxxi, xiii.

<sup>5</sup> Sissa, G. (1992) "Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil", In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.55

<sup>6</sup> Halperin, D.M. (1990) "Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender", In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308, p.265 (mijn cursivering)



De relatief gelijklopend negatieve karakterisering van de vrouw belemmeren als betekenisvolle eenheden een klare kijk op de dingen hoe ze zijn en hoe ze voor de Grieken waren. Ze beperken welke eigenschappen aan welke dingen toegeschreven konden worden. We zullen zien dat “activiteit” zelfs aan een vrouw kan worden toegeschreven, maar tegen een bepaalde prijs; een actieve, dominante vrouw was voor de Grieken een verschrikking, een bijna monsterlijke gestalte<sup>7</sup>.

Deze thesis zal gaan over Aristoteles’ theorie over de vrouw, waarbij de vraag zich onmiddellijk stelt of, en in welke mate, deze visie autoriteit genoot in de ogen van de bevolking van de polis waarin hij leefde. Volgens Winkler telden filosofen in het Oude Athene voor niets mee wat betreft politiek of sociaal gezag, integendeel: hij stelt dat ze eerder voor rare snuiters en grappenmakers werden aanzien<sup>8</sup>. Dat roept de vraag op of Aristoteles’ concept “vrouw” overeenstemt met hoe de massa het gebruikte en of dit concept dus een maatschappelijk bewustzijn reflecteert.

Deze bedenkingen zetten ons op weg, maar deze verhandeling zal niet gaan over de mogelijkheidsvoorwaarden voor de overbrugging van de kloof tussen een filosofisch discours en een sociale realiteit, en ook niet over de mogelijkheid van geschiedschrijving, over de finale onmogelijkheid van een antropologische studie over de Griekse polis, of tegen welke epistemologische golven we moeten opbotsen opdat we zelf iets zouden kunnen zeggen over de vrouw (bijvoorbeeld dat ze niet minderwaardig is). Evenmin wens ik de integriteit als wetenschapper van Aristoteles te bevragen om zijn uiteindelijke conclusies op grond daarvan af te doen. We gaan ervan uit dat we inmiddels weten dat Aristoteles het fout had, overigens niet alleen Aristoteles maar alle denkers die de vrouw hebben gekarakteriseerd als een mislukt en minderwaardig wezen. Het meest interessante is misschien niet *dat* wij ons verbazen over hoe zulke denkbeelden ooit tot stand konden komen, en de eeuwen hebben weten te overbruggen, zoals zuster Prudence Allen verzucht op het einde van haar bespreking over Aristoteles, maar wel welke complexe redenen er *toen* meespeelden die er voor de Grieken op wezen dat ze het bij het rechte eind hadden.

We willen dus opduikelen op welke gronden Aristoteles ervan doordrongen is dat de vrouw minderwaardig is, vrij van enig verlangen om zijn bevindingen aan te vechten. Zoals vaak het geval is, zullen we het ene argument niet zonder het andere kunnen begrijpen. Enig begrip van zijn metafysica en technische terminologie is bijvoorbeeld nodig om te begrijpen wat materie en vorm kunnen betekenen in een theorie over de

---

<sup>7</sup> Bijvoorbeeld de Amazonen, zie 2.3.4.

<sup>8</sup> Winkler, John J., “The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece”, *Routledge*, p. 19

voortplanting of over de ziel. Zijn visie halen we niet uit één enkele theorie maar is een zo consistent mogelijke reconstructie van zijn werken die ons zijn overgeleverd. In de mate van het mogelijke zullen we ons over Aristoteles' eigen woorden buigen<sup>9</sup>. Hoewel een bekwaam kennisniveau van de volledige werken van Aristoteles ongetwijfeld een dieper inzicht zou verlenen aan de fragmenten die wij zullen bespreken, wil ik niet suggereren dit specialisatieniveau te hebben. Afgezien van deze beperkingen van het onderzoek vinden we een veelheid aan interessante facetten van het concept "vrouw" in verscheidene onderwerpen waarover Aristoteles heeft geschreven en waarover ik u een bondig overzicht zal proberen te geven. De disciplines die voor ons van belang zijn zijn voornamelijk de metafysica, biologie, psychologie, ethiek, en politiek, maar zoals gezegd werd deze thesis opgesplitst in twee grote hoofdstukken, en zullen bijvoorbeeld ethiek en politiek voornamelijk worden besproken onder "Psychologie".

Wat de bespreking van Aristoteles' biologische geschriften betreft, lijkt het geen twijfel dat de geneeskunde van Hippocrates een bijzondere rol heeft gespeeld. Hoewel een bespreking van de leer der *humores* onmisbaar is voor dit onderzoek, zal de antieke geneeskunde verder helaas niet aan bod kunnen komen. Ter compensatie beloof ik de lezer twee andere, even belangrijke kwesties. We zullen in deze thesis namelijk beginnen bij Plato en ook komt er een intermezzo over de Stoïcijnen; twee wonderlijke, boeiende onderwerpen, die de context van Aristoteles' ideeën kunnen helpen aftekenen. Zonder in ergerlijke zelfreflectie te willen vervallen, moet ik herhalen in geen geval gespecialiseerd te zijn in zelfs maar één van deze filosofen. Maar wat hun oordelen over de vrouw betreft, zetten ze ons gelukkig een goed eind op weg, door expliciete uitspraken als:

"The courage of a man is shown in commanding, of a woman in obeying.<sup>10</sup>"

"All classes must be deemed to have their special attributes; as the poet says of women, Silence is a woman's glory, but this is not equally the glory of man.<sup>11</sup>"

"Moreover, the relation of male to female is that of natural superior to natural inferior, and that of ruler to ruled.<sup>12</sup>"

"For the female is, as it were, a mutilated male [...]"<sup>13</sup>

---

<sup>9</sup> De werken van Aristoteles zijn zelf deels reconstructies, in de zin dat ze bestaan uit zijn eigen college-aantekeningen en dus eerder werkteksten zijn, die daarbovenop misschien achteraf nog gewijzigd werden door zijn leerlingen.

<sup>10</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII

<sup>11</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII

<sup>12</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b12-15


<sup>13</sup> Aristoteles, *De Generatione Animalium*, II.3 737a28

“Do you know of anything practiced by human beings, then, at which the male sex is not superior to the female in all those ways? Or must we make a long story of it by discussing weaving and the preparation of baked and boiled food - the very pursuits in which the female sex is thought to excel, and in which its defeat would expose it to *the greatest ridicule of all*!”<sup>14</sup>”

De context waarin we deze fragmenten wensen te kaderen om niet te missen wat de auteurs hier echt mee bedoelden of wilden duiden, beschouw ik als een groot deel van de opzet van deze thesis. We zullen elk van deze citaten zal in zijn samenhang met een ruimer, genuanceerder kader plaatsen en bespreken. Het mag misschien niet blijken uit een eerste lezing van deze eerste, verkwikkend contextloze citaten, maar deze misogynie hoedanigheid strekt zich uit binnen een ontzettend fascinerende en complexe filosofie. En zo wordt iedereen die Aristoteles leest, geconfronteerd met een soms meer, en soms minder concrete misogynie - een misogynie die we niet weg willen schrapen, noch aan de context gelijk wensen te stellen. Niettegenstaande ben ik toch met de expositie van deze misogynie laag begonnen, omdat deze thesis over de vrouw zal gaan, en deze citaten niet enkel inspirerend, maar doorslaggevend waren voor de keuze voor dit onderwerp.

---

<sup>14</sup> Plato, *Politeia*, 455c-d (mijn cursivering)



## II. Psychologie: Plato, Aristoteles en de Stoa

### 2.1 De psychologische theorie van Plato

#### 2.1.1 De ziel bij Plato

In de *Republiek* beschouwt Plato de vraag “wat is rechtvaardigheid?” en volgens welke principes de goede, rechtvaardige staat, *kallipolis*, moet worden georganiseerd. De centrale aanwezigheid in de polis is de bevolking. Plato onderscheidt drie soorten mensen aan de hand van drie faculteiten van de ziel. Het rationele deel (*logistikon*), dat gericht is op het goede en op waarheid, het morele (*thumoeidēs*, “spirit” of “will”) en het begerende deel (*epithumētikon*, “appetitive desire”). De driedelige ziel wordt ook voorgesteld als een wagenmenner die een tweespan met twee paarden bestuurt; het rationele deel is de symbolische wagenmenner die de andere zielsdelen dient te beheersen. Er wordt verder onderscheid gemaakt tussen het onstuimige zwarte en het witte, meer gedisciplineerde paard; dit zijn respectievelijk de begeerte en de geesteskracht. De begeerte is gericht op lichamelijke verlangens en genot: op eten, drinken, seks, plezier... terwijl de moraal, dat tussen het rationele en het irrationele instaat, meer gericht is op het hogere. Het is het deel dat woede, ambitie, de motivatie om schaamte te vermijden omvat, het deel dat zoekt naar erkenning en bewondering en zich door de kalme deliberatie van de rede laat motiveren en onderwijzen. De geesteskracht heeft daarom een schemerachtige, gehoorzame affiniteit met de rede maar is desalniettemin, net zoals het begerende verlangen, een brute, dierlijke gesteldheid. De appetijt laat zich echter niet dressereren: zelfs de beste wagenmenner mag het zwarte paard nooit uit het oog verliezen, want het zal voor altijd een ontransformeerbare, ingebouwde inclinatie tot buitensporigheid vertonen<sup>15</sup>. Deze driedeling karakteriseert zoals gezegd, niet alleen de ziel, maar dient tevens als criterium voor de verschillende categorieën mensen die de polis bevolken. Aan de hand van het zielsdeel dat de bovenhand in hen neemt worden ze onderverdeeld in drie mogelijke groepen: een selecte groep filosoof-voogden, meerdere soldaten en een massa-onderlaag aan arbeiders.

---

<sup>15</sup> Lorenz, H. (2006) *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, p.2

Sommige auteurs betwisten of Plato de ziel werkelijk als deze driedeling heeft bedoeld en belichten hier verscheidene aanwijzingen voor; zo zou Socrates in boek X van de *Republiek* een distinctie beargumenteren tussen een rationeel en een ander, inferieur zielsdeel, zonder klaarheid te scheppen in hoe deze distinctie zich tot de eerder geattesteerde driedeling verhoudt<sup>16</sup>. Dit is niet het enige argument om de traditionele structuur van Plato's ziel in twijfel te trekken, maar omdat een analyse van allerlei argumenten voor mogelijke variaties ons te ver zou leiden, veronderstellen we een driedelige ziel en leggen de focus op de informatie die ons iets kan vertellen over Plato's ideeën over wat wel en niet voor vrouwen is weggelegd.

### 2.1.2 Mythologie

Plato volgt de pre-theoretische traditie door systematische antwoorden te geven op wat hen bezighield, maar breekt er ook mee door een andere betekenis te geven aan bepaalde sleutelconcepten, zoals aan het concept van moeder Aarde (Gaia). Bij Hesiodos is de oermoeder een dynamische, generatieve, kosmische kracht, maar in de *Timaeus* reduceert Plato haar tot het passieve principe bij uitstek<sup>17</sup>. Terwijl Gaia in Hesiodos' *Theogonie* vader Hemel (Ouranos) zelf heeft voortgebracht<sup>18</sup>, is Plato's kosmische moederfiguur het metafysische concept van de oermaterie: passieve, vormeloze materie die, als "natuurlijke ontvangster" en verstoken van een eigen natuur, zich er perfect toe leent om de vorm aan te nemen die er door de kosmische vader wordt aan opgelegd<sup>19</sup>. Er zijn natuurlijk voor de hand liggende gelijkenissen tussen mannen en vrouwen en vorm en materie: mannen en vrouwen brengen samen kinderen voort, net zoals Plato ervan uitging dat fysieke objecten in de wereld bestaan door een interactie tussen vorm en materie. Maar deze interactie is niet symmetrisch; vrouwelijkheid wordt gedegradeerd door de eigenschap om uitsluitend te ontvangen en in zich op te nemen:

“Terwijl ze in werkelijkheid uit het onderwijs worden geweerd, belichamen vrouwen in de verbeelding een toegankelijkheid, een bijna weerstandsloze doordringbaarheid [...]”<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Moss, J. (2008) “Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul”, In: Sedley, D., *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume XXXIV*. New York, Oxford University Press. 35-68, p.35

<sup>17</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, p.59

<sup>18</sup> Hesiodos, *Theogonie*, II, 116-138, “And Earth first bare starry Heaven, equal to herself, to cover her on every side, [...]”

<sup>19</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, p.59

<sup>20</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.55

Materie is voor Plato ondergeschikt aan vorm. Aanvankelijk is de ziel dan ook in volledige unie met de eeuwige vormenwereld en volmaakt gelukkig. De materiële incarnatie van de ziel is een minderwaardige staat ten opzichte van de vrijheid van de ziel alleen.

De anthropogenese in de *Timaeus* stelt dat er aanvankelijk alleen een geslacht van mannen bestond. De andere dieren zijn ontstaan door een degeneratieve mutatie:

“Lompe mannen, zonder belangstelling voor de waarheid, zouden zich hebben teruggevonden in het lijf van het rund met hangende kop; uit lichtzinnige dwazen waren de vogels ontstaan; uit ruwe kerels reptielen, het laagst bij de grond.<sup>21</sup>”

Ook de vrouw is ontstaan door reïncarnatie:

“Of the men who came into the world, those who were cowards or led unrighteous lives may with reason be supposed to have changed into the nature of women in the second generation.<sup>22</sup>”

Mannen die zich laf of onrechtvaardig hebben getoond worden herboren in een vrouwenlichaam. Geboren worden als vrouw wordt uitgelegd als straf<sup>23</sup> en als een teken van morele inferioriteit.

“Door eenzelfde redenering te volgen als Aristoteles, die de geboorte van een meisje verklaart als een afwijking van het mannelijk model, situeert Plato het ontstaan van het sekseverschil op het moment dat in de geschiedenis van de mens de oorspronkelijke volmaaktheid in tweeën splitst. Een nieuw *genos* geeft dan gestalte aan het gebrekkige deel. Wanneer wij in de traditie teruggaan, zien we dat de meest mythische versie van het ontstaan van de vrouw geheel op dezelfde redenering is gebaseerd.<sup>24</sup>”

Maar er zit een dubbelzinnigheid in het woord “*genos*”, vertaald als “geslacht” of als “soort”. *Genos* in classificatorische zin beschouwd duidt op een groep die kan worden verdeeld in paren van *eidē*, specifieke vormen, het geslacht der mensen bevat bijvoorbeeld mannen en vrouwen als twee tegenstelde vormen. Anderzijds verstaan Plato en Aristoteles onder *genos* ook een levende groep die zich kan voortplanten en die de vorm “mens” kan overdragen<sup>25</sup>. Maar niet elke groep die *genos* wordt genoemd kan zich voortplanten, Plato

---

<sup>21</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.68

<sup>22</sup> Plato, *Timaeus*, 90e-91a

<sup>23</sup> Volgens deze mythe is het een straf voor de vrouw zelf, maar het strafelement bij het ontstaan van de vrouw kan ook gericht zijn op de hele wereld en in het bijzonder de mannen; zoals de mythische vertelling over Pandora vertelt.

<sup>24</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.68

<sup>25</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.67

gebruikt deze dubbelzinnigheid in een andere scheppingsmythe doorheen het personage van Aristophanes in het Symposium:

“Vooreerst waren er drie menselijke geslachten en niet twee, zoals nu: mannelijk en vrouwelijk. Er kwam nog een derde bij, dat deze beide verenigde en waarvan nu nog wel de naam over is, maar zelf is het verdwenen. Manwif vormde toen immers één geslacht, zowel naar uiterlijk als naar naam, saamgesteld uit beide, uit het mannelijke en uit het vrouwelijke. Nu blijft er niets meer van over tenzij de term, die minachtend wordt gebruikt.<sup>26</sup>”

Uit vrouw-vrouw eenheden zijn de tribades voortgekomen, over hen wordt er niet veel gezegd. De man-man eenheid is in het Symposium de meest interessante eenheid, maar kan de asymmetrische leeftijden van de minnaar en de beminde binnen de pederastie niet verklaren. De mannen uit het man-vrouwgeheel zijn rokkenjagers en echtbrekers, de vrouwen manziek en eveneens echtbreeksters<sup>27</sup>. Van de mythische, positieve, gewezen eenheid van man en vrouw in het manwif blijft, zoals Aristophanes aangeeft, niets dan een pejoratieve term over.

### 2.1.3 De Republiek

In boek V van de *Republiek* werk speelt Plato met een zeer ongebruikelijke gedachte: hij laat Socrates overdenken wat er zou gebeuren indien de geboorte en opvoeding van vrouwen volgens dezelfde regels zou verlopen als die van mannen. En of ze, verondersteld dat dit het geval zou zijn, niet even geschikt zouden zijn om mee te draaien in een militaire of bestuurlijke dienst. Deze vraag wijkt dramatisch ver af van de toenmalige sociale realiteit en de inferieure posities die vrouwen bekleedden:

“And mustn't we give anyone who wishes to do so - whether it is someone who loves a joke or someone serious - the opportunity to dispute whether the female human does have the natural ability to share in all the tasks of the male sex, or in none at all, or in some but not others [...]”<sup>28</sup>

Het is elementair om duidelijkheid te scheppen in het begrip “natuur” omdat het net zo vanzelfsprekend is in de polis dat mensen met een verschillende natuur verschillende verantwoordelijkheden krijgen. We bevinden ons relatief in het begin van boek V van de *Republiek* wanneer Socrates de volgende uitspraak doet:

---

<sup>26</sup> Plato. *Symposium*. 189d-e

<sup>27</sup> Plato. *Symposium*. 191d-e

<sup>28</sup> Plato, *Politeia*, 452e-453a

Socrates We have agreed, of course, that different natures must have different pursuits, and that the natures of a woman and a man are different.<sup>29</sup>

Hier wordt “natuur” dus als “geslacht van het lichaam” of als “overeenkomstig met het geslacht van het lichaam” voorgesteld, want de naturen van mannen zijn verschillend van die van vrouwen. Verder in de tekst wordt “natuur” echter geassocieerd met wat door het lichaam wordt verhuld: eigenschappen, kwaliteiten, de aanleg die de ziel heeft om dit of dat aan te kunnen. Een onverwachte associatie gezien de reïncarnatietheorie uit de *Timaeus*, waarbij innerlijke kwaliteiten zich veruiterlijken doordat laffe mannen als vrouwen zullen worden herboren. In de *Republiek* vraagt Socrates aan zijn gesprekspartner, Glaucon, of mannen met kort en lang haar een verschillende natuur hebben en dus verschillende ambachten zouden moeten beoefenen<sup>30</sup>. Glaucon zegt dat dit belachelijk is, waarna Socrates het idee doordrijft dat het uiterlijk of het geslacht van iemand niet noodzakelijk de weerspiegeling is van de ziel:

“A male and female whose *souls* are suited for medicine have the same *nature*.  
Or don't you think so?<sup>31</sup>”

Hier wordt “natuur” als een niet-lichamelijke entiteit begrepen, als “de ziel” en “niet overeenkomstig met het geslacht van het lichaam”, want mannen en vrouwen wiens beider zielen aanleg vertonen voor geneeskunde, hebben dezelfde natuur. Wie erop gebrand was een definitie van “natuur” te oogsten is op dit moment nog niet bevredigd. Deze cruciale passage gaat verder als volgt:

Socrates But a male doctor and a male carpenter have different ones [natures]?

Glaucon Of course, completely different.

Socrates In case of both the male and the female sex, then, if one of them is shown to be different from the other with regard to a particular craft or pursuit, we will say that is the one who should be assigned to it. But if it is apparent that they differ in this respect alone, that the female bears the offspring while the male mounts the female, we will say it has not yet been demonstrated that a woman is different from a man with regard to what we are talking about, and we will continue to believe our guardians and their women should have the same pursuits.

Glaucon And rightly so.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Plato, *Politeia*, 453e

<sup>30</sup> Plato, *Politeia*, 454b-c

<sup>31</sup> Plato, *Politeia*, 454d (mijn cursiveringen)

<sup>32</sup> Plato, *Politeia*, 454c-d



Prudence Allen trekt uit deze passage het besluit dat de materiële aspecten die meespeelden op het kosmische niveau van mannelijke en vrouwelijke identiteit op het niveau van het eigenlijke menselijke bestaan oninteressant blijken en zegt dat “the identity of a woman or man comes from their mind (or soul) and not from their body.<sup>33</sup>” Haar interpretatie introduceert een nieuw begrip; namelijk “identiteit”. Het is niet duidelijk of Allen dé vrouwelijke of mannelijke identiteit bedoelt of de identiteit en het persoonlijke karakter van een particuliere vrouw of man. Wat dit ook mag wezen, het zit in hun ziel en niet in hun lichaam. Wat logisch gezien in tegenstrijd is met de informatie die we reeds hebben gekregen; namelijk dat soms de uitspraak “natuur = lichaam” van toepassing is, en soms “natuur = ziel”, waaruit natuurlijk volgt dat soms “ziel = lichaam”. Dit is natuurlijk volledig in tegenspraak met de conclusie dat onze identiteit uit onze ziel voortvloeit en niet uit ons lichaam. Prudence Allen besluit dat Plato op kosmisch niveau vrouwenvriendelijk is, maar niet wat het leven op aarde betreft: vrouwen en mannen zijn gelijkwaardig omdat “a woman’s or a man’s nature flows directly from the character of her or his soul, which is an immaterial and therefore non-sexual entity.<sup>34</sup>” Nu wordt eindelijk geëxpliciteerd dat ziel en natuur niet hetzelfde zijn, maar dat het tweede direct voortvloeit uit het *karakter* van het eerste. Het belang van deze informatie is twijfelachtig, aangezien natuur daarnet nog gelijk stond aan de ziel, en op een ander moment ook aan het lichaam. Nu worden natuur en ziel losgekoppeld van het lichaam door er eigenschappen als immaterialiteit en ongeslachtelijkheid aan toe te schrijven. Kan het baten om opgelucht te besluiten dat de natuur van een vrouw helemaal niet door haar lichaam wordt bepaald, maar wel door het “karakter van haar ziel”, als in: haar persoonlijke *karakter*? Het is niet rechtmatig om de ziel als een uiting van een persoonlijk, gewaardeerd en uniek karakter te interpreteren, vooral omdat het indelen van mensen volgens drie “basistypes” (zielsdelen), het belang van de uniciteit van een particuliere ziel onmiddellijk tenietdoet. De ziel is op zichzelf misschien niet-seksueel, maar het is aannemelijk een verschil tussen de *belichaamde ziel* van mannen en vrouwen te veronderstellen. Dit is immers wat de mythologische vertelling in de *Timaeus* afkondigt: een laf karakter krijgt in een volgende leven een vrouwenlichaam aangemeten.

Laten we kijken naar hoe het staat met de conclusie van boek V van de *Republiek*. Het zal er op neerkomen dat de beste mannen en de beste vrouwen filosoof-voogden en verdedigers van de polis zouden kunnen zijn. Wel met de nuance dat de *meeste* mannen het

---

<sup>33</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, p.61

<sup>34</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, p.61

beter zullen doen dan de *meeste* vrouwen. Een vrouw kan uitblinken, maar enkel als een statistische abnormaliteit. In het algemeen zijn vrouwen minder begaafd en minder bekwaam om dezelfde taken uit te voeren als hun mannelijke tegenspelers. Catherine McKeen wijdt haar artikel “*Why women must guard and rule in Plato’s kallipolis*” aan de vraag naar deze tegenstrijdigheid: als het mannelijke geslacht altijd het vrouwelijke overtreft, waarom zou Plato het dan ernstig menen met de theoretische mogelijkheid om het bestuur van de polis deels aan het zwakkere geslacht toe te vertrouwen<sup>35</sup>?

Ook Giulia Sissa neemt de feministisch aandoende conclusies van Socrates en Glaucon op de korrel. Zij meent dat we ons door Plato’s woorden kunnen laten verleiden, maar op voorwaarde dat we de gelijkheid, waar Socrates en Glaucon op uitkomen, nemen voor wat het eigenlijk niet is:

“Ja, maar slechts als wij deze gelijkheid, die ontkenning van ons anderszijn, te hoog aanslaan, en niet willen inzien dat binnen deze gelijkheid het grootste verschil ongestraft blijft voortbestaan: de kwantitatieve ongelijkheid, de ongeschiktheid en minderwaardigheid.<sup>36</sup>”

Het enige wat het openstellen van alle taken voor beide geslachten voor de vrouw oplevert is volgens Giulia Sissa een systematische kleinering, zoals blijkt uit het vernederen van vrouwelijke vaardigheden:

Socrates     Do you know of anything practiced by human beings, then, at which the male sex is not superior to the female in all those ways? Or must we make a long story of it by discussing weaving and the preparation of baked and boiled food - the very pursuits in which the female sex is thought to excel, and in which its defeat would expose it to *the greatest ridicule of all*?<sup>37</sup>

Giulia Sissa verwijt het personage van Socrates de relevantie van de discussie te ontkennen en de realiteit van vrouwelijk werk uit de weg te gaan (“of moeten we gaan zeuren over weven en koken...”), niet omdat de reputatie van vrouwen op dat gebied onverdiend zou zijn, wel integendeel. De handigheid van de vrouw in iets maakt dat het werk van geen betekenis is:

“Men praat niet over de weef- en de kookkunst, omdat juist de handigheid van vrouwen hierin dergelijke bekwaamheden tot een belachelijke bezigheid voor mannen maakt.

Het is, goed beschouwd, het individu zelf dat de sociale waarde bepaalt

---

<sup>35</sup> McKeen, C. (2006) “Why Women Must Guard and Rule in Plato’s Kallipolis”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 87 (4): 527-548, p. 528

<sup>36</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.66

<sup>37</sup> Plato, *Politeia*, 455c-d (mijn cursivering)

van de kennis die hij, of zij, in praktijk brengt.<sup>38</sup>”

Het verslagen worden in een vrouwelijke bezigheid zou, volgens Socrates, dan ook erg belachelijk zijn, het toppunt van gekheid. Plato bevordert de positie en perspectieven voor de vrouw, maar *ten koste van* het vrouw-zijn. De troost en het soort gelijkheid dat Plato voor de vrouw biedt is het theoretische vooruitzicht dat ze haar vrouwelijkheid kan ontlopen, door de beste van de vrouwen te zijn, en dit betekent: door net zoals een man te worden. In de gevatte woorden van A.W. Price:

“Aristotle endorses a repressive reality which only allows women to be women; Plato proposes a coercive phantasy which would transform them into men.”<sup>39</sup>”

De repressieve realiteit die Aristoteles volgens Price onderschrijft, en hiermee de vrouw haar vrouwelijkheid gunt, zal voornamelijk worden geduid in 2.3.4: Ethische theorie: de tweeledige ziel bij Aristoteles. Om naar dit hoofdstuk toe te werken, bespreken we eerst de ziel zoals ze wordt gekarakteriseerd binnen de biologische psychologie van Aristoteles. Deze ziel bestaat uit drie delen: een plantaardig deel, een dierlijk deel en tenslotte een rationeel deel, waarbij de bespreking van het rationele zielsdeel natuurlijk het meeste aandacht verdient binnen ons onderzoek.

---

<sup>38</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouwe, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.66-67

<sup>39</sup> Price, A.W. (1989) “The Household”, In: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. New York, Oxford University Press Inc. 162-178, p. 167

## 2.2 Biologische psychologie: de driedelige ziel bij Aristoteles

In een werk getiteld “*De Anima*” onderzoekt Aristoteles de ziel, *psychē*. Zijn benadering is in dit werk vrij abstract vergeleken met de meer empirisch georiënteerde werken die eveneens over de ziel gaan; *De Sensu* en *De Memoria*, die beiden deel uitmaken van een collectie kortere werken, genaamd de *Parva Naturalia*.

De *psychē* is het levensprincipe; alles wat leeft heeft een ziel. Er ligt bij de studie van de ziel geen relevante distinctie tussen het mentale en het fysieke, zoals in de moderne psychologie, maar tussen het dode en het levende<sup>40</sup>.

Gebruik makende van de terminologie die Aristoteles ontwikkelt en aanwendt in andere werken over metafysica en natuurwetten, stelt hij dat de ziel bij levende dingen *de vorm* is van het lichaam. Het duiden van deze omschrijving brengt ons meteen bij zijn hylomorfisme: een letterlijke samenstelling van de Griekse woorden voor materie (*hylē*) en vorm (*morphē*). Alles bestaat uit materie en vorm. Een bronzen beeld van Venus heeft brons als materie, en “de godin Venus” als vorm. Voor alles wat leeft, geldt het volgende: het lichaam is de materie van de ziel, en omgekeerd geldt dat de ziel de vorm van het lichaam is; de eerste graad van actualiteit van een natuurlijk, organisch lichaam<sup>41</sup>. De ziel is desalniettemin een substantie. “Materie” en “substantie” staan hier niet synoniem voor elkaar. Een substantie (*ousia*, “zijnde”) kan materieel zijn, maar dit is slechts één van de drie mogelijkheden die Aristoteles onderscheidt. Er bestaan ook nog vormelijke substantie en combinatie van materie en vorm:

“Among natural bodies, some have life and others do not - by life I mean self-nourishment, growth and decay. Thus every natural body that partakes of life would be a substantial being in the third way, as a composite.”<sup>42</sup>

We zien dat het leven de maatstaf is om over een substantie te spreken die bestaat uit zowel vorm als materie. Levende wezens hebben enerzijds een ziel, anderzijds een lichaam. Het is aanvankelijk natuurlijk nogal vreemd om het leven te zien als de samenkomst van een ziel en een materieel lichaam. Een mensenlichaam is niet de materie van een potentieel levend mens zoals een hoop brons de materie is van een potentieel bronzen standbeeld. Deze analogie is problematisch omdat het lichaam geen

---

<sup>40</sup> Everson, S. (1995) “Psychology”, In: Barnes, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press. 168-194, p.168

<sup>41</sup> Aristoteles, *De Anima*, II.1 412b5-6

<sup>42</sup> Aristoteles, *De Anima*, II.1 412a13-17

hoop materie is die ligt te wachten om beziel te worden; we zouden eerder zeggen dat het menselijk lichaam een menselijk lichaam is *omdat* er een ziel in huist<sup>43</sup>.

Afgezien van dit probleem is het aangewezen om ons een aantal andere vragen te stellen over deze karakterisering van de relatie tussen ziel en lichaam. Kunnen ze bijvoorbeeld los van elkaar bestaan? Zoals de vorm van het standbeeld reeds aanwezig is in het hoofd van de beeldhouwer en de materie daar eindeloos kan liggen wachten, is het ook zo gesteld met het onderscheid tussen de ziel en het lichaam van een mens? Hierover zijn de meningen verdeeld. Materialisten zijn er bijvoorbeeld van overtuigd dat elke mentale toestand herleid kan worden tot een louter fysieke staat: een fysiek of neurologisch gegeven. Dualistische opvattingen stellen het tegendeel en problematiseren het terugvoeren van geestelijke fenomenen tot fysiologische processen. Aristoteles zegt hierover het volgende:

“There is no need, [...], to inquire whether soul and body are one, any more than whether the wax and its stamp are one, or more generally the material of each thing and that of which it is the material; “one” and “to be” are meant in a variety of ways, but being-fully-itself is their most definitive meaning.”<sup>44</sup>

Met “being-fully-itself” bedoelt Aristoteles de actualiteit, het actuele bestaan van een mens is de samenkomst - of laat ons zeggen, het samen-bestaan - van een ziel en een natuurlijk lichaam. Het vervullen van deze eerste graad van actualiteit staat geen verdere potentialiteiten in de weg. Op dit moment bent u aan het lezen, dit is een actualiteit van de tweede orde, u heeft immers de potentialiteit om te leren lezen vervuld en tot actualiteit gebracht. Ook uw vermogen om rond te wandelen behoort tot uw actualiteit, het is alleen latente actualiteit, een latent vermogen, omdat u op dit moment geen wandeling aan het maken bent. We zouden niet hetzelfde zeggen over uw vermogen - en “vermogen” is hier zeker een dubbelzinnige term - om, bijvoorbeeld, - dit is een gok - Georgisch te spreken, hoewel u een potentieel Georgischtalige bent. Maar om bij het verschil tussen vorm en materie te blijven, lijkt Aristoteles de vraag of ze van elkaar gescheiden kunnen worden niet zo belangrijk of interessant te vinden<sup>45</sup>. Hylomorfisme op zich geeft ons geen redenen om de ziel te behandelen als iets dat apart van het lichaam bestaat, ook al zijn ze verschillend. Tegelijkertijd ontkent Aristoteles niet dat er mogelijk een soort dualisme tussen ziel en lichaam kan bestaan; de ziel is namelijk geen

---

<sup>43</sup> Shields, C., "Aristotle's Psychology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/>>.

<sup>44</sup> Aristoteles, *De Anima*, II.1 412b4-9

<sup>45</sup> Shields, C., "Aristotle's Psychology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/>>.

actualiteit van een *specifiek deel* van het lichaam<sup>46</sup>, maar van het lichaam, dat verschillende capaciteiten kan hebben; om zich te voeden, waar te nemen, te bewegen, zich dingen te verbeelden, om te denken,... Elk van deze capaciteiten is maar mogelijk door een bepaald deel van de ziel. Hiermee bedoelen we “deel” als faculteit en niet als een onderdeel zoals van een materieel object, want de ziel kan enkel conceptueel, en dus niet letterlijk, opgedeeld worden<sup>47</sup>.

### 2.2.1 De vegetatieve ziel

Alle levende dingen hebben een ziel, ook bloemen en planten die onafhankelijk van een schepper of tuinman zich weten te voeden en niet zomaar woekeren, maar zelfs in een bepaalde richting groeien die eigen is aan hun soort. Dit is wat een plant kan; zich voeden, groeien, en voortplanten, zij het niet zoals een mens dat doet. De vegetatieve ziel is de laagste trede in de soorten ziel die Aristoteles onderscheidt; in die zin dat dieren en mensen zich ook voortplanten en dus over deze ziel met deze functie beschikken, maar niet uitsluitend (want dan zouden het geen dieren of mensen zijn maar planten). Op die manier is de vegetatieve ziel ook te begrijpen als de laagste faculteit van de dierlijke of de menselijke ziel, en de enige faculteit van de ziel van een bloem of plant.

### 2.2.2 De dierlijke ziel

De dierlijke of sensitieve ziel onderscheidt zich van de vegetatieve ziel doordat we het niveau van de zintuiglijkheid hier situeren. De capaciteit om dingen waar te nemen onderscheidt dieren van planten. Een dier kan zich tevens doelgericht voortbewegen en kan genieten van voedsel of andere zintuiglijke waarnemingen (er bestaan uitzonderingen op dit principe, bijvoorbeeld stationaire dieren als oesters en sponsdieren<sup>48</sup>). Perceptie omvat de mogelijkheid om bewogen te worden, om iets te ondergaan en er op een manier door veranderd te worden<sup>49</sup>. Dit veronderstelt weliswaar de mogelijkheid om aan een kant van deze interactie te staan: het licht dat weerkaatst in een spiegel verandert in zekere zin de spiegel, maar we zouden niet zeggen dat de spiegel

---

<sup>46</sup> Shields, C., "Aristotle's Psychology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/>>.

<sup>47</sup> Corcilius, K., Gregoric, P. (2010) "Separability vs. Difference: Parts and Capacities of the Soul in Aristotle", In: Inwood, B., *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume XXXIX*. New York, Oxford University Press. 81-120, p. 82

<sup>48</sup> Aristoteles, *Historia Animalium*, I.1 487b6-9

<sup>49</sup> Aristoteles, *De Anima*, II.5 416b33-35

het licht waarneemt. Zo kan bijvoorbeeld ook een stuk tofu de geur en smaak van de teriyakisaus opnemen waarin we het willen marinieren, maar ook hier is geen sprake van waarneming. Het gaat om een interactie tussen twee geschikte agenten: objecten die in staat zijn om te handelen (iets waar te nemen) en objecten die in staat zijn om deze handeling te ondergaan, om hierdoor geaffecteerd te worden<sup>50</sup>. Omdat de teriyakisaus bij onze tofu en de teriyakisaus in onze mond één en dezelfde saus zijn, zit het verschil tussen beide gevallen in het object dat wordt veranderd, namelijk, in de aanwezigheid van de geschikte capaciteit om door de saus - dan wel positief of negatief - geaffecteerd te worden en er bewust op te reageren. Ook seksueel genot behoort tot de dierlijke ziel - maar voortplanting niet: dit valt nog binnen het domein van de vegetatieve ziel. Op het niveau van de zintuigen is er ook een zekere hiërarchie: zicht en gehoor zijn hogere zintuigen omdat ze geen direct contact met hun waargenomen object identificeren, en het omgekeerde geldt voor smaak- en tastzin.

### 2.2.3 De rationele ziel

Het hebben van een rationele ziel, de *nous*, het intellect, wijst op de aanwezigheid van de *logos*. Dit is het gebied waarin de mens zijn uitmuntendheid, de deugd of *aretē*, kan situeren. Tegenover de dieren is de mens naakt en zwak, enkel via de *logos* kan hij superieur zijn. De rationele ziel is de vorm, de essentie, van de mens. Het intellect is het deel van de ziel waardoor de mens dingen kan weten en begrijpen. Aristoteles stelt in de eerste regel van de *Metafysica* dat alle mensen van nature naar het weten streven<sup>51</sup>. Hij zegt dat dit blijkt uit het plezier dat we beleven aan onze zintuigen, zelfs afgezien van hun nut. Het zicht verkiezen we boven al de rest, omdat het ons meer kennis oplevert en losstaat van de intentie om te handelen<sup>52</sup>. Dit is misleidend omdat de zintuigen deel uitmaken van de dierlijke ziel, een niveau waarop de capaciteiten om dingen te contempleren en tot kennis te komen niet bestaan, hoogstens de *aisthēsis*: de waarneming, het onderscheidend vermogen. Het “zien” wordt in de context van het weten dus metaforisch begrepen, als de filosofische beschouwing (*epistēmē*). Dit is het hoogste kennisniveau omdat men niet alleen weet dat iets het geval is, maar ook begrijpt waarom iets het geval is en dus een begrip heeft van de oorzaken.

---

<sup>50</sup> Shields, C., "Aristotle's Psychology", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/>>.

<sup>51</sup> Aristoteles, *Metafysica*, I.1 980a21

<sup>52</sup> Aristoteles, *Metafysica*, I.1 980a22-26

Twee dingen zijn belangrijk voor ons onderzoek: enerzijds dat mensen *verlangen* naar kennis, en anderzijds dat we dit *van nature* doen. Aristoteles' ultieme deugd voor de mens bestaat erin dat ze hun doel bereiken zoals hen voorgeschreven wordt door hun natuur. Deugdelijkheid bestaat in het vervullen van deze teleologische functie; het bereiken van het doel. Wat iemands doel is wordt bepaald door zijn natuur. We bespreken dadelijk de verschillende menselijke naturen (2.2.4) en daarna het verlangen (2.2.5). Mensen verlangen ernaar dingen te begrijpen, maar dit is niet het enige wat hen van de dieren onderscheidt. Het is evenzeer essentieel dat we kunnen spreken, plannen kunnen maken en strategieën kunnen bedenken om onze doelen te bereiken. Het ligt in onze mogelijkheden om scenario's tegen elkaar af te wegen en alternatieven te bedenken die ons nog nooit zijn voorgetoond door iemand anders. Aristoteles schrijft deze vermogens net zoals kennisverwerving en contemplatie toe aan de capaciteiten van de *nous*. Samengevat kunnen we stellen dat er twee soorten redes bestaan: het praktische intellect of de praktische rede, en het theoretische intellect of de theoretische rede<sup>53</sup>. De praktische rede (*phronēsis*) is gericht op het correcte handelen en gaat over de vraag "wat moet ik doen?". Niettegenstaande is dit een "rede" en is de praktische rede dus een intellectuele deugd, zelfs één van de hoogste intellectuele deugden, naast de theoretische rede (*sophia*), die universele kennis omvat en dus is gericht op niet-variabele dingen.

## 2.2.4 Slaven, kinderen, vrouwen en barbaren

Zoals gezegd bestaat de deugd van de mens erin zijn doel te vervullen zoals het bepaald wordt door zijn natuurlijke eigenschappen. We kunnen alvast vermoeden dat niet alle mensen hetzelfde zijn en bijgevolg niet dezelfde natuur en functies krijgen toegeschreven. Slaven zijn bijvoorbeeld een evidente en inferieure categorie in de maatschappij van Aristoteles; een groep instrumentele anderen die eigendom zijn van hun meester<sup>54</sup>. Ze verschillen niet veel van tamme dieren<sup>55</sup>, hoewel ze de meerwaarde hebben dat je aan een slaaf ook iets kan uitleggen. Sommige slaven zijn *phusei* slaaf: hun onderwerping wordt niet gerechtvaardigd op grond van de wet maar door de natuur:

“But is there any one thus intended *by nature* to be a slave, and for whom such a condition is expedient and right, or rather is not all slavery a violation of nature? There is no difficulty in answering this question, [...] from the hour of their

---

<sup>53</sup> Shields, C., "Aristotle's Psychology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/>>.

<sup>54</sup> Aristoteles, *Politica*, I.IV 1254a11-12

<sup>55</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b21-25



birth, some are marked out for subjection, others for rule.<sup>56</sup>

Sommigen zijn dus van bij de geboorte voorbestemd om iemands eigendom te zijn. De slaaf heeft de kwaliteiten die nodig zijn voor oorlog, terwijl de vrije man, bekwaam voor het politieke leven, de kwaliteiten heeft die nodig zijn voor vrede<sup>57</sup>. Het is dus in het belang van beiden dat ze elk doen waar ze voor gemaakt zijn: de vrije heeft de hersenen om voor welvaart en voor veiligheid te zorgen, en de slaaf maakt het dagelijkse leven gemakkelijker door lichamelijk werk te verrichten, hij is er tenslotte lichamelijk voor gebouwd<sup>58</sup>. Maar het is weliswaar niet het argument van fysieke kracht dat kan verklaren dat de slaaf *van nature* het werktuig is van de meester, want een verschil in spierkracht is een kwestie van gradatie, en het verschil tussen een natuurlijke slaaf en een vrije man is nu net een verschil in essentie; in functie en levensdoel. Dit wezenlijke onderscheid tussen vrije en slaaf betreft dan ook enkel degenen die slaven zijn van nature. Aristoteles zegt dat niet alle slaven natuurlijke slaven zijn: Grieken die door oorlog tot slavernij gedwongen worden zijn slaven *bij wet* en worden daarom niet beschreven als “slaven”<sup>59</sup>. Om te bepalen wie wel en niet van nature eigendom is van iemand anders, gebruikt Aristoteles het model van de ziel, waarin het redelijke het onredelijke moet leiden:

“The soul by nature contains a part that rules and a part that is ruled, and we say that each of them has a different virtue, that is to say, one belongs to the part that has reason and one to the nonrational part. It is clear, then, that the same holds in the other cases as well, so that most instances of ruling and being ruled are natural. For free rules slaves, male rules female, and man rules child in different ways, because, while *the parts of the soul are present in all these people*, they are present in different ways. The deliberative part of the soul is entirely missing from a slave; a woman has it but it lacks authority; a child has it but it is incompletely developed.<sup>60</sup>”

De natuurlijke slaaf mist de deliberatieve kant van de ziel volledig. Hij heeft deel aan de rede in de mate dat hij bepaalde redeneringen kan volgen wanneer ze hem worden uitgelegd, maar hij kan vanuit zichzelf geen intelligente gedachtenstappen zetten<sup>61</sup>. In tegenstelling tot de slaaf beschikken vrije mannen, vrouwen en kinderen over alle delen van de ziel; zowel het redelijke als het niet-redelijke deel. De voorstelling van de ziel aan de hand van een rationele en een niet-rationele component wordt besproken in deel 2.3.4:

---

<sup>56</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254a16-22, vertaling: Benjamin Jowett (mijn cursivering)

<sup>57</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b25-31

<sup>58</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b26-31

<sup>59</sup> Aristoteles, *Politica*, I.VI 1255a3-5, 28-29

<sup>60</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a4-14 (mijn cursivering)

<sup>61</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b20-24

Ethische theorie, de tweeledige ziel bij Aristoteles. Momenteel volstaat het om te begrijpen dat ook aan de vrouw een rationeel zielsdeel wordt toegeschreven, maar Aristoteles eraan toevoegt dat het iets ontbreekt: autoriteit - wat dit precies kan betekenen zien we eveneens in 2.3.4. Kinderen ontsnappen aan deze ondergeschikte natuur omdat hun rationele capaciteit nog niet ten volle is geactualiseerd. Dat de *logos* van de vrouw daarentegen niet door een gelijkaardige onrijpheid wordt gekenmerkt, geeft ten eerste te kennen dat Aristoteles het hierboven uitsluitend over mannelijke kinderen heeft, en ten tweede krijgen we de indruk dat er geen hoop is voor de vrouwelijke ziel om deze met tijd en educatie te kunnen vervolmaken.

Ook de barbaren zijn ondergeschikt, omdat hun nobiliteit en vrijheid slechts relatief zijn ten opzichte van die van de Grieken. Enkel niet-Grieken kunnen als natuurlijke slaven worden beschreven, terwijl de Grieken nergens slaaf zijn<sup>62</sup>:

“Nobles regard themselves as well born wherever they are, not only when they are among their own people, but they regard non-Greeks as well born only when they are at home.”<sup>63</sup>”

Grieken van goede afkomst zijn edel, waar ze ook heen gaan, terwijl barbaren dit enkel zijn in hun eigen gebied. Dit is de eerste reden voor het proto-racisme dat ontstond in de 5<sup>e</sup> eeuw voor Christus: een milieutheorie die neerkomt op de assumptie dat het fysieke milieu de eigenschappen van mensen niet alleen beïnvloedt, maar ook bepaalt. Om aan te tonen dat dit een ernstig te nemen postulaat was, en geen eendagsvlieg, geef ik u een citaat mee van de Romeinse Stoïcijn Seneca, die vier eeuwen later schreef:

“Bijna altijd is dan ook de macht in handen geweest van volkeren die in een vrij mild klimaat leven. De mensen die meer naar het noorden in koude streken wonen, hebben een ruige inborst [...]”<sup>64</sup>”

De inferioriteit van de barbaren heeft kennelijk niets te maken met hun intellect op zich. Toch zijn ze, net als vrouwen en slaven, minderwaardig ten opzichte van vrije, mannelijke, volwassen Grieken. De grootste gemeenschappelijke deler van vrouwen, slaven en barbaren is dus dat ze allen inferieur zijn, al kunnen we dit niet tot dezelfde oorzaken herleiden. Bij vrouwen en slaven heeft het met hun biologische psychologie te maken, en ook hier geldt dat het probleem voor beide groepen niet tot dezelfde tekorten

---

<sup>62</sup> Aristoteles, *Politica*, I.VI 1255a28-29

<sup>63</sup> Aristoteles, *Politica*, I.VI 1255a32-35

<sup>64</sup> Seneca, L.A. *De Woede*, II.15 5

teruggevoerd kan worden. Barbaren lijden aan een “ruige inborst” omdat ze in een koud klimaat wonen. Het is opvallend dat een Griek die noordwaarts trekt door zijn veranderende weersomstandigheden niet aan zijn edele natuur zal moeten afdoen: want Grieken zijn overal even nobel, terwijl de barbaren dit enkel zijn in hun eigen gebied. Zelfs verhuizen zal voor de natuur van niet-Grieken niet baten, het kan enkel verergeren<sup>65</sup>. Maar geografie is niet de enige belangrijke factor voor de uitkomst van de menselijke natuur. Er werd geloofd dat de ‘schade’ die werd opgedaan van buitenaf nadien doorgegeven werd aan volgende generaties en in hen, en hun nageslacht, stabiel bleef<sup>66</sup>. De heerschappij over de slaafse niet-Grieken komt dan ook dan Grieken toe:

“Among non-Greeks, however, a woman and a slave occupy the same position. The reason is that they do not have anything that naturally rules; rather their community consists of a male and a female slave. That is why our poets say “it is proper for Greeks to rule non-Greeks”, implying that non-Greek and slave are in nature the same.<sup>67</sup>”

De superioriteit van de Grieken gaat dus terug op hun superieure natuur. Aristoteles’ teleologische visie gaat ervan uit dat iedereen werd geboren met een bepaalde capaciteit die hij zo goed mogelijk moet benutten; hetzij door te heersen, hetzij door zich te onderwerpen. Het is ook deze visie die ons doet denken dat vrouwen in het huishouden passen omdat ze nu eenmaal over bepaalde eigenschappen beschikken die hen geknipt maken om juist hierin uit te blinken. Het is bijgevolg opvallend dat Aristoteles de onbeschaafdheid van de barbaren deels stoelt op de manier waarop ze hun vrouwen behandelen. De klemtoon ligt op de *onnatuurlijk lage* status van de vrouwen<sup>68</sup>, omdat de barbaren het natuurlijke verschil tussen een vrouw en een slaaf kennelijk niet hebben gevat, in tegenstelling tot de edele Grieken; zij weten dat een vrouw geen slaaf is<sup>69</sup>. Dana Jalbert Stauffer meent dat Aristoteles via deze passage over de man-vrouwrelatie bij de barbaren laat uitschijnen dat, bij de Grieken, de dominantie van de man over de vrouw geen kwestie is van een verschil in fysieke kracht:

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

---

<sup>65</sup> Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press, p.56

<sup>66</sup> Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press, p.56

<sup>67</sup> Aristoteles, *Politica*, I.II 1252b4-9

<sup>68</sup> Stauffer, D.J. (2008) “Aristotle’s Account of the Subjection of Women”, *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941, p.932

<sup>69</sup> Aristoteles, *Politica*, I.II 1252a35-1252b1

and they use that strength to assert their authority.<sup>70</sup>”

Aristoteles karakteriseert in het begin van de *Politica* het ontstaan van het huishouden als een goedaardige en gunstige unie van mensen die elkaar nodig hebben. Hij stelt dat mannen en vrouwen automatisch koppels vormen omdat ze allen de behoefte voelen om zich voort te planten<sup>71</sup>. Ook de macht van de meester over de slaaf wordt voorgesteld als een natuurlijke coöperatie waar beide partijen voordeel uit halen<sup>72</sup>. Stauffer meent dat Aristoteles de façade van deze minzame beginselen en superioriteit van de vroegste Griekse huishoudens heel eventjes laat schieten in boek II van de *Politica*, wanneer hij bedenkt dat het soms goed is om de wetten te veranderen, en dit kracht wil bijzetten met een voorbeeld:

“One might claim, indeed, that the facts themselves provide evidence of this. For the laws or customs of the distant past were exceedingly simple and barbaric. For example, the Greeks used to carry weapons and buy their brides from one another.<sup>73</sup>”

Stauffer zegt dat het vooral opmerkelijk is dat de twee praktijken hand in hand gingen; constante wapendracht wijst erop dat de maatschappij afhankelijk was van geweld en onderdrukking om de openbare orde in stand te houden<sup>74</sup>. Stauffer stelt dan ook dat de vroegste huishoudens erop waren ingesteld om vooral de noden van de heerser te vervullen, en dat het feit dat de man lichamelijk sterker is dan de vrouw hier alles mee te maken heeft. Om dit te beargumenteren analyseert ze onder andere volgend citaat:

“Moreover, the relation of male to female is that of natural *superior* to natural inferior, and that of ruler to ruled. But, in fact, the same holds true of all human beings.<sup>75</sup>”

Stauffer bestudeert de tekst in het Grieks. Ze merkt op dat het woord dat Aristoteles gebruikt voor “superieur”, *kreitton*, niet “wijzer” of “deugdzamer” betekent, maar in de eerste plaats “sterker”, “machtiger”, “krachtiger”. Dit, in combinatie met het feit dat Aristoteles nalaat te bevestigen dat de ongelijke man-vrouwrelatie gunstig is voor beide partijen (zoals hij wel doet bij de meester-slaafverhouding), zorgt ervoor dat de

---

<sup>70</sup> Stauffer, D.J. (2008) “Aristotle’s Account of the Subjection of Women”, *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941, p.932

<sup>71</sup> Aristoteles, *Politica*, I.II 1252a26-30

<sup>72</sup> Aristoteles, *Politica*, I.II 1252a30-35

<sup>73</sup> Aristoteles, *Politica*, II.IX 1268b37-41

<sup>74</sup> Stauffer, D.J. (2008) “Aristotle’s Account of the Subjection of Women”, *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941, p.935

<sup>75</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b12-15

“natuurlijke superioriteit” van de man ten opzichte van de vrouw niet ondubbelzinnig is<sup>76</sup>. Giulia Sissa zegt dat Aristoteles de vraag naar het essentiële verschil tussen de geslachten uit de weg lijkt te gaan:

“[...] de anatomie man-vrouw is té belangrijk om ‘toeval’ te zijn, maar niet genoeg om deel uit te maken van het essentiële. De keus is zo lastig dat Aristoteles die, al lijkt het wel zo, uiteindelijk niet maakt.<sup>77</sup>”

Iets verder zegt ze ook het volgende:

“Aristoteles zou zeggen dat het vrouwenlichaam van het mannelijke verschilt naar wat meer en wat minder is. En deze *kwantitatieve* manier om de geslachtelijke ongelijkheid te meten mag niet worden onderschat. Want het verschil volgens wat meer en wat minder is, is bij Aristoteles een duidelijke categorie, dat wat de ene vogel van de andere onderscheidt: een mus van een arend bijvoorbeeld.<sup>78</sup>”

Dit kan ook de inferioriteit van de slaaf herbevestigen, wiens lichamelijkeheid zijn natuurlijke functie als machine reeds aangeeft, nog los van zijn onvermogen om te redeneren.

De *natuurlijke* ondergeschiktheid van de vrouw kan een effect zijn van de fysieke dominantie van de man in prille begin. Omdat Aristoteles er in de *Politica* alle schijn van geeft dat de inferioriteit van de vrouw teruggaat op morele en mentale gebreken, en niet op haar nadelige lichaamsbouw (zoals bij de barbaren), bekijken we de voornaamste niet-fysieke functies die gevoelig zijn voor moreel falen, en daarom conditionering behoeven: verlangens en emoties.

### 2.2.5 Verlangen

Terwijl het duidelijk is dat dieren en mensen zich kunnen voortbewegen en hun omgeving kunnen waarnemen, is hiermee niet uitgelegd hoe ze discrimineren tussen bepaalde gedragsmogelijkheden. En hoewel een mens verschillende opties met elkaar kan vergelijken, vooruit kan denken en tactische routes kan volgen, verklaart dit niet *waarom* ze dit doen en op welke manier ze ervoor kiezen om het ene na te streven in plaats van het andere. Een belangrijke eigenschap van dieren en mensen die hun handelingen kan

---

<sup>76</sup> Stauffer, D.J. (2008) “Aristotle’s Account of the Subjection of Women”, *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941, p.935

<sup>77</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.71

<sup>78</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.73-74 (cursivering in de tekst)

verklaren is dat ze dingen *verlangen*. Dit verlangen werd, net zoals de emoties, in nog geen enkele van de drie zielen gesitueerd. Wanneer we het verlangen aan de nutritieve ziel willen toeschrijven stuiten we meteen op een probleem: planten mogen dan wel een ziel hebben (want alles wat leeft heeft een ziel), maar ze bewegen zich niet naar datgene wat ze verlangen toe<sup>79</sup>.

Een tweede mogelijkheid is dat verlangen voortkomt uit de dierlijke ziel. De plausibiliteit hiervan komt onmiddellijk in het gedrang door grensgevallen als mossels, oesters en sponsdieren, die waarneming hebben maar stationair zijn en zich tot het einde van hun dagen niet zullen kunnen bewegen<sup>80</sup>. De plant-dierovergang op de scala naturae is niet strak afgelijnd, net als de grens tussen dier en mens, waar de slaaf als tussenwezen fungeert.

Een derde mogelijkheid is dat verlangen een product is van de rationele ziel. Aristoteles zegt dat de *nous* zelf niet de beweger is. Hoewel ze bijdraagt tot het overgaan tot actie, kan ze op zichzelf geen handelingen in gang zetten:

“Neither, however, is it the noetic (i.e. what is called intellect) that is the mover: the contemplative intellect does not contemplate anything to be done nor say anything about what is to be avoided or pursued, while movement is always of avoiding or pursuing something.<sup>81</sup>”

Uiteindelijk concludeert Aristoteles dat zelfs het verlangen zelf niet de oorzaak kan zijn van beweging, omdat het daarvoor niet volstaat. Soms doen we, ondanks een sterk verlangen, helemaal niets om op dit verlangen in te gaan. En zelfs wanneer we dit zouden willen, brengt dit niet met zich mee dat we het ook effectief doen. Deze nuance is overigens waarin beheerstheid en matigheid van elkaar verschillen: beheerste mensen willen zich te goed doen aan bepaalde buitensporigheden, terwijl een matig mens dit verlangen niet heeft en zich dus zelfs niet hoeft te beheersen<sup>82</sup>.

Verlangen speelt dus mee in ons handelen, maar is op zichzelf onvoldoende. Aristoteles besluit dat er nog een andere faculteit meespeelt in wat dieren en mensen tot beweging aanzet; de praktische rede:

“These two, at least, are apparently causes of movement: either desire or intellect (if one would classify imagination as a kind of thinking). In many cases humans follow their imaginations in spite of their knowledge; and in the other animals there is no thought or reasoning, but

---

<sup>79</sup> Althans niet horizontaal over het aardoppervlak, als men het positieve fototropisme hiertegen zou willen inbrengen of het argument dat het “zich richten naar iets”, bijvoorbeeld de zon, een vorm van doelgerichte beweging omvat.

<sup>80</sup> Aristoteles, *De Anima*, III.9 432b21-22

<sup>81</sup> Aristoteles, *De Anima*, III.9 432b26-29

<sup>82</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII.11 1151b36-1152a1

there is imagination. Both these, then, are productive of motion with respect to place:  
intellect and desire - that is, intellect which reasons for the sake of something  
and is practical, which differs from the contemplative in its end.<sup>83</sup>

De praktische rede kwam reeds aan bod bij de bespreking van de rationele ziel, die bestaat uit het praktische en het theoretische intellect. We vragen ons af of het praktische intellect in zekere zin irrationeel is, omdat ook dieren zich doelgericht bewegen om hun verlangens te vervullen maar geen rationele ziel hebben. In bovenstaand citaat zegt Aristoteles dat de dieren wel verbeelding hebben, maar verstoken zijn van concrete gedachten of redeneringen. De verbeelding kunnen we interpreteren als hetgeen dat het intellect bij de dieren vervangt. Verbeelding, en ruimer genomen de perceptieve ziel, bevinden zich in een grijze zone tussen de rationele en de irrationele delen van de ziel, dewelke ook niet zonder enige verstoring en complexiteit af te lijnen zijn:

“But right away there is a perplexity involved in how one ought to say there are parts of soul and how many. For in some way they seem unlimited, and not merely the ones some distinguish, [...] the part having reason and the irrational part. For according to the differences by which these are separated, *there also appear to be other parts* with a greater divergence than these, concerning which we have just now spoken: the nutritive, [...], and the perceptive, which one could easily place as *neither irrational nor having reason*.<sup>84</sup>”

Over de verbeelding zegt Aristoteles dat ze qua zijnde (“*in its being*”) verschilt van de rest, en dat de verwarring groot wordt wanneer men uitgaat van strikt afzonderlijke delen van de ziel<sup>85</sup>. Hij benadert de delen van de ziel als een continuüm, zoals de ononderbroken lijn van verschillende gevallen in de *scala naturae*; met bijvoorbeeld mossels en sponsdieren die dieren zijn maar toch gelijkenissen vertonen met planten omdat ze geen bewegingsprincipe in zich hebben, en slaven die tot de menselijke soort behoren, maar tussen dieren en mensen staan omdat ze maar deel hebben aan de *logos* in die mate dat ze iets kunnen begrijpen dat hen wordt uitgelegd. De barbaren zijn van nature inferieur, maar niet allemaal op dezelfde manier: in het Zuiden en het Oosten zijn ze moreel inferieur, in het Noorden zijn ze dom. Over de meest menselijke slaaf zouden we kunnen zeggen dat hij slaaf is voor de wet, maar niet van nature. Het is voor Aristoteles daarom niet aan de orde om een Griek die als gevolg van oorlog of schulden in de slavernij is terechtgekomen als een slaaf te beschrijven<sup>86</sup>. En hoewel brute karakters *voornamelijk* onder niet-Grieken voorvallen, kunnen sommige vormen van beestachtigheid als gevolg van ziektes of

---

<sup>83</sup> Aristoteles, *De Anima*, III.10 433a9-15

<sup>84</sup> Aristoteles, *De Anima*, III.9 432a24-31 (mijn cursiveringen)

<sup>85</sup> Aristoteles, *De Anima*, III.9 432b1-4

<sup>86</sup> Aristoteles, *Politica*, I.VI 1255a28-29

verminderingen ontstaan<sup>87</sup>; Aristoteles erkent dus dat er ook onder de Grieken kwalijke types bestaan, die lager staan dan de meest voortreffelijke onder de Grieken. Griekse vrouwen en kinderen krijgen ook een gedefinieerde, inferieure plaats in de hiërarchie, maar het zijn zeker geen slaven. Lineaire hiërarchieën lopen binnen mensen (ziel boven lichaam, rede boven het irrationele) en tussen mensen (man boven vrouw, mens boven dier, vrije boven slaaf,...).

Verderop in de tekst zal Aristoteles ons duidelijke informatie geven over het verlangen, hetgeen waarmee we dit hoofdstuk tenslotte zijn aangevangen en waarover we willen weten of ze huist in een specifiek deel van de ziel :

“[...] wish arises in the reasoning part, and appetite and spiritedness in the non-rational part; so if the soul is threefold, there will be desire in each part.<sup>88</sup>”

Het is zoals gezegd het verlangen dat, samen met de praktische rede, verantwoordelijk is voor de bewegingen van dieren en handelingen van mensen met het oog op datgene wat ze verlangen.

Laten we de openingszin van de *Metafysica* hernemen: alle mensen verlangen van nature naar het weten. Dit veronderstelt dat weten, begrijpen, iets goeds is. Mensen verlangen naar kennis omdat ze hierdoor de voortreffelijkheid kunnen bereiken. Maar Aristoteles zegt ook dat mensen verschillend zijn en dat ze bijgevolg niet enkel het goede verlangen, maar dat ieder individu wil wat hij goed vindt<sup>89</sup>. Vanuit dit opzicht is het belang van het ontwikkelen van een degelijke habitus als basis voor het praktische handelen overduidelijk. Ook het conditioneren van pijn- en genotprikkels is van doorslaggevend belang om deugdzaam mensen te bekomen, want een matig mens heeft zoals gezegd geen tegenstrijdige gevoelens bij het weigeren van iets lekkers. Alles komt neer op het verwerven van goede gewoontes: de basis voor het deugdzaam handelen (de deugd zit in de eerste plaats in wat men *doet*) en bijgevolg voor het bereiken van de eudaimonia, de gelukzaligheid. Voor een mens betekent dit dat hij kiest voor zijn verstand om zo verstandig mogelijk te handelen en dat men naar de juiste dingen verlangt, op het juiste moment, in de juiste mate. Eén van de centrale punten in dit onderzoek is de vraag of de

---

<sup>87</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII.1 1145a31-33

<sup>88</sup> Aristoteles, *De Anima*, III.9 432b4-6

<sup>89</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, III.4 1113a24



voortreffelijkheid en het cultiveren van de rede binnen de mogelijkheden van de vrouw liggen.

## 2.3 Emotietheorie

### 2.3.1 Emoties bij Aristoteles

Het beoogde doel van de filosofie is voor de Hellenistische denkers een transformatie van onze innerlijke wereld van overtuigingen en verlangens. Het middel hiertoe is het gebruik van rationele argumenten<sup>90</sup>. Binnen de innerlijke wereld trekken weliswaar de emoties het meeste aandacht: woede, verdriet, medelijden, angst, dankbaarheid, afgunst, enzoverder. Volgens verscheidene stereotiepe benaderingen en terminologische associaties kunnen de emoties niet verder van de rede verwijderd zijn; de *pathos*, de passies, hetgeen we te *lijden* krijgen, waartegenover we passief en hulpeloos staan. Emoties worden vaak voorgesteld als onaangeleerde, natuurlijke gedragingen die vooral duidelijk naar voren komen in irrationele mensen of in wezens die zich niet weten te beheersen, zoals vrouwen, kinderen en dieren. Emotioneel gedrag wordt clichématig geklasseerd als een irrationele eigenaardigheid in normatieve zin; ongepast, onterecht, geenszins nuttig. Het is belangrijk om te begrijpen dat wanneer de Griekse denkers die we behandelen het over emoties hebben, ze in geen geval bovenstaande visie zouden steunen. Hoewel ze hun onderlinge verschillen hebben, zijn ze het er allen over eens dat emoties geen oncontroleerbare, lichamelijke reacties zijn maar wel *intentioneel*: op iets betrokken. Emoties gaan met andere woorden over iets. Zoals we zullen zien, is de woede geen verzameling puur fysiologische processen die allerlei indiscrete veranderingen in gang steken (zoals rood worden en zweten) maar staat ze in nauwe relatie tot een overtuiging: bijvoorbeeld dat *x* iets verkeerd heeft gedaan en dat *x* dat niet had moeten doen. Op welke manier een emotie gebonden is aan een overtuiging is echter een twistpunt tussen verschillende filosofische scholen. Sommigen stellen dat de overtuiging in kwestie een *noodzakelijke* voorwaarde is voor de emotie, sommigen betuigen dat ze *constitutief* is voor de emotie, anderen zeggen dat de overtuiging *noodzakelijk en voldoende* is voor de emotie<sup>91</sup>. Zoals we zullen zien, nemen de Stoïcijnen hier een radicale positie in: voor hen is de relatie tussen een overtuiging en een emotie een identiteitsrelatie. Een emotie *is* een overtuiging, zij het (naar de mening van de Stoïcijnen) een foutieve, waar ze ons bijgevolg van af kunnen helpen omdat overtuigingen zich schikken naar nieuwe informatie - waardoor nieuwe waarnemingen en emoties ook mogelijk zijn.

We zien dus op welke manier de emoties helemaal niet het tegendeel zijn van cognitieve verwerking en het descriptief rationele, en waarom we geen moderne stereotypen wensen

---

<sup>90</sup> Nussbaum, M. (1994) "Aristotle On Emotions and Ethical Health", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101, p.78

<sup>91</sup> Nussbaum, M. (1994) "Aristotle On Emotions and Ethical Health", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101, p.80

te verweven met wat de Grieken met “emotie” bedoelen. Emoties staan in verbinding met een bepaalde set aan overtuigingen en laten zich op die manier door waar- en valsheid normeren (in de zin dat een overtuiging waar of vals kan zijn), en ze kunnen los hiervan ook terecht of onterecht zijn.

Zelfs lichamelijke lusten (“appetites”) zijn voor Aristoteles intentioneel<sup>92</sup>; betrokken op hun object, bijvoorbeeld taartjes. In de bespreking van het verlangen werd dan ook reeds verklaard waarom de eigenschap matig te zijn beter is dan de kunst van zelfbeheersing: de matige heeft geen ongepaste verlangens, naar ongepaste dingen, in ongepaste hoeveelheden of op het ongepaste moment, en is dus moreel deugdzaam, en beter dan de persoon die geen stap verkeerd zet maar dat ontzettend graag zou willen. Morele opvoeding heeft als doel mensen deugdzaam te maken, het karakter te conditioneren zodat het verlangen niet op de verkeerde dingen scherpstelt, of op de verkeerde hoeveelheden, of op het verkeerde moment. Degene die inzicht heeft in dit proces en begrijpt hoe mensen oordelen en reageren, heeft een voorsprong op het gebied van sociale interactie en beïnvloeding: Aristoteles’ meest omvattende analyse van de emoties vinden we dan ook eerder in de *Retorica* dan in *De Anima*. Dit is betekenisvol met betrekking tot Griekse ideeën over emoties: gezien emoties oordelen omvatten is het aannemelijk dat een inzicht erin samenhangt met het bedreven zijn in de retoriek, de kunst van het overtuigen<sup>93</sup>. Iemand die bij een publiek angst of woede, of een andere emotie kan losmaken, zal dit publiek logischerwijs kunnen beïnvloeden en hun beslissingen in een bepaalde richting kunnen sturen. Maar naast de *pathos*, de emotionele respons die men bij het publiek weet op te roepen, zijn er nog twee andere factoren die meespelen in het overtuigingsproces: de *ethos* (het morele karakter van de spreker zoals het in de redevoering naar voren komt) en de *logos* (de geldigheid of schijnbare geldigheid van de argumentatie)<sup>94</sup>. De sterke gevoelens die een goed redenaar bij een publiek kan oproepen is één van de redenen waarom Plato niet opgezet is met de retoriek als *technē* en waarom hij de poëzie, die hij ziet als een vorm van retoriek, wil censureren en inzetten als manipulatiemiddel voor het volk. Dit is voor het algemeen belang, want de dichter stelt zich afhankelijk van de inspiratie van de muzen. Hij oefent geen controle uit over zijn

---

<sup>92</sup> Nussbaum, M. (1994) “Aristotle On Emotions and Ethical Health”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101, p.81

<sup>93</sup> Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks, Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, Buffalo en London, University of Toronto Press, p.27

<sup>94</sup> Praet, D. (2001) “Aristoteles en het systeem van de antieke retorica”, In: *Stijlvol Overtuigen, Geschiedenis en systeem van de antieke retorica*, p.82

redeneringen en wordt bijna gegijzeld door het lagere deel van zijn ziel<sup>95</sup>, zoals Socrates zegt in boek X van de *Republiek*:

“[...]be aware that hymns to the gods and eulogies of good people are the only poetry we can admit into our city. For if you admit the honeyed Muse, whether in lyric or epic poetry, pleasure and pain will be kings in your city instead of law and the thing that has always been generally believed to be best - reason.<sup>96</sup>”

Pijn en plezier zouden de scepter zwaaien in plaats van de wet en de rede, wat uiteraard onordentelijk zou zijn. De redenering bevat weliswaar de onderliggende assumptie en vrees dat mensen maar al te beïnvloedbaar zijn door dichters met hun verhalen en toneelspelen, en dat mensen dus zeer kneedbaar zijn en zich zullen gedragen naar het patroon dat hen herhaaldelijk *getoond* wordt (*mimemisis*). De perfecte manier om mensen op te voeden is voor de Griekse filosofen een ware obsessie, waar ze veel over geschreven hebben en wat hen ook heeft geleid tot gedetailleerde theorieën over de emoties. Opvoeding is voor Aristoteles noodzakelijk: hij zegt dat mensen van nature (*phusei*) niet voortreffelijk zijn. Wel hebben ze de potentialiteit, het vermogen (*dunamis*) om voortreffelijkheden te verwerven, de “natuurlijke geschiktheid om ze te ontvangen<sup>97</sup>” (of dit ook van toepassing is op een vrouw, is nog steeds de vraag waar we ons naar toe werken). Er zijn verschillende mogelijkheden om mensen iets te leren en hun potentialiteit te actualiseren: ze kunnen theoretisch onderricht krijgen (*phronēsis*) maar dit is geen ernstige mogelijkheid omdat we op moreel vlak pas al doende leren, door het aankweken van goede gewoontes (*praxis*). We worden rechtvaardig door rechtvaardige daden te verrichten, matig door matig te handelen en dapper door ons dapper te gedragen<sup>98</sup>.

Bij de bespreking van het verlangen bij Aristoteles hebben we gezien dat verlangen, in samenwerking met de praktische rede (*phronēsis*), verantwoordelijk is voor de handelingen van mensen met het oog op datgene wat ze verlangen. We hebben ook gezien dat de deugd zit in wat men *doet* en niet louter in het hebben van deugdzame gedachten zonder meer. Het doel - het stellen van deugdzame handelingen - is niet zozeer de zorg van de praktische rede maar wordt vooral gegarandeerd door de morele deugd. Het is ook de morele deugd die ervoor zorgt dat wanneer de praktische rede iets als ‘goed’ percipieert,

---

<sup>95</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, p.66

<sup>96</sup> Plato, *Politeia*, 607a

<sup>97</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.1 1103a25

<sup>98</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.1 1103a35-b1

het verlangen naar dit goede hierop volgt<sup>99</sup>. Voor Aristoteles is de deugd een dispositie die het juiste midden weet te treffen:

“Voortreffelijkheid nu is, evenals de natuur, preciezer en beter dan elke technische vaardigheid. En dus moet zij op het midden gericht zijn. Ik heb het hier uiteraard over voortreffelijkheid van karakter. Die heeft immers betrekking op emoties en handelingen, en daarbij zijn een teveel, een tekort en een midden mogelijk. Men kan bijvoorbeeld bang zijn, durven, begeren, woedend zijn, medelijden hebben en in het algemeen genot of pijn ervaren, en dat zowel te veel als te weinig, en beide zijn verkeerd. Deze gevoelens op het juiste ogenblik ervaren, om de juiste dingen, tegenover de juiste personen, met de juiste bedoeling en op de juiste manier, dat is tegelijk het midden en het beste, en dat is precies wat voortreffelijkheid kenmerkt.<sup>100</sup>”

Het is duidelijk dat iemand die *nooit* emotioneel reageert voor Aristoteles geen voorbeeld is van voltooide levenswijsheid, “in het reine met de vreselijke waarheid over het leven”, of iets dergelijks, in tegendeel: deze persoon komt niet eens in aanmerking voor de voortreffelijkheid: de karakterhouding (*hexis*) die het midden houdt<sup>101</sup>.

Aristotelische deugdethiek wordt gekenmerkt door de op het eerste gezicht nogal vreemd ogende definitie dat deugdzaam handelen betekent dat men handelt zoals een deugdzaam persoon dat doet. Voortreffelijkheid is dus een manier van leven, een *hexis*, de dispositie om in die en die omstandigheden zus en zo te handelen, *zoals* deugdzaam mensen het zouden doen. Goede gewoonten zijn op dat vlak niet zoals andere technische vaardigheden, waarbij het enkel gaat om de handeling en *wie* ze stelt hoegenaamd niet uitmaakt. Langs de andere kant is voortreffelijkheid ook niet te herleiden tot een intellectuele eigenschap; de praktische wijsheid of de praktische rede is evenzeer belangrijk, omdat het uiteindelijk gaat over welke *handelingen* we het beste kunnen stellen in verschillende situaties en niet over welke theoretische voorspellingen en verklaringen we kunnen abstraheren. De praktische rede gaat over de vraag: “wat moet ik doen?”.

Laten we eerst een paar algemene emoties bekijken, bijvoorbeeld angst. Angst is "een gevoel van pijn en onrust, voortvloeiend uit de voorstelling van een naderend onheil dat verwoesting of leed veroorzaakt<sup>102</sup>". Wanneer iets ogenschijnlijk angstaanjagends nadert, is het deugdzaam om angst te voelen en er voor zichzelf overtuigd van te zijn dat het naderende angstaanjagend is. Wanneer deze angst echter gericht is op iets onbeduidends, zoals een konijn, dan is de reactie wellicht overdreven en maakt men zich schuldig aan

---

<sup>99</sup> Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*, p.108

<sup>100</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.5 1106b15-24

<sup>101</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.6 1107a

<sup>102</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.5 1382a21-23

een teveel. Voelt men weinig of geen angst bij het naderen van een vijandig leger, dan is men rockeloos. De voortreffelijkheid is een midden tussen twee slechte eigenschappen waarvan de ene wordt gekenmerkt door een teveel en de andere door een tekort<sup>103</sup>.

Daarom heeft een deugd niet één maar wel twee tegenovergestelden: tegenover moet staan lafheid en overmoed, een tekort en een teveel<sup>104</sup>.

Maar wat met de situatie waarin iemand niet echt bang is, maar ook niet ontspannen ligt te wachten tot het gevaar uit de struiken springt? Gevoelens van onrust zoals deze, zoals de onthutsing die het hart benauwt wanneer men onverwachts een luide knal hoort, zonder dat men werkelijk bevreesd is, is het effect van de *phantasia*, het sleutelconcept in het uitleggen van niet-rationele motivatie<sup>105</sup>: het voorkomen, het zus-of-zo schijnen van iets waardoor men een beetje van zijn stuk wordt gebracht. Dit is nog geen emotie. Wat we aan de *phantasia* dienen toe te voegen opdat het in echte angst verandert is een expliciete beoordeling van de situatie, een vorm van instemming met de initiële opschrikking:

“The loud noise strikes the brave man as something terrible, but, being a brave man, he doesn’t accept that it is in fact terrible; he judges that it is not so terrible.”<sup>106</sup>”

Hier komt het cognitieve element van de emoties terug onmiskenbaar naar boven; *instemmen* met hoe iets zich aan ons voordoet bepaalt het verschil tussen een indruk en een emotie. Hoe een ding ons toeschijnt is ook uitermate persoonlijk: de nadruk ligt op hoe de dingen waargenomen worden door een persoon, niet op hoe ze zijn. Het object van de angst moet een kwaad zijn dat veel pijn en schade kan aanrichten, dat dichtbij is en waartegenover we niet bij machte zijn om het te vermijden. Mensen zijn dus niet bang voor alle vormen van kwaad: we zijn niet bang om onrechtvaardig te zijn of traag van geest, en evenmin zijn we continu bang voor de dood: iedereen weet dat hij zal sterven, maar omdat we niet de hele tijd stilstaan bij deze ultieme mogelijkheid en de dood dus niet nabij lijkt of is, maken we ons hierom niet druk<sup>107</sup>.

Medelijden is gelijkaardig aan angst, maar is gericht op iemand anders, die zijn onfortuinlijkheid niet verdient; het is een gevoel van pijn bij het zien van dit onheil dat zich in onze nabijheid voltrekt en waarvan we weten dat het ons of onze dierbaren ook

---

<sup>103</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.6 1107a3

<sup>104</sup> Hutchinson, D.S. (1995) “Ethics”, In: Barnes, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press. 195-232, p. 217

<sup>105</sup> Lorenz, H. (2006) *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*, p.3  
Lorenz argumenteert dat Aristoteles’ conceptie van *phantasia* sterk Platonisch geïnspireerd is.

<sup>106</sup> Nussbaum, M. (1994) “Aristotle On Emotions and Ethical Health”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101, p.84

<sup>107</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.5 1382a20-28

had kunnen overkomen<sup>108</sup>. Zo ook kan het onverdiende succes van iemand anders ons pijnigen: dit is de verontwaardiging en het tegenovergestelde van medelijden<sup>109</sup>. Afgunst wordt eveneens veroorzaakt door het succes van iemand anders, maar ditmaal niet van iemand die het niet verdient maar van iemand die onze gelijke is of die op ons lijkt<sup>110</sup>. Het tegenovergestelde van de pijn van afgunst is het genot van leedvermaak, wat altijd fout is, omdat leedvermaak op zichzelf verkeerd is. Het is dus toch niet mogelijk om bij elke emotie in het juiste midden uit te komen. Sommige gevoelens zijn altijd slecht, niet door een tekort of een teveel maar omdat ze zélf slecht zijn; dit zijn leedvermaak, schaamteloosheid en afgunst: hier is men altijd verkeerd<sup>111</sup>. Goed of slecht zijn in dergelijke gevallen ook niet afhankelijk van de omstandigheden, bijvoorbeeld of men op het juiste moment en om de juiste reden geniet van de ellende van de juiste persoon: nee, het feit alleen al dat men dit doet is verkeerd.

In de grond zijn emoties gevoelens van pijn of plezier *om* een bepaalde reden - aan de hand van dewelke de emotie gespecificeerd kan worden als een geval van medelijden, afgunst, ... Emoties worden enkel geïndividueerd aan de hand van de verwijzing naar de overtuiging die men is toegedaan. Er is geen specifieke vorm van pijn die eigen is aan medelijden, of woede, of angst: het enige verschil is *de gedachte* die achter de pijn ligt<sup>112</sup>. Het gevoel van pijn wordt niet rechtstreeks veroorzaakt door de wereld of door de feiten zelf, maar komt voort uit onze interpretatie van de gebeurtenissen. Wanneer persoon *x* met de beste bedoelingen een ongelukkige uitspraak doet die wij opvatten als een onterechte belediging aan ons adres, zullen we desalniettemin pijn voelen en boos zijn, en omgekeerd geldt ook dat als *x* ons beledigt achter onze rug, er geen pijn zal zijn. Afgezien van de bijzondere rol die is weggelegd voor onze evaluatie van de gebeurtenissen herleidt Aristoteles de emoties niet tot een louter fysieke (materiële) toestand, zoals het koken van bloed rond het hart<sup>113</sup>. Woede manifesteert zich bijvoorbeeld onmiskenbaar op de gezichten van mensen die boos zijn, maar het is allesbehalve de optelsom van hun fysieke verschijnselen. Boosheid is, zoals we zullen zien, een speciaal geval binnen de emoties, teweeggebracht door een specifiek geheel van overtuigingen en vergezeld van

---

<sup>108</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.8 1385b12-16

<sup>109</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.9 1386b9-12

<sup>110</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.9 1386b18-21

<sup>111</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.6 1107a7-15

<sup>112</sup> Nussbaum, M. (1994) "Aristotle On Emotions and Ethical Health", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101, p.88

<sup>113</sup> Konstan, D. (2003) "Aristotle on Anger and the Emotions: the Strategies of Status", In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 99-120, p.105

pijn én genot. We wijden dan ook de volledige volgende afdeling aan deze veelbelovende emotie en zullen ons na de bespreking afvragen of de woede van een vrouw ooit terecht kan zijn.



## 2.3.2 De woede bij Aristoteles

“Anger, however, is - together with sexual desire - the emotion which most clearly requires, in the view of the Greeks, different rules for women and men.<sup>114</sup>”

Een dubbele betrachting brengt ons bij deze afdeling: het onderzoeken van bovenstaand citaat en een meer nauwkeurige bespreking van één van de meest intrigerende en cognitief complexe emoties: de woede.

Aristoteles stelt dat boosheid of woede (*orgē*) “een met pijn gepaard gaande drang is tot openlijke wraakneming wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf of van een van de zijnen, door mensen wie het niet past hen gering te schatten.<sup>115</sup>”

Tal van interessante noties dienen zich aan; laten we beginnen met “pijn”. De pijn die met de woede samengaat, is een effect van de overtuiging dat ons iets onprettigs werd aangedaan in het verleden. Hierbij is de drang naar wraak noodzakelijk en geeft dit vooruitzicht ons ook een zeker genot<sup>116</sup>. Zonder de mogelijkheid van dit zoete vooruitzicht is er zelfs geen sprake van woede:

“Want niemand wordt kwaad op iemand van wie hij denkt dat hij er geen genoegdoening van kan krijgen, en ook niet, of althans minder, op iemand die veel machtiger is.<sup>117</sup>”

Boze mensen zijn uit op het teweegbrengen van pijn en gewaarwording bij degene die hen heeft geminacht. *Orgē* is een mentale toestand die in een handeling moet overgaan, vandaar dat men niet boos kan zijn op iemand die veel machtiger is.

De enige aanleiding voor boosheid is een onterechte geringschatting: “de feitelijke uiting van de mening dat het een of ander niets waard is<sup>118</sup>”, en dit kan drie vormen aannemen: minachting, pesterij, of een belediging. Maar zoals gezegd leidt niet elke belediging afkomstig van eender wie tot woede. Angst is incompatibel met woede<sup>119</sup> omdat iemand voor wie we bang zijn of voor wie we ons schamen onze meerdere is, en daaruit volgt dat wanneer hij ons beledigt, uitlacht of op een of andere manier krenkt, dit niet onrecht

---

<sup>114</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.139

<sup>115</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.2 1378a31-34

<sup>116</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.2 1378b2

<sup>117</sup> Aristoteles, *Retorica*, I.II.11 1370b12-14

<sup>118</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.2 1378b10-15

<sup>119</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.3 1380a34

kan zijn, omdat hij dit zich - als onze meerdere - nu eenmaal kan permitteren. Het is dus opnieuw niet de belediging op zich die telt maar van wie ze komt. Een *blijk* van geringschatting van degene die niet in de positie of niet geschikt is (*prosekōn*) om ons te minachten is wat ons kwaad maakt, en het enige wat ons kwaad maakt. Men is dus ook noodzakelijkerwijs boos op een specifiek persoon en niet op de hele mensheid<sup>120</sup>.

Wat haat opwekt is van een andere orde. Niets staat iemand in de weg om de hele mensheid te haten. Het verschil is de aanleiding en het doel dat vooropgesteld wordt wanneer men met de emotie kampt. We hebben gezien dat de enige aanleiding voor de woede een geringschatting is vanwege iemand die niet in de positie is om ons gering te schatten. Om iemand te haten is daarentegen geen voorafgaande krenking nodig, het is niet “persoonlijk” zoals de woede, en het is dus best denkbaar een hele groep mensen te haten of een bepaald soort mensen in het algemeen, bijvoorbeeld iedereen die slentert: “om iemand te haten is het al genoeg dat we hem bepaalde eigenschappen toeschrijven<sup>121</sup>”.

Haten is tevens pijnloos, zegt Aristoteles, in tegenstelling tot de woede. In dat opzicht valt erover te discussiëren of het wel een emotie is in de strikte zin van het woord, want zoals gezegd wordt een emotie gedefinieerd in termen van pijn of genot;

“But hatred of a class of people, such as thieves, no doubt lacks the acute sense of injury that results from an intentional slight, and this, I imagine, is why Aristotle describes it - by contrast with anger - as a painless emotion.<sup>122</sup>”

We willen dat degene op wie we boos zijn op zijn beurt te lijden krijgt, terwijl we iemand die we haten kwaad willen doen en hopen dat hij ophoudt te bestaan<sup>123</sup>. Nog een verschil tussen haat en boosheid is dat boosheid weggaat met de tijd, terwijl haat ongeneeslijk is<sup>124</sup>.

Nu: is de woede van een vrouw ooit gerechtvaardigd? Aangezien vrouwen ervan verdacht worden de rede ver weg te houden van hun gevoelsleven, kunnen we verwachten dat niemand ervan opkijkt wanneer ze te pas en te onpas in nijldige furie ontvlammen. Maar vertrekkende van de definitie van *orgē* bij Aristoteles is er noodzakelijkerwijs eerst een

---

<sup>120</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.2 1378a35

<sup>121</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.4 1382a4

<sup>122</sup> Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks, Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, Buffalo en London, University of Toronto Press, p.192

<sup>123</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.4 1382a10-15

<sup>124</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.4 1382a7

geringschatting gebleken, afkomstig van iemand voor wie het niet past om geringschattend te doen en voor wie het ongepast is om een vrouw te minachten, te pesten of te beledigen.

En welke personen beantwoorden aan dit daderprofiel? Zijn er personen die we alvast kunnen uitsluiten? Vanuit de definitie van de woede en de vaststelling dat ze incompatibel is met angst, kan een vrouw niet boos reageren op een geringschatting van iemand met meer macht dan zichzelf. De Griekse vrouw had geen maatschappelijke functie, onafhankelijkheid of eer te verdedigen buitenshuis; dé biotoop van de (vrije!) vrouw is binnen. Vanaf haar geboorte tot aan haar dood stond ze onder de supervisie van haar *kyrios*, een mannelijke voogd<sup>125</sup>. Dit was haar vader of, indien hij overleden was, haar oom of grootvader van vaders kant. De *kyrios* was verantwoordelijk voor haar opvoeding als kind en voor haar interacties met de buitenwereld op volwassen leeftijd, bijvoorbeeld het huwelijk of andere wettelijke of economische transacties<sup>126</sup>. Wanneer een vrouw trouwde kwam ze onder de voogdij van haar man, en indien hij zou overlijden kwam ze terug onder de voogdij van de vorige *kyrios*. Indien deze er intussen niet meer was, kwam ze onder de *kyreia* van een mannelijk familielid of zelfs van haar eigen zoon of zonen<sup>127</sup>. Het feit dat een vrouw in bepaalde gevallen onder de voogdij van haar zoon kon terechtkomen, doet ons vermoeden dat het haar ook niet in dank werd afgenomen indien ze hem op een schertsende toon zou aanspreken of berispen. Als het erop aankomt is de vrouw de zwakkere, zelfs tegenover haar zoon, en de zwakkere vreest de sterkere en kan geen boosheid tegenover hem voelen. De woede zoals gedefinieerd door Aristoteles is in de eerste plaats een pijnlijk verlangen naar wraak, en het is duidelijk dat er vele gradaties in ergernis en misnoegen bestaan die niet gepaard gaan met pijn en represailles. Het probleem om te definiëren welke vorm van woede wel of niet van een vrouw kan worden verdragen, is een rijke woede-woordenschat:

“The main words in the Homeric language were *mēnis* and its cognates together with *cholos* and its cognates, but a number of other words refer to something close to anger, such as *nemesan* and *chalepainein*. By the fifth century BC, however, some of the vocabulary had changed, and the principal words for the angry emotions were *thumos* and *orgē*. These two terms were quite often interchangeable but never synonymous, [...]”<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> MacLachlan, B. (2012). *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*, p.55

<sup>126</sup> De toestemming van de *kyrios* werd niet vereist in alle Griekse steden en ook niet voor dezelfde dingen; in Delphi bijvoorbeeld alleen als de vrouw geld wou (uit)lenen, zie Schaps, D.M. (1979) *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh, Edinburgh University Press, p.49-50

<sup>127</sup> MacLachlan, B. (2012). *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*, p.55

<sup>128</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.122-123

Een Griekse vrouw had wellicht het recht om haar echtgenoot of voogd op de hoogte te brengen van haar ongenoegen of ergernis (*chalepotēs*) over iets<sup>129</sup>. Maar doordat er zoveel subtiel verschillende woorden voor “woede” zijn is het moeilijk om te achterhalen in welke mate *chalepotēs* en *orgē* echt verschillend zijn, en niet louter namen voor hetzelfde gegeven, afhankelijk van of de geringschatting privé of publiekelijk is, en dus privé- of publieke gevolgen heeft. De hiërarchie in het huishouden wordt verondersteld door te lopen in de polis, omdat de huishoudens de bouwstenen zijn van de polis. Het echtpaar bestaat ook niet uit twee gelijken: de man heerst over zijn vrouw zoals een staatsman over een onderdaan<sup>130</sup>. De deugdzaamheid van een vrouw, als van nature inferieur subject, bestaat erin te gehoorzamen aan een van nature superieure man<sup>131</sup>. Door dit verschil in deugd - en in leeftijd<sup>132</sup> - kan er ook enkel een vriendschap van ongelijkheid bestaan tussen man en vrouw, die het onevenwicht weerspiegelt<sup>133</sup>. Het is zeer moeilijk om het reilen en zeilen van het huishouden uit Aristoteles’ tijd te reconstrueren en te achterhalen of een man er continu van doordrongen was dat wanneer zijn vrouw sprak, het zijn mindere was die sprak. Evenmin weten we waarover vrouwen zeurden of kwaad werden, misschien omdat het te banaal of zelfs te compromitterend was om schriftelijk vast te leggen. We moeten dus openstaan voor de mogelijkheid dat Atheense burgervrouwen binnenshuis redelijk onafhankelijk en daadkrachtig optraden, maar dat dit een cultureel geheim was, iets waar men niet over sprak om de schaamte te bezweren die gepaard zou gaan met het expliciteren ervan;

“If we do entertain the notion that Athenian citizen-wives had at least certain kinds of informal power, we must also be clear that it was socially necessary for men not to acknowledge it - to deal with it at most indirectly through myths of Amazons and through their cultural fantasies of rebellious wives in tragedy or comedy.”<sup>134</sup>

Geen beledigingen tolereren lijkt dus meer een sociale zet, een spel tussen mannen met aanzien die met elkaar wedijveren, en niet met hun vrouwen:

<sup>129</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.138

<sup>130</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XII 1259a39-b

<sup>131</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b5-15

<sup>132</sup> Een vrouw trouwde op jonge leeftijd, meestal ongeveer veertien jaar, zie Stehle, Eva (2012) “Women and Religion in Greece”, In: James, S.L., Dillon, S., *A Companion to Women in the Ancient World*. West Sussex, Blackwell Publishing Ltd. 191-203, p.199. Aristoteles achtte een leeftijdsverschil van twintig jaar tussen man en vrouw geschikt, omdat ze dan in dezelfde periode het vruchtbaarst zijn en er een kleinere kans is dat de vrouw sterft in het kraambed. De ideale leeftijd voor het huwelijk is voor Aristoteles iets later dan gebruikelijk was voor zijn tijd: voor de vrouw tussen haar achttien en zesendertig, voor de man tussen zevenendertig en vierenvijftig, zie Aristoteles, *Politica*, V.II 1335a26-29

<sup>133</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*, p.116

<sup>134</sup> Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc., p.7

“[...] the point of such behavioral standards has more to do with the social relations between men than with the control of actual women. Behind the facade of public docility women had lives of their own and, arguably, a more comprehensive understanding of men than men had of women.<sup>135</sup>”

Wat dit perspectief ondersteunt is dat Aristoteles benadrukt dat iemands boosheid des te groter zal zijn als hij wordt gekrenkt in het bijzijn van iemand uit een van de volgende groepen: een rivaal, iemand die hij bewondert, iemand door wie hij bewonderd wil worden, degenen die hij respecteert of degenen die hem respecteren<sup>136</sup>. Aristoteles lijst de types mensen op die woede uitlokken, waaronder deze persoon:

“En op wie zich geringschattend uitlaat over personen *voor wie het een schande is niet in de bres te springen*, bijvoorbeeld ouders, kinderen, vrouwen of ondergeschikten.<sup>137</sup>”

Dit is interessant. Een eerste interpretatie: degene die wordt geminacht is hier niet degene die zich niet kan verdedigen, maar degene die erbij staat en voor wie het een schande om niet in de bres te springen voor degene die wordt beledigd. Het kan immers geen schande zijn om niet in de bres te springen voor iemand *omdat* hij zich niet kan verdedigen, want wie voor de wet weerloos is, kan geen slachtoffer zijn van een geringschatting. Een onterechte minachting voor de ondergeschikte, zwakkere of weerloze is iets dat niet bestaat, omdat de geringschatting niet onterecht kan zijn of omdat wraak nemen onhaalbaar is. En daarom is een geringschatting aan het adres van iemand die minderwaardig is altijd terecht.

Een tweede mogelijkheid: het is een schande om zich geringschattend uit te laten over ouders, vrouwen, kinderen en ondergeschikten. Dit is vreemd, meer plausibel zou zijn dat het een schande is om geringschattend te doen over *iemands* ouders, vrouw, kinderen en ondergeschikten.

Het is dus niet duidelijk of Aristoteles bedoelt dat men des te kwader is op de persoon die zich geringschattend uitlaat over een weerloze (want dit is voor de weerloze zelf geen aanleiding tot woede, hij kan en mag hier zelfs geen woede bij voelen) omdat degene die erbij staat voor een voldrongen feit wordt gezet en voor de persoon moet opkomen, of omdat men iemands “verlengstukken” aanvalt: zijn ouders, vrouw, kinderen of

---

<sup>135</sup> Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc., p.209

<sup>136</sup> Aristoteles, *Rhetorica*, II.III.2 1379b24-28

<sup>137</sup> Aristoteles, *Rhetorica*, II.III.2 1379b27-30 (mijn cursivering)

“καὶ τοῖς εἰς τὰ τοιαῦτα ὀλιγωροῦσιν ὑπὲρ ἃν αὐτοῖς αἰσχρὸν μὴ βοηθεῖν, οἷον γονεῖς, τέκνα, γυναῖκας, ἀρχομένους. καὶ τοῖς χάριν μὴ ἀποδιδούσιν: παρὰ τὸ προσήκον γὰρ ἢ ὀλιγωρία”

Engelse vertaling W. Rhys Roberts: “Again, we feel angry with those who slight us in connexion with what we are as honourable men bound to champion - our parents, children, wives, or subjects.”

ondergeschikten. In het eerste geval maakt de geringschatting een omweg langs een zwakkere, om uiteindelijk aan te belanden bij degene die voor hem in de bres moet springen - want het is schandelijk voor hem om dat niet te doen. In het tweede geval is de geringschatting persoonlijker, deze mogelijkheid lijkt ook het meest logisch.

Maar de manier waarop Aristoteles dit verwoordt is opmerkelijk, want waarom zegt hij niet gewoon: “op wie zich geringschattend uitlaat over iemands ouders, kinderen, vrouwen of ondergeschikten”? Neen, hij voegt een verder kenmerk toe door er aan toe te voegen dat het een schande is om niet voor deze mensen in de bres te springen. En daardoor ligt de focus op degene wiens eer aan het verdedigen van deze mensen is verbonden en wordt geacht voor hen in de bres te springen - en niet op de ouders, kinderen, vrouwen en ondergeschikten zelf op wie de geringschatting ogenschijnlijk was gericht. *Timē*, de eer die extern wordt toegekend en doorlopend bewaakt en verdedigd moet worden in de Griekse polis, betekent ook letterlijk “waarde”, “uw deel”; wat ook ouders, kinderen, vrouwen en ondergeschikten omvat, en dus ook de verdediging van deze personen. Dit staat zelfs in de definitie die Aristoteles’ voor de woede geeft: “een met pijn gepaard gaande drang tot openlijke wraakneming wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf of van een van de zijnen, door mensen wie het niet past hen gering te schatten.”<sup>138</sup>

Een man mag voor zijn vrouw opkomen, maar vrouwen spreken niet voor zichzelf<sup>139</sup>. Woede werd bij vrouwen niet getolereerd; een goede vrouw werd gedefinieerd in termen van verdraagzaamheid en volgzaamheid. In het treurspel van Euripides raadt Jason Medea aan om “de plannen van de machtigen te verdragen”<sup>140</sup>, als alternatief voor haar wrok en problemen. Het gebruiksrecht van de woede gaat samen met macht, verantwoordelijkheid, belangrijkheid, een reputatie, ... dingen die het verdedigen waard zijn. In dat opzicht is de woede veel meer dan een waargenomen geringschatting van iemand voor wie het niet past gering te schatten.

De emotie hangt nauw samen met een oordeel - maar hoe de vork precies in de steel zit is een twistpunt tussen verschillende scholen. William Vernon Harris stelt dat de associatie van de woede met een oordeel is waar het schoentje vooral wringt:

“To be angry, it has been argued, is to put oneself in the position of judge, which for a woman in a patriarchal society means to be insubordinate. Greek men

---

<sup>138</sup> Aristoteles, *Retorica*, II.III.2 1378a31-34 (mijn cursivering)

<sup>139</sup> Er was de conventie dat de vrouw niet publiekelijk mocht spreken. Als ze vrij was kon ze wel als getuige opkomen in een proces, maar haar woorden werden minder sterk geacht en ze moest een eed afleggen op de hoofden van haar kinderen. Volgens Just en Blundell leverde ze haar getuigenis niet zelf maar door haar *kyrios*, zie Levick, B. (2012) “Women and Law”, In: James, S.L., Dillon, S., *A Companion to Women in the Ancient World*. West Sussex, Blackwell Publishing Ltd. 96-106, p.103

<sup>140</sup> Euripides. *Medea*. Vertaald door G. Koolschijn, 2005. Athenaeum - Polak & Van Gennep, Amsterdam. 446-449, p.35

were unwilling to have women pass judgement on them.<sup>141</sup>”

Om deze redenen lijkt er meer aan de hand met het cognitieve element van de woede en is het, zoals ook Harris zegt te vermoeden, niet gelijk te stellen aan een oordeel zonder meer, of niet *slechts* dit oordeel (“ik word beledigd door een mindere”). De inzet van het spel overstijgt de erkenning en de gehoorzaamheid van de mindere ten aanzien van de meerdere;

“We might describe the social situations in which anger is triggered or allayed in Aristotle’s account as informed by an acute sense of honor, with its intense regard for status, protocols of conduct, and the opinion of others [...]”<sup>142</sup>”

De gepastheid van de woede zit in het versterken van de sociale en seksuele controle van mannen, door mannen, waardoor er dus meerdere premissen en gedragsregels zouden meespelen die ervoor zorgen dat de woede een sociaal onwenselijk verschijnsel is bij een vrouw. Dit zou ook verklaren waarom niet alleen de woede van een vrouw tegenover een man gecensureerd moet worden, maar ook de woede naar slaven of andere vrouwen toe. Dit lijkt aanvankelijk natuurlijk nogal gek, omdat een slaaf de vanzelfsprekende mindere is van zijn of haar meesteres. Het is de taak van de vrouw om wanorde en oproer in het huishouden te vermijden, niet die van de man. Het is bijgevolg moeilijk in te zien dat het *oordeel* van een vrije vrouw over het gedrag een slaaf het protest van een man zou uitlokken. Harris zegt dat het vermijden of censureren van vrouwelijke woede in het huishouden een dubbel doel diende:

“A lesson is offered against a woman’s extreme anger toward slaves, for such anger was an impediment to the smooth running of the slave system (male slave-holders explained to each other how anger could provoke slaves to appalling retaliation). And female anger against slaves could also be used, [...], to reassert women’s weakness of character.”<sup>143</sup>”

Dit impliceert dat de gepastheid van de woede over meer gaat dan over een oordeel, en dat de woede het instrument is van de man en van de man alleen:

“Thus the critique of the strong-anger emotions, which had contributed to the growth of Athenian civic institutions, helped not only to exclude women from political affairs

---

<sup>141</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.138

<sup>142</sup> Konstan, D. (2003) “Aristotle on Anger and the Emotions: the Strategies of Status”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 99-120, p.112-113

<sup>143</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.139

but to take away from them, as far as possible, one of the foundations of an independent personality, that very dangerous thing, the right to rage.<sup>144</sup>”

---

<sup>144</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.143



### 2.3.3 Emoties bij de Stoïcijnen

Om aan Aristoteles' idee van voortreffelijkheid te beantwoorden ligt de lat zeer hoog. De meeste mensen zijn volgens Aristoteles dan ook ethisch inconsistent: omdat ze niet Grieks zijn, slaaf zijn, vrouw zijn, te jong zijn, geen goed karakter hebben, emotioneel niet uitgebalanceerd of overbepaald door hun lichamelijke begeerten, of - zoals meestal - door een combinatie van meerdere van deze factoren, want de ene zwakte brengt de andere met zich mee. De meerderheid van alle mensen komt niet in aanmerking voor de voortreffelijkheid; hun natuur staat dit gewoon in de weg. Martha Nussbaum vergelijkt Aristoteles' filosofie daarom met een medicijn voor gezonde mensen en met een ontoegankelijk ziekteverzekeringsplan. De functie van de filosofie is om hier en nu beschikbaar te zijn, niet alleen ter vervolmaking van de allerbesten maar voor de problemen en het leed van eenieder:

“If it [philosophy] does nothing for these sufferings, it does nothing at all. The Hellenistic philosophers think this way about philosophy. That is why they feel they must leave Aristotle behind.<sup>145</sup>”

Een alternatieve theorie over de emoties wordt ons aangeboden door de Stoïcijnen. Zij stellen dat het hoogste goed, de *eudaimonia*, bereikbaar is los van de omstandigheden: los van vrijheid of gevangenschap, gezondheid of ziekte, en bijgevolg ook geslacht. Alleen de *eudaimonia* wordt intrinsiek waardevol geacht, terwijl Aristoteles erkent dat externe dingen zoals liefde en vriendschap ook bijdragen tot geluk. Omdat de *eudaimonia* het enige echte belangrijke is, is zelfs het effectieve handelen in de wereld slechts een bijkomstigheid, een soort “nageboorte”<sup>146</sup>. Voor Aristoteles kan de innerlijke deugd daarentegen niet als complete deugd gerekend worden; de goede bedoeling is van belang, maar dat is het stellen van de goede handeling evenzeer. Volgens Stoïcijnse opvattingen hoeft de wijze niet op het toneel te verschijnen of zijn goede bedoelingen op een of andere manier uit te drukken. Al het externe aan de deugd zelf is bijzaak.

Dit zorgt natuurlijk voor enkele lastige vragen. Gesteld dat alleen het innerlijke moreel relevant is, wat is dan het verschil tussen het hebben van moordzuchtige verlangens en het plegen van een moord? De grens tussen de agent en de wereld verdwijnt, de beslissende muur die de twee van elkaar scheidt, is weg: ze heeft geen morele relevantie<sup>147</sup>. Wijs en

---

<sup>145</sup> Nussbaum, M. (1994) “Aristotle On Emotions and Ethical Health”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101, p.101

<sup>146</sup> Nussbaum, M. (1994) “The Stoics on the Extirpation of the Passions”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 359-401, p.363

<sup>147</sup> Nussbaum, M. (1994) “The Stoics on the Extirpation of the Passions”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 359-401, p.365

deugdzaam denken, *phronēsis*, is niet alleen de manier om de *eudaimonia* bereiken, maar is de *eudaimonia* zelf.

De filosofie is voor de Stoïcijnen in de eerste plaats een therapie voor de passies: omdat alleen het innerlijke telt, is de kost voor het falen van wensen, gevoelens en intenties zeer hoog. Zoals eerder vermeld staan de emoties voor de Stoïcijnen in relatie tot bepaalde oordelen. In dat opzicht volgen ze de traditie, een gebied van overeenkomst tussen zowel Plato, Aristoteles als de Epicureeërs, die erkennen dat een emotie een cognitief element bevat en haar evenmin tot een blinde gevoelsdrift als honger en dorst willen reduceren. Maar tegelijkertijd veranderen ze het belang van de overtuigingen waarop emoties stoelen: ze zijn niet louter constitutief, voldoende of noodzakelijk, maar de overtuigingen zijn de emoties zelf. Het is een identiteitsrelatie; een emotie *is* een oordeel (maar natuurlijk is niet elk oordeel een emotie). Daarom denken de Stoïcijnen aan de passies te kunnen schaven; passies zijn oordelen, en oordelen kunnen worden gewijzigd. Het voornaamste doelwit zijn de evaluatieve overtuigingen; de overtuigingen over wat goed, waardevol en belangrijk is. Wanneer we iets geen of weinig waarde toeschrijven, dan maakt het verlies ervan ons ook niet bedroefd.

De Stoïcijner Chrysippos stelt vier vereisten opdat een overtuiging gelijkstaat aan een passie: het oordeel bevat een claim over wat goed en waardevol is voor de persoon, dat het bovendien het allerbelangrijkste is, de inhoud betreft iets dat kwetsbaar is en buiten onze controle valt en tenslotte moet het oordeel ook “vers” (*phrosphaton*)<sup>148</sup> zijn<sup>149</sup>. Als zodanig is men vrij van passies, wanneer men vrij is van instabiele externe zaken die kunnen stukgaan, sterven of verdwijnen, zoals vrienden, liefdesrelaties, familieleden, bezittingen, een goede reputatie, een goede gezondheid, ... in principe alles, behalve de wijsheid, de deugd zelf. Aangezien alle emoties te maken hebben met een gelijkaardige, (*té*) positieve evaluatie van een extern goed, verschillen de passies onderling niet veel van elkaar. Vier basispassies kunnen we eenvoudig weergeven als volgt:

	Mbt. het heden	Mbt. de toekomst
Positieve evaluatie	1. <i>hēdonē</i>	2. <i>epithumia</i>
Negatieve evaluatie	3. <i>lupē</i>	4. <i>phobos</i>

<sup>148</sup> Zonder dit element zouden de Stoïcijnen moeten zeggen dat wanneer onze woede als passie bekoeld is, we niet langer geloven dat iets is gebeurd, of, even onaannemelijk, dat het rustige terugreflecteren op eerdere disrupties gelijkstaat aan de woede. De stoïcijnse emotieeler lijkt hierdoor een irrationeel element te omvatten. Met de tijd veranderen namelijk wel de gevoelens, maar niet het oordeel zelf. Maar de reden waarom het beseffen en aanvaarden van een vreselijk feit ten diepste onthutsend is, is omdat het chaos veroorzaakt in ons geheel van overtuigingen. Het aanpassen van gehele systeem van overtuigingen vraagt tijd, omdat het een uiterst rationele praktijk is om te evalueren hoe we de coherentie onze conceptie van de wereld, werkelijkheid en waarheid kunnen vrijwaren zonder de gebeurtenissen in de werkelijkheid te negeren. Omdat de Stoïcijnen in dit systeem reeds als overtuiging hanteren dat externe dingen niet belangrijk zijn; zorgt een tragische gebeurtenis niet voor conceptuele storing. Of men zich kan laten overtuigen door stoïcijnse argumenten is dus grotendeels een kwestie van premissen.

<sup>149</sup> Nussbaum, M. (1994) “The Stoics on the Extirpation of the Passions”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 359-401, p.376-78, 381

De vier basisemoties definiëren we voluit als:

1. Een positieve evaluatie van iets in het heden: genot (*hēdonē*)
2. Een positieve evaluatie van iets in de toekomst: verlangen (*epithumia*)
3. Een negatieve evaluatie van iets in het heden: pijn (*lupē*)
4. Een negatieve evaluatie van iets in de toekomst: angst (*phobos*)

Bij elke emotie bestaan er talrijke subsoorten, afhankelijk van waarover de inhoud van de overtuiging gaat. Zoals bij Aristoteles is bijvoorbeeld medelijden een vorm van pijn of onbehagen door het onverdiende lijden van iemand anders. Ook kan een gevoel van pijn dat we in het heden ervaren veroorzaakt zijn door iets in het verleden.

Het is belangrijk om op te merken dat de Stoïcijnen niet ontkennen hoe de emoties *voelen*<sup>150</sup>. Wat zij aanraden is om de overtuigingen die er aan de basis van liggen, te veranderen, en mensen van hun passies te genezen.

Het veranderen van de overtuigingen komt in principe neer op uitroeiing, door radicaal van ingesteldheid te veranderen en in te zien dat de passies in de eerste plaats valse overtuigingen zijn. Externe zaken zijn onbelangrijk voor de *eudaimonia*, daarvoor is alleen de deugd vereist. Een tweede argument werd nauwkeurig uitgewerkt door L.A. Seneca in zijn essays over de woede, en dit is het argument van overvloed, dat er op neerkomt dat de passies de *eudaimonia* zelfs in de weg staan. Terwijl Aristoteles' theorieën getuigen van een bepaald optimisme ten aanzien van het vermogen van de mens om zich te laten conditioneren, zich te leren beheersen en matigen, ontkennen de Stoïcijnen de mogelijkheid hiertoe. Het principe van het midden te houden is voor hen onmogelijk te realiseren in het echte leven. Het argument dat ze daarvoor geven is dat de passies oncontroleerbaar zijn en altijd overdreven ten aanzien van hetgeen waarover ze gaan. “Een beetje woede”, niet te veel en niet te weinig, bestaat niet.

Seneca, een prominent figuur uit de laatstoïcijnse traditie, laat hier geen misverstand over bestaan. In *De Woede*, een therapeutisch werk dat is gericht aan Novatus, beschrijft hij uitvoerig wat men zich op de hals haalt wanneer men de woede niet weert. Novatus is een publiek figuur, een Romein die geen Stoïcijn is, en die de woede een noodzakelijke emotie acht om respect af te dwingen in zijn militaire en publieke optreden. Hij gelooft, net als Aristoteles, dat bepaalde omstandigheden om woede vragen, en dat dit blijk geeft van een correcte waardering van de omstandigheden. Seneca probeert deze mening te weerleggen aan de hand van talloze argumenten, voorbeelden en metaforen. Hij stelt dat de woede

---

<sup>150</sup> Nussbaum, M. (1994) “The Stoics on the Extirpation of the Passions”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 359-401, p.387

niet nuttig *kan* worden aangewend; ze is een onbetrouwbaar metgezel, “een even nutteloze dienaars van de geest als een soldaat die het teken voor de terugtocht negeert”<sup>151</sup>.

Hij ontkent dus iedere mogelijkheid om de woede te leren beheersen of op de juiste manier aan te wenden voor specifieke doelen. Eenmaal we instemmen met het eerste, onvrijwillige opborrelen van vonkjes woede in ons binnenste, is het meestal te laat voor de rede om ons nog bij te sturen. En dit heeft rampzalige gevolgen. Hij stelt het als volgt:

“Als zij duldt dat haar een beperking wordt opgelegd, moet zij met een andere naam worden aangeduid. Zij houdt dan op woede te zijn, want die is mijns inziens teugelloos en ontembaar.”<sup>152</sup>

Seneca houdt “de woede is onbeheersbaar” reeds als premisse om ons te overtuigen van de conclusie dat ze onbeheersbaar is. Voor hem is “de woede is onbeheersbaar” een analytische uitspraak: het predikaat “onbeheersbaarheid” ligt vervat in de betekenis van het woord “woede”. Het is opvallend dat Seneca dit als *a priori* voorstelt, als los van de ervaring, terwijl *De Woede* net uitpuilt van voorbeelden en ervaringen van zowel fictieve als feitelijke personen. De woede kan geen enkel doel dienen; “er is geen ramp die het mensdom meer heeft gekost”<sup>153</sup>.

Nog opvallender is dat Seneca onomwonden zegt dat woede de meest vrouwelijke en kinderachtige karakterfout is<sup>154</sup> die voorkomt bij mannen omdat ook zij kinderlijke en vrouwelijke trekjes hebben<sup>155</sup>, en dat vrouwen nu eenmaal niet beter weten<sup>156</sup>, en dat allemaal terwijl niet één van zijn talrijke voorbeelden gaat over de woede van een vrouw<sup>157</sup>.

Op de vraag of we niet alleen de negatieve passies zoals woede, angst en verwanten kunnen bannen, luidt het Stoïcijnse antwoord absoluut “neen”. De ene passie zet de deur open voor de andere: het is alleen omdat Medea Jason zo liefhad dat ze zo toornig werd toen hij haar verliet. Gegeven het soort overtuigingen dat aan de basis van de passies

---

<sup>151</sup> Seneca, *Boek III, De Woede I*, IX-3, p.61

<sup>152</sup> Seneca, *Boek III, De Woede I*, IX-3, p.61

<sup>153</sup> Seneca, *Boek III, De Woede I*, II-1, p. 53

<sup>154</sup> Seneca, *Boek III, De Woede I*, XX-3, p. 73

<sup>155</sup> Seneca, *Boek III, De Woede I*, XX-3, p. 73

<sup>156</sup> Seneca, *Boek IV, De Woede II*, XXX-1, p. 101 - 102

<sup>157</sup> Harris, W.V. (2003) “The Rage of Women”, In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143, p.137

liggen, en gegeven de onvoorspelbaarheid van het leven, kan men nooit veilig garanderen dat liefde geen moord zal voortbrengen<sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> Nussbaum, M. (1994) "Serpents in the Soul: A Reading of Seneca's Medea", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 439-483, p.442

### 2.3.4 Ethische theorie: de tweeledige ziel bij Aristoteles

We hebben reeds de ziel besproken zoals ze wordt geconceptualiseerd in de biologische psychologie, waarin een ziel wordt toegeschreven aan alles wat leeft. De drie zielen die we hebben uiteengezet zijn de nutritieve, de sensitieve en de rationele ziel. We hebben nagelaten het fenomeen van de emoties in één van deze zielen te situeren en verder dient geen van de drie faculteiten zich onmiddellijk aan als vanzelfsprekende voortbrenger van emoties. Het zal dan ook niet als een verrassing komen dat Aristoteles niet één maar twee schema's van de ziel aanwendt. Het analyseren van emoties als cognitieve fenomenen die openstaan voor rationele overreding heeft niet alleen tot een retorica geleid waarin een beroep wordt gedaan op emotionaleiteit, maar ook tot het formuleren van een nieuwe tweeledige psychologie<sup>159</sup>. Centraal in Aristoteles' ethische en politieke gedachtegoed vinden we een tweeledige samenstelling van de ziel, met een rationele en een irrationele helft, die samen de biologische faculteit van het denken uitmaken. Emotioneel conflict is te interpreteren als een strijd tussen deze twee delen.

Bij de vrouw heeft de redelijke kant van de tweeledige ziel, de deliberatieve faculteit, geen autoriteit:

“The deliberative part of the soul is entirely missing from a slave; a woman has it but it lacks authority; a child has it but it is incompletely developed.”<sup>160</sup>

Zoals gezegd bij de bespreking van de rationele ziel van Aristoteles zullen we nu onderzoeken wat deze uitspraak kan betekenen.

Stauffer onderscheidt twee mogelijkheden om het kenmerk “zonder autoriteit” te interpreteren: ofwel bedoelt Aristoteles dat de vrouwelijke rede geen autoriteit heeft binnenin de vrouwelijke ziel zelf, ofwel bedoelt hij het ruimer; in de polis en in de wereld, met andere woorden, waar ook mannelijke *logos* aanwezig is<sup>161</sup>.

De eerste lezing zou erop neerkomen dat, hoewel een vrouw een redelijke oplossing voor een probleem kan herkennen en zelfs bedenken, haar redelijke ziel geen jurisdictie heeft op het terrein van haar emoties, de alogische kant van haar ziel. Het archetype ter illustratie van dit probleem is natuurlijk de Kolchische prinses Medea, die haar rivale een trouwjurk cadeau geeft die op haar huid in vretend vuur verandert en haar eigen kinderen

---

<sup>159</sup> Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden and Boston, Brill, p.135

<sup>160</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a4-14

<sup>161</sup> Stauffer, D.J. (2008) “Aristotle's Account of the Subjection of Women”, *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941, p.937

vermoordt in het volle besef van de slechtheid van deze daden<sup>162</sup>. Haar redelijke faculteit belicht een dergelijke weerwraak als huiveringwekkend, maar haar woede is sterker dan haar beraad. Het probleem is dus niet dat vrouwen op een vage, onlogische manier zouden redeneren; Medea's rationele capaciteit is allesbehalve deficiënt. Het is echter onwaarschijnlijk dat ze hun emoties via rationele overdenkingen kunnen bijsturen of bedwingen. Haar rationele capaciteit kan haar emoties niet overreden, zodat ze uiteindelijk emotioneel en in haar eigen nadeel handelt, maar niet doordat ze haar intelligentie *niet* heeft aangesproken of omdat ze geen plan heeft, wel integendeel. Ze aarzelt en komt er een paar keer van terug vooraleer ze het dan toch uitvoert:

“Vooruit. Spaar je talenten niet, Medea.  
Werk je plannen uit, deins nergens voor terug.  
Nu moet je tonen wat je waard bent. [...]  
De kennis heb je, en daarbij zijn wij ook vrouwen,  
hulpeloos en ongeschikt voor heldendaden,  
maar wel meesters in de kunst van alle kwaad.”<sup>163</sup>

William Fortenbaugh werpt op dat het uitzonderlijke gedrag van een tragische heldin niet kan beslechten wat uiteindelijk een empirische vraagstelling is. Hij voegt hieraan toe dat het een vergissing zou zijn te denken dat Aristoteles' opvattingen de loutere creatie zijn van een bevooroordeelde man of, liefdadiger; van een al te ijverige bioloog<sup>164</sup>. Het concept van de vrouw vindt hij een voorbeeld van hoe onderzoekingen binnen een bepaald filosofisch domein toegepast kunnen worden binnen een ander: Aristoteles onderzocht emotionele respons, trok een lijn tussen rede en emotie en schoof achtereenvolgens deze lijn onder de maatschappelijke werkelijkheid, als een fundament, ter verklaring voor de positie van de vrouw. Dit klinkt aannemelijk, maar is een te haastige conclusie wat betreft de intenties van Aristoteles en veronderstelt dat hij zich bewust was van het seksisme in zijn cultuur, zoals we later zullen zien. Ondertussen is het wel zo met het de vrouw gesteld dat zij een soort hybride is, een concept tussen de karakterisering van enerzijds het kind en anderzijds de slaaf; niet strikt onredelijk, maar geenszins waardige competitie voor de man. Maar een vrouw is in werkelijkheid geen kind of slaaf; haar rationele faculteit is aanwezig én volledig ontwikkeld. Wat is dan juist de achilleshiel van het vrouwelijke intellect? Welk mechanisme maakt een gebrek aan zelfbeheersing een

---

<sup>162</sup> Ovidius, *Metamorfosen*, VII 20-2: “Ik zie het betere, stem ermee in, maar ik doe het slechtere”. Aristoteles weerlegt ook Socrates' opvatting dat iemand met een juist oordeel goed zal handelen. Aristoteles beschouwt dit als “duidelijk in tegenspraak met de ervaringsfeiten”, zie *Ethica Nicomachea*, VII.2 1145b21-30

<sup>163</sup> Euripides. *Medea*. Vertaald door G. Koolschijn, 2005. Athenaeum - Polak & Van Genneep, Amsterdam. 401-3, 407-9

<sup>164</sup> Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden and Boston, Brill, p.246

nefaste fout in de vrouwelijke rede, dat uiteindelijk uit dezelfde delen bestaat als dat van de man?

Ten eerste wordt emotie voor Aristoteles niet alleen onderscheiden van redelijke reflectie maar ook van rationele deliberaties over welk middel welk doel kan dienen. Redelijke reflectie en doel-middeldeliberatie staan aan verschillende kanten van Medea's dilemma. Haar beraad is niet irrationeel in de zin dat ze geen plan kan bedenken om haar verlangen naar wraak om te zetten naar daden, integendeel, ze weet precies hoe ze Jason het hardst kan treffen. De karakterisering van de tweeledige ziel alleen kan Medea's tweestrijd en uiteindelijke beslissing niet verklaren, en evenmin *waarom* het de vrouwelijke rede aan autoriteit ontbreekt in het algemeen. Fortenbaugh ziet daarom een impliciete dichotomie in de notie van de tweeledige ziel: emotie staat niet enkel tegenover dé redelijke kant van de ziel. De redelijke kant omvat ten minste twee aspecten die onderling kunnen conflicteren: een redelijk stappenplan om een doel te bereiken, en een soort meta-reflectie over de redelijkheid van de emotie en de effecten van het plan zelf. Medea is kwaad om de juiste reden en op het juiste moment; Jason verlaat haar voor een andere prinses - omdat hij dan elders koning kan worden en dit de toekomst van hun zonen ten goede zou komen - , terwijl zij hem heeft geholpen om het Gulden vlies te stelen om de troon te kunnen bemachtigen en voor hem zelfs haar vader en huis heeft verraden. Medea is dus niet vertwijfeld wat betreft haar woede, de redelijkheid van haar woede of haar wens naar wraak. Ze twijfelt of het vermoorden van haar kinderen de juiste manier is om zich te wreken, omdat ze hier zelf niet bepaald beter van zal worden. Om deze reden is haar woede berucht buitensporig en is haar emotie buitenmatig, en dat maakt de emotie voor Aristoteles ondeugdelijk. Anderzijds herkent Medea deze vreselijke daad terecht als onfeilbaar middel om het doel - een zo groot en hels mogelijk leed voor Jason - te bereiken.

Het is natuurlijk een overstatement om te zeggen dat Euripides bewust de dichotomie van de tweeledige ziel heeft willen weergeven door deliberatie én reflectie met emotionele respons te contrasteren<sup>165</sup>. Maar het is wel deze latente dichotomie die Aristoteles gebruikt en hem in staat stelt het ene moment te stellen dat de rede de emotie *volgt*, en het volgende moment dat de rede de emoties *in de hand heeft*<sup>166</sup>. De tweeledige ziel bevat twee cognitieve componenten - binnen deze karakterisering van de ziel worden de nutritieve en de dierlijke capaciteit dus volledig buiten beschouwing gelaten, ze staan ook niet gelijk aan het irrationele deel van de tweeledige ziel.

---

<sup>165</sup> Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden and Boston, Brill, p.247

<sup>166</sup> Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden and Boston, Brill, p.248



Wanneer Aristoteles stelt dat de rede autoriteit heeft, denkt hij voornamelijk aan de rationele kant binnenin de tweeledige bepaling van de ziel. Dit is de kant die bij machte is om door middel van redelijke reflectie de affecten te onderdrukken en te veranderen. Dit is wat de deugdzame man doet<sup>167</sup>. Maar de deugdzame man is op het vlak van doel-middelstrategieën precies zoals Medea: vindingrijk en efficiënt. In dit opzicht volgt ook de rede van de man zijn emoties. Hier zien we het verschil tussen de morele deugd en de praktische rede geïllustreerd op een niet-triviale manier: de morele deugd zorgt ervoor dat iemand op een goed doel gericht is, en praktisch inzicht op de juiste de middelen om dat doel te bereiken. En niet te vergeten: beide zijn nodig<sup>168</sup>.

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

De morele deugd omvat zoals gezegd de perfecte dispositie om feilloos te reageren ten aanzien van elke pijn en elk genot. Optimaal functioneren betekent vooral functioneren op het morele vlak, want dat heeft betrekking op emoties en handelingen; de voortreffelijke ondergaat de juiste gevoelens, op het juiste moment, ten aanzien van de juiste persoon, om de juiste reden en op de juiste manier. Er zijn bijgevolg veel manieren om te falen, maar slechts één om te slagen<sup>169</sup>. Dat Aristoteles gelooft in morele opvoeding om mensen deugdzzaam te maken is des te moeilijker te combineren met de morele inferioriteit van de vrouw, ze heeft immers het intellect om het goede van het slechte te kunnen onderscheiden. Zoals we hebben besproken aan de hand van het contrast tussen

---

<sup>167</sup> Hoewel de voortreffelijke vanuit zijn deugdzame *hexis* optreedt, en niet vanuit een zorgvuldige berekening.

<sup>168</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI.12 1144a6-9

<sup>169</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.6 1106b16-17, 21-22, 30-35

de matige de beheerste, draait Aristoteliaanse ethiek niet alleen om wat men doet, maar ook om welke gevoelens met deze handelingen gepaard gaan<sup>170</sup>. Wie het goede doet, maar om de foute redenen of met tegenstrijdige gevoelens, stelt geen deugdzame handeling maar is er enkel in geslaagd om zichzelf ervan te weerhouden het omgekeerde, en dus het slechtere te doen. Het is in dit geval dus de zelfbeheersing die aan het werk is; de *enkrateia* in plaats van de deugd zelf. De vrouwelijke rede lijkt vooral gevoelig voor een andere, nog ergere morele zwakte; *akrasia*. Dit betekent dat er, net zoals bij *enkrateia*, een emotie is die de rede tegenspreekt. Maar *akrasia* is een meer gevorderde zwakte, omdat men niet alleen een innerlijk conflict ervaart maar ook de verdere fout begaat de *pathos* te volgen en niet de rede. Zo kan men het slechte doen ondanks het hebben van gevoelens die op een bepaalde manier juist of terecht zijn (wat natuurlijk nog steeds beter is dan bandeloosheid of *akolasia*: het slechte doen met overeenkomstige slechte bedoelingen). Aristoteles onderscheidt twee soorten *akrasia*: weekheid of zwakheid; *astheneia* en onstuimigheid of woeligheid; *propeteia*. Wie zwak is doorloopt een denkproces en maakt op basis daarvan een keuze, maar negeert alsnog de uitkomst van zijn redelijke overwegingen en handelt toch onder invloed van zijn emoties. De onstuimige daarentegen gaat onmiddellijk op de passie in, zonder hierover na te denken en dus zonder intern conflict op het moment zelf<sup>171</sup>. We zien dat Medea, in de ogen van Aristoteles, aan een wilswakke lijdt: *akrasia*, en meer specifiek *astheneia*, veroorzaakt door woede - een emotie die bijzonder goed aardt in morele zwakheid. Ondanks het feit dat woede en vrouwelijkheid een chronische karakterfout en zwakte constitueren, bevestigt Aristoteles dat iedereen een deugdzaam karakter kan hebben, maar niet hetzelfde soort deugdzame karakter. Verdergaande op een verschil in *logos* bij mannen en vrouwen, en bij heersers en ondergeschikten, onderscheidt Aristoteles bij hen ook een verschil in deugd:

“We must suppose, therefore, that the same necessarily holds of the virtues of character too: all must share in them, but not in the same way; rather, each must have a share sufficient to enable him to perform *his own task*. Hence a ruler must have virtue of character complete, [...] It is evident, then, that *all those mentioned have virtue of character*, and that temperance, courage, and justice of a man are not the same as those of a woman, [...] the one courage is that of a ruler, the other that of an assistant, and similarly in the case of the other virtues too.<sup>172</sup>”

---

<sup>170</sup> Nussbaum, M. (1994) “The Stoics on the Extirpation of the Passions”, In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 359-401, p.362

<sup>171</sup> Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-ethics/>>.

<sup>172</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a14-16, 19-23 (mijn cursivering)

“Deugd” krijgt met andere woorden een andere invulling afhankelijk van welke natuurlijke functie men vervult. Aristoteles vermeldt slechts drie kardinale deugden: matigheid (of zelfbeheersing), moed en rechtvaardigheid. En deze deugden krijgen voor de vrouw een andere invulling dan voor de man omdat de deugd van de vrouw erin bestaat een goede ondergeschikte te zijn, wat neerkomt op het cultiveren van het soort moed, matigheid en rechtschapenheid die nu net ondergeschikten deugdzaam maakt. Een noodzakelijk verschil in wat “deugd” betekent houdt de minderwaardigheid van de vrouw in stand. Bovendien lijkt de ondergeschiktheid van de vrouw de weg naar de praktische rede te versperren:

“For a man would seem a coward if he had the courage of a woman, and a woman would seem garrulous if she had the temperance of a good man, since even household management differs for the two of them (for his task is to acquire property and hers to preserve it). Practical wisdom is the only virtue peculiar to a ruler; for the others, it would seem, must be common to both rulers and ruled. At any rate, “practical wisdom is not the virtue of one who is ruled, but true opinion is.”<sup>173</sup>”

Alleen de heerser kan de intellectuele deugd van praktische wijsheid hebben. De vrouw heeft geen *phronēsis*<sup>174</sup>, hoogstens een “ware mening”. Daarnaast lijkt Aristoteles ervan overtuigd dat het bezitten of het ontbreken van praktische wijsheid een uitwerking heeft op de andere deugden<sup>175</sup>: de heerser en de onderdaan kunnen alle andere deugden cultiveren, maar toch zijn de moed, rechtvaardigheid, matigheid,... van een vrouw niet hetzelfde als die van een man. In de *Retorica* identificeert Aristoteles de mannelijke voortreffelijkheden van de ziel als matigheid en moed; die van de vrouw als matigheid en bedrijvigheid, zonder slaafsheid<sup>176</sup>. We kunnen vaststellen dat de vrouw de *phronēsis* gewoon niet nodig heeft, omdat ze dit kan vinden in haar echtgenoot:

“Practical wisdom, the virtue produced through deliberation, is a virtue a wife should enjoy in her husband. If the wife also had practical wisdom, the hierarchy of the marital government and marital virtue would be overthrown. The husband enjoys in his wife the virtue of the ruled.”<sup>177</sup>”

---

<sup>173</sup> Aristoteles, *Politica*, III.IV 1277b20-28

<sup>174</sup> Sophia M. Connell meent dat de vrouw de *phronēsis* wel kan bereiken voor Aristoteles, op basis van *EN* 1162a15-19 en *Rh.* 1361a1-10, zie Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.36

<sup>175</sup> Bradshaw, L. (1991) “Political Rule, Prudence and the “Woman Question” in Aristotle”, *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 24 (3): 557-573, p.559

<sup>176</sup> Aristoteles, *Retorica*, I.V.5 1361a7-9

<sup>177</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.209

We hebben gezien dat de praktische rede gericht is op het correcte handelen en gaat over de vraag “wat moet ik doen?”. Niettegenstaande wordt *phronēsis* als een intellectuele deugd omschreven, zelfs één van de hoogste intellectuele deugden, naast de *sophia*, de theoretische rede die universele kennis omvat en dus gericht is op niet-variabele dingen. De praktische rede omvat dus een praktische en een zuiver intellectuele component. Het volstaat niet om het goede te doen om de foute reden (*enkrateia*), of om via een ongeldig syllogisme toch op iets goeds uit te komen:

“Wie zichzelf niet weet te beheersen of in het algemeen minderwaardig is, zal namelijk zijn berekeningen gebruiken om te bereiken wat hij zich als doel voor ogen heeft gesteld, zodat hij wel op de juiste manier heeft overlegd, maar zich toch een groot kwaad op de hals heeft gehaald. [...] Als het dus een typische eigenschap is van mensen met praktisch inzicht om goed bij zichzelf te rade zijn gegaan, zal goed overleg de juiste manier zijn om zijn doel te realiseren, waarvan het ware begrip praktisch inzicht betekent.<sup>178</sup>”

Praktische rede vereist het stellen van de juiste handeling en om de juiste redenen. Het selecteert de doelen die het nastreven waard zijn. Als iemand pas na langdurig overleg iets goeds bereikt, is er voor Aristoteles geen sprake van goed overleg<sup>179</sup>. En hiermee verschijnt een belangrijke reden voor Medea’s gebrek aan wijsheid: ze stelt niet alleen een slechte daad op basis van niet ontrechte gevoelens (de pijn van de woede in combinatie met het verwachte genot om Jason leed te berokkenen), maar ze stelt de daad niet onmiddellijk. Ze beraadt zich, tot haar verlangen naar wraak het uiteindelijk wint van haar moederinstinct. Maar in de kern van de praktische wijsheid ligt een snelheid van denken, een vlotheid bij het nemen van beslissingen en de afwezigheid van twijfel bij het handelen. Het is een wezenlijke combinatie van intellectuele en praktische kwaliteiten, omdat het niet enkel gaat over een intellectuele uitmuntendheid op zich, maar ook over de morele goedheid van de persoon. De goede en slimme persoon heeft deze kwaliteiten op een prijzenswaardige manier en heeft een onfeilbaar aanvoelen over wat hem te doen staat, in tegenstelling tot wie slim maar doortrapt is. Daarom is het onmogelijk om praktisch inzicht te hebben zonder goed te zijn<sup>180</sup>. Dit kan verklaren waarom Medea ondanks haar intelligentie toch niet omschreven kan worden als iemand met praktische wijsheid. Haar daden zijn boosaardig, waardoor ze moreel niet voortreffelijk is. Nu begrijpen we waarom Medea’s morele falen ook haar praktische rede bederft in de Aristotelische zin van het woord: alleen een goed mens kan praktische wijsheid hebben.

---

<sup>178</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI.9 1142b18-24, 31-34

<sup>179</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI.9 1142b26-27

<sup>180</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VI.12 1144a35-36

Weliswaar geldt deze conclusie voor het personage van Medea en zijn niet alle gekwetste, boze vrouwen doortrapt en tot het meest waanzinnige in staat.

Er bestaat discussie over in welke mate literatuur en mythologie Aristoteles' concept van de vrouw hebben beïnvloedt, zijn opvoeding en cultuur beschouwd als iets waarvoor hij niet aansprakelijk kan worden gehouden. Giulia Sissa stelt dat de wetenschappelijke karakterisering van het vrouwelijke op dezelfde redenering is gebaseerd als die waarmee men wordt geconfronteerd in de mythologie, met de vrouw als het einde van volmaakte tijden en de afwijking van het mannelijke model<sup>181</sup>. Ook Anne Carson meent dat het mythologische grondwerk - waarin vrouwen vormeloze, van gedaante verwisselende wezens zijn die hun eigen grenzen noch die van iemand anders kunnen respecteren - niet alleen doorschijnt in de wetgeving, sociale conventies en bij religieuze rituelen, maar ook in de argumenten van Plato en Aristoteles:

“The assumptions about women that underlie the views of Plato, Aristotle, and the Pythagoreans can be traced to the earliest legends of the Greeks. In myth, woman’s boundaries are pliant, porous, mutable. Her power to control them is inadequate, her concern for them unreliable.<sup>182</sup>”

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

Een tweede interpretatie van het etiket “zonder autoriteit” bij de vrouwelijke rede, is dat de vrouwelijke rede zonder autoriteit verblijft tegenover de mannelijke *logos*. Deze mogelijkheid blijkt onder meer uit het volgende citaat dat Aristoteles als vuistregel wil aandragen, uit Sophocles' *Ajax*:

“Consequently, we must take what the poet says about a woman as our guide in every case: “To a woman silence is a crowning glory” - whereas this does not apply to a man.<sup>183</sup>”

Vrouwen kunnen maar beter zwijgen en luisteren naar hun echtgenoot, hoewel Ajax er goed aan had gedaan zijn vrouw te laten spreken, zoals Dana Jalbert Stauffer inbrengt:

“And yet Ajax speaks this line to tell his wife Tecmessa to keep quiet when she is attempting

---

<sup>181</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.68 (zie ook afdeling 2.1.2)

<sup>182</sup> Carson, A. (1990) “Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 135-169, p.154

<sup>183</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a27-30

to give him life-saving advice, advice that he does not take, to his great detriment.<sup>184</sup> Deze interpretatie onderschrijft dat de mening of het inzicht van de vrouw onmiskenbaar terecht kan zijn, maar desalniettemin niet gehoord wordt door de mannen, en dus op sociaal vlak zonder autoriteit verblijft. Hier dient wel de nuance te worden aangebracht dat Tecmessa een Amazone was, een vrouwelijk strijdersfiguur uit Scythië. Herodotus beschrijft de omkering van mannelijke en vrouwelijke rollen in de Scythische maatschappij, wat voor de Grieken huiveringwekkend is<sup>185</sup>. Een actieve of dominante vrouw is dus wel denkbaar, maar dit concept slaat hen met verbijstering en afschuw. Vrouwen die zich als mannen gedragen zijn van gedaante veranderende, bijna monsterachtige en dus gevaarlijke wezens. Elk initiatief dat door actieve vrouwen wordt genomen kan slechts voortkomen uit verleiding, hekserij of schaamteloosheid<sup>186</sup>. Vooral op seksueel vlak gaan activiteit<sup>187</sup> en vrouwelijkheid niet samen, omdat iemands seksuele rol overeen hoort te stemmen met zijn of haar maatschappelijke status. Maar de volwassen man wordt op seksueel gebied evenzeer ingeperkt, want wat hij seksueel doet en laat wordt geacht te stroken met zijn maatschappelijke positie. Door een passieve rol op zich te nemen loopt hij het vervaarlijke risico een *kinaidos* genoemd te worden; de komische, maar ook gevreesde en intens geminachte antithese van mannelijkheid. Het misdadige aan deze figuur is de combinatie van onverenigbare categorieën; die van mannelijke burger en mannelijke prostituee<sup>188</sup>. Zich als volwassen, vrije man vrijwillig passief opstellen voor de penetratie van een andere man gaat tegen alle spelregels in;

“Since sexual activity is symbolic of (or constructed as) zero-sum competition and the relentless conjunction of winners with losers, the *kinaidos* is a man who desires to lose.<sup>189</sup>”

Seksuele activiteit is asymmetrisch en vindt plaats tussen een actieve en een passieve partner; degene die penetreert (de meerdere) en degene die gepenetreerd wordt (degenen die maatschappelijk lager staat of jonger is, zoals een *eromenos*, echtgenote, slaaf of slavin). Seks is in dit systeem geen private onderneming in het teken van gedeeld genot, maar de

<sup>184</sup> Stauffer, D.J. (2008) “Aristotle’s Account of the Subjection of Women”, *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941, p.937

<sup>185</sup> Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press, p.66

<sup>186</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.84

<sup>187</sup> Als in: het tegenovergestelde van passiviteit.

<sup>188</sup> Elke Atheense mannelijke burger die zijn lichaam ooit had verkocht verloor in theorie zijn burgerrechten (de straf van *atimía*) en werd buitengesloten uit het stedelijke en religieuze leven in Athene. Prostitutie zelf was niet illegaal, maar wel nefast voor de reputatie van een man. Degene die een Atheense jongere had aangezet tot prostitutie kon daarom gesanctioneerd worden voor het verknoeien van de toekomst van de jongere, met zelfs de doodstraf voor de pooier; zie Halperin, D.M. (1990) “The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens”, In: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc. 88-112, p.94-95

<sup>189</sup> Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc, p.54 (cursivering in de tekst)

declaratie van iemands sociale identiteit, de uitdrukking van een publieke status<sup>190</sup>. De vrije en volwassen man moet als winnaar uit de bus komen, seksueel en sociaal. “*Akuron*” interpreteren als het ontbreken van autoriteit ten overstaan van de mannelijke *logos* en het mannelijke beslissingsrecht sluit dan ook aan bij het fenomeen van de *kyrios* (besproken in 2.3.2). Het gegeven dat de vrouwelijke rede als “*akuron*” wordt bestempeld en het fenomeen van de *kyrios* zijn elkaars tegenpolen. De *kyrios* - de winnaar binnen het gezin - is degene die de beslissingen van de anderen autoriteit *geeft*, door zijn instemming te verlenen:

“Aristotle used the term *akuros* to refer to “fraudulent” legal proceedings, “invalid” contracts, decrees declared “void”; and he used the term *kyrios* to refer to “binding” contracts, constitutional schemes actually “in power”, and government “according to the law.”<sup>191</sup>”

Sophia M. Connell bespreekt de mogelijkheid dat Aristoteles misschien *dacht* dat vrouwen mentaal deficiënt waren - en zoals we hebben besproken zou dit dan eerder moreel dan intellectueel zijn - maar stelt dat dit niet volgt uit de empirische claim dat de vrouwelijke rede ondergeschikt is. Dit betekent dat Aristoteles de seksistische structuur van zijn samenleving wil weergeven, zonder deze te willen verklaren (vandaar ook dat Connell het een *empirische* claim noemt):

“The term, as used of women, indicates that decisions do not have conventional authority, because they are not enforced or considered valid. Thus, a woman is *akuros* because she has a different role to play from the man in the household and in the city. This is taken to be a mere convention, which does not imply any fundamental psychological deficiency.<sup>192</sup>”

Deze opvatting gaat natuurlijk in tegen de veronderstelling dat er een psychologische tekortkoming door Aristoteles vastgesteld of getheoretiseerd werd die vervolgens de maatschappelijke werkelijkheid en het dempen van de vrouwelijke rede dient te legitimeren. Het is moeilijk, zeker vanuit een hedendaags perspectief, om het gegeven van de *kyrios* los te zien van een vrouwelijk falen. Het beschouwen van de eerste en de tweede interpretatie schept onmiddellijk één samenhangend beeld, waarin de eerste interpretatie ons aandoet als de verklaring en de oorzaak van de tweede, en de *kyrios* dus een symptoom is van het falen van de vrouwelijke rede:

---

<sup>190</sup> Halperin, D.M. (1990) “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308, p.266

<sup>191</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.207 (cursivering in de tekst)

<sup>192</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.36 (cursivering in de tekst)

“In such a society, individuals who are regarded as especially lacking in control of their own boundaries, or as possessing special talents and opportunities for confounding the boundaries of others, evoke fear and controlling action from the rest of society.<sup>193</sup>”

En zelfs een symptoom van het vrouwelijke *verlangen* naar deze positie:

“The positive pleasure women take in passivity contributed to justifying, in masculine eyes, their socially as well as sexually subordinate position in Athenian society, for their enjoyment of the passive role signified to Greek men that women are naturally constituted in such a way that they actually *desire* to lose the battle of the sexes. [...] What is a sign of moral failure or incontinence in a man is natural to a woman. Let us not put words into Aristotle’s mouth: he says that no one *blames* women for liking to be penetrated because it is natural for them to like it. But in this very predisposition to passivity it is possible to measure, or so Aristotle seems to imply, the extent of the inferiority of women’s nature to men’s. Similar notions appear in Aristotle’s biological writings [...].<sup>194</sup>”

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

De inferioriteit en ondergeschiktheid van de vrouw worden door Aristoteles als “natuurlijk” voorgesteld. De moderne lezer wendt zich dan ook tot de biologie, om ten minste twee redenen: ten eerste omdat Aristoteles in *Politica* en in de *Ethica Nicomachea* nalaat uit te leggen waarom hij de vrouw van nature zwakker acht. Het feit dat de vrouw naar lichamelijke kracht - in de meeste gevallen - duidelijk ondergeschikt is aan de man, kan niet gelden als een geen verdere uitleg behoevende reden voor natuurlijke inferioriteit. We herinneren ons immers ook dat één van de tekenen van inferioriteit van de barbaren is dat zij niet begrijpen dat een vrouw geen slaaf is, alleen maar omdat een man haar fysiek de baas kan. Vooral omdat het cliché ons ook niet vertelt dat de vrouw in de eerste plaats lichamelijke gevaarlijk is, maar dat haar *geest* verraderlijk, slinks, zwak en dus moreel onvolmaakt is, willen we weten hoe deze tekortkoming als “natuurlijk” kan worden voorgesteld, en daarbovenop als “onverbeterlijk” - want Aristoteles stelt dat de deugd moet worden aangeleerd, en het is nog altijd niet duidelijk waarom een vrouw niet deugdzaam kan *worden*, zoals dit voor de vrije, Griekse man wel is weggelegd.

---

<sup>193</sup> Carson, A. (1990) “Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 135-169, p.135

<sup>194</sup> Halperin, D.M. (1990) “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308, p.271 (cursivering in de tekst)



Ten tweede geeft het etiket dat iets “natuurlijk” is bij de moderne lezer een onmiddellijke aanzet om te veronderstellen dat er een biologische reden aan de basis moet liggen<sup>195</sup>. Dus, wij lezers van vandaag, wenden ons tot de biologie.

---

<sup>195</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.30

## III. Biologie



### 3.1 Inleiding

Er zijn indicaties dat Aristoteles de mentale minderwaardigheid van de vrouw beschouwde als een biologisch gefundeerde eigenschap. Omdat haar psychologische tekortkoming in Aristoteles' *Politica* en *Ethica Nicomachea* enkel wordt vastgesteld en besproken, maar niet verklaard (want de vraag resteert *waarom* een vrouw niet deugdzaam kan *worden* zoals de man) wenden we ons tot de studie waarin Aristoteles een pionier was en die ongeveer 25% van zijn overgeleverde werken beslaat: de biologie. De term “biologie” is echter een modern etiket voor de discipline die Aristoteles de “studie van de natuur”, *phusikē*, noemde<sup>196</sup>. De studie van de natuur omvat planten, dieren, lichamen, maar ook de capaciteiten van de ziel. Zoals we hebben gezien is de psychologie van Aristoteles zeer breed; veel breder dan psychologie in de moderne zin van het woord, want er wordt een ziel toegekend aan alles wat leeft, ook aan planten. Toch sluit *De Anima* niet zomaar aan bij de drie grote biologische werken: *De Partibus Animalium (PA)*, *Historia Animalium (HA)* en *De Generatione Animalium (GA)*. *De Anima* slaat de brug tussen twee groepen: de opgesomde werken enerzijds en de *Metaphysica* en de *Ethica* anderzijds<sup>197</sup>. In dit hoofdstuk zullen voornamelijk passages uit *GA* aan bod komen, maar we vangen aan met een robuust citaat uit *HA*:

“In all cases, excepting those of the bear and leopard, the female is less spirited than the male; in regard to the two exceptional cases, the superiority in courage rests with the female. With all other animals the female is softer in disposition than the male, is more mischievous, less simple, more impulsive, and more attentive to the nurture of the young: the male, on the other hand, is more spirited than the female, more savage, more simple and less cunning. The traces of these differentiated characteristics are more or less visible everywhere, but they are especially visible where character is the more developed, and most of all in man [...]. Hence woman is more compassionate than man, more easily moved to tears, at the same time is more jealous, more querulous, more apt to scold and to strike. She is, furthermore, more prone to despondency and less hopeful than the man, more void of shame or self-respect, more false of speech,

<sup>196</sup> Gotthelf, A., Lennox, J.G. (1987) “Introduction to Part I: Biology and Philosophy: an overview”, In: Gotthelf, A., Lennox, J.G., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge, Cambridge University Press. 5-8, p.5

<sup>197</sup> Volgens Gotthelf en Lennox was het wellicht de bedoeling dat *De Anima* als een raamwerk zou gaan dienen voor de biologische werken, zie Gotthelf, A., Lennox, J.G. (1987) “Introduction to Part I: Biology and Philosophy: an overview”, In: Gotthelf, A., Lennox, J.G., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge, Cambridge University Press. 5-8, p.5

more deceptive, and of more retentive memory.<sup>198</sup>

De opsomming die Aristoteles geeft is gewichtig voor het concept van de vrouw omdat er wordt gesteld dat de verschillen, die men kan aantreffen tussen vrouwelijke en mannelijke dieren, niet louter feitelijk maar ook moreel geladen zijn: de vrouwtjes zijn jaloers, slinks, meer geneigd te berispen en “slapper” (“softer”) in dispositie. Slapheid komt neer op een vorm van morele zwakheid, het is voor Aristoteles het tegenovergestelde van doorzettingsvermogen; een houding ten aanzien van pijn, zoals het al dan niet hebben van zelfbeheersing een houding is ten opzichte van genietingen<sup>199</sup>.

De biologisch bepaalde persoonlijkheidsverschillen die Aristoteles meent te observeren bij de dieren zijn nog sterker aanwezig bij de mensen omdat zij een meer complex en uitgesproken karakter hebben. Dus op zoek naar een adequate verklaring voor de karakterisering van de verschillen, hebben verschillende auteurs een theoretische redding gevonden in het samenbrengen van diverse passages uit de biologische leer met het gedachtegoed uit de *Politica*. Vooral de dubieuze vrouwelijke rol bij de voortplanting die in *GA* uiteengezet wordt heeft veel interesse gewekt bij feministen en niet-feministen die Aristoteles' seksisme probeerden te kaderen. En vaak blijkt dat een zo negatief mogelijke interpretatie van deze passages zich het beste leent tot het min of meer geforceerde ontknopen van het *akuron*-mysterie. Volgens de meest verregaande van de interpretatieve kritieken op de voortplantingstheorie van Aristoteles is de vrouw niet meer dan een baarmoeder. Ook bekend als de “container-interpretatie”, stelt deze theorie dat Aristoteles in *GA* bedoelt dat de vrouw slechts een container is waarin het embryo kan groeien<sup>200</sup>. Deze interpretatie is, zoals we zullen zien op basis van passages uit *GA*, ongegrond. Maar ook beter gemotiveerde interpretaties focussen soms op korte passages tekst, terwijl uit de samenhang van het grotere geheel blijkt dat Aristoteles eigenlijk niet bedoelt wat er *prima facie* in de tekst lijkt te staan. Dit, in combinatie met het forceren van bepaalde connecties tussen wat er wordt gezegd in *GA* en in de *Politica*, kan zorgen voor te vlotte conclusies. Om niet af te dwalen van wat Aristoteles misschien wel of niet dacht, en tegelijkertijd gebruik te maken van de inzichten van enkele personen die al jarenlang met deze materie zijn begaan, willen we enkele stukken van zowel Aristoteles als enkele van zijn moderne interpretatoren samenleggen en bespreken.

---

<sup>198</sup> Aristoteles. *Historia Animalium*. IX.1 608a32-b12

<sup>199</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VII.7 1150a14-16

<sup>200</sup> Bijvoorbeeld bij Jean Bethke Elshtain in *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* of bij Eva Keuls in *The Reign of the Phallus*, zie Mayhew, R. (2004). *The Female in Aristotle's Biology, Reason or Rationalization*. Chicago and London, The University of Chicago Press, p.29-30.

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

"Woman's supposed inability to produce seed, from which Aristotle derived his view that woman is an "impotent male", parallels woman's supposed inability to produce deliberative action, from which Aristotle derived his view that she has an "impotent (*akuron*) deliberative faculty."<sup>201</sup>

Prudence Allen stelt eveneens dat Aristoteles de vrouw geen zaadproductie toeschreef, en dat hij door dit vermeende vrouwelijke onvermogen te theoretiseren het concept van de vrouw te gronde heeft gericht:

"The female provided the material upon which the heat and fertility of the male seed acted. Because she was of a colder nature, she was unable to purify her blood so that it would become fertile. In this way, Aristotle destroyed all possible notions of a female seed for conception. [...] Aristotle's theory, which rejects all contribution of seed [...] by the mother, is a radical departure from what was thought to be the case at the time he wrote. This means that Aristotle's sex-polarity theory of generation cannot be simply explained in terms of his historical context. [...] Aristotle drew devastating consequences for the concept of woman in relation to man."<sup>202</sup>

Maar voorzichtigheid is aangewezen bij de term "zaad". Wij weten nu dat de bijdrage van vruchtbaar zaad niet alleen de sleutel tot de voortplanting is maar ook betekent dat het resultaat iets van ons in zich draagt en echt van ons afstamt. De stelling dat Aristoteles van mening is dat de vrouw geen zaad produceert is misleidend omdat de term "zaad" zoals wij hem vandaag de dag begrijpen niet dezelfde waarde kan hebben binnen de biologie van Aristoteles. Ik zal daarom beargumenteren dat de vrouw geen kenteken van onvruchtbaarheid draagt in *GA*; ze levert een belangrijke materiële bijdrage tot de voortplanting - het is alleen geen sperma zoals bij de man. De vrouw produceert geen sperma maar baart wel een kind dat ook echt van haar is; de materie die ze levert is niet inert of insignificant. Het is voor een geslaagde voortplanting overigens niet eender welke

---

<sup>201</sup> Horowitz, M.C. (1976) "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.211 (cursivering in de tekst)

<sup>202</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*. 2nd ed. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, p.97

koppels er worden gevormd: een duidelijk bewijs dat het niet eender is met welke vrouwelijke materie de man voor nageslacht wil zorgen.

Omdat Aristoteles niet over vruchtbaarheid of onvruchtbaarheid spreekt in de moderne zin van deze termen, moeten zijn bedoelingen en nuances blijken uit het geheel. De termen die hij gebruikt - zoals “zaad” en “sperma” - worden niet altijd even consequent gehanteerd. Dit probleem zullen we gewaarworden maar kan worden bedwongen door ruimer te gaan kijken en de hele passage mee in rekening te nemen.

De andere kwestie die we reeds hebben aangestipt en die centraal staat in ons onderzoek, is dat verschillende auteurs Aristoteles' uitspraken uit *GA* verbinden met de open vragen over de deliberatieve faculteit van de vrouw die Aristoteles als *akuron* heeft gekarakteriseerd in de *Politica*. Het is aan de orde om in vraag te stellen of we het *akuron*-enigma als opgelost mogen beschouwen met informatie uit *HA* en *GA* - in het bijzonder wanneer deze informatie te selectief werd uitgekozen om dit doel zo goed mogelijk te kunnen dienen. We zullen namelijk aantonen dat Aristoteles' vermeende overtuiging dat de vrouw geen zaad produceert eigenlijk niet zo negatief is als de moderne geest geneigd is dit interpreteren, en dat de desastreuze gevolgen voor de positie van de vrouw dus misschien eerder op misinterpretatie zijn gestoeld dan op Aristoteles' leer en overtuigingen.

## 3.2 De rol van de vrouw bij de voortplanting

### 3.2.1 De vrouw levert de materie

We beginnen met het duiden van de meest negatieve lezing van de rol van de vrouw bij de voortplanting: de container-interpretatie.

In de *Eumenides* (het laatste deel van Aeschylus' *Oresteia*-trilogie), wordt Orestes door de Erinyen, de wraakgodinnen, geplaagd en achtervolgd voor het vermoorden van zijn moeder, Clytaemnestra. Hij vlucht naar de tempel van Apollo in Athene, waar Apollo zich welwillend opstelt om hem te helpen omdat hij hem tenslotte had aangespoord om de moedermoord te begaan. Op het proces, georganiseerd door Athena, spreekt Apollo de volgende woorden ten behoeve van Orestes:

“Not the true parent is the woman's womb  
That bears the child; she doth but nurse the seed  
New-sown: the male is parent; she for him,  
As stranger for a stranger, hoards the germ  
[...]  
Birth may from fathers, without mothers, be:  
See at your side a witness of the same,  
Athena, daughter of Olympian Zeus.”<sup>203</sup>

Robert Mayhew meent dat uit de commentaren en interpretaties van classici en feministen over Aristoteles blijkt dat, in hun ogen, Aristoteles een gelijkaardige positie inneemt als Aeschylus' Apollo<sup>204</sup>; de vrouw is niet echt de moeder van het kind, maar ze fungeert louter als een verpleegster of een soort broedmachine voor het zaad van de man. Ook auteurs die de rol van de vrouw binnen Aristoteles' voortplantingstheorie opvatten als het aanleveren van de inerte materie plaatsen Aristoteles en Apollo in hetzelfde kamp, want volgens deze interpretatie levert de vrouw nog iets meer dan haar baarmoeder, namelijk passieve materie, maar met niets van zichzelf erin.

Dit idee komt waarschijnlijk ten eerste door Aristoteles' bewering dat de vrouwelijke bijdrage tot de foetus materieel is. In Aristoteliaanse termen is de vrouw de materiële oorzaak van het kind, terwijl de man, wiens sperma de formele oorzaak bevat, de formele en de efficiënte oorzaak is<sup>205</sup>. Alle natuurlijke objecten kunnen worden geanalyseerd aan de hand van de vier oorzaken. Om zoals Aristoteles de analogie van de ambacht te

---

<sup>203</sup> Aeschylus, *Eumenides*. Vertaald door E.D.A. Morshead. 658-61, 664-66

<sup>204</sup> Mayhew, R. (2004). *The Female in Aristotle's Biology, Reason or Rationalization*. Chicago and London, The University of Chicago Press, p.28

<sup>205</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.2 716a5-7

gebruiken - bijvoorbeeld het tot stand komen van een houten tafel - stellen we de vier oorzaken voor als volgt:

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

Aristoteles stelt dat de man het actieve principe is dat op het passieve, vrouwelijke principe inwerkt:

“But the female, as female, is passive, and the male, as male, is active, and the principle of the movement comes from him. Therefore, if we take the highest genera under which they each fall, the one being active and motive and the other passive and moved, that one thing which is produced comes from them only in the sense in which a bed comes into being from the carpenter and the wood, or in which a ball comes into being from the wax and the form.”<sup>206</sup>

De vraag is *hoe passief*, hoe inert en onwerkzaam de materie is die door de vrouw wordt aangeleverd en waaruit het kind zal bestaan. Deze nuance is belangrijk omdat het het verschil maakt tussen een soort draagmoederschap en ouderschap. Dat de vrouw geen zaad produceert lijkt ondubbelzinnig in *GA* te staan geschreven, maar het is zo dat alleen afzonderlijke lijnen<sup>207</sup> deze lezing kunnen ondersteunen. Het totaalbeeld vertelt ons iets anders en het zal in dit en in het volgende hoofdstuk ons doel zijn om dit aan te tonen.

Zaad is volgens Aristoteles hetgeen waaruit natuurlijk geconstitueerde dingen komen<sup>208</sup>. Ofwel is zaad de materiële oorzaak; de loutere materie die een proces ondergaat, of de efficiënte en de formele oorzaak; de actieve “beweger” die de materie bewerkt door er een vorm aan op te leggen, of beide<sup>209</sup>. Aristoteles wil nadrukkelijk onderzoeken of de vrouw zaad aanmaakt en welke rol dit zaad dan zou spelen:

“For thus we shall make it clear whether the female also produces semen like the male and the foetus is a mixture of two semens, or whether no semen is secreted by the female, and, if not,

---

<sup>206</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.21 729b12-18

<sup>207</sup> Bijvoorbeeld I.19 727a29-30, I.20 727b34-36,

<sup>208</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.18 724a17-18

<sup>209</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.18 724b4-7

whether she contributes nothing else either to generation but only provides a receptacle, or whether she does contribute something, and how and in what manner she does so.<sup>210</sup>

Zaad wordt geproduceerd uit bloed, het is het resultaat van bloed dat goed “gekookt”, goed “gebrouwen” werd. Het verlies ervan maakt zwak; zaad is dus geen lichamelijk afval maar een voedzaam residu<sup>211</sup>. Dat het zaad krachtig is blijkt ook uit de afwezigheid ervan tijdens de kindertijd, wanneer alle voedingsstoffen naar de groei gaan, en in tijden van ziekte of ouderdom, wanneer het lichaam zwak is<sup>212</sup>. Bij wie van nature kouder is kan het bloed niet genoeg koken om in sperma te veranderen, en daarom verliest de vrouw - die van nature kouder is - elke maand het ongekoekte, menstruele bloed:

“But since it is necessary that the weaker animal also should have a residue greater in quantity and less concocted, and that being of such a nature it should be a mass of sanguineous liquid, and since that which has by nature a smaller portion of heat is weaker, and since it has already been stated that such is the character of the female - it is necessary that the sanguineous matter discharged by the female is also a residue. And such is the discharge of the so-called menstrual fluid. It is plain, then, that the menstrual discharge is a residue, and that it is analogous in females to the semen in males.<sup>213</sup>”

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

“Now since this is what corresponds in the female to the semen in the male, and since it is not possible that two seminal discharges should be found together, it is plain that the female does not contribute semen to the generation of the offspring. For if she had semen she would not have the menstrual fluid; but, as it is, because she has the latter she has not the former.<sup>214</sup>”

De tegenstrijdigheid is hier echter louter terminologisch. “Semen” kan verwijzen naar “mannelijk zaad” en naar “zaad”. Wat hij bedoelt is niet dat de vrouw niets van zichzelf doorgeeft aan haar kind, maar dat ze geen *gekookt* zaad heeft, geen sperma zoals de man. Beide geslachten hebben zaad, maar het bevindt zich in verschillende stadia van hetzelfde proces: bij de vrouw is het inactief omdat het niet goed werd gekookt terwijl dit bij de warmere man wel is gelukt. Daarom heeft de vrouw tegelijkertijd ook geen zaad, maar in

---

<sup>210</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 726a31-b1

<sup>211</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.18 725a30

<sup>212</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.18 725b20-23

<sup>213</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 726b30-727a4

<sup>214</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 727a26-30



een andere betekenis van het woord: de vrouw draagt iets belangrijks bij van zichzelf bij de voortplanting, wat we vandaag “zaad” zouden noemen, maar voor Aristoteles verwijst “zaad” naar sperma, en dat heeft ze niet. De vrouw draagt enkel bloed bij omdat ze geen sperma kan aanmaken. Wat deze redenering bekrachtigt is dat slecht sperma bloedsporen vertoont<sup>215</sup>.

Nu we weten dat zowel mannen als vrouwen iets belangrijks bijdragen tot de voortplanting (wat we vandaag “zaad” noemen en wat beide geslachten dus hebben), stelt zich de vraag of ze dit zaad ook *bijdragen* aan de voortplanting.

“And a sign that the female *does not emit similar semen to the male*, and that the *offspring is not formed by a mixture of both*, as some say, is that often the female conceives without the pleasure in intercourse, and if again the pleasure is experienced by her no less than by the male and the two sexes reach their goal together; yet often no conception takes place unless the liquid of the menstrual discharge is present in a right proportion.<sup>216</sup>”

Wat Aristoteles weerlegt zijn de volgende twee dingen: dat de vrouw hetzelfde zaad afgeeft als de man en dat de vloeistoffen die mannen en vrouwen afscheiden tijdens de geslachtsgemeenschap zich vermengen om het embryo te produceren. Het zaad dat de vrouw bijdraagt (de menstruatie) is verschillend van het sperma van de man: het is ongekoekt en het wordt niet afgegeven bij de climax. Daarom vermengen het zaad van de man en de vrouw zich niet tijdens de daad; het zaad van de vrouw moet “in de juiste proportie” klaarliggen in de baarmoeder om tot een zwangerschap te leiden:

“[...] for if she emits it [het zaad] outside the uterus this must then draw it back again into itself if it is to be mixed with the semen of the male. But this is a superfluous proceeding, and nature does nothing superfluous.<sup>217</sup>”

Aristoteles zegt dat de vrouwelijkste vrouwen en vrouwen met een lichte teint soms net zoals de man een vloeistof afgeven door het genot bij seksuele betrekkingen, maar dat dit geen zaad is<sup>218</sup>. Aristoteles heeft het natuurlijk over vaginaal vocht en betwist de stelling van de Hippocratische artsen dat dit het vrouwelijke zaad is, omdat een vrouw niet opgewonden moet zijn om zwanger te kunnen worden, want ze kan zwanger zijn na bijvoorbeeld een verkrachting. Bovendien zou het vaginale vocht, indien dit het zaad van de vrouw was, eerst afgescheiden worden, om vervolgens terug te keren naar de

---

<sup>215</sup> Volgens Giulia Sissa heeft Aristoteles deze theorie zonder bronvermelding overgenomen van Diogenes van Apollonia, omdat deze theorie het voordeel heeft dat de kwalitatieve ongelijkheid van menstruatiebloed en sperma kan worden herleid tot een kwantitatief verschil tussen warmer en kouder (hierover meer in volgende deel).

<sup>216</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 727b6-11 (mijn cursiveringen)

<sup>217</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.4 739b16-19

<sup>218</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.20 727b34-728a5

baarmoeder, en dit zou, zoals Aristoteles zegt, een overvloedige stap zijn die niet in de natuur kan voorkomen, want niets in de natuur is onnodig. Het “zaad”, als niet-triviale bijdrage van de vrouw, is het menstruatiebloed:

“It is clear then that the female contributes the material for generation, and that this is in the substance of the menstrual discharges, [...]”<sup>219</sup>

Dat dit de vrouwelijke bijdrage is komt door een onvermogen, een koude natuur:

“Now a boy is like a woman in form, and the woman is as it were an impotent male, for it is through a certain incapacity that the female is female, being incapable of concocting the nutriment in its last stage into semen [...] owing to the coldness of her nature.”<sup>220</sup>

De koude of warme natuur van respectievelijk vrouwen en mannen ligt al vast in het vroegste stadium van het leven: het orgaan dat eerst wordt gevormd is het hart, het meest belangrijke orgaan en de bron van beweging en vitale warmte<sup>221</sup>. Met de ontwikkeling van het hart ligt het geslacht van het embryo dus vast. Maar het dier wordt pas echt vrouwelijk of mannelijk wanneer het de delen bezit die het vrouwelijke van het mannelijke onderscheiden; dit is de baarmoeder<sup>222</sup>, die een gevolg is van de vrouwelijkheid en niet de oorzaak:

“The difference, then, of these parts as compared with each other in the two sexes is a result; not this but something else must be held to be the first principle and the cause, [...]”<sup>223</sup>

De aanwezigheid van een vrouwelijk hart verklaart, op een materieel niveau, waarom er een baarmoeder wordt gevormd; een mannelijk hart verklaart dat er mannelijke delen en eigenschappen worden gevormd. Hoe het in de eerste plaats komt dat het hartje, dat zich vormt, vrouwelijk is dan wel mannelijk, bespreken we in het volgende deel.

---

<sup>219</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 727b31-33

<sup>220</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.20 728a16-21

<sup>221</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.4 740a4-5, IV.1 766a34-b6, 24-26

<sup>222</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.1 734a27, IV.1 766a30-b4

<sup>223</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.1 764b36-765a1

### 3.2.2 Het belang van balans

Dat sommige kinderen vrouwelijk zijn en andere mannelijk ligt volgens Aristoteles aan de verhouding, de balans (*summetria*) tussen mannelijke en vrouwelijke bijdragen. Zonder *summetria* kan overigens geen enkel scheppend proces een succes zijn:

“The male and female, then, are distinguished generally, as compared with one another in connexion with the production of male and female offspring, for the causes stated. However, they also need a certain correspondence with one another; for all things that come into beings as products of art or of nature exist in virtue of a certain ratio. Now if the hot preponderates too much it dries up the liquid; if it is very deficient it does not solidify it; for the product we need the due mean between the extremes. Otherwise it will be as in cooking; too much fire burns the meat, too little does not cook it, and in either case the process is a failure. So also there is need of due proportion in the mixture of the male and female elements. And for this cause it often happens to many of both sexes that they do not generate with one another, but if divorced and remarried to others do generate [...]”<sup>224</sup>

Om een kind voort te brengen moet er een balans bestaan tussen het mannelijke en het vrouwelijke zaad. Sophia Connell merkt op dat de analogie van de ambachtsman die iets creëert uit een volledig passieve grondstof, hier niet prominent is<sup>225</sup>. De ons gepresenteerde analogie met koken suggereert dat het vrouwelijke en het mannelijke vergelijkbaar zijn en ook compatibel moeten zijn. Mijns inziens is het dan ook duidelijk dat de materie die de vrouw levert actief is, omdat niet elke man zich met elke vrouw kan voortplanten. Het zaad van de man legt dus niet zomaar de vorm op aan de passieve materie van de vrouw, zoals vaak wordt gedacht, en zoals het geval is bij de analogie van de ambachtsman die een tafel kan maken uit eender welke materie, zolang de materie zich er maar toe leent<sup>226</sup>. Neen, voor een succesvolle voortplanting moet de koude van het vrouwelijke materiaal niet alleen geschikt zijn maar ook tegengewicht bieden tegen de warmte van de man. Als de vrouwelijke bijdrage te koud is en de mannelijke niet warm genoeg mislukt de voortplanting. Hetzelfde probleem stelt zich in het geval van een

---

<sup>224</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.2 767a13-25

<sup>225</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.271

<sup>226</sup> We begrijpen dat de ambachtsman geen tafel kan maken uit eender wat. Gras is hier bijvoorbeeld niet voor geschikt (het is niet stevig, het vergaat, enzoverder). Op die manier zou men kunnen stellen dat ook het geschikte materiaal, bijvoorbeeld hout, actief meewerkt met de ambachtsman. En ook voor de voortplanting moet de vrouwelijke grondstof geschikt zijn om door het mannelijke te worden vormgegeven. Het moet menselijke materie zijn, want opdat er sprake kan zijn van voortplanting moet de paringsdaad plaatsvinden tussen twee leden van dezelfde soort (zie 3.1.2). We willen aanstippen dat de geschiktheid en de potentialiteit van het hout om een tafel te worden, het hout niet actief maakt. Dit om te vermijden dat men tegen het argument dat de vrouwelijke materie niet passief is zou willen inbrengen dat geen enkele materie volledig passief is, net omdat de materie de potentialiteit moet hebben om dit of dat te worden. Mijn argument is dus dat de vrouwelijke materie *niet* is zoals hout voor de ambachtsman; want een ambachtsman kan een tafel maken uit alle degelijke houtsoorten, terwijl in het citaat duidelijk staat dat sommige koppels niet met succes kunnen voortplanten, omdat ook de vrouwelijke materie een bepaalde werkzaamheid heeft en dus zelf actief is, en niet alleen maar in die mate dat het *vrouwelijke materie* is.

overvloed aan mannelijk zaad of warmte van dit zaad; wanneer het vrouwelijke materiaal niet koud genoeg is om dit te trotseren zal het worden uitgedroogd en vernietigd<sup>227</sup>.

De term “*summetria*” kent bij Aristoteles twee betekenissen<sup>228</sup>: het kan staan voor een wiskundige proportie of voor een goede, degelijke balans. In de laatste betekenis heeft het veel weg van de term “*krasis*”; een goed geproportioneerde mengeling, vaak gebruikt in de context van gezondheid en de Hippocratische leer van de vier *humores*<sup>229</sup>.

“As it was for his predecessors, *summetria* for Aristotle is a state in which the elemental powers within an entity are properly balanced against each other and proportioned to external factors.”<sup>230</sup>

Het gebruik van de term “*summetria*” suggereert dat de beide geslachten een invloed uitoefenen om een werkzame balans te kunnen bekomen bij de voortplanting. De koude materie van de vrouw is niet inactief en onwerkzaam maar moet een tegengewicht bieden voor de hoeveelheid warmte en zaad van de man. Aristoteles legt elders uit dat warm en koud actieve elementen zijn die inwerken op het natte en het droge<sup>231</sup>:

“But the elements must be reciprocally active and susceptible [passief], since they combine and are transformed into one another. [...] hot and cold, and dry and moist, are terms, of which the first pair implies *power to act* and the second pair *susceptibility*.”<sup>232</sup>

“We have explained that the causes of the elements are four, and that their combinations determine the number of the elements to be four. Two of the causes, the hot and the cold, are active; two, the dry and the moist, are passive.”<sup>233</sup>

Dit zou betekenen dat mannen en vrouwen elk een actief en een passief element hebben. Maar we weten uit het eerste boek van *GA* dat het mannelijke principe bij de

---

<sup>227</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.4 772a10-13

<sup>228</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.272

<sup>229</sup> Het universum bestaat uit vier elementen (aarde, vuur, lucht en water), in het lichaam vertegenwoordigd als de vier *humores* of “humeuren” (zwarte gal, gele gal, bloed en slijm). De humeuren worden respectievelijk beschouwd als droog, warm, vochtig en koud en corresponderen met een mentale dispositie: melancholisch, choleric, sanguinisch of flegmatic. Binnen dit systeem heeft de man deel aan de principes van aarde en vuur en is hij droog en warm. De elementen van de vrouw zijn lucht en water waardoor zij fysiologisch koud en nat is, met een zwakkere stofwisseling (“koking”) tot gevolg. Ook de transitie tussen geboorte en dood kan worden uitgedrukt als een overgang van nat en warm zoals een pasgeboren baby, tot een uitgedroogd en koud kadaver.

<sup>230</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.272

<sup>231</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.272

<sup>232</sup> Aristoteles. *De Generatione et Corruptione*. II.2 329b23-26 (cursivering in de vertaling)

<sup>233</sup> Aristoteles. *Meteorologica*. IV.1 378b10-14

voortplanting het actieve principe is, en het vrouwelijke het passieve<sup>234</sup>. Volgens Connell bespreekt Aristoteles in het eerste boek de voortplanting echter in termen van substantiële verandering en bedoelt hij met “passief” dat de vrouw het passieve potentieel heeft om een nieuwe substantie te ontwikkelen. Aristoteles bedoelt niet dat de bijdrage van de vrouw passief is in de zin van “inactief” of zelfs “irrelevant”. Dat de vrouw de passieve factor is bij de voortplanting hoeft niet zo negatief te zijn als de analogie van de ambachtsman suggereert; de man actualiseert het mechanisme *in* de materie zelf. Aristoteles vergelijkt het vrouwelijke voortplantingsmateriaal met een automatisch mechanisme<sup>235</sup>:

“It is possible then, that A should move B, and B move C; that, in fact, the case should be the same as with the automatic puppets. For the parts of such puppets while at rest have a sort of potentiality of motion in them, and when any external force puts the first of them in motion, immediately the next is moved in actuality.<sup>236</sup>”

“Now the parts of the embryo already exist potentially in the material, and so when once the principle of movement has been imparted to them they develop in a chain one after another, as in the case of the automatic puppets.<sup>237</sup>”

In dit opzicht is de rol van de materie dus niet zo passief als vaak wordt aangenomen. De rol van de koude van de vrouw kan als eerder actief of eerder passief worden geïnterpreteerd; in het vierde boek zegt Aristoteles dat de koude van de vrouw een tegengewicht moet bieden voor de warmte van de man, zoals we zonet hebben gezien. Toch is het niet zeker of de koude van de vrouw echt een actief element is bij de voortplanting. Enerzijds suggereert hij van wel door aan koude een soort stollende, fixerende, en dus actieve werking toe te schrijven<sup>238</sup>, maar anderzijds is koude gewoon de afwezigheid<sup>239</sup> van warmte<sup>240</sup>.

“Throughout Aristotle’s works hot is more form-like, active and important than any other physical power. Indeed it is a sign of superior *ousia* - substance or being. Despite acknowledging that in a particular instance, when the mixture is too hot, generation cannot take

---

<sup>234</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.21 729b12-18

<sup>235</sup> Mayhew, R. (2004). *The Female in Aristotle’s Biology; Reason or Rationalization*. Chicago and London, The University of Chicago Press, p.44

<sup>236</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.1 734b9-13

<sup>237</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741b6-9

<sup>238</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.6 743a10

<sup>239</sup> Dit is één van de vier types van tegenstelling die Aristoteles uiteenzet in de *Categoriae*. Het ontbreken of bezitten van iets ten aanzien van hetzelfde ding vormt een type van tegenstelling, bijvoorbeeld tussen blind zijn of zien ten aanzien van het oog, binnen een soort die gezichtsvermogen heeft, zie Aristoteles, *Categoriae*, 10 12a26-34

<sup>240</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.6 743a37

place, Aristotle would never describe the male animal (even in such cases) as ‘too hot’, whereas he often states that the female is ‘too cold’, or deficient in heat. He also emphasizes the close connection between coldness and matter.<sup>241</sup>”

De nood aan *summetria* vereist dat de vrouwelijke bijdrage koud is en actief reageert op de warmte van de mannelijke bijdrage. Maar warmte wordt ook voorgesteld als superieur; de gecombineerde factoren die *summetria* bewerkstelligen moeten dus niet evenwaardig zijn<sup>242</sup>.

Dit blijkt ook uit Aristoteles’ bespreking van vriendschap tussen ongelijke partners in de *Ethica Nicomachea*: “Wanneer immers de liefde in overeenstemming is met wat elke vriend verdient te krijgen, ontstaat er in zekere zin gelijkheid, iets wat stellig als een eigenschap van vriendschap wordt beschouwd.<sup>243</sup>”

Vriendschappen waarbij de ene superieur is aan de andere zijn bijvoorbeeld vriendschappen tussen vader en zoon, tussen een ouder en een jonger iemand, tussen een man en een vrouw, ... En deze vriendschappen verschillen ook onderling: de vriendschap tussen ouders en hun kinderen is niet dezelfde als die tussen heersers en ondergeschikten, en de vriendschap die een man voelt voor een vrouw verschilt van de vriendschap die een vrouw voelt voor een man<sup>244</sup>. Zoals steeds is het systeem proportioneel; iedereen krijgt en geeft naargelang zijn natuur en maatschappelijke waarde. Bij de voortplanting blijft de vrouw de mindere partij; dus, de koude van het vrouwelijke is, ondanks haar uitbalancerende kracht, nog steeds inferieur<sup>245</sup>.

---

<sup>241</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 273-274 (cursivering in de tekst)

<sup>242</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.274

<sup>243</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII.7 1158b27-28

<sup>244</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, VIII.7 1158b11-17

<sup>245</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.274

### 3.1.3 De rationele ziel in het embryo

Aristoteles' hylomorfisme bepaalt dat de vorm van het menselijk lichaam de ziel is. De materie van het lichaam wordt geleverd door de moeder, de vorm door de vader. Aristoteles erkent dat hij dit niet als een vanzelfsprekendheid kan voorstellen, omdat de vrouw zelf ook een vorm heeft:

“And yet the question may be raised why it is that, if indeed the female possesses the same soul and if it is the residue of the female which is the material of the embryo, she needs the male besides instead of generating entirely from herself.<sup>246</sup>”

Maar we weten dat de vrouw simpelweg te koud is; het zaad van de vrouw doorstond onvoldoende koking opdat het een puur derivaat van bloed zou kunnen worden zoals het sperma van de man. In het vrouwelijke residu is er geen bewegingsprincipe aanwezig en ten gevolge van deze onvolmaaktheid heeft de vrouw de man nodig:

“[...] just as the young of mutilated parents are sometimes born mutilated and sometimes not, so also the young born of a female are sometimes female and sometimes male instead. For the female is, as it were, a mutilated male, and the menstrual fluids are semen, only not pure; for there is only one thing they have not in them, the principle of soul.<sup>247</sup>”

De verandering van bloed in sperma door de koking van de warme man wordt bevorderd door de bewegingen bij de coïtus vlak voor de ejaculatie<sup>248</sup>; vanaf dat moment is er een metafysische breuk tussen het bloed en het derivaat en bevindt zich in het sperma ook de ziel, dat het puurste deel van het vrouwelijke materiaal bezielt door het een vorm te schenken<sup>249</sup>. Hieruit volgt echter niet dat de vader de belangrijke factor is, de enige “echte” verwekker, want zoals we hebben gezien is de vrouwelijke materie niet inert of passief zoals eender welke grondstof en gaat de analogie van de ambachtsman die een tafel maakt uit hout eigenlijk niet op; er moet *symmetria* zijn tussen het mannelijke en het vrouwelijke principe, en, eenmaal dit is bereikt, gaat de materie als het ware zelf aan het werk; “ontpopt” zich als een automatische pop<sup>250</sup> van embryo tot volgroeide foetus. De vrouw schenkt het embryo een nutritieve ziel die potentieel aanwezig was in het

---

<sup>246</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741a6-8

<sup>247</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.3 737a25-29

<sup>248</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.75

<sup>249</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.3 737a25-29

<sup>250</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741b6-9

menstruatiebloed. Wanneer de foetus zich ontwikkelt en zichzelf voedt, leeft en groeit hij in de baarmoeder zoals een plant in de aarde<sup>251</sup>:

“Since the embryo is already potentially an animal but an imperfect one, it must obtain its nourishment from elsewhere; accordingly it makes use of the uterus and the mother, as a plant does of the earth, to get nourishment, until it is perfected to the point of being now an animal potentially locomotive.<sup>252</sup>”

De delen van een dier zijn niet zoals de delen van een plant; daarom heeft het vrouwelijke de hulp nodig van het mannelijke<sup>253</sup>. Wat de vrouwelijke materie mist en de man niet, “the principle of soul”, verwijst naar de dierlijke of perceptieve ziel<sup>254</sup>:

“Hence in such animals [met twee geslachten] the male always perfects the work of generation, for he imparts the sensitive soul, either by means of the semen or by himself.<sup>255</sup>”

Dit proces kan echter alleen maar beginnen vanaf het moment waarop het speciale principe in het zaad van de man de potentialiteit van de materie actualiseert<sup>256</sup>. De kwaliteiten van het sperma, als “gekookt zaad”, worden opvallend genoeg in verband gebracht met het verheven element van de sterren in de bovenmaanse sfeer:

“Again, it is necessary that they [all three kinds of soul] should either come into being in the material supplied by the female without entering with the semen of the male, or come from the male and be imparted to the material in the female. If the latter, then either all of them, or none, or some must come into being in the male *from outside*. [...] It remains, then, for the reason alone so to enter and alone to be divine, for *no bodily activity has any connexion with the activity of reason*. Now it is true that the faculty of all kinds of soul seems to have a connexion with a matter different from and more divine than the so-called elements; but as one soul differs from another in honour and dishonour, so differs also the nature of the corresponding matter. All have in their semen that which causes it to be productive; I mean what is called vital heat. This is not fire nor any such force, but it is the breath included in the semen and the foam-like, and the natural principle in the breath, being analogous to the element of the stars.<sup>257</sup>”

---

<sup>251</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.3 736b9-13

<sup>252</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.4 740a24-27

<sup>253</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741a25-27

<sup>254</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741a11-12

<sup>255</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741a6-7

<sup>256</sup> De successie van zielen is iets dat in graden van potentialiteit dient te worden beschouwd, want het embryo leeft aanvankelijk als een plant in de aarde maar ontwikkelt na verloop van tijd de eigenschappen van een dier; daarna die van een mens en nog veel later die van een rationele mens. Mathew Lu stelt dat de meest logische manier om deze successie te begrijpen is om de drie zielen van in het begin aanwezig te zien in het embryo, terwijl ze zich één voor één actualiseren; “[...] if we were to preserve the hylomorphic understanding of the soul as the form of the body, I think we would be required to conclude that the rational human soul is present from the beginning, i.e., at conception, though with its rational (and sensitive) powers very much in latent potentiality.” zie Lu, M. (2013) “Aristotle on Abortion and Infanticide”, *International Philosophical Quarterly*, 53 (1): 47-62, p.61

<sup>257</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.3 736b17-737a1 (mijn cursivering)



Aristoteles concludeert dat alleen de faculteit van de rede, als zijnde losstaande van een lichamelijke activiteit, goddelijk is en *van buitenaf* in de man wordt ingegeven. De ziel in het algemeen staat in een goddelijke verbinding met een materie die de aardse elementen overstijgt. Omdat er eerbare en eerloze zielen bestaan (deugdzame en ondeugdzame mensen) is er ook een verschil in de corresponderende materie. Hiermee bedoelt Aristoteles mijns inziens *niet* dat de voortreffelijkheid van de ziel iets te maken heeft met, ofwel de kwaliteit van de vrouwelijke materie waar de ziel in terechtkomt, of met de volgroeide materie (en dit menselijke lichaam bestaat natuurlijk ook uit de materie van de vrouw). Met “matter” bedoelt hij het goddelijke, andere, waarmee de ziel in een goddelijke verbinding staat. Het enige deel van de ziel dat zelf goddelijk is, is de redelijke faculteit. Het bovennatuurlijke zit ook in het sperma; de vitale warmte die ervoor zorgt dat het productief is en dus ziel bevat. Mannelijk zaad is een combinatie van water en “adem”, *pneuma*; warme lucht<sup>258</sup>. Aristoteles stelt het dat natuurlijke principe in het zaad en in het schuimachtige analoog is aan het element van de sterren. Dit zou betekenen dat er meer aan de hand is met het sperma dan dat het goed gekookt bloed is. Prudence Allen interpreteert dit als volgt:

“[Aristotle] argued that the sentient soul, because it was concerned with physical activities such as walking, seeing and hearing, had to have a bodily source. The seed of the male, as a “residue of nourishment undergoing change”, was such a source. The function of reason, however, did not need anything physical for its operation. Therefore, it did not need a physical origin. Aristotle concluded, rather astonishingly, that it came from outside either the mother or the father.<sup>259</sup>”

De oorsprong van de rationele ziel is een belangrijk punt. We zullen zien dat we, geconfronteerd met de volgende redenering en analyse die we willen bespreken, te weten moeten komen of - gesteld dat de vrouw geen rationele ziel kan doorgeven - de man daar wél toe in staat is. Zoals we net hebben gelezen is het antwoord hierop voor Allen negatief. Zij stelt dat Aristoteles vermoedt dat de rationele ziel van buitenaf komt en niet van één van de ouders, omdat de operaties van de rationele ziel niet met lichamelijke functies te maken hebben en ze daarom geen lichamelijke oorzaak heeft. Horowitz daarentegen lijkt ervan overtuigd dat het doorgeven van de rationele ziel iets is wat de man wel kan, maar de vrouw niet. Deze theorie maakt ruimte voor een interessante koppeling tussen de karakterisering van het redelijke in Aristoteles' voortplantingstheorie en de tot nu toe ongefundeerde uitspraken over de vrouwelijke rede in de *Politica*:

---

<sup>258</sup> Mayhew, R. (2004). *The Female in Aristotle's Biology; Reason or Rationalization*. Chicago and London, The University of Chicago Press, p.37

<sup>259</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*. 2nd ed. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, p.99

“One might speculate in accord with Aristotelian principles that the impotency of the female in producing the rational principle of her offspring and the impotency of the female in producing the rational principle of her deeds have a common organic source.<sup>260</sup>”

Dit klinkt zeer aannemelijk en zou een antwoord kunnen bieden op onze onderzoeksvraag; waarom de vrouw niet deugdelijk kan worden zoals de man, waarom haar rede zo onherroepelijk *akuron* is. Haar rationele faculteit is van gezag verstoken; daarom kan ze er ook geen toekennen aan het embryo in haar baarmoeder. Beide manifestaties van haar onkunde zouden een verklaring vinden in een enkele biologische oorzaak. Cruciaal voor de hele redenering is dat de vrouw zelf vanaf het eerste stadium van haar leven als embryo te koud is, omdat ze uit een koude *summetria* is ontstaan. Daardoor is ze als vrouw geboren, en daardoor bestaat de deugd er voor haar in een goede, volgzaam, zwijgzame echtgenote en moeder te zijn. Dat de *lichamelijke gesteldheid* van de vrouw haar geestelijk parten speelt en dit lot legitimeert is een goede hypothese, zij het geen frappante, want dit doctrinaire idee is alomtegenwoordig; bijvoorbeeld met betrekking tot verlangen naar de juiste dingen, of over het uitkiezen van het juiste middel om een bepaald doel te dienen. Steeds opnieuw botst men op dezelfde stereotiepe constructies, samengevat als volgt:

“Female desire, as the Greeks constructed it, tended by contrast to be related to the physiological economy of the female body - to the body's needs, rather than the mind's desires; hence, it is not aroused by individual objects but is governed instead by the requirements of woman's physical constitution with its generative functions.<sup>261</sup>”

Bij de Grieken heerste er het stereotype dat de baarmoeder de vrouwelijke geest domineert. De passies die door dit orgaan, de *hystera*, worden gegenereerd maken de vrouw wellustig, onbetrouwbaar, praatzaam, irrationeel, inderdaad - wanneer deze affecten buitensporig worden - hysterisch<sup>262</sup>.

Maar op welke manier de koude een goede vorming om rationeel en deugzaam te worden hindert is niet duidelijk. De warmte van het hart is niet de ziel en de ziel kan niet tot vitale warmte worden gereduceerd. Om deze reden wordt het terugvoeren van het verschil in deliberatieve faculteit op de biologische natuur van de vrouw door Connell

---

<sup>260</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.211

<sup>261</sup> Halperin, D.M. (1990) “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308, p.276

<sup>262</sup> King, M.L., Rabil, A.J. (2005) “The Other Voice in Early Modern Europe: Introduction to the Series” In: Tatlock, L., *Siegemund, J. (1690) The Court Midwife*. Chicago and London, The University of Chicago Press. xi-xxxi, xiii.

weerlegd als zijnde niet aanwezig in de *Politica* of in de biologie van Aristoteles<sup>263</sup>. Wellicht werd Aristoteles' kijk op de voortplanting beïnvloedt door het seksisme uit zijn tijd, maar het feit dat zijn leermeester Plato het aandurfde om de traditionele rol van vrouwen uit te dagen zorgt ervoor dat de interpreters van Aristoteles hem kunnen kwalijk nemen dat hij dit niet heeft gedaan.

---

<sup>263</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.33

### 3.3 De vrouw als een geluk bij een ongeluk

Het vrouwelijke wordt door Aristoteles als een “natuurlijke fout” omschreven<sup>264</sup>. Nochtans hebben we gezien dat geen enkel scheppend proces een succes kan zijn zonder *summetria*. Dit betekent dat de balans tussen de mannelijke en de vrouwelijke bijdrage die resulteert in een lichtjes koudere *summetria* en tot de geboorte van een meisje leidt, nog steeds een succes is op het niveau van het voortplanten zelf. In dit hoofdstuk willen we bespreken of een man, volgens Aristoteles, terecht ontevreden mag zijn met de geboorte van een dochter, zoals Horowitz beweert<sup>265</sup>, en of een vrouw voor Aristoteles dus echt een mislukte mens is, niet alleen vanuit een biologisch oogpunt maar ook sociaal gezien, binnen het gezin en in de polis. Feministische critici beweren namelijk dat Aristoteles’ vaststelling van een biologische deficiëntie bij de vrouw samenhangt met het toewijzen van een minderwaardige rol aan de vrouw in de *Politica*. De centrale bekommernis in dit laatste hoofdstuk is, nog steeds, hoe we de biologische claims uit *GA* in verband kunnen brengen met de inferioriteit van de vrouw in de *Politica* en het feit dat haar deliberatieve faculteit in laatstgenoemde werk als *akuron* werd bestempeld, zonder uitleg. Het mag intussen duidelijk zijn dat Aristoteles in *GA* geen moeite spaart om uit te leggen waarom de vrouw biologisch en fysiologisch gezien onvolmaakt is - claims die we willen onderzoeken en waarvan we willen nagaan welke waarde ze kunnen hebben in het ontraadselen van het *akuron*-zijn van de vrouwelijke rede.

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

“For while within the mother the female takes longer in developing, but after birth everything is perfected more quickly in females than in males; I mean, for instance, puberty, the prime of life, old age. For females are colder and weaker in nature, and we must look upon the female character as being a sort of natural deficiency. Accordingly while it is within the mother it develops slowly because of its coldness (for development is concoction, and it is heat that concocts, and what is hotter is easily concocted); but after birth it quickly arrives at maturity and old age on account of its weakness, for all inferior things come sooner to their perfection, and as this is true of works of art so it is of what is formed by nature.”<sup>266</sup>

De inferioriteit van de vrouw vangt onomstotelijk aan vanaf het moment waarop een vrouwelijk embryo ontstaat. We hebben gezien dat het voortplantingsproces niet kan

---

<sup>264</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.6 775a14-15

<sup>265</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.199

<sup>266</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.6 775a11-21

voltrokken worden zonder *summetria*; een toestand van balans tussen het mannelijke en het vrouwelijke. De staat van de balans tussen het materiaal van de ouders en de balans van omringende factoren bepalen het geslacht van het kind:

“Now if the hot preponderates too much it dries up the liquid, if it is very deficient it does not solidify it; for the product we need the due mean between the extremes. Otherwise it will be as in cooking; too much fire burns the meat, too little does not cook it, and in either case the process is a failure. So also there is need of due proportion [*summetria*] in the mixture of the male and female elements. [...] One country also differs from another in these respects, and one water from another, for the same reasons. For the nourishment and the condition of the body are of such or such a kind because of the tempering of the surrounding air and of the food entering the body, especially the water; for men consume more of this than of anything else, and this enters as nourishment into all food, even solids. Hence hard water causes infertility, and cold waters the birth of females.<sup>267</sup>”

Een bepaalde *summetria* bereiken betekent dus niet dat de uitkomst steeds hetzelfde zal zijn; de ene *summetria* resulteert in een jongen, de andere in een meisje. De manier waarop niet alle vormen van evenwicht hetzelfde zijn blijkt ook uit de vergelijking tussen genot en gezondheid in de *Ethica Nicomachea*<sup>268</sup>:

“En wat is erop tegen dat genot gradaties toelaat, precies zoals dat het geval is bij gezondheid, hoewel zij iets bepaalds is? Niet in alle individuen is dezelfde balans aanwezig, en in één bepaald persoon niet altijd één enkele balans: deze kan verstoord raken, maar tot op een bepaald punt toch intact blijven en in meer of mindere mate verschillen.<sup>269</sup>”

Een geslaagde *summetria* hoeft en kan dus niet voor iedereen en op elk moment hetzelfde zijn. Aristoteles erkent dat individuen onderling verschillend zijn in aanleg, gezondheid, neigingen, genietingen, enzoverder. Dit komt ook naar voren in zijn karakterisering van de deugd als het juiste midden. De deugd bestaat in het cultiveren van een evenwichtige karakterhouding die tussen twee uitersten ligt. En de *summetria* als deugd ligt voor een vrouw niet op hetzelfde punt als voor een man:

“For a man would seem a coward if he had the courage of a woman, and a woman would seem garrulous if she had the temperance of a good man, [...]”<sup>270</sup>

“It is evident, then, that all those mentioned have virtue of character, and that temperance, courage, and justice of a man are not the same as those of a woman, [...]”<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> Aristoteles, *De Generatione Animalium*, IV.2 767a17-22, 29-35

<sup>268</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.275

<sup>269</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, X.3 1173a23-28

<sup>270</sup> Aristoteles, *Politica*, III.IV 1277b20-22

<sup>271</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a19-21

Aristoteles lijkt een richtlijn te adviseren voor waar het evenwicht van een man of vrouw ongeveer zou moeten liggen, maar hij ontkent niet dat een individuele man of vrouw kan afwijken van dit geslachtsbepaalde gemiddelde. Hier treffen we dus opnieuw het idee dat de *scala naturae* een ononderbroken lijn vormt en dat er steeds tussengevallen bestaan, zoals we ook hebben gezien in 2.2.5. Daar werden mossels en sponsdieren besproken als zijnde dieren die gelijkenissen vertonen met planten omdat ze geen bewegingsprincipe in zich hebben, en slaven als leden van de menselijke soort die toch tussen dieren en mensen staan omdat ze maar deel hebben aan de *logos* in die mate dat ze iets kunnen begrijpen. Ook zijn niet alle slaven en barbaren hetzelfde; degenen die uit het Noorden komen zijn toch nog anders dan die uit het Zuiden of het Oosten. Dezelfde notie van variatie treedt naar voren in *GA* doordat particuliere mannen en vrouwen kouder of warmer kunnen zijn dan wat het gemiddelde voor hen bepaalt; dit continuüm stelt Aristoteles in staat om te verklaren waarom het voor beide geslachten vaak voorvalt dat ze zich niet voortplanten met de ene partner, terwijl het met een andere partner wel lukt<sup>272</sup>. Een zeer koude vrouw zal zich kunnen voortplanten met een zeer warme man, en een minder warme man zal makkelijker voor zijn nageslacht kunnen zorgen met een niet te koude vrouw.

“It is also because when the active and the passive come in contact with each other in that way in which the one is active and the other passive (I mean in the right manner, in the right place, and at the right time), straight-way the one acts and the other is acted upon. The female, then, provides the matter, the male the principle of motion.<sup>273</sup>”

Het perfecte evenwicht tussen partners en omstandigheden resulteert in de geboorte van een jongen die op zijn ouders lijkt, een *symmetria* die minder perfect is (maar nog steeds goed, want het is een *symmetria*), resulteert in een meisje:

“For even he who does not resemble his parents is already in a certain sense a monstrosity; for in these cases nature has in a way departed from the type. The first departure indeed is that the offspring should become female instead of male; this, however, is a natural necessity.<sup>274</sup>”

De minder perfecte *symmetria* is kouder, waardoor er een vrouwelijk kind wordt geboren. Aristoteles zegt echter ook dat dit een natuurlijke noodzakelijkheid is - deze stelling zijn we reeds tegengekomen in het begin van dit hoofdstuk en zullen we straks bespreken. Vrouwelijke kinderen zijn vaker het resultaat wanneer de ouders jong zijn, of het omgekeerde; op leeftijd. Bij de eerste groep is de warmte nog niet hoogwaardig, en bij de

<sup>272</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.2 767a21-25

<sup>273</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.4 740b21-25

<sup>274</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.3 767b6-9

tweede groep is ze al aan het aftakelen<sup>275</sup>. Maar in een warmere conditie bij de bevruchting ontwikkelt zich een mannelijk hart dat in staat is om bloed tot het ultieme stadium te “koken”. Dit residu, dat de vrouw maandelijks verliest, gaat bij de man naar de bloedvaten, waardoor het mannelijke lichaam steviger is. Een koudere toestand saboteert deze perfectie en zorgt voor de ontwikkeling van een vrouwelijk hart, dat kouder en minder “gekookt” bloed zal produceren, met menstruatie en dus fijnere bloedvaten<sup>276</sup>, lossere weefsel<sup>277</sup> en een minder stevig lichaam tot gevolg;

“That is why her pallor and the absence of prominent blood-vessels is always most conspicuous, and the deficient development of her body compared with a man’s is obvious.”<sup>278</sup>

Het is opmerkelijk dat Aristoteles de onvolmaaktheid van het vrouwelijke lichaam als “zonneklaar” voorstelt, terwijl de vrouw bijvoorbeeld borsten heeft en de man duidelijk niet. Maar ook de borsten getuigen van een vrouwelijk tekort, want in plaats van ze op afmeting te beoordelen, zoals hij vaak doet (bijvoorbeeld met de grootte van het lichaam in zijn geheel), beoordeelt hij ze aan de hand van een ander criterium; namelijk de stevigheid van de weefsels<sup>279</sup>.

Aristoteles confronteert ons met een gelijkaardige paradox door ook de eigenschap niet kaal te worden als een defect te beschouwen<sup>280</sup>:

“Women do not go bald because their nature is like that of children, both alike being incapable of producing seminal secretion. And as to the hair that comes later in life, eunuchs either do not grow it at all, or lose it if they happen to have it, with the exception of pubic hair; for women also grow that though they have not the other, and this mutilation is a change from the male to the female condition.”<sup>281</sup>

Ook het feit dat er bij de menselijke soort minder vrouwelijke misgeboortes voorkomen, is te wijten aan de mindere volmaaktheid van deze foetussen:

---

<sup>275</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.2 766b28-30

Zie ook Aristoteles, *Politica*, VII.16 1335a11-14: “The coupling of young people, however, is a bad thing from the point of view of childbearing. For in all animals the young are more likely to bear offspring that are imperfect, female or undersized, and so the same must occur in human beings as well.”

<sup>276</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 727a16-18

<sup>277</sup> Aristoteles. *Historia Animalium*. I.12 493a15-16, IV.11 538b7-8, 10

<sup>278</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 727a23-25

<sup>279</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.73

<sup>280</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.203

<sup>281</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. V.3 784a4-11

“The reason is that in man the male is much superior to the female in natural heat, and so the male foetus moves about more than the female, and on account of moving is more liable to injury [...]”<sup>282</sup>”

We zien dus dat het vrouwelijke lichaam, hoewel een functioneel geheel dat op een niet-triviale manier bijdraagt tot het voortplantingsproces, tot op een bepaald niveau een mislukking kan worden genoemd. De ontwikkeling van een vrouwelijk lichaam komt door het *falen* van het mannelijke principe om het vrouwelijke te bemeesteren<sup>283</sup>, het vrouwelijke lichaam wordt gekarakteriseerd als een afwijking ten opzichte van de norm: het mannelijke lichaam. Daarom is het ook begrijpelijk dat men zou concluderen dat de vrouw zelf een gebrek is en dat er voor Aristoteles maar één geslacht bestaat: het mannelijke; de volmaakte conditie waartegenover het vrouwelijke systematisch in gebreke blijft. Toch is het volgens Sophia Connell problematisch om vol te houden dat het vrouwelijke alleen maar een gebrek aan het mannelijke is:

“The production of a female is an instance of privation of maleness because it fails to have the ability to concoct male semen. In another way, though, it does not make sense to view the female condition as a privation. [...] It hardly seems correct to say that the female animal which produces the needed matter for the next generation *should* produce the male residue and *should* be male.”<sup>284</sup>”

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

“[...] it is necessary that both female and male should have organs. Accordingly the one has the uterus, the other the male organs. Again, nature gives both the faculty and the organ to each individual at the same time, for it is better so.”<sup>285</sup>”

De aanhangers van de theorie dat er voor Aristoteles maar één geslacht bestaat beschouwen de geboorte van een vrouwelijk wezen als iets zonder doel, omdat het ultieme doel van het voortplantingsproces is dat er een man uit voortkomt. Dit kan worden opgemaakt uit bijvoorbeeld het feit dat, ondanks het unieke vermogen van de vrouw om binnenin zichzelf leven tot stand te brengen, zij wordt omschreven als een gesteriliseerde man, terwijl de man nergens gekarakteriseerd wordt als een vrouw die een hysterectomie

---

<sup>282</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.6 775a5-7

<sup>283</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.1 766a16-21

<sup>284</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.281 (cursivering in de tekst)

<sup>285</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.1 766a3-6



heeft ondergaan<sup>286</sup>. Aristoteles zou een mannelijk dier ook nooit als “te warm” omschrijven, terwijl het vrouwelijke in *GA* voortdurend als “te koud” wordt aangeduid<sup>287</sup>. Dat er maar één geslacht zou bestaan kan ook blijken uit de reden achter Aristoteles’ aanbeveling om geen te jonge mensen aan de voortplanting te laten beginnen; dit is omdat er meer misvormingen en vrouwelijke kinderen uit voortkomen<sup>288</sup>. Maar Aristoteles geeft als tweede reden dat jonge vrouwen vaker in het kraambed sterven<sup>289</sup>. De geboorte en het bestaan van vrouwen worden als een noodzakelijkheid beschouwd:

“The first departure indeed is that the offspring should become female instead of male; this, however, is a natural necessity. (For the class of animals divided into sexes must be preserved, and as it is possible for the male sometimes not to prevail over the female, either through youth or age or some other such cause, it is necessary that animals should produce female young.) And the monstrosity, though not necessary in regard of a final cause and an end, yet is necessary accidentally.”<sup>290</sup>

Een vrouwelijk wezen heeft dus absoluut een plaats in de natuur en is geen volledige mislukking, want het is een natuurlijke noodzakelijkheid dat er twee seksen bestaan;

“But whenever the sexes are separate the female cannot generate perfectly by herself alone, for then the male would exist in vain, and nature makes nothing in vain.”<sup>291</sup>

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

De vrouw kan het “empirisch” gezien niet halen; elk bespeurd verschil wordt teruggevoerd tot de natuurlijke deficiëntie van het vrouwelijke lichaam<sup>292</sup>. Denk bijvoorbeeld aan de vaststellingen dat vrouwen niet kaal worden, borsten hebben, minder vaak misvormd worden geboren, kinderen kunnen baren,... en hoe deze worden uitgelegd in termen van een tekort en worden herleid tot een te lage temperatuur.

---

<sup>286</sup> Kosman, A. (2014) “Male and Female in Aristotle’s Generation of Animals”, In: *Virtues of Thought, Essays on Plato and Aristotle*. Cambridge, Harvard University Press. 204-226, p.220

<sup>287</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p. 273-274

<sup>288</sup> Aristoteles. *Politica*. VII.16 1335a11-19

<sup>289</sup> Aristoteles. *Politica*. VII.16 1335a11-19

<sup>290</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.3 767b8-14

<sup>291</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. II.5 741b2-3

<sup>292</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.205

Er valt weliswaar niet te betwisten dat vrouwen en mannen fysiek verschillend zijn. Aristoteles stelt zelfs dat de gebrekkige ontwikkeling van het vrouwelijke lichaam niet te missen valt, vergeleken met het lichaam van de man<sup>293</sup>.

Toch hebben mannen en vrouwen dezelfde *vorm*, want ze behoren tot dezelfde soort; mensen. Bij het voortplantingsproces wordt de vorm “mens” overgedragen. Daarom zijn er twee geslachten: ieder *genos* moet *twee seksen* bevatten als noodzakelijke voorwaarde voor de voortplanting. Maar anderzijds kan het *genos* slechts één vorm bevatten, één identiteit; zijn eigen identiteit: dit stelt Aristoteles als een theoretische noodzakelijkheid<sup>294</sup>. Giulia Sissa stelt dat deze moeilijkheid de kern van het probleem vormt. Aristoteles houdt het criterium van de *vorm* aan om het *genos*, het “geslacht der mensen”, te identificeren, dat *twee seksen* bevat met het oog op *genesis*;

“Om de eenheid van vorm van het *genos*, en tegelijk de voortplanting daarvan, te behouden kiest Aristoteles ervoor om het geslachtsverschil te *verkleinen*. Met verschillende middelen: door het systematisch terug te voeren op een kwantitatieve ongelijkheid, en het af te leiden van een negatief gegeven, van een mannelijk tekort.<sup>295</sup>”

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

“There is no use denying that the one-sex model is neater than the idea that Aristotle thought of the female as simultaneously a success and a failure.<sup>296</sup>”

---

<sup>293</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. I.19 727a25

<sup>294</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.71

<sup>295</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.72 (cursivering in de tekst)

<sup>296</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.291

Connell stelt dat vrouwelijkheid geconceptualiseerd wordt als een soort van “tweede keusdoel” voor een individueel dier. Het zou vergelijkbaar zijn met de *eudaimonia* in Aristoteles’ ethische gedachtegoed - het geluk in secundaire zin, want het louter contemplatieve bestaan, de *theoria*, is nog steeds beter, hoger en volmaakter. Het defect van de vrouw is tegelijkertijd haar succes, haar bestaan is niet tevergeefs. Vrouwen zijn een “geluk bij een ongeluk” - natuurlijk is dit “geluk” nogal seksistisch getint doordat het vrouwelijke bestaan in het voordeel uitdraait van individuele mannen; want er is een spanning aanwezig tussen wat goed is voor het individu en wat goed is voor de soort<sup>297</sup>. Idealiter is iedereen mannelijk, maar dit ideaal kan geen werkelijkheid zijn omdat dit nefast zou zijn voor het voortbestaan van de soort - of, gesteld dat mannelijke wezens zich kunnen voortplanten, nefast voor het nastreven van interesses die niets met het huishouden en het opvoeden van kinderen te maken hebben.

De vrouw en haar passieve materie maken voortplanting niet alleen mogelijk, maar doen in principe ook het grootste deel van het werk. En dit is iets waar de aandacht niet bepaald op wordt gevestigd. In de inleiding van deze thesis hebben we aangestipt dat we ons bij het bestuderen van Aristoteles’ bevindingen ook afvragen of wat Aristoteles zegt over de vrouw, enigszins overeenstemt met hoe men er in de polis over dacht, en of dit concept dus een maatschappelijk denkbeeld reflecteert. Alvorens we deze thesis afronden en verdergaan naar de conclusie, willen we deze vraag heel kort, en heel even aansnijden; want er zijn namelijk elementen in het Thesmoforia- en in het Adoniafestival die het vrouwelijke perspectief op man-vrouwrollen kunnen helpen uittekenen. In *Les Jardins d’Adonis* analyseert Marcel Detienne deze festivals. Detienne is een structuralistisch denker; dit wil zeggen dat een enkele rituele handeling of object betekenis krijgt binnen een grotere context, zowel de context van het festival in kwestie als in contrast met gelijkaardige festivals. Dus; de betekenis van het feest ter ere van Demeter in de herfst wordt vooral duidelijk in vergelijking met de Adonia, een festival dat plaatsvindt tijdens de hondsdagen. De hondsdagen verwijzen naar de heetste zomerdagen waarop, volgens Hesiodos, vrouwen het meest wellustig zijn, terwijl de man een beetje slapjes bij zit door zijn warme natuur in combinatie met de hitte<sup>298</sup>. Zoals we hebben gezien is de natuur van de vrouw koud en nat, waardoor vrouwen in vergelijking met mannen een grotere behoefte hebben aan warmte en aan seks. Het feest van de Adonia dat tijdens deze zwoele dagen plaatsvindt ter nagedachtenis aan de dood van Aphrodites minnaar Adonis is het feest van de prostituees en de concubines, en ook mannen waren uitgenodigd. De

---

<sup>297</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.289

<sup>298</sup> Hesiodos. *Werken en Dagen*, 582

vrouwen plantten munt of sla, of ander snelspruitend gewas, in ondiepe schaaltes of potscherven en zetten deze onder de zon. Na acht dagen waren de plantjes niet alleen omhooggeschoten, maar ook al verdord, en werden ze door de vrouwen ritueel in zee geworpen. Dit acht dagen durende feest en de binnen acht dagen bloeiende en stervende tuintjes symboliseren de acht maanden hard werk in de aarde. Het interessante voor onze bespreking van de vrouwelijke rol bij de voortplanting is dat men in de kortstondige bloei van de tuintjes een collectief vrouwelijk bewustzijn kan herkennen;

“The congruence of that narrative pattern with the structure of women’s ritual acts is striking enough to suggest at least the possibility that women saw in their religious actions involving grain and sprouts a celebration of their female power over life and sexuality within the peripheral and annoying constraints of male pretensions.<sup>299</sup>”

In deze zin zagen de vrouwen in deze festivals misschien ook een mogelijkheid, en de vrijheid, om te lachen om een seksueel innuendo als: “Woe for Adonis, he just had no staying power!<sup>300</sup>”

---

<sup>299</sup> Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc., p.189

<sup>300</sup> Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc., p.206

## IV. Conclusie



Zoals we in de inleiding hebben gezien, luidt de eerste centrale vraag in deze thesis: op welke gronden is Aristoteles ervan doordrongen dat de vrouw minderwaardig is aan de man?

De tweede centrale vraag is: kunnen we de claims uit de biologie gebruiken om de onverklaarde stelling dat de vrouwelijke rede *akuron* is, alsnog te duiden?

### Waarom is de vrouw inferieur?

Aristoteles legt duidelijk uit waarom hij de vrouw *lichamelijk* minderwaardig acht. We hebben gezien dat koudere omstandigheden bij de verwekking ertoe leiden dat er een meisje wordt geboren in plaats van een jongen. Vrouwen zijn vanaf hun leven als embryo lichamelijk kouder, waardoor ze een kleiner, zwakker lichaam hebben en geen bloed kunnen koken. Daardoor is het vrouwelijke lichaam niet in staat om sperma, wat een derivaat van bloed is, te produceren. Zodoende verliest de vrouw ook maandelijks dit ongekookte bloed wanneer ze ongesteld wordt. Omdat ze geen sperma heeft, kan de vrouw ook geen vorm doorgeven aan haar nageslacht en neemt ze bij de voortplanting een passieve positie in: het ongekookte bloed dient als materie voor het nieuwe leven, en het moet in de juiste proportie klaarliggen in de baarmoeder opdat het sperma van de man het kan bezielen. De passieve, materiële rol van de vrouw in de voortplantingsleer van Aristoteles hoeft echter niet te betekenen dat de vrouw een passief, of laat staan, een materieel wezen *is*. Dat de vrouw louter materie is, wordt ten eerste ontkracht in *GA*, want het feit dat een vrouw zelf een vorm heeft en deze toch niet kan doorgeven stelt Aristoteles voor een probleem<sup>301</sup>, en ten tweede weten we natuurlijk ook dat Aristoteles' hylomorfisme inhoudt dat alles een combinatie is van materie en vorm, waarbij voor een levend wezen geldt dat de ziel de vorm is van het lichaam<sup>302</sup>.

<sup>301</sup> Aristoteles, *De Generatione Animalium*, II.5 741a6-8

<sup>302</sup> Aristoteles, *De Anima*, II.1 412a13-17

We zien dat de materiële rol van de vrouw bij de voortplanting niet impliceert dat de vrouw materieel is. Analoog aan deze redenering zien we dat uit de passieve rol van het vrouwelijke bij de voortplanting, ook niet volgt dat de vrouw passief is. Maar deze redenering is natuurlijk veel delicates, omdat we weten dat het concept “vrouw” voor de Grieken met passiviteit wordt gelinkt en dat passiviteit zelfs vervat zit in dit concept. We hebben gezien dat een actieve, dominante vrouw in de maatschappij waarin Aristoteles leeft, haat en angst oproept: actieve vrouwen worden geassocieerd met grenzeloosheid, monsterlijkheid en schaamteloosheid.

Op seksueel vlak hoort de vrouw passief te zijn, en de man actief. Omdat iemands seksuele rol als actieve of passieve partner - respectievelijk degene die penetreert of degene die gepenetreerd wordt - de declaratie is van zijn of haar maatschappelijke status, worden ook hier de concepten “vrouw” en “passiviteit” met elkaar verweven. Wat in dit opzicht normaal is voor de vrouw, signaleert een falen bij de man<sup>303</sup>.

De vrouw is in de Griekse maatschappij ook passief wat haar verbinding met de buitenwereld betreft. In 2.3.3: De woede bij Aristoteles, hebben we gezien dat vrouwen niet voor zichzelf spreken en hebben we ook het fenomeen van de *kyrios* besproken. Hierbij zijn we tot de vaststelling gekomen dat de *kyrios* de tegenhanger is van de vrouwelijke rede, die in de *Politica* wordt gekenmerkt door een gebrek aan autoriteit en dus *akuron* is:

“The deliberative part of the soul is entirely missing from a slave; a woman has it but it lacks authority [*akuron*]; a child has it but it is incompletely developed.”<sup>304</sup>”

We hebben dit citaat in 2.3.4 Ethische theorie: de tweeledige ziel bij Aristoteles, op twee verschillende manieren geïnterpreteerd en besproken. Volgens de eerste interpretatie bedoelt Aristoteles dat de vrouwelijke rede geen autoriteit heeft binnenin de vrouwelijke ziel zelf, en dit is geen zuiver verstandelijk falen, maar een moreel defect. Dit betekent dat een vrouw een redelijke oplossing voor een probleem kan bedenken, maar dat haar redelijke faculteit geen jurisdictie heeft op het terrein van haar emoties. Op die manier heeft de alogische kant van haar ziel de bovenhand, en lijdt de vrouwelijke geest dus aan een gevorderde wilswakke: *akrasia*. Dit betekent dat er een emotie is die de rede tegensprekt, en dit verschijnsel hebben we geduid aan de hand van de mythologische figuur Medea, die haar kinderen vermoordt om wraak te nemen op haar ex, de vader van deze kinderen en degene die haar heeft verstoten.

---

<sup>303</sup> Halperin, D.M. (1990) “Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender”, In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308, p.271 (cursivering in de tekst)

<sup>304</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a4-14

Omdat Aristoteliaanse ethiek niet alleen draait om wat men doet, maar ook om welke gevoelens met deze handelingen gepaard gaan, zien we dat Medea tweemaal faalt: ze ervaart niet alleen innerlijk conflict omdat ze twijfelt om zich op deze huiveringwekkende manier te wreken, maar ze begaat uiteindelijk ook deze dubbele kindermoord - de slechtste daad die een moeder kan stellen.

Het ontbreekt Medea niet aan intelligentie maar ze lijdt aan een wilswakke: *akrasia*, en meer specifiek *astheneia*, een weekheid die goed aardt in morele zwakte en in woede, waarbij men een denkproces doorloopt en een keuze maakt, maar alsnog de uitkomst van deze redelijke overwegingen negeert. Zo treedt men, ondanks een redelijke beraadslaging, toch emotioneel op. Aldus sprak Medea: “Video meliora, proboque, deteriora sequor”<sup>305</sup>.

Volgens de tweede interpretatie van het etiket “zonder autoriteit” bij de vrouwelijke rede, verblijft de vrouwelijke rede zonder autoriteit tegenover de mannelijke *logos*, en wil Aristoteles met “*akuron*” de seksistische structuur van zijn samenleving louter weergeven. Voor de moderne lezer is het natuurlijk contra-intuïtief om het gegeven van de *kyrios* los te zien van een vrouwelijk falen. Het feit dat de vrouw geen praktische wijsheid kan bezitten en moreel onvolmaakt is, doet ons aan als een poging tot legitimatie van zoiets als een *kyrios*. Bovendien stelt Aristoteles in de *Ethica Nicomachea* dat niemand van nature moreel voortreffelijk is, maar dat men dit wordt door goede gewoontes te verwerven. Dit educatieve, bijna motorische aspect van de deugd, als de perfecte dispositie om feilloos te reageren ten aanzien van pijn en genot, maakt de aard van het morele gebrek van de vrouw moeilijk te vatten, vooral omdat de vrouw het intellect heeft om het goede van het slechte te kunnen onderscheiden. Volgens Aristoteles worden we rechtvaardig door rechtvaardige daden te verrichten, matig door matig te handelen en dapper door ons dapper te gedragen<sup>306</sup>. Opvallend is dat er in deze uitspraak maar drie van de vier kardinale deugden worden vermeld, en de wijsheid buiten beschouwing wordt gelaten. De praktische wijsheid wordt niet opgenomen in het lijstje van voorbeelden van deugden die men al doende cultiveert. Vrouwelijkheid lijkt daarom onlosmakelijk verbonden met een chronische karakterfout en een onoverkomelijke zwakte<sup>307</sup>. De deugd van de wijsheid bestaat er voor de vrouw kennelijk in om zich onder de voogdij van iemand anders te plaatsen. Opnieuw vragen we ons af of de Griekse cultuur, dan wel een vrouwelijk falen

---

<sup>305</sup> Ovidius, *Metamorfosen*, VII 20-2: “Ik zie het betere, stem ermee in, maar ik doe het slechtere”.

<sup>306</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, II.1 1103a35-b1

<sup>307</sup> Dit kwam duidelijk naar voor in het geziene citaat uit *HA* bij de aanvang van het hoofdstuk over biologie. We lazen onder meer dat “woman is more compassionate than man, more easily moved to tears, at the same time is more jealous, more querulous, more apt to scold and to strike. She is, furthermore, more prone to despondency and less hopeful than the man, more void of shame or self-respect, more false of speech, more deceptive, and of more retentive memory”, zie Aristoteles, *Historia Animalium*. IX.1 608a32-b12

hiervoor de reden is. Aristoteles vertrekt immers van het verschil in *logos* tussen mannen en vrouwen om ook hun verschil in deugd te definiëren:

“We must suppose, therefore, that the same necessarily holds of the virtues of character too: all must share in them, but not in the same way; rather, each must have a share sufficient to enable him to perform *his own task*. Hence a ruler must have virtue of character complete, [...] It is evident, then, that *all those mentioned have virtue of character*, and that temperance, courage, and justice of a man are not the same as those of a woman, [...] the one courage is that of a ruler; the other that of an assistant, and similarly in the case of the other virtues too.<sup>308</sup>”

“Deugd” krijgt een andere invulling afhankelijk van welke natuurlijke functie men vervult. Opvallend in bovenstaand citaat uit de *Politica*, is dat Aristoteles opnieuw slechts drie kardinale deugden vermeldt: matigheid (of zelfbeheersing), moed en rechtvaardigheid. Deze deugden krijgen voor de vrouw een andere invulling dan voor de man omdat de deugd van de vrouw erin bestaat een goede ondergeschikte te zijn, wat neerkomt op het cultiveren van het soort moed, matigheid en rechtschapenheid die nu net ondergeschikten deugdzaam maakt. Alleen de heerser kan de intellectuele deugd van praktische wijsheid hebben<sup>309</sup>, en daarom heeft de vrouw geen *phronēsis*, hoogstens een “ware mening”. Deze vierde kardinale deugd, de (praktische) wijsheid of *phronēsis*, ligt per definitie buiten het bereik van de vrouw, omdat de praktische wijsheid nu eenmaal niet de deugd is van degene die onder het gezag van iemand anders leeft. We kunnen stellen dat de vrouw geen *phronēsis* heeft omdat ze maatschappelijk ondergeschikt is, maar het feit dat ze maatschappelijk ondergeschikt is, wordt niet uitgelegd. Aristoteles zegt over de sociale en politieke ondergeschiktheid van de vrouw alleen maar dat dit natuurlijk is:

“[...] the relation of male to female is that of natural superior to natural inferior, and that of ruler to ruled.<sup>310</sup>”

En het etiket “natuurlijkheid” suggereert voor de moderne lezer onmiddellijk een connectie met de biologie<sup>311</sup>.

In *GA* wordt duidelijk uiteengezet op welke manier de vrouw inferieur is: ze is lichamenlijk kouder dan de man; te koud om, onder andere, sperma te produceren. We hebben gezien dat voor Horowitz, dit de sleutel is tot het oplossen van de vraag waarom Aristoteles de vrouwelijke rede als “*akuron*” definieert:

---

<sup>308</sup> Aristoteles, *Politica*, I.XIII 1260a14-16, 19-23 (mijn cursiveringen)

<sup>309</sup> Aristoteles, *Politica*, III.IV 1277b25-28

<sup>310</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b12-15

<sup>311</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.30



“Woman's supposed inability to produce seed, from which Aristotle derived his view that woman is an “impotent male”, parallels woman's supposed inability to produce deliberative action, from which Aristotle derived his view that she has an “impotent (*akuron*) deliberative faculty.” [...] One might speculate in accord with Aristotelian principles that the impotency of the female in producing the rational principle of her offspring and the impotency of the female in producing the rational principle of her deeds have a common organic source.<sup>312</sup>”

Maar het eerste probleem is dat, opdat we deze connectie tussen biologie en psychologie zouden kunnen onderschrijven, we ervan uit moeten gaan dat Aristoteles stelt dat het zaad van de man verantwoordelijk is voor de rationele ziel in het embryo. We hebben gezien dat Prudence Allen Aristoteles anders interpreteert<sup>313</sup>; zij stelt dat hij de rationele ziel in het embryo toeschrijft aan een factor buiten de ouders<sup>314</sup>. Dit is een onopgelost probleem, waar we niet op zijn ingegaan, om niet te veel af te dwalen van de vraag die deze kwestie overstijgt; met name, of het legitiem is om elementen uit de biologie aan de basis van de politieke richtlijnen voor huis en haard te plaatsen.

Een tweede probleem is dat de geldigheid van deze redenering afhangt van de interpretatie van de stelling dat het vrouwelijke rationele principe *akuron* is. Opdat de analyse van Horowitz steek houdt, moet “*akuron*” betekenen dat de vrouwelijke rede gebrekkig is door een probleem dat bij de vrouw zelf ligt, en niet door de gang van zaken in de sociale realiteit. Aristoteles geeft echter geen verdere uitleg over deze rationele tekortkoming. Wel legt hij uitvoerig en onomwonden uit waarom het vrouwelijke *lichaam* inferieur is.

De tweede vraag is dus of, en op welke manier, we de puzzel kunnen vervolledigen, door de onverklaarde stelling over de vrouwelijke rede in de *Politica* op te helderen, met wat, voor Aristoteles, biologische feiten zijn over de vrouw.

### Verklaart de biologie van de vrouw dat haar rede *akuron* is?

We weten dat de kern van de lichamelijke inferioriteit van de vrouw is dat ze te koud is. Maar Aristoteles zegt niet dat een tekort aan warmte ook geestelijke schade bij de vrouw

---

<sup>312</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.211 (cursivering in de tekst)

<sup>313</sup> De passage in kwestie is de volgende: “All have in their semen that which causes it to be productive; I mean what is called vital heat. This is not fire nor any such force, but it is the breath included in the semen and the foam-like, and the natural principle in the breath, being analogous to the element of the stars”, zie Aristoteles, *De Generatione Animalium*. II.3 736b34-737a1

<sup>314</sup> Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*. 2nd ed. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co, p.99

aanricht. Wel weten we uit *HA* dat de vrouwelijke geest morele gebreken vertoont<sup>315</sup>, en uit de *Politica* dat de deugd voor de vrouw een andere inhoud heeft dan voor de man. Dit is ten eerste een natuurlijk gegeven, en ten tweede een onveranderlijk gegeven - want de vrouw kan de intellectuele deugd van praktische wijsheid niet bereiken, omdat ze een vrouw is en dus van nature ondergeschikt aan de man. We vrezen dat deze seksistische redenen als antwoord moeten dienen op de vraag waarom de vrouw niet deugdzaam kan worden zoals de man - omdat ze geen man is. Haar geslacht is een “natuurlijk voorval”; op deze manier kunnen we begrijpen waarom de geestelijke inferioriteit van de vrouw ook een natuurlijk gegeven is.

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

“The idea that a woman’s biological nature has made her incapable of reasoning, or has caused a defect in her soul, is not available in the *Politics* or the biology [...]”<sup>316</sup>

En zodoende kunnen we alleen maar vaststellen dat Aristoteles een seksist is, die weliswaar is beïnvloed door zijn tijd en zijn cultuur. Natuurlijk wordt hem dit niet in dank afgenomen, omdat zijn leermeester Plato het wel aandurfde om de traditionele rol van vrouwen uit te dagen, door in de Republiek te stellen dat de beste vrouwen zich kunnen meten met de mannen. Dit idee lijkt echter impliciet aanwezig in de vloeiende overgangen in de *scala naturae* die Aristoteles’ denksysteem kenmerken. Hij ontkent namelijk niet dat sommige mannen en vrouwen kouder of warmer zijn dan de gemiddelde man of vrouw<sup>317</sup>. Maar dit is slechts een detail van zijn biologische theorie, dat niet van toepassing lijkt op de stoeve voorstelling van de man-vrouwverhouding in de *Politica*. We herhalen dat “de relatie tussen man en vrouw, een relatie is tussen de natuurlijke meedere en de natuurlijke mindere, tussen heerser en onderdaan”<sup>318</sup>.

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

---

<sup>315</sup> Aristoteles. *Historia Animalium*. IX.1 608a32-b12

<sup>316</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.33 (cursivering in de tekst)

<sup>317</sup> Aristoteles. *De Generatione Animalium*. IV.2 767a21-25

<sup>318</sup> Aristoteles, *Politica*, I.V 1254b12-15

Sophia Connell stelt het als volgt:

“The difficulty is not that this type of speculation takes place, for many other anachronistic questions are asked of Aristotle. The sticking point is that this analysis often tends to be conducted without acknowledging that there is nothing within the *GA* or other biological texts on reproduction that serves to bolster men’s supposed intellectual or political superiority. Aristotle himself does not posit or argue for a connection between women’s biological or physical role in generation and their social role.<sup>319</sup>”

Op basis van ons eigen onderzoek en onze voorlopige bevindingen, zien we ons genoodzaakt om dit inzicht te volgen. Onze conclusie is dus de volgende: we begrijpen welke argumenten Aristoteles aanhaalt om de lichamelijke inferioriteit van de vrouw aan te tonen, hoewel deze “empirische” argumenten natuurlijk niet bevredigend zijn voor iedereen. Zijn wetenschappelijke bevindingen zijn wellicht ideologisch gekleurd; met elke wetenschappelijke traditie gaat er ook een politieke agenda gepaard.

Bij Giulia Sissa vallen de wetenschappelijke argumenten van Aristoteles dan ook in minder goede aarde:

“Het evenwicht wordt wankel wanneer men met de onbillijkheid van deze argumenten wordt geconfronteerd, de dwaasheid van deze uiteenzettingen, die geacht worden te behoren tot het beste, het meest overdachte en best onderbouwde dat de westerse traditie heeft voortgebracht.<sup>320</sup>”

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

“[...] it was a rare defender of woman who managed to use Aristotle to bring credit to the female branch of the human race.<sup>321</sup>”

---

<sup>319</sup> Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press, p.33 (cursivering in de tekst)

<sup>320</sup> Sissa, G. (1992) “Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil”, In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90, p.60

<sup>321</sup> Horowitz, M.C. (1976) “Aristotle and Woman”, *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213, p.188

# Bibliografie

## Primaire bronnen

Aeschylus, *Eumenides*. Vertaald door E.D.A. Morshead.

Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Vertaald door C. Hupperts en B. Poortman, 2005. Damon, Budel.

Aristoteles. *Categoriae*. Vertaald door J.L. Ackrill, 1984, In: Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle, Volume One*. New Jersey, Princeton University Press. 3-24.

Aristoteles. *De Generatione Animalium*. Vertaald door A. Platt, 1984, In: Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle, Volume One*. New Jersey, Princeton University Press. 1111-1218.

Aristoteles. *De Generatione et Corruptione*. Vertaald door H.H. Joachim, 1984, In: Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle, Volume One*. New Jersey, Princeton University Press. 512-554.

Aristoteles. *Historia Animalium*. Vertaald door d'A.W. Thompson, 1984, In: Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle, Volume One*. New Jersey, Princeton University Press. 774-993.

Aristoteles. *Metaphysica*.

Aristoteles. *Meteorologica*. Vertaald door E.W. Webster, 1984, In: Barnes, J., *The Complete Works of Aristotle, Volume One*. New Jersey, Princeton University Press. 555-625.

Aristoteles. *Politica*. Vertaald door C.D.C. Reeve, 1998. Hackett Publishing Company, Indianapolis en Cambridge. (de geciteerde delen uit de *Politica* komen steeds uit deze vertaling, tenzij anders vermeld)

Aristoteles. *Politica*. Vertaald door B. Jowett.

Aristoteles. *Retorica*. Vertaald door M. Huys, 2004. Historische Uitgeverij, Groningen.

Euripides. *Medea*. Vertaald door G. Koolschijn, 2005. Athenaeum - Polak & Van Genneep, Amsterdam.

Hesiodos. *Theogonie*.

Hesiodos. *Werken en Dagen*. Vertaald door H.G. Evelyn-White.

Ovidius. *Metamorfosen*.

Plato. *Politeia*. Vertaald door C.D.C. Reeve, 2012. Hackett Publishing Company, Indianapolis en Cambridge.

Plato. *Timaeus*.

Plato. *Symposium, of over de Eros*.

Seneca, L.A. *De Woede*.

## Secundaire bronnen

- Allen, P. (1997). *The Concept of Woman: The Aristotelian Revolution, 750 B.C. - A.D. 1250*. 2nd ed. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Bradshaw, L. (1991) "Political Rule, Prudence and the "Woman Question" in Aristotle", *Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique*, 24 (3): 557-573.
- Carson, A. (1990) "Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire", In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 135-169.
- Connell, S.M. (2016). *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Corcilius, K., Gregoric, P. (2010) "Separability vs. Difference: Parts and Capacities of the Soul in Aristotle", In: Inwood, B., *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume XXXIX*. New York, Oxford University Press. 81-120.
- Everson, S. (1995) "Psychology", In: Barnes, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press. 168-194.
- Fortenbaugh, W.W. (2006). *Aristotle's Practical Side, On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden and Boston, Brill.
- Gotthelf, A., Lennox, J.G. (1987) "Introduction to Part I: Biology and Philosophy: an overview", In: Gotthelf, A., Lennox, J.G., *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge, Cambridge University Press. 5-8.
- Halperin, D.M. (1990) "Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender", In: Halperin, D.M., Winkler, J.J., Zeitlin, F.I., *Before Sexuality*. New Jersey, Princeton University Press. 257-308.
- Halperin, D.M. (1990) "The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens", In: *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc. 88-112.
- Harris, W.V. (2003) "The Rage of Women", In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 121-143.
- Horowitz, M.C. (1976) "Aristotle and Woman", *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213.
- Hutchinson, D.S. (1995) "Ethics", In: Barnes, J., *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge, Cambridge University Press. 195-232.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. New Jersey, Princeton University Press.
- King, M.L., Rabil, A. J. (2005) "The Other Voice in Early Modern Europe: Introduction to the Series" In: Tatlock, L., *Siegemund, J. (1690) The Court Midwife*. Chicago and London, The University of Chicago Press. xi-xxxi.
- Konstan, D. (2003) "Aristotle on Anger and the Emotions: the Strategies of Status", In: Braund, S., Most, G.W., *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*. Cambridge, Cambridge University Press. 99-120.

- Konstan, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks, Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, Buffalo en London, University of Toronto Press.
- Kosman, A. (2014) "Male and Female in Aristotle's Generation of Animals", In: *Virtues of Thought, Essays on Plato and Aristotle*. Cambridge, Harvard University Press. 204-226.
- Kraut, Richard, "Aristotle's Ethics", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-ethics/>>.
- Levick, B. (2012) "Women and Law", In: James, S.L., Dillon, S., *A Companion to Women in the Ancient World*. West Sussex, Blackwell Publishing Ltd. 96-106, p.103
- Lorenz, H. (2006). *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. New York, Oxford University Press.
- Lu, M. (2013) "Aristotle on Abortion and Infanticide", *International Philosophical Quarterly*, 53 (1): 47-62.
- MacLachlan, B. (2012). *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*. London and New York, Continuum International Publishing Group.
- Mayhew, R. (2004). *The Female in Aristotle's Biology, Reason or Rationalization*. Chicago and London, The University of Chicago Press.
- McKeen, C. (2006) "Why Women Must Guard and Rule in Plato's Kallipolis", *Pacific Philosophical Quarterly*, 87 (4): 527-548. doi: 10.1111/j.1468-0114.2006.00276.x
- Moss, J. (2008) "Appearances and Calculations: Plato's Division of the Soul", In: Sedley, D., *Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volume XXXIV*. New York, Oxford University Press. 35-68.
- Nussbaum, M. (1994) "Aristotle On Emotions and Ethical Health", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 78-101.
- Nussbaum, M. (1994) "The Stoics on the Extirpation of the Passions", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 359-401.
- Nussbaum, M. (1994) "Serpents in the Soul: A Reading of Seneca's Medea", In: *The Therapy of Desire, Theory and Practice In Hellenistic Ethics*. New Jersey, Princeton University Press. 439-483
- Praet, D. (2001) "Aristoteles en het systeem van de antieke rhetorica", In: *Stijlvol Overtuigen, Geschiedenis en systeem van de antieke rhetorica*. Gent, Didactica Classica Gandensia. 74-93.
- Price, A.W. (1989) "The Household", In: *Love and Friendship in Plato and Aristotle*. New York, Oxford University Press Inc. 162-178.
- Schaps, D.M. (1979) *Economic Rights of Women in Ancient Greece*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Shields, C., "Aristotle's Psychology", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), forthcoming URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/aristotle-psychology/>>.
- Sissa, G. (1992) "Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil", In: Duby, G., Perrot, M., Pantel, P.S., *Geschiedenis van de Vrouw, Oudheid*. Amsterdam, Agon. 55-90.
- Stauffer, D.J. (2008) "Aristotle's Account of the Subjection of Women", *The Journal of Politics*, 70 (4): 929-941.

Stehle, Eva (2012) "Women and Religion in Greece", In: James, S.L., Dillon, S., *A Companion to Women in the Ancient World*. West Sussex, Blackwell Publishing Ltd. 191-203

Winkler, J.J. (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York, Routledge, Chapman and Hall, Inc.