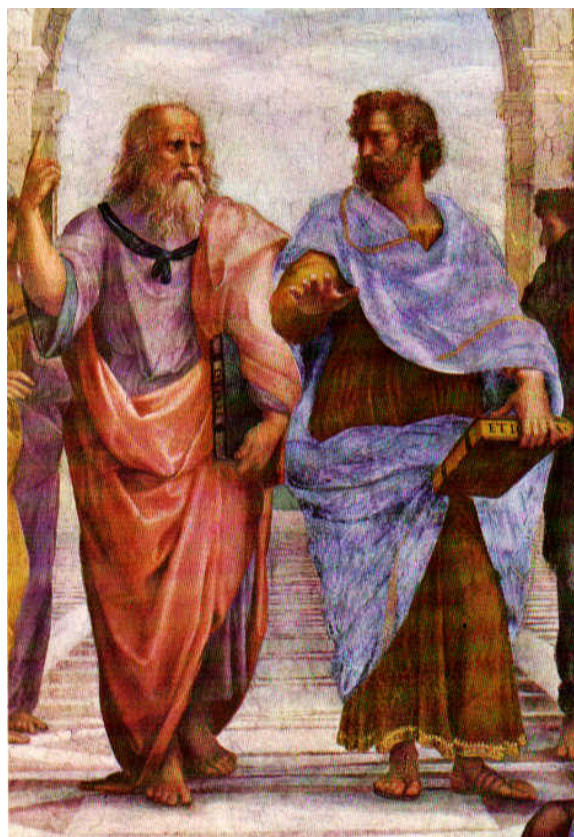


DE BEGERENDE ZIEL BIJ PLATO EN ARISTOTELES



Plato (links) en Aristoteles (rechts), uit Rafaels 'School van Athene'

Bachelorscriptie
Martin Daverschot
Studentnummer: 3184919 (deeltijd)
Scriptiebegeleider: dr. T. Tieleman
Aantal woorden: 7.745 (exclusief noten)

Amsterdam, 28 maart 2011

INHOUDSOPGAVE

	Bladzijde
1. Inleiding	3
1.1 Vraagstelling	3
1.2 Aanpak	3
2. Plato's opvatting over de structuur van de ziel	4
2.1 Phaedo	4
2.2 Timaeus	5
2.3 Phaedrus	6
2.4 De Staat	6
2.5 Passie en begeerte	10
3. De begerende ziel bij Aristoteles	11
3.1 De Anima	11
3.2 Ethica Nicomachea	12
3.3 Overeenkomsten met Plato	14
4. Conclusie	15
BIBLIOGRAFIE	16

1. Inleiding

Volgens de atomist Democritus¹ bestaat de ziel uit zeer ronde, gladde atomen. Wanneer deze atomen bewegen, geeft dit een gevoel van onrust maar wanneer ze in rust zijn geeft dit een gevoel van rust en geluk. Volgens Democritus is het een ethisch doel om de ziel-atomen zo min mogelijk te verstoren, want juist in de toestand van rust kunnen gedachten en handelingen harmonieus samengaan. Tegenover deze materialistische opvatting over de ziel, vinden we Plato² met een geheel eigen opvatting; de ziel is in die opvatting geen fysiek onderdeel van het lichaam maar heeft een andere status. De harmonie van de ziel, - of beter gezegd: de harmonie van de zielsdelen - speelt bij Plato echter wel een belangrijke rol.

1.1 Vraagstelling

In deze scriptie wil ik onderzoeken waarom Plato het begerende deel van de ziel als afzonderlijk zielsdeel onderscheidt en wat de verhouding van dat deel is ten opzichte van de andere zielsdelen zoals die in *De Staat* zijn beschreven. Daarbij wil ik de visie van Aristoteles³ op de verdeling van de ziel en het begerende aspect van de ziel vergelijken met de visie van Plato.

1.2 Aanpak

Om Plato's opvatting over de ziel in een context te plaatsen, zal ik eerst een korte weergave van die opvatting geven zoals die in zijn werken *Phaedo*, *Timaeus* en *Phaedrus* naar voren komt. De status van de ziel als 'beweger' van het menselijk lichaam en als bron van het leven staat daarin centraal; Plato veronderstelt dat het hebben van een redelijke of rationele ziel het onderscheidende aspect is dat het menselijke lichaam 'menselijk' maakt. In *De Staat* brengt Plato de verdeling van de ziel in drie afzonderlijke delen aan, welke driedeling het uitgangspunt is voor deze scriptie; op andere wijzen van verdeling (in zijn andere werken) ga ik beperkt in en ik ga niet in op het 'mind/bodyprobleem' en niet op de onsterfelijkheid van de ziel (of delen daarvan).⁴ De focus van het tweede hoofdstuk én van deze scriptie ligt in de beschrijving van het verlangende of begerende deel van de ziel en de relatie van dat deel met de andere twee delen van de ziel. Dit laatste aspect zal ik beschrijven door een korte weergave te geven van Plato's psychologische programma dat hij in *De Staat* duidelijk wil maken in het kader van zijn beschrijving van een ideale, utopische staat. De hiërarchische driedeling van de staat in drie lagen wordt daarvoor door hem gebruikt om de drie componenten van de ziel en hun onderlinge verhouding te beschrijven.

Om de driedeling van de ziel van Plato (in een redelijk deel, een wilskrachtig of strevend deel en een begerend deel) en de eigenschappen van het begerende gedeelte van de ziel in een ruimer perspectief te plaatsen, zal ik in het derde hoofdstuk ingaan op de verdeling van de ziel door Aristoteles, zij het dat ik zijn visie uitdrukkelijk minder uitvoerig zal beschrijven. Hoewel beiden de unieke status van de menselijke ziel als uitgangspunt nemen en deze ziel verschillende vermogens toekennen, bestaan er belangrijke verschillen in hun benadering. Zo beschrijft Aristoteles de ziel veel meer in het kader van de ordening van de natuur (*scala naturae*) en werkt hij in het kader van de ethiek met een tweedeling in plaats van een driedeling. In dit hoofdstuk wil ik dan ook de belangrijkste overeenkomsten en verschillen beknopt beschrijven.

Ten slotte wil ik, om terug te komen op de vraagstelling, vaststellen dat het begerende deel van de ziel een belangrijke bron van menselijk handelen is maar dat de begeerten van dit deel worden ingekaderd en gecontroleerd door de andere delen van de ziel; zowel bij Plato als bij Aristoteles treedt het rationele element van de ziel op als 'heerser' over de menselijke verlangens. Plato's vergelijking van de driedeling binnen de ziel met een denkbeeldige staat en de daarbij gehanteerde definitie van het begrip rechtvaardigheid, kan een goed handvat zijn om de functies van de delen van de ziel tegen het licht te houden, ook al is daar in de tijd na Plato de nodige kritiek op geweest.

¹ Abdera, ca. 460-370 vC

² Athene, ca. 429-347 vC

³ Stageira, ca. 384-322 vC

⁴ Hoewel met name de onsterfelijkheid van de ziel door Plato op diverse plaatsen in zijn werk gethematiseerd wordt, zou een uitwijding daarover in deze scriptie - gezien de voorgeschreven omvang - te ver voeren.

2. Plato's opvatting over de structuur van de ziel

Plato's theorie over de ziel en zijn eigenschappen past in de opvattingen van zijn voorgangers, zoals de Pythagoreeërs. Deze voorgangers beschouwen de ziel als beginsel van leven in de zin van zelfbeweging en waarneming en als zetel van de persoonlijkheid. Dit laatste aspect komt mooi naar voren in Plato's *Phaedo* waarvan het laatste deel de laatste uren van het leven van Socrates⁵ beschrijft. In het bijzijn van een aantal van zijn volgelingen bespreekt Socrates de implicaties van de dood en het lot van de ziel na de dood. Socrates heeft goede redenen om de dood niet te vrezen. Hij zegt daarover: "Ik wil jullie, mijn rechters, nu de achtergronden uiteenzetten van mijn opvatting dat de man die zijn leven werkelijk aan de filosofie heeft gewijd, uiteraard vol goede moed is als hij gaat sterven, en dat hij er alle vertrouwen in heeft dat hem na zijn dood ginds de grootste zegeningen ten deel zullen vallen."⁶

2.1 Phaedo

Plato stelt in deze dialoog, bij monde van Socrates, de vergankelijkheid van het lichaam tegenover de onvergankelijkheid van de ziel; bij het sterven maakt de ziel (die voortleeft) zich los van het lichaam (dat afsterft). Het lichaam en de ziel zijn tijdens het leven aan elkaar verbonden, tot elkaar veroordeeld. Het lichaam belemmert de ziel om ware kennis te verwerven; het belemmert ons volgens Socrates in onze jacht op werkelijkheid.⁷ Zodra we ons van ons lichaam ontdoen, kunnen we de dingen alleen met de ziel bezien en dan pas kunnen we zuivere kennis hebben. De ziel wordt dan niet langer gehinderd door het lichaam, dat ons vervult met begeerten, verlangens en angsten.⁸ Het verwondert dan ook niet dat Socrates, als strever naar wijsheid, niet opziet tegen zijn eigen sterven en de scheiding van het lichaam ziet als een bevrijding van de ziel. Als we tijdens ons leven toch zo dicht mogelijk bij ware kennis willen komen, moeten we de omgang en de gemeenschap met het lichaam zoveel mogelijk vermijden en beperken tot het strikt noodzakelijke; de zorg voor de ziel tijdens het leven is veel belangrijker dan de zorg voor het lichaam.⁹ De ziel is bij Plato dus in de eerste plaats het beginsel van het zedelijk leven waarbij het intellectuele vermogen van de ziel haar voornaamste functie is en in zijn *Phaedo* legt hij een sterke nadruk op de scheiding tussen lichaam en ziel en het streven naar 'zuiverheid' in de vorm van een zo groot mogelijke onthechting van het lichaam; de dood is de ultieme verwezenlijking van die onthechting.

De ziel zoals Plato die in *Phaedo* beschrijft, wordt gekarakteriseerd door cognitieve en intellectuele capaciteiten; die ziel heeft dus een vermogen om te redeneren dat afhankelijk is van de mate waarin de ziel daarin gestoord of afgeleid wordt door het lichaam en de zintuigen. Die ziel controleert het lichaam en de lichamelijke verlangens. Plato schrijft in dat verband: " 'En kan er volgens jou soms', zei Socrates, 'van al hetgeen wat een mens eigen is, iets anders dan de ziel, met name de wijze ziel, leiding geven?' 'Nee' ".¹⁰ Elders in de *Phaedo* kent hij de ziel prijzenswaardige eigenschappen toe als gerechtigheid, dapperheid, vrijheid en waarheid,¹¹ en veel andere mentale toestanden of verschijnselen, zoals overtuigingen¹², verlangens, angsten¹³ schrijft hij toe aan het *lichaam*, terwijl de ziel toch ook weer eigen verlangens kan hebben, zoals naar "de genoegens van de studie".¹⁴

⁵ Athene, ca. 470-399 vC

⁶ *Phaedo*, 63 e

⁷ *Phaedo*, 66 c

⁸ Deze begeerten, verlangens en angsten schrijft Plato in *De Staat* toe aan de ziel.

⁹ Wel stelt Plato in dit kader in de *Timaeus* - een veel optimischer dialoog - dat de ziel en het lichaam met elkaar in balans en juist geproportioneerd moeten zijn. (*Timaeus*, 87 d) Hij stelt dat: " ... given that human beings have two sets of natural desires - desires of the body for food and desires of the most divine part of us for wisdom - the motions of the stronger part will predominate, and amplify their own interest." (*Timaeus*, 88 b) En hij vervolgt met te zeggen dat iemand die is toegewijd aan een intellectuele discipline zich ook met lichamelijke oefening bezig zou moeten houden en andersom, zodat er een balans ontstaat die in overeenstemming is met de structuur in het universum (*Timaeus*, 88 c-d).

¹⁰ *Phaedo*, 94 b

¹¹ *Phaedo*, 114 e, 115 a

¹² *Phaedo*, 83 d

¹³ *Phaedo*, 94 d

¹⁴ *Phaedo*, 114 e; zie ook noot 5

De ziel die Plato in de *Phaedo* beschrijft, lijkt precies op het deel dat Plato in Boek IV van *De Staat* als afzonderlijk deel onderscheidt, namelijk het redelijke deel. De functies van de lagere delen, zoals begeerte en 'thymos' ('drift', 'wilskracht', 'woede')¹⁵ worden in de *Phaedo* toegewezen aan het lichaam.

2.2 Timaeus

De meeste voorgangers van Plato beschrijven de ziel in materiële termen. Zo stelt voornoemde Democritus dat de ziel een soort vuur is. In zijn werk *Timaeus* stelt Plato dat de ziel het lichaam beweegt omdat de ziel de capaciteit heeft om vanuit zichzelf te bewegen en door de verbondenheid met het lichaam zorgt voor beweging daarvan. Er bestaat in Plato's visie een parallel tussen de menselijke ziel en de universele wereldziel, die voor beweging in de kosmos zorgt. In de *Timaeus* geeft Plato een uiteenzetting van het ontstaan en de inrichting van de kosmos in mathematische termen. Hij presenteert de maker van de wereld, de *demiurg*, als een goede en goddelijke handwerker of schepper.¹⁶ Deze demiurg heeft volgens Plato de zichtbare wereld gemaakt naar het voorbeeld van de eeuwige en gelijkblijvende Ideeën. Deze wereld is daardoor mooi en goed gevormd, volgens een orde die door rede en inzicht is te begrijpen: "*So whenever the craftsman looks at what is always changeless and, using a thing of that kind as his model, reproduces its form and character, then, of necessity all that he so completes is beautiful*".¹⁷ De zichtbare en tastbare wereld is daarbij echter slechts een afspiegeling van het volmaakte model. Het is volgens Plato inherent aan de wereld dat deze streeft naar een ordening (die orde is volgens hem namelijk ook zichtbaar in de natuur). Voor dit streven is rede nodig; Plato ziet de wereld dan ook als een levend wezen met verstand, omdat deze anders niets meer dan een klomp dode materie zou zijn. Dit levende wezen wordt beheerst door een redelijke ziel die haar omgeeft en doordringt. De harmonie en orde van bewegingen verraadt dus een innerlijke redelijkheid. Die rede kan niet bestaan zonder ziel en deze ziel duidt op leven. De kosmos is dus een goed gevormd levend wezen, met een ziel en verstand.¹⁸

Om de lijn door te trekken naar levende wezens, vervolgt Plato met de creatie van de mens en zijn ziel. Plato onderscheidt mensen (mannen in het bijzonder) van dieren en stelt dat mensen rationeel superieur zijn aan andere levende wezens zodat de rationaliteit het onderscheidende aspect is dat een mens 'menselijk' maakt. Door middel van reïncarnatie kan een als man geboren mens na zijn dood in het leven terugkeren als vrouw of als dier; als vrouw ten gevolge van moreel verval¹⁹ of als dier ten gevolge van intellectueel verval.²⁰ In de *Timaeus* zet Plato uiteen hoe de goden de ziel een plaats geven in het lichaam, voor wat betreft het onsterfelijke deel: in het hoofd. Hierbij is tevens een compleet lichaam nodig om het hoofd te bewegen van de ene plaats naar de andere.²¹ Plato stelt dat het lichaam het hoofd dient.²² Alvorens zo'n lichaam te creëren, moet er een ziel gemaakt worden van een andere soort, om de waarneming, plezier en pijn en de emoties te ondersteunen.²³ Dit is de sterfelijke ziel die weer is onderverdeeld in twee delen: een superieur deel, in het hart en een inferieur deel, in de buik van het lichaam;²⁴ dit laatste deel is ver van het hoofd. Het is precies dit gedeelte dat begeert naar eten, drinken en andere lichamelijke begeerten en noodzakelijk is om te overleven. Dit deel is door de goden apart gezet van het deel dat in staat is te redeneren en het begerende deel te leiden ten einde de juiste beslissingen voor het hele lichaam te kunnen nemen: "*Here they tied this part of the soul down like a beast, a wild one, ... living as far away as possible from the part that takes counsel, and making as little clamor and noise as possible, thereby letting the supreme part take its counsel in peace about what is beneficial for one and all*".²⁵

¹⁵ 'Thymos' is lastig met één Nederlands woord te vertalen. Dit zielsdeel staat voor de menselijke behoefte aan erkenning of roem, of voor trots.

¹⁶ *Timaeus*, 29 e

¹⁷ *Timaeus*, 28 a

¹⁸ *Timaeus*, 30 c

¹⁹ *Timaeus*, 90 e6-91a1

²⁰ *Timaeus*, 91 d6-92c4

²¹ *Timaeus*, 44 d3-45-b2 en 69 c

²² *Timaeus*, 46e-47c

²³ *Timaeus*, 63 c-d

²⁴ *Timaeus*, 70 d

²⁵ *Timaeus*, 70 d-71 a

In de *Timaeus* wijst Plato elk van de zielsdelen een specifieke plaats in het lichaam toe; daarbij is er in de *Timaeus* sprake van twee soorten ziel, namelijk een sterfelijke en een onsterfelijke, rationele. Deze laatste is onder te verdelen op de wijze als in *De Staat*²⁶; daarover later meer.

2.3 Phaedrus

Ook in *Phaedrus* beschrijft Plato het zelf-bewegende vermogen van de ziel²⁷ en presenteert hij de ziel, op mythologische wijze.²⁸ Aan het begin van de mythe verdeelt hij de ziel in drie delen: twee paarden en een wagenmenner. Deze verdeling en de eigenschappen die worden toegekend aan de delen, komen overeen met de verdeling in *De Staat*: één deel van de ziel wordt beschreven als een paard dat recht is van gestalte en goed gebouwd. Dit paard kent matigheid en ingetogenheid, de waarheid is hem lief en hij laat zich leiden door aansporing en gezond verstand. Het andere paard is krom gegroeid, zwaar, slecht gebouwd en neigt naar overmoed en losbandigheid. Dit paard, dat zich niet stoort aan de zweep van de wagenmenner, is moeilijk te menen sleurt de rest soms mee en dient voortdurend in toom te worden gehouden door het redelijke deel van de tweespan (de wagenmenner).²⁹

2.4 De Staat

Met de functionele driedeling van de ziel in Boek IV van *De Staat*, zwakt Plato de tegenstelling tussen de ziel en het lichaam (zoals in de *Phaedo*) af. Bepaalde mentale toestanden of verschijnselen die hij in de *Phaedo* nog toeschreef aan het lichaam, worden in *De Staat* 'ondergebracht' in delen van de ziel. Verder merkt Socrates in *De Staat* expliciet op dat de belangrijkste functies van de ziel bestaan in het voeren van het 'management', het overheersen, het controleren en waken; vervolgens voegt hij onmiddellijk 'leven' toe aan die opsomming.³⁰

In *De Staat* staat de basale vraag centraal of het beter is om goed te zijn dan slecht. Het vormt in feite een discussie over wat rechtvaardigheid is en waarom een mens rechtvaardig zou moeten zijn. Door de rechtvaardigheid van een mens te koppelen aan een politiek begrip van rechtvaardigheid, geeft hij ook verschillende modellen voor een staatsinrichting alsmede een beschrijving van hoe een rechtvaardige staat én een rechtvaardig mens er uit zouden kunnen zien. In die beschrijving staat centraal dat die mens (danwel die staat) wordt geleid door het verstand, daarbij gesteund door wilskracht, om de begeerten onder controle te houden. Plato geeft in *De Staat* in verhalende vorm een afbeelding van een denkbeeldige en utopische staat en zeker geen concrete of historische beschrijving van een bestaande staat. Het is maar de vraag in hoeverre Plato bij het uitwerken van zijn theorie in *De Staat* überhaupt van mening was dat de staat waarin hij leefde ook daadwerkelijk op die wijze ingericht diende te worden.³¹ Het werk is dus primair bedoeld om de innerlijke compositie van een rechtvaardig mens te beschrijven.³²

Het uitgangspunt van Plato is dat de menselijke ziel of psyche van nature geen eenheid is. Oorlog is de normale toestand binnen een samenleving met mensen met conflicterende belangen, maar ook *in* de mensen zelf. Plato gebruikt in *De Staat* dan ook een politieke analogie om de ziel te beschrijven. De ziel bestaat uit de drie voornoemde elementen en de ideale mens is de mens met de ideale psychische constitutie, die bereikt is wanneer de drie elementen elk hun eigen taak vervullen en harmonisch samenwerken. Echte moraliteit bestaat dus daar in dat we ieder deel de ruimte geven om zijn specifieke taak te vervullen terwijl voorkomen wordt dat één deel de overhand krijgt over de andere. Deze verdeling van taken staat ook centraal in Plato's politieke constitutie omdat het gemakkelijker is om na te gaan wat het is dat een staat rechtvaardig maakt dan wat een individueel

²⁶ Rees, blz. 113

²⁷ Phaedrus, 245 C

²⁸ Phaedrus, 246 A

²⁹ Phaedrus, 253 C - 254 B

³⁰ De Staat, 353 d

³¹ Fronterotta, blz 130

³² Straus, 50-138: Strauss stelt zelfs dat Plato bewust een verhalende wijze hanteert en niet te veel een eigen politieke mening ventileert (of deze in ieder geval enigszins in nevelen hult) om geen onrust te stoken en de autoriteiten niet te veel voor het hoofd te stoten.

mens rechtvaardig maakt, aangezien dingen volgens Plato duidelijker zichtbaar zijn in het groot dan in het klein.³³

Plato onderscheidt een groep van wachters die uiteenvalt in een groep van heersers en een groep van (gewapende) hulp- en ordediensten zoals militairen en politie. Deze laatste subgroep staat onder het bewind van de heersers, zoals kinderen onder het gezag van de ouderen staan. De heersers dienen over voldoende verstandelijke capaciteiten te beschikken en een uitgebreide opleiding te hebben gevolgd om zich in alles wat zij doen, te richten op het welzijn van de gehele staat.³⁴ De ultieme heerser is dan ook een filosoof-heerser.³⁵

Naast de groepen van de wachters en de heersers, bestaat er een soort restgroep van burgers.³⁶ Plato veronderstelt dat in een staat de mensen vanuit zichzelf groepen vormen van individuen die dezelfde (economische) bezigheden hebben, zoals handelaren, vaklieden, boeren enzovoorts. De functie van deze laatste restgroep in de staat, is het produceren van goederen (voedsel, bouwmaterialen enzovoorts) ten behoeve van de gemeenschap. Deze groep staat onder controle van de andere twee groepen en dienen deze te gehoorzamen, waarbij de hulpdiensten er op toe zien dat er geen excessieve rijkdom of armoede is omdat die een slechte invloed hebben op de productie en op de werkers zelf.³⁷ Op die manier kunnen de heersers, via de hulpdiensten, de bevolking onder controle houden.

De functie van de heersers is het maken van politieke keuzes en het sturen van de staat. Zij worden daarbij geholpen door de daartoe getrainde en toegeruste hulpdiensten die zorgen voor de implementatie en uitvoering van de politieke beslissingen zodat de harmonie binnen de staat gewaarborgd wordt. In een samenleving waarin een ieder zijn werk doet en zich niet inlaat met het werk van de anderen, is sprake van rechtvaardigheid. In die definitie is er dus geen sprake van conflicten tussen de verschillende delen binnen de staat. Dat de burgers zelf geen inspraak hebben ter zake van politieke aangelegenheden is voor Plato niet zo relevant aangezien de (filosofisch onderlegde) heersers de belangen van de burgers in hun hart dragen. Zij zijn immers beter opgeleid om de juiste keuzes te maken en (mede daarom) in moreel opzicht superieur.³⁸ In de ideale staat is er dus sprake van een aristocratie van talent waarin een selecte groep van filosoof-heersers aan de macht is. Dit is een visie waarop - naar moderne, democratische maatstaven - uiteraard de nodige kritiek kan worden gegeven.³⁹

Nu ik kort de drie verschillende groepen of delen van een staat heb beschreven (de filosoof-heersers, de helpers en de producenten), kan naar analogie een koppeling worden gemaakt met de verschillende delen van de ziel, die Plato verdeelt in rede, 'thymos' en begeerte. In Boek IX van *De Staat* verdeelt Socrates mensen in drie basiscategorieën met elk verschillende motivaties: kennis, succes (of roem) en voordeel. Dit idee van drie verschillende categorieën van mensen met corresponderende motivaties en neigingen is een belangrijke achtergrond voor de onderverdeling van de ziel in *De Staat*.⁴⁰ Plato stelt dat deze drie verschillende neigingen in vrijwel elk individu samen voorkomen en het individu in psychologische zin motiveren tot bepaalde handelingen. Deze verschillende neigingen zijn toe te schrijven aan de drie verschillende delen van de ziel en deze delen kunnen soms in conflict raken met elkaar.⁴¹

³³ De Staat, 368 c-d: Plato gebruikt hiervoor de vergelijking tussen grote en kleine letters, waarbij hij eerst probeert om rechtvaardigheid in een staat te zien (die is geschreven in grote letters) om vervolgens de rechtvaardigheid in een ziel te zien (die is geschreven met dezelfde letters, maar dan in het klein).

³⁴ De Staat, 412 c-d

³⁵ De Staat, 580 b: Plato stelt dat de filosoof-heerser ook de gelukkigste persoon is omdat deze soeverein over zichzelf is

³⁶ Plato treedt niet echt in detail om de samenstelling van die groep te omschrijven. Ook maakt hij niet geheel duidelijk of en hoe men die groep kan ontstijgen en kan promoveren naar een hogere groep (of degraderen).

³⁷ De Staat, 421 d-e

³⁸ De Staat, 431 b-e

³⁹ Zoals K. Popper in *The Open Society and Its Enemies* (1945).

⁴⁰ Lorenz, blz. 19

⁴¹ Plato's belangrijke argument voor het afzonderlijk bestaan van zielsdelen.

Ware moraliteit bestaat volgens Plato in een harmonie of balans tussen drie aspecten die corresponderen met de verschillende delen van de ziel: de (zintuiglijke) genietingen, het plezier van ambitie en een actief leven en de geneugten van het studeren en theoriseren. De laatste worden door Plato hoger gewaardeerd en mogen in het leven van een actieve heerser, die boven alle anderen staat, niet veronachtzaamd worden. Het nu en dan toegeven aan de (zintuiglijke) genietingen kan alleen met duidelijke inachtneming van de nodige matigheid en de begeerte naar genot dient onderdrukt en in toom te worden gehouden door de andere functies, met name door de rede.⁴² Een (moreel) slecht leven is een leven dat uitsluitend is gericht op (zintuiglijke) genietingen of ambitie. Een in mijn ogen aanmatigende conclusie dat moraliteit alleen is weggelegd voor hen die een intellectueel leven leiden, ligt hier op de loer; dit zal mogelijk te maken hebben met Plato's kijk op moraliteit en deugd en op zijn liefde voor educatie.⁴³

Overigens merkt Plato naar mijn mening min of meer terloops op dat de theorie van de verdeling van de ziel in exact drie delen tekortkomingen kent omdat de natuur van de ziel moeilijk te doorgronden is⁴⁴ en opent hij volgens Smith de mogelijkheid dat de ziel uit meer dan drie delen zou kunnen bestaan.⁴⁵ Hoe het ook zij, het is van belang dat de ziel uit delen bestaat en dat een mens de een eigen functie van die delen kan respecteren en (intern) in balans kan houden.⁴⁶ Verder maakt deze verdeling in precies drie delen het voor Plato mogelijk om een vergelijking te maken met de verdeling binnen een staat, waarbij ieder element van het samenstel 'zijn eigen ding doet'.

Om terug te komen op de vraag wat ware rechtvaardigheid is, kan abstract geconcludeerd worden dat Plato's begrip van rechtvaardigheid in *De Staat*, zowel binnen een staat als binnen een mens, gelijk gesteld kan worden aan 'correct functioneren'; dus functioneren vanuit de eigen exclusieve functie maar met inachtneming van de eigen functies van de andere delen.

Gelet op het vorenstaande, is het misschien zelfs beter om te spreken van een belichaamde ziel dan van een bezielde lichaam. Plato's ziel zoals beschreven in *De Staat*, is een samenstel van drie, afzonderlijke delen: een redelijk deel, een wilskrachtig of strevend deel en een begerend deel, dat het laagste deel vormt. Het wilskrachtige of strevende deel wordt gekenmerkt door dapperheid en dient - met rationele vermogens van dit deel zelf - het begerende deel in toom te houden (zoals de hiervoor beschreven ordediensten die de orde handhaven, onder gezag van de heersers (het redelijke deel)). De drie delen vormen samen de motor voor de menselijke motivatie om te handelen. De impulsen om te bewegen of te handelen komen echter niet voort uit de ziel als geheel, maar uit één afzonderlijk deel. Plato stelt dat wanneer er een verlangen naar een object bestaat terwijl er tegelijk een aversie bestaat tegen dat object (bijvoorbeeld de honger naar een ongezonde maaltijd), deze tegenspraak niet kan voortkomen uit één afzonderlijk deel van de ziel. Het motivationele conflict komt volgens hem altijd voort uit een tegenspraak tussen de afzonderlijke delen van de ziel. Lorenz stelt dat hiermee op overtuigende wijze het bestaan is aangetoond van de drie afzonderlijke delen zoals Plato die in *De Staat* beschrijft.⁴⁷

Volgens Plato is het begerende deel naar zijn aard niet-rationeel maar kan het wel impulsen geven om te handelen, zoals het volgen van een begeerte. Plato noemt het reflectieve element in het verstand⁴⁸ de rede en het element dat honger en dorst voelt en de opwinding door -bijvoorbeeld - seks, de (niet-rationele) begeerte.⁴⁹ Als het begerende deel van de ziel rationeel zou zijn, dan zou dit deel in staat zijn om redelijke afwegingen te maken over wat op termijn 'verstandig' is om te begeren en wat niet.

⁴² Leon, blz. 441

⁴³ Leon, 446; Leon vindt dat Plato een voorstander is van het kaste systeem door de voorkeur voor een "aristocracy of intellect"

⁴⁴ bijvoorbeeld in *De Staat*, 622 b en 612

⁴⁵ Smith, blz. 44, waar Smith *De Staat*, 443 c9-d7 aanhaalt: "...not allowing any part of his soul to do another's in himself, or to meddle with one another, but to arrange well what is really his own and to rule himself. He puts himself in order and befriends himself, and harmonizes the three things in him like the three harmonic limits, the low, the high and the middle, and any others there may be between them."

⁴⁶ *De Staat*, 443c-d

⁴⁷ Lorenz, blz. 9 en ook *De Staat*, 436 b

⁴⁸ Op het eerste gezicht verwarrend aangezien Plato de termen 'verstand' en 'ziel' niet altijd duidelijk onderscheidt.

⁴⁹ *De Staat*, 439 d

Dan zou er in dat specifieke deel sprake van een intern conflict kunnen zijn; dit zou volgens Lorenz niet stroken met de opvatting van Plato dat het begerende deel van de ziel naar zijn aard niet-rationeel is.⁵⁰ Dus als er sprake is van conflicterende motivaties, komt dat - zoals hiervoor opgemerkt - voort uit het samenspel van de zielsdelen.

Plato beschrijft in *De Staat* drie verschillende psychologische fenomenen die motiveren tot handelingen of resulteren in bepaalde neigingen: het hebben van lichamelijke verlangens, boos zijn en het verlangen naar kennis.⁵¹ Hij vraagt zich daar bij monde van Socrates hardop af of die fenomenen elk zijn toe te rekenen aan een afzonderlijk deel van de ziel óf aan de ziel als één geheel; hij zegt daarover: "*Clearly one and the same thing cannot act or be affected in opposite ways at the same time in the same part of it and in relation to the same object; so if we find these contradictions, we shall know we are dealing with more than one faculty*".⁵² In de tekst die even verderop volgt op deze vraag, gaat hij in op één van deze fenomenen, namelijk het verlangen naar drinken en beschrijft hij "*the mind of the thirsty man*".⁵³ Volgens Socrates moet er in de ziel⁵⁴ iets zijn dat verantwoordelijk is voor dorst, terwijl er tegelijk iets kan zijn dat het menselijk lichaam er van kan weerhouden om te gaan drinken, bijvoorbeeld als er alleen maar kokend heet water beschikbaar is.⁵⁵ Hij maakt daarbij de vergelijking met een boogschutter die een boog aanspant door met de ene hand aan de pees te trekken en tegelijkertijd met de andere hand de boog weg te duwen.⁵⁶ Het kan volgens Socrates niet zo zijn dat hetzelfde deel dat verantwoordelijk is voor dorst, tegelijkertijd, vanuit zichzelf, motiveert om niet te drinken; dit zou immers een innerlijke tegenstrijdigheid zijn (verlangen en aversie in één). Hier leidt hij uit af dat er naast het begerende deel (gericht op onmiddellijke behoeftebevrediging), een afzonderlijk redelijk deel moet zijn dat een individu er van kan weerhouden om te gaan drinken, bijvoorbeeld omdat het onverstandig is om – ondanks dorst – kokend heet water te drinken. Dit voorbeeld is een goede aanwijzing om te constateren dat de handelingsmotivatie voortkomt uit separate zielsdelen die met elkaar in conflict kunnen zijn. In het hiervoor gegeven voorbeeld controleert het hogere, redelijke deel, het begerende deel (dorst) om niet aan de behoeftebevrediging (drinken) toe te geven. Het deel van de ziel dat in staat is te redeneren vormt het rationele deel van de ziel en het deel waarmee het verlangt het niet-rationele, het begerende deel.⁵⁷ Volgens Plato ontstaat de blokkade om tegen de begeerte in te gaan dus in het rationele deel; dit deel is meester over het niet-rationele, begerende deel.⁵⁸

Ondanks de stelligheid waarmee Plato het begerende deel afzet tegen het rationele deel, geeft hij zelf voorbeelden van samenloop van de (niet-rationele) delen, bijvoorbeeld door zijn beschrijving van Leontios, die een verlangen heeft om naar de lichamen van geëxecuteerde misdadigers te kijken en tegelijk een afkeer (die zich uit in woede).⁵⁹ Verder geeft Plato in Boek IX een voorbeeld van een oligarch die enerzijds met verstand een staat kan regeren en anderzijds (al dan niet heimelijk) uit is op eigen financieel gewin (dat zijn oorsprong vindt in het begerende deel van de ziel).⁶⁰ Hij wordt gedreven door lagere begeerten, maar laat zich doorgaans leiden door zijn verstand. Je zou kunnen suggereren dat het begerende deel in zekere zin ervaringen kan putten uit het hogere, rationele deel. Lorenz stelt dat ook als je uitgaat van een vorm van verbinding tussen het begerende en het hogere deel, je toch kunt stellen dat het begerende deel op zichzelf niet in staat is om een evaluatieve houding aan te nemen ten opzichte van verlangens en aversies; dit deel is dan op zichzelf dus toch

⁵⁰ Lorenz, blz. 31-34

⁵¹ De Staat, 436 b en 586 d

⁵² De Staat, 436 b

⁵³ De Staat, 436 a

⁵⁴ Lees: 'mind'; zie ook De Staat 436 b

⁵⁵ De Staat, 439 a-b: "*If therefore there is something in it that resists its thirst, it must be something in it other than the thirsty impulse which is dragging it like a wild animal to drink*".

⁵⁶ De Staat, 439 b

⁵⁷ De Staat, 439 d

⁵⁸ De Staat, 439 c: "*Must we not say that there is one element in their minds which bids them drink, and a second which prevents them and masters the first?*" en vervolgens in 439 d: "*Then we shan't be without justification if we recognize these two elements as distinct. We can call the reflective element in the mind the reason, and the element with which it feels hunger and thirst, and the agitations of sex and other desires, the element of irrational appetite - an element closely connected with satisfaction and pleasure.*"

⁵⁹ De Staat, 439 e-440 a

⁶⁰ De Staat, 554c: als de oligarch niet verstandig zou handelen, zou hij zijn hoge positie nooit hebben bereikt

niet-rationeel.⁶¹ In het gegeven voorbeeld van de oligarch, neemt Plato aan dat die persoon in feite twee gezichten heeft. Op bepaalde momenten volgt hij zijn begeerte naar geld, maar over het algemeen is hij toch in staat (met het andere deel van de ziel) om dit verlangen te pareren met rationele argumenten en op die manier onder controle te houden.⁶² Ook al blijft de verbinding tussen de begeerte naar lichamelijk genot en het streven naar rijkdom in mijn ogen enigszins troebel, je kunt toch stellen dat het begerende deel op zichzelf ook cognitieve vermogens heeft om oorzaak en gevolg te onderscheiden; dit wordt met name duidelijk door het streven naar genot met behulp van rijkdom. Plato noemt het begerende deel in *De Staat* echter naar zijn aard irrationeel en gespeend van begrip en inzicht, net als in de *Timaeus*: " *totally devoid of opinion, reasoning or understanding...*".⁶³

2.5 Passie en begeerte

In het verlengde van het bovenstaande is het voor het juiste begrip van Plato van belang om 'passie'⁶⁴ te onderscheiden van 'begeerte';⁶⁵ dit laatste woord - dat is gerelateerd aan plezier en het fysieke genot van bijvoorbeeld voedsel en seks - is volgens Plato exclusief van toepassing op het begerende en laagste deel van de ziel. De term 'passie' of 'streven naar' kan echter ook van toepassing zijn op de andere delen van de ziel, zoals men een passie voor kennis kan hebben en naar wijsheid (het redelijke deel) en zoals men naar een overwinning of naar eer kan streven (het strevende deel). Het verstand is dus niet beperkt tot het bereiken van doelen die door de begeerte zijn gesteld. Het verstand streeft juist ook eigen doelen na, met behulp van de specifieke, eigen vermogens. Zo is het verstand in staat om de ware aard van de dingen te onderscheiden, waaronder de ware aard van goedheid en rechtvaardigheid. Alleen met die eigenschap is de ziel in staat om begrip te vormen en de juiste handelingen te verrichten. Als gevolg van de handelingen, zijn wij als levend organisme in staat om motivaties en overtuigingen te vormen over wat goed is om te doen en te begeren. Zoals gezien, beschrijft Plato deze koppeling tussen het begerende en het redelijke deel van de ziel in *De Staat*.

⁶¹ Lorenz, blz. 43

⁶² *De Staat*, 554 d: "*This sort of man, then, is never at peace in himself, but has a kind of dual personality, in which the better desires on the whole master the worse*".

⁶³ *De Staat*, 439 d en *Timaeus*, 77 b

⁶⁴ 'epithumia'

⁶⁵ Lorenz, blz. 45

3. De begerende ziel bij Aristoteles

Aristoteles' visie raakt die van Plato in die zin dat beiden het er over eens zijn dat het rationele element van de ziel een onderscheidend aspect is dat het menselijke lichaam 'menselijk' maakt en dat de ziel uitdrukkelijk niet lichamelijk is.⁶⁶ Ook al wil Aristoteles dus meegaan met Plato in die zin dat de ziel apart staat van het lichaam, hij ziet niet in hoe en waarom de ziel los van het lichaam (voort) zou kunnen bestaan. De theorie van Aristoteles (die als hylomorphistisch getypeerd kan worden) is dus geen materialistische theorie maar ook geen volledig dualistische, zoals bij Plato. Hij probeert in zijn werk *De Anima* een soort middenweg te bewandelen door aan te tonen dat de visies van zijn voorgangers niet uitputtend zijn. In dit hoofdstuk wil ik een korte en globale weergave geven van hoe de begeerte van de ziel een rol speelt in de visie van Aristoteles, met een focus op zijn werken *De Anima* en *Ethica Nicomachea*.⁶⁷

3.1 De Anima

De ziel die Aristoteles in *De Anima* beschrijft, heeft verschillende functies of vermogens⁶⁸ zoals voeding, waarneming en verstand, maar ook begeerte, die van belang is voor de verklaring van bepaald gedrag (Boek III, hoofdstuk 9 en 10).⁶⁹ In Aristoteles' natuurlijke ordening hebben alle levende wezens een vermogen van voeding, hebben dieren - boven de planten⁷⁰ - echter een extra vermogen tot waarneming en hebben alleen mensen daarboven (extra) verstandelijke vermogens.⁷¹ Aristoteles beschrijft het verstand als dat (uniek menselijke) deel van de ziel waarmee het kan weten en begrijpen.⁷²

Net als Plato, hanteert Aristoteles een conceptie van niet-rationeel herkennen door middel van zintuiglijke waarneming en het onthouden van impressies. Aristoteles breidt die conceptie uit met zijn theorie over associaties tussen impressies die kan verklaren hoe mensen (en dieren) door niet-rationeel herkennen complexe en geordende beelden kunnen vormen die weer tot bepaalde gedragingen leiden. Deze praktische rationaliteit is volgens Aristoteles een kenmerk voor verstandelijke wezens en de rationele delen of aspecten van hun ziel.⁷³

Wat verklaart dan precies het handelen van levende wezens (waaronder mensen)?

Aristoteles stelt dat dieren bewegen omdat zij dingen *begeren*, zoals voedsel en voortplanting. Dit handelen komt dus niet voort uit de andere functies (voeding, waarneming en verstand) omdat (i) planten in staat zijn zich te voeden maar zichzelf niet bewegen, (ii) er dieren bestaan die kunnen waarnemen maar niet kunnen bewegen, en (iii) het verstand op zichzelf niet tot beweging aanzet. Hoewel ons verstand onze bewegingen niet determineert, kan het toch wel sturing geven aan onze handelingen; in de basis blijft het object van de begeerte datgene dat initieert en motiveert tot beweging,⁷⁴ ook al is de begeerte geheel op zichzelf⁷⁵ genomen niet bij uitsluiting verantwoordelijk voor doelgericht handelen. Er dus is sprake van een samenwerking tussen de begeerte en het verstandelijk vermogen die tezamen doelgerichte beweging verklaren. "*The first is the good that can be done, the second the faculty of desire, which is moved insofar as it desires, desire in the actualized state being a kind of movement*".⁷⁶ Met als uitgangspunt de tweedeling van de ziel⁷⁷ (grofweg in een rationeel deel en een niet-rationeel deel), richt Aristoteles in Boek III, hoofdstuk 9 van *De Anima* zijn

⁶⁶ De ziel is het vermogen van het lichaam om te doen wat levende wezens doen.

⁶⁷ In lijn met de voorgenomen aanpak en het bestek van deze scriptie, zal ik Aristoteles minder uitvoerig behandelen.

⁶⁸ Een volledige uiteenzetting van de vermogens van de ziel, waarbij de waarneming en het visualisatievermogen (*phantasia*) een belangrijke rol speelt, valt buiten het bestek van deze scriptie.

⁶⁹ Cooper, blz. 121: Cooper stelt dat een mens (volgens Aristoteles) bepaalde verlangens bij zijn geboorte heeft en verlangens heeft die ontstaan in het proces van groei (naar volwassenheid).

⁷⁰ Planten en bomen bezitten volgens Aristoteles geen adem of geest (*pneuma*).

⁷¹ Die Aristoteles samenvat met de term '*nous*'.

⁷² *De Anima*, 429a 9-10

⁷³ Lorenz, blz. 113

⁷⁴ *De Anima*, 433a 30: "... *there is really one thing that produces movement, the faculty of desire.*"

⁷⁵ '*orexis*'

⁷⁶ *De Anima*, 433b 23-26

⁷⁷ *De Anima*, 432a 24: in zekere zin zou zelfs sprake kunnen zijn van een onbegrensd aantal delen

pijlen op - onder meer - de verdeling van de ziel in drie delen zoals Plato⁷⁸ die aanbrengt;⁷⁹ met name op het afzonderlijk bestaan van het begerende deel.⁸⁰ In zijn *Politika* en *Ethica Nicomachea* hanteert Aristoteles een dichotomie van een rationeel deel van de ziel en een niet-rationeel deel, waarbij dit laatste deel gehoorzaamt aan het eerste.⁸¹

Ondanks de kritiek die Aristoteles levert, wordt het niet helemaal duidelijk of de begeerte is toe te schrijven aan het fysieke, het lichamelijke, of aan het psychologische, verstandelijke. In ieder geval probeert Aristoteles om de psyche van de mens in de context van natuurlijke orde te plaatsen en stelt hij zich tegenover Plato op het standpunt dat ieder deel van de ziel een begerend element in zich draagt: een verdeling van de ziel in drie afzonderlijke delen, of zelf iedere verdeling, is dan zinloos. Het gedrag van een mens of een dier in een biologische context kan volgens Aristoteles verklaard worden door de hiervoor beschreven twee vermogens van de ziel: (1) het beoordelend vermogen, dat over waarnemingscapaciteiten en intellect beschikt en (2) het bewegend vermogen.⁸²

Voor wat betreft de lokaliseren van de ziel en het lichaam en de functies van de ziel, vraagt Aristoteles zich in Boek 2 van *De Anima* af of de verschillende ziele-functies wellicht ruimtelijk verschillende posities in het lichaam van een levend wezen innemen, zoals Plato heeft verdedigd in zijn *Timaeus*. Aristoteles ontkent dat met een verwijzing naar het feit dat van insecten die doorgesneden worden, beide delen op gelijke wijze de functies van waarneming en locomotie blijken te bezitten. Het is niet zo dat het ene deel alleen maar beweegt en het andere deel alleen maar waarneming bezit. Alleen het intellect en het theoretische vermogen van de ziel kan apart van de andere ziele-functies in het lichaam bestaan, zonder een specifieke locatie in het lichaam.⁸³

Net als Plato (in *De Staat*) heeft Aristoteles een psychologische benadering. Aristoteles wil dit echter inpassen in zijn raamwerk van zijn *scala naturae*⁸⁴, met een ethische context (in zijn *Ethica Nicomachea*). Hierbij spelen de begeerte enerzijds en de theoretische en praktische rede anderzijds een belangrijke rol.⁸⁵ In Aristoteles' analyse van emoties komt naar voren dat er een duidelijk verband is tussen emotie en rationele argumentaties.⁸⁶ Door te stellen dat een gedachte of overtuiging de oorzaak is van een emotie, toont hij aan dat een emotionele reactie een teken van intelligent gedrag is die vatbaar is voor rationele tegenargumenten.⁸⁷ Hierin verschilt een emotionele reactie van een lichamelijke begeerte.⁸⁸

3.2 *Ethica Nicomachea*

In Aristoteles' *Ethica Nicomachea* gaat hij in op de vraag wat geluk is en behandelt hij de verschillende deugden, waaronder rechtvaardigheid. Een uitgangspunt daarbij is de morele waarde van genot. Omdat genot voor Aristoteles nauw verbonden is met deugdelijk handelen en past binnen een gelukkig en geslaagd leven, kan dit benaderd worden vanuit een ethische invalshoek. In de *Ethica Nicomachea* zijn twee afzonderlijke verhandelingen over genot opgenomen.⁸⁹ Uitgangspunt in beide verhandelingen is de vraag wat de morele waarde van genot is. In Boek VII zet Aristoteles eerst opvattingen uiteen volgens welke genot in meer of mindere mate slecht zou zijn. Hij gaat met name in op de opvatting dat genot 'een waarneembaar wordingsproces naar een natuurlijke staat' is: genot ontstaat doordat een begeerte wordt ingewilligd of een gebrek wordt opgevuld. Met het bereiken van de natuurlijke staat en het verdwijnen van het gebrek, verdwijnt ook het genot. Genot is dan een vorm van worden, een proces van een gemankeerde staat, die leidt naar een doel waaraan het zelf ondergeschikt is. Aristoteles verzet zich tegen deze opvatting van genot als een dergelijk proces. Voor

⁷⁸ Hoewel Plato op die plek niet expliciet genoemd wordt, ligt het voor de hand dat het om de driedeling gaat die in *De Staat* is beschreven.

⁷⁹ Vander Waerdts stelt dat Aristoteles zich in zijn kritiek op de driedeling niet richt op Plato maar op de opvatting van bepaalde (anonieme) Academics (Vander Waerdts 1987, blz. 629)

⁸⁰ *De Anima*, 432b 7-11

⁸¹ Fortenbaugh, blz. 31

⁸² Vander Waerdts 1987, blz. 642-643

⁸³ *De Anima*, 413b 24-27

⁸⁴ Vander Waerdts 1985, blz. 292

⁸⁵ Met een hoofdrol voor wilszwakte, net als Plato in Boek IV van *De Staat*.

⁸⁶ Fortenbaugh, blz. 23

⁸⁷ Zoals angst kan worden weggenomen door iemand ervan te overtuigen dat er geen gevaar is.

⁸⁸ Fortenbaugh, blz. 84

⁸⁹ EN, boek VII (11-14) en boek X (1-5)

hem is genot geen dergelijk proces maar 'de ongehinderde activiteit van een natuurlijke dispositie'. Er zijn immers ook genietingen die niet met pijn of gebrek gepaard gaan, zoals het genot van studeren. Als activiteit en ontplooiing van de natuurlijke staat kan genot tot het goede behoren. En aangezien bovendien geluk een ongehinderde activiteit is van een natuurlijke dispositie, is ook geluk – het hoogste goed – een vorm van genot. Ook in Boek X verzet Aristoteles zich tegen het idee dat genot een vorm van beweging of een wordingsproces zou zijn. Zo wijst hij erop dat genieten niet aan noties als 'snel' of 'langzaam' onderhevig is (zoals dit voor bewegingen wel geldt) en dat het in tegenstelling tot een proces op elk willekeurig moment volledig en heel is. Voor Aristoteles is genot onlosmakelijk verbonden met de activiteit en treedt het op als de activiteit optimaal ontplooid kan worden. Genot vervolmaakt dan de activiteit, 'niet zoals de inherente dispositie, maar als een soort bijkomende vervolmaking, als de bloei aan hen die in de kracht van hun leven zijn'. Het zorgt ervoor dat een activiteit wordt 'aangescherpt, langer volgehouden en verbeterd'. Elke activiteit kent haar eigen genot en het genot van verschillende activiteiten verschilt onderling. Genot ontleent zijn morele waarde aan de bijbehorende activiteit, waar het onlosmakelijk mee verbonden is. In tegenstelling tot de definitie in Boek VII is geluk zelf dus geen genot, maar gaat gepaard met genot. Deugd heeft volgens Aristoteles dus te maken met genietingen en pijnen, want door het genot doet een mens slechte dingen en door pijn onthouden wij ons van wat moreel juist is. Daarom moeten wij ons volgens Aristoteles, onder verwijzing naar Plato: "... op de een of andere manier zo laten vormen, dat we de juiste dingen prettig en pijnlijk vinden; want dit is wat opvoeding tot de juiste opvoeding maakt."⁹⁰

In hoofdstuk 13 van Boek I stelt Aristoteles dat geluk een bepaalde activiteit van de ziel is, waarbij zij zo optimaal mogelijk functioneert.⁹¹ In het verlengde daarvan, even verderop in hetzelfde hoofdstuk, stelt hij: "*Met optimaal functioneren van de mens bedoelen we niet het functioneren van het lichaam, maar dat van de ziel, en ook met geluk bedoelen we een activiteit van de ziel.*"⁹², en gaat hij in op de verdeling van de ziel. Net als in hoofdstuk 9 van Boek III van *De Anima* gaat hij uit van een tweedeling van de ziel, namelijk in een deel met en een deel zonder rationeel beginsel. Dit laatste deel, dat bij alle levende wezens aanwezig is, heeft een vegetatief karakter en verklaart de groei en bloei van levende wezens. Aristoteles zegt dat dit laatste deel niet bijdraagt aan de wijze waarop mensen optimaal functioneren.⁹³ Bij een beheerst mens is dit deel zonder rationeel beginsel gehoorzaam aan het deel met rationeel beginsel, hetgeen tot uitdrukking komt in het kiezen voor de middenweg (*'mesotes'*).

Interessant is dat hij stelt dat er nog een ander natuurlijk vermogen van de ziel is dat niet-rationeel is, maar wel op een of andere manier aan een rationeel beginsel deel heeft. Wij prijzen namelijk van mensen die zich weten te beheersen het rationeel beginsel; dit beginsel stimuleert mensen om te doen wat het beste is. Dus, bij wie zich weet te beheersen gehoorzaamt het deel zonder het rationele beginsel aan het deel met het rationele beginsel en bij wie gematigd en moedig is (allebei deugden), luistert het volgens Aristoteles nog beter: het stemt in alles overeen met het rationele gedeelte.⁹⁴ Hij vervolgt met te zeggen dat het niet-rationele deel van de ziel, net als de ziel zelf, twee delen heeft. Namelijk een vegetatief aspect (dat geen deel heeft aan het rationele beginsel) en een deel dat verantwoordelijk is voor begeerte en in het algemeen voor het streven. Dit laatste deel heeft wel deel aan het rationele beginsel, in zoverre het eraan onderworpen en gehoorzaam is; het niet-rationele deel laat zich in zekere zin door het rationele deel overreden.⁹⁵ Er is dus bijvoorbeeld sprake van onbeheerstheid wanneer een mens dingen doet (zoals het volgen van een begeerte), waarvan hij weet dat ze slecht zijn.⁹⁶ Onder normale omstandigheden zou hij deze dingen niet doen, maar hij voelt een sterke begeerte en wordt daar op de een of andere manier door overmeesterd. De beheerste (rationele) mens voelt die verlangens ook, maar heeft ze onder controle en toont zelfbeheersing.⁹⁷ Fortenbaugh stelt dat Aristoteles de deur opent naar begeerten die beschouwd worden als lichamelijke verlangens maar verschillen van honger, dorst of seksueel verlangen (als niet-rationeel), en wel op psychologische gronden. Een moreel, deugdelijk en ontwikkeld mens, is namelijk in staat

⁹⁰ EN, boek II, hoofdstuk 3.2

⁹¹ EN, boek I, hoofdstuk 13.1

⁹² EN, boek I, hoofdstuk 13.6

⁹³ EN, boek I, hoofdstuk 13.14

⁹⁴ EN, boek I, hoofdstuk 13.17 en *De Anima*, 433 a

⁹⁵ EN, boek I, hoofdstuk 13.18

⁹⁶ De zelfbeheersing (*'akrasia'*) wordt uitgebreid behandeld in Boek VII van *Ethica Nicomachea*.

⁹⁷ Cooper, blz. 131-132, juist een deugdelijk mens is het beste in staat om zijn leven een zinvolle en kwalitatief complete invulling te geven.

om walging of liefde te voelen in reactie op (primair) lichamelijke verlangens en kan daarbij gepast gedrag te vertonen (zoals zelfbeheersing of dapperheid).⁹⁸

3.3 Overeenkomsten met Plato

Resumerend stel ik vast dat Aristoteles - kort gezegd - een rationeel aspect van de ziel onderscheidt dat meester moet zijn van de begeerte. Hij doet dit op een wijze die mij sterk doet denken aan Plato - met name voor wat betreft het uitgangspunt dat er een rationeel en sturend deel bestaat dat sturing geeft aan een niet-rationeel deel - ook al keert Aristoteles zich tegen Plato's specifieke driedeling van en de wijze waarop Plato specifieke eigenschappen toeschrijft aan het (separate) begerende deel. Het niet-rationele deel dat Aristoteles onderscheidt omvat eigenschappen zoals woede⁹⁹ en is de bron van emoties; dit deel gebruikt Aristoteles om de psyche van de mens in de context van natuurlijke orde te plaatsen.

In een bepaald opzicht is er nog een parallel te trekken tussen Aristoteles en Plato. Een van Plato's centrale argumenten is dat het een groot voordeel is dat men een hiërarchische ordening kan aanbrengen tussen de delen van de ziel; hij toont daarbij aan hoe je voortbouwend op de traditionele deugden de relatie tussen de rede en de minder rationele delen van de ziel kunt bevorderen. In de benadering van Aristoteles, is het 'goede' gelegen in de dominantie van de rede en met een studie van de verschillende deugden kan men de juiste ordening van de ziel ontwaren. Aristoteles verwerpt echter de stelling van Plato dat het noodzakelijk is om wiskunde en andere wetenschappen te bestuderen alvorens een deugdelijk leven te kunnen leiden. Volgens hem bestrijkt de ethiek aan autonoom gebied en voor een juist begrip daarvan is het niet strikt noodzakelijk om ook andere (wetenschaps)gebieden te beheersen.

⁹⁸ Fortenbaugh, blz. 85

⁹⁹ Plato's ' *thymos*'

4. Conclusie

Als ik kijk naar het vorenstaande, kan ik vaststellen dat zowel Plato als Aristoteles het rationele aspect van de ziel beschouwen als iets dat de mens 'mens' maakt. Ook al wil Aristoteles in zijn werk aantonen dat naast de mensen ook alle andere levende wezens een ziel hebben, hij stelt vast dat het rationele vermogen van de ziel uniek menselijk is.

Een belangrijk doel van Plato in zijn werk *De Staat*, namelijk de beantwoording van de vraag wat rechtvaardigheid is, bereikt hij door te constateren dat er sprake moet zijn van *harmonie*. Vanuit het uitgangspunt dat de ziel uit drie delen is opgebouwd waarbij er een afzonderlijk begerend deel bestaat, toont hij aan dat van harmonie pas sprake kan zijn als ieder deel zijn eigen functie volgt. Om er voor te zorgen dat het begerende deel van de ziel niet de overhand krijgt en een mens doet vervallen in genotzucht, dienen de andere delen te zorgen voor controle, zoals een goed heerser voor harmonie binnen een staat kan zorgen. Deze vergelijking van delen met potentieel conflicterende doelen en belangen kan Plato alleen duidelijk maken als hij het begerende deel van de ziel als afzonderlijk deel onderscheidt. Uit het vorenstaande is mij gebleken dat Plato's begerende deel van de ziel - ondanks de leidende en sturende eigenschappen van het redelijke deel - ook eigen cognitieve vermogens kent en zelfs het redelijke deel tot slaaf kan maken.

Aristoteles volgt een andere koers en stelt als kritiek dat Plato een afzonderlijk begerend deel niet overtuigend kan onderscheiden als elk deel van de ziel een begerend element in zich blijkt te dragen. Plato's benadering is volgens Aristoteles dan ook niet toereikend om de volledige psychologie van de mens en zijn gedrag te kunnen verklaren; er zijn volgens hem namelijk meerdere vermogens van de ziel.

In Aristoteles' *Ethica Nicomachea* onderscheidt hij in zijn ethiek een rationeel en een redelijk deel en hanteert hij dus een tweedeling in plaats van een driedeling, zoals Plato doet. Een deugdelijk leven is daarbij het leven volgens de rede en de volmaaktste levensvorm is het beschouwende leven. Bij een beheerst mens is het begerende deel gehoorzaam en in harmonie met de rede. Net als bij Plato is dus sprake van een hiërarchische structuur. Ik stel concluderend vast dat het doelgerichte handelen, dus het in goede banen leiden van gedrag, door zowel Plato als Aristoteles in ethische context wordt geplaatst en wordt gekoppeld aan de term rechtvaardigheid.

Naar mijn idee zijn er daarom treffende overeenkomsten tussen beiden, al wordt de *begerende ziel* bij Plato door Aristoteles op een andere wijze gedefinieerd.

Bibliografie

Primaire bronnen:

1. De Anima
De Anima, Aristoteles (vertaling Hugh Lawson-Tancred) 1987, Penguin Books
2. De Staat
The Republic, Plato (vertaling Desmond Lee) 1955, Penguin Books
3. EN
Ethica Nicomachea, Aristoteles (vertaling C. Hupperts en B. Poortman) 2005, Uitgeverij Damon B.V.
4. Phaedo
Faidon, Plato (vertaling Hans Warren en Mario Molegraaf) 1995, Uitgeverij Bert Bakker, Amsterdam
5. Phaedrus
Xenophon, Phaidros, Symposion, Plato (vertaling uit het Grieks) 1984, De Driehoek (Platoon Verzameld werk)
6. Timaeus
Timaeus, Plato (vertaling Donald J. Zeyl) 2000, Hackett Publishing Company, Inc.

Secundaire bronnen

1. Cooper
Reason and Human Good in Aristotle, J.M. Cooper (Hackett Publishing Company, Inc.), 1975
2. Fortenbaugh
Aristotle on Emotion, W.W. Fortenbaugh (Gerald Duckworth & Co. Ltd.), second edition 2002
3. Lorenz
The Brute Within, Appetitive Desire in Plato and Aristotle, H. Lorenz (Oxford University Press), 2006
4. Strauss
The City and the Man, L. Strauss (University of Chicago Press), 1964

Artikelen

1. Fronterotta
Plato's Republic in the Recent Debate, F. Fronterotta, in 'Journal of the History of Philosophy', Vol. 48, nr. 2, (april 2010), blz. 125-151
2. Leon
An Ambiguity and Misconception in Plato's Idea of Morality in the Republic, P. Leon, in 'Mind', New Series, Vol. 28, nr. 112, (oktober 1919), blz. 436-446
3. Rees
Bipartition of the Soul in the Early Academy, D.A. Rees, in 'The Journal of Hellenic Studies', Vol. 77, Part 1 (1957), blz. 112-118
4. Smith
Plato's analogy of soul and state, N.D. Smith, in 'The Journal of Ethics 3', blz. 31-49, 1999
5. Vander Waerdt 1985
The Peripatetic Interpretation of Plato's Tripartite Psychology, P.A. Vander Waerdt, in 'Greek, Roman and Byzantine Studies', 26:3 (herfst 1985)
6. Vander Waerdt 1987
Aristotle's Criticism of Soul-Division, P.A. Vander Waerdt, in 'The American Journal of Philology', Vol. 108, nr. 4 (winter, 1987) blz. 627-643