

*Τί παρὰ φύσιν ἐσθίεις τὸ ἔμψυχον;*

Argumenten tegen vleeseten en hun doelwit in Plutarchus' *De Esu Carnium*

Rosa Vis

Bachelorscriptie Griekse en Latijnse Taal en Cultuur

Docent: dr. ir. Frederik Bakker

Juni 2021

Radboud Universiteit Nijmegen

## Inhoud

<i>Τί παρὰ φύσιν ἐσθίεις τὸ ἔμψυχον;</i> .....	1
Inleiding .....	3
Hoofdstuk 1. De Stoa, de Tuin, de Peripatos en Plutarchus over vleeseten en dieren.....	11
1.1 De Stoa .....	11
1.2 De Tuin.....	13
1.3 De Peripatos .....	15
1.4 Plutarchus.....	19
Hoofdstuk 2: Argumenten tegen vleeseten in <i>De Esu Carnium</i> en hun aansluiting bij andere filosofieën.....	29
2.1 De niet-noodzakelijkheid van vleeseten .....	30
2.2 Argumenten met betrekking tot rechtvaardigheid naar dieren .....	34
2.3 De onnatuurlijkheid van vleeseten voor de mens.....	42
2.4 Religieuze en spirituele argumenten.....	45
2.5 Morele argumenten tegen vleeseten.....	51
Hoofdstuk 3. Conclusie.....	58
Bibliografie .....	59

## Inleiding

*Τὰ δ' ἀβλαβῆ καὶ χειροῆθη καὶ ἄκεντρα καὶ νωδὰ πρὸς τὸ δακεῖν συλλαμβάνοντες ἀποκτιννύομεν, ἃ νῆ Δία καὶ κάλλους ἔνεκα καὶ χάριτος ἢ φύσις ἔοικεν ἐξενεγκεῖν. (De Esu Carnium 994B)*

‘Maar we doden de onschadelijke en makke wezens en wezens zonder angel en zonder tanden om te bijten, die de natuur, bij Zeus, schijnt te hebben voortgebracht vanwege schoonheid en charme.’

Tegenwoordig is er veel aandacht voor de manier waarop we met dieren omgaan. Wat velen niet weten, is dat hierover ook al in de oudheid werd nagedacht. Binnen de antieke filosofie is een breed scala aan meningen over dit onderwerp te vinden. Aan de ene kant waren er bijvoorbeeld Stoïcijnse filosofen, die meenden dat dieren, omdat ze geen rede hebben, onder de mens staan en door hen gebruikt mogen worden.<sup>1</sup> Aan de andere kant waren er ook filosofen die om allerlei redenen meenden dat het verkeerd was om dieren te eten. De bekendsten hiervan zijn de Pythagoreeërs, die vanwege hun geloof in reïncarnatie geen vlees aten.<sup>2</sup> Ze wilden immers niet per ongeluk een overleden vriend of familielid opeten. Plutarchus (45 tot voor 125 n.Chr.<sup>3</sup>), een midden-Platoonse filosoof, heeft een betoog geschreven tegen het eten van vlees: *De Esu Carnium* of *Περὶ Σαρκοφαγίας*. Hoewel bijvoorbeeld Theophrastus, een leerling van Aristoteles, eerder ook een werk over dit onderwerp heeft geschreven, is Plutarchus' traktaat het oudste vrijwel geheel overgeleverde werk uit de oudheid over dit onderwerp.<sup>4</sup> Het enige andere antieke werk met dit onderwerp dat is overgebleven, werd geschreven door de Neoplatonische filosoof Porphyrius, zo'n anderhalve eeuw na *De Esu Carnium*.<sup>5</sup> In dit werk zijn veel passages over vleeseten van andere filosofen opgenomen, waardoor enkele grote stukken uit Theophrastus' werk hierin bewaard zijn gebleven.<sup>6</sup>

Vleeseten was dus ook in de oudheid een onderwerp waarover discussie mogelijk was. Intertijd hadden filosofen deels andere redenen om vleeseten verkeerd te vinden dan

---

<sup>1</sup> Dombrowski 1984: 75-6

<sup>2</sup> Dombrowski 1984: 37

<sup>3</sup> Cobet, Pelling, Baltus, Olshausen, Harmon, Hünemörder en Saffrey 2006: 2.1. Life and survey of his work

<sup>4</sup> Sorabji 1993: 175; Newmyer 2021: 128

<sup>5</sup> *De Abstinencia* werd in het derde deel van de 3<sup>e</sup> eeuw n.Chr. geschreven (Clark 2000: 1). De datering van *De Esu Carnium* is moeilijk, maar die is in ieder geval van voor 125 n.Chr., toen Plutarchus zeker niet meer leefde.

<sup>6</sup> Clark 2000: 11

tegenwoordig. Vaak ging het bijvoorbeeld over het negatieve effect van vleeseten op de ziel, iets dat zowel bij Porphyrius als Plutarchus terugkomt.<sup>7</sup> Van *De Esu Carnium* is het echter opmerkelijk dat sommige argumenten lijken op argumenten die ook nu gebruikelijk zijn. Plutarchus besteedt bijvoorbeeld aandacht aan gezondheidsredenen en morele redenen om geen vlees te eten, en de rechtvaardige behandeling van dieren. Vooral de laatste soort argumenten is in de oudheid ongebruikelijk, maar tegenwoordig prominent in het debat over dieren.<sup>8</sup> Het recent verschenen commentaar op dit werk van Newmyer gaat dan ook in op de overeenkomsten van Plutarchus' betoog met modernere ideeën.<sup>9</sup>

Plutarchus' ideeën over vleeseten en dieren zijn echter niet zomaar ontstaan, maar binnen de context van de verschillende ideeën van antieke filosofen hierover. Veel filosofen indertijd waren een stuk minder begaan met het lot van dieren dan Plutarchus. Van de filosofische scholen waren de Stoïcijnen het sterkst voor vleeseten, door te stellen dat dieren bestaan zodat mensen ze op kunnen eten.<sup>10</sup> Hoewel Plutarchus enkele ideeën met de Stoïci deelt, gaat hij ook vaak in tegen aspecten van deze filosofie.<sup>11</sup> Het is dan ook niet verrassend dat hij in *De Esu Carnium* deze filosofen direct aanspreekt op hun vleeseten. De Aristotelische filosofen hadden een vergelijkbare visie als de Stoïcijnen, zij het wat genuanceerder. Ook deze filosofen, een uitzondering daargelaten, vonden het in ieder geval geoorloofd voor mensen om dieren te eten en anderszins te gebruiken, al vonden ze niet dat dieren alleen om deze reden bestaan.<sup>12</sup> Rechtvaardigheid met dieren achtten zij over het algemeen echter ook niet mogelijk. Plutarchus staat over het algemeen een stuk positiever tegenover de Peripatetici. Hierdoor, en omdat hun positie zoveel lijkt op de Stoïcijnse, is dit een minder voor de hand liggende tegenstander voor een pro-vegetarisch betoog. De Epicureeërs stelden zichzelf als ideaal om matig te leven, waardoor ze in hun dieet grotendeels afzagen van luxe zoals vlees. Maar ook volgens deze filosofie was rechtvaardigheid tussen mens en dier onmogelijk.<sup>13</sup> Plato tenslotte, tot wiens stroming Plutarchus behoort, was niet erg positief over vleeseten, al verbood hij het

---

<sup>7</sup> Clark 2000: 11; *De Esu Carnium* 995E

<sup>8</sup> Newmyer 2021: 132

<sup>9</sup> Newmyer 2021, *Plutarch's Three Animal Treatises*

<sup>10</sup> Dombrowski 1984: 75-6

<sup>11</sup> Opsomer 2014: 88

<sup>12</sup> Dombrowski 2014: 544; Sedley 2007: 202

<sup>13</sup> Sorabji 1993: 162-3

niet.<sup>14</sup>

Om te onderzoeken hoe Plutarchus' *De Esu Carnium* past binnen de verschillende ideeën over vleeseten in de antieke filosofie, zal deze bachelorscriptie de vraag onderzoeken: op welke filosofische scholen en hun aanhangers en sympathisanten zijn de argumenten tegen vleeseten in *De Esu Carnium* gericht?<sup>15</sup> Om hierop te proberen een antwoord te geven, zal ik eerst in hoofdstuk 1 de filosofische posities over dieren en vleeseten van Plutarchus in andere relevante werken naast *De Esu Carnium*, en die van zijn potentiële doelwitten in *De Esu Carnium* uiteenzetten, de Stoïcijnen, de Epicureeërs, en de Peripatetici. Hieruit blijkt dat Plutarchus aan de pro-vegetarische kant van het spectrum zit, de Stoïcijnen over het algemeen aan de kant vóór vleeseten, en de Epicureeërs en Peripatetici ergens daartussen.

In hoofdstuk 2 zal ik vervolgens de verschillende argumenten ontwaren die Plutarchus gebruikt tegen vleeseten in *De Esu Carnium*, en hierbij meteen kijken op aanhangers van welke filosofische scholen deze gericht zouden kunnen zijn. Om de argumenten systematisch langs te gaan, heb ik ze in vijf categorieën ingedeeld. De indeling is bedoeld als pragmatische manier om de bespreking van de argumenten te structureren. Vanuit Plutarchus pro-vegetarische positie zal het geen verrassing zijn dat hij zich voornamelijk op aanhangers van de Stoa richt, al zijn veel argumenten ook mogelijk gericht op de aanhangers van andere scholen.

Van tevoren is enige informatie over Plutarchus en *De Esu Carnium* van belang. Plutarchus werd geboren en groeide op in de Griekse stad Chaeronea.<sup>16</sup> Hij studeerde daar, en later ook in Athene.<sup>17</sup> Een van zijn leraren daar was de Egyptenaar Ammonius, die hem waarschijnlijk voor de Platoonse filosofie won.<sup>18</sup> Later in zijn leven runde hij een soort Academie, waar vrienden en familieleden onderwezen werden.<sup>19</sup> Plutarchus was een Platonist

---

<sup>14</sup> Dombrowski 1984: 58-63

<sup>15</sup> De formulering van het doelwit van Plutarchus' argumenten (aanhangers en sympathisanten van een school) is opzettelijk zo breed mogelijk. Plutarchus schreef namelijk voor een breed publiek, niet alleen maar voor andere filosofen (Cobet, Pelling, Baltes, Olshausen, Harmon, Hünemörder en Saffrey 2006: II.B.2.Characteristics). Hierdoor hoeven zijn argumenten, hoewel die aansluiten op bepaalde filosofische ideeën, niet alleen gericht te zijn op filosofen. Ze kunnen evenzeer gericht zijn op niet-filosofen, die echter toch een voorkeur hebben voor de ideeën van een bepaalde filosofische school. In de rest van het werkstuk zal ik daarom ook afwisselend spreken over ideeën van deze scholen, en aanhangers en sympathisanten van deze scholen, zodat duidelijk is dat argumenten niet gericht hoeven te zijn op de filosofen in de scholen alleen.

<sup>16</sup> Beck 2014: 2

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Cobet, Pelling, Baltes, Olshausen, Harmon, Hünemörder en Saffrey 2006: 2.I Life and survey of his work; 2.III.A Education

<sup>19</sup> Cobet, Pelling, Baltes, Olshausen, Harmon, Hünemörder en Saffrey 2006: 2.III.B The Academy of Chaeronea

die streefde naar een synthese van de sceptische Akademie en een dogmatische interpretatie van Plato.<sup>20</sup>

*De Esu Carnium* bestaat uit twee delen. Het is onzeker wat hun onderlinge relatie is, maar meestal worden ze bestudeerd als bij elkaar horende teksten.<sup>21</sup> Over de datering van het traktaat is weinig te zeggen, daar de tekst hierover niets zegt.<sup>22</sup> Sommigen menen dat de moraliserende, sterk retorische toon, samen met het vegetarische standpunt, erop wijzen dat Plutarchus het werk jong schreef.<sup>23</sup> Helmbold, de vertaler en editor van de Loeb-editie van dit traktaat, meent bijvoorbeeld dat het een ‘zwakte uit zijn jonge jaren, namelijk Pythagoreïsche of Orfische onthouding van dierlijk eten’ weerspiegelt, die in zijn latere leven haast niet terugkomt. Hierbij haalt hij aan dat Plutarchus in de latere dialoog *De Tuenda Sanitate* (vanaf nu: *De Tuenda*) vleeseten door de vingers ziet omdat het een soort onnatuurlijke tweede natuur is geworden.<sup>24</sup> Er is echter nergens in Plutarchus’ filosofie een teken dat hij vleeseten expliciet goedkeurt.<sup>25</sup> Ook de aangehaalde zinsnede wijst enkel op een vergeving van iets wat eigenlijk niet hoort, en is geen expliciete goedkeuring. Dat Plutarchus *De Esu Carnium* in zijn jonge jaren moet hebben geschreven omdat hij alleen toendertijd vleeseten zou hebben kunnen afkeuren, lijkt me daarom een enigszins ongenueanceerde conclusie. Op basis van de heftige toon van het betoog is het ook moeilijk te dateren. Plutarchus trekt in twee werken tegen de Stoïcijnen, *De Stoicorum Repugnantiiis* en *De Communibus Notitiis*, ook fel van leer. Deze twee lijken echter niet beter te dateren dan *De Esu Carnium*. In hun Loeb-inleidingen staat slechts dat van deze werken, die schijnbaar onderlinge overeenkomsten vertonen, niet relatief te dateren zijn, en niets over hun absolute datering.<sup>26</sup> Vooralsnog denk ik dus niet dat *De Esu Carnium* globaal kan worden gedateerd.

*De Esu Carnium* is in gehavende staat overgeleverd: zowel deel I als deel II breken af voor het einde. Ook is het grootste deel van I.3 waarschijnlijk een stuk uit een andere tekst, daar het qua onderwerp niet aansluit bij wat ervoor en erna komt.<sup>27</sup> Door lacunes en verkeerd

---

<sup>20</sup> Karamanolis 2020: 2. Plutarch’s Platonism

<sup>21</sup> Newmyer 2021: 129

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

<sup>24</sup> Helmbold 1957: 537

<sup>25</sup> Passmore 1975: 207; Dombrowski 2014: 547

<sup>26</sup> Cherniss 1976: 400-1

<sup>27</sup> Newmyer 2021: 129; Helmbold 1957: 537-8

overgeleverde woorden is de tekst bovendien soms onduidelijk. Voor dit werkstuk is de recentste teksteditie aangehouden, die van Inglese en Santese.<sup>28</sup>

Plutarchus begint deel I van het traktaat als een reactie op mensen die zich afvragen waarom Pythagoras stopte met vleeseten.<sup>29</sup> Volgens Plutarchus moeten we ons juist afvragen waarom de mensheid ooit begon met vleeseten.<sup>30</sup> Hierna gaat hij voornamelijk in op de niet-noodzakelijkheid, de onrechtvaardigheid en de onnatuurlijkheid van vleeseten, en op enkele religieuze argumenten tegen vleeseten. Deel II begint met als doel meer argumenten tegen vleeseten te brengen, omdat het volgens Plutarchus moeilijk is om een gewoonte uit te bannen die zo is verstrengeld met genot.<sup>31</sup> In dit deel komen voornamelijk morele argumenten aan bod, argumenten rondom rechtvaardigheid, en een argument rondom zielsverhuizing.

Over de verschillende theorieën over dierlijke intelligentie in de oudheid en de morele implicaties hiervan schreef Sorabji een uitputtend werk.<sup>32</sup> Zijn werk hielp om Plutarchus' ideeën over dierlijke intelligentie en spraak in context te plaatsen. Het gaat gedetailleerd in op de mentale capaciteiten die verschillende filosofen aan dieren toekennen, het onderscheid tussen mens en dier dat zij hierop baseren, en wat hun verschillende morele theorieën over dieren zeggen.

Andere aspecten van het debat over vleeseten in de oudheid heeft Dombrowski belicht.<sup>33</sup> Hij schetst de redenen van verschillende antieke filosofen om geen vlees te eten. Één reden was dat filosofen de mensen in het mythische 'gouden tijdperk', die geen vlees aten, als moreel superieur en daarom navolgenswaardig beschouwden.<sup>34</sup> Hiernaast komen ook aanwijzingen voor een pro-vegetarisch standpunt in Plato langs,<sup>35</sup> de Pythagoreïsche traditie,<sup>36</sup> en ideeën uit de Hellenistische en de Romeinse filosofie.<sup>37</sup> Op *De Esu Carnium* gaat Dombrowski ook uitgebreid in. Hij merkt op dat Plutarchus in zijn oeuvre consequent tegen

---

<sup>28</sup> Inglese en Santese 1999, *Il Cibarsi di Carne*

<sup>29</sup> *De Esu Carnium* 993A-B

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> *De Esu Carnium* 996D

<sup>32</sup> *Animal Minds and Human Morals*, Sorabji 1993

<sup>33</sup> *The Philosophy of Vegetarianism*, Dombrowski 1984; *Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements*, Dombrowski 2014

<sup>34</sup> Dombrowski 2014: 536

<sup>35</sup> Dombrowski 2014: 536, 541-3

<sup>36</sup> Dombrowski 2014: 537-41

<sup>37</sup> Dombrowski 2014: 545-550

vleeseten is, maar soms concessies doet aan de gewoonte die vleeseten is geworden.<sup>38</sup> Hij denkt dat Plutarchus' vegetarische standpunt niet afhangt van het geloof in zielsverhuizing.<sup>39</sup>

Stephen Newmyer heeft veel geschreven over Plutarchus' diertraktaten. Hij probeert ze in de traditie van het vegetarische gedachtegoed te plaatsen.<sup>40</sup> Hij ziet in Plutarchus' positie en de minder diervriendelijke positie van de Stoïcijnen de voorlopers van hedendaagse debatten over vleeseten.<sup>41</sup> In *Speaking of Beasts: the Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case Against Animals* (1999) bespreekt hij de Stoïcijnsse theorie dat naar dieren door hun gebrek aan rede geen rechtvaardigheid mogelijk is.<sup>42</sup> Plutarchus gaat hier in *De Sollertia Animalium* (vanaf nu: *De Sollertia*) tegenin door te stellen dat alle dieren een graad van rede hebben, dat sommige dieren zelfs spraak hebben, en dat de mens dieren dus wel rechtvaardig moet behandelen.<sup>43</sup> In dit werk is Plutarchus' standpunt wat betreft dieren dus tegen de Stoïci gericht.

Hoewel Newmyer positief is over de graad van intelligentie die dieren bezitten, zet Horkey kanttekeningen bij zijn visie.<sup>44</sup> Newmyer denkt dat Plutarchus een hogere graad van intelligentie aan dieren toekent dan Horkey denkt.<sup>45</sup> Hierdoor laat hij volgens Horkey Plutarchus' ideeën relevanter lijken voor hedendaagse filosofie dan ze volgens Horkey zijn.<sup>46</sup> Volgens Horkey schrijft Plutarchus in zijn oeuvre weliswaar een breed scala aan rationele kwaliteiten toe aan dieren, maar is dit een lagere vorm van intelligentie dan de menselijke.<sup>47</sup>

Recent heeft Newmyer een commentaar met vertaling uitgebracht op onder andere *De Esu Carnium*.<sup>48</sup> Hierin blijft hij bij zijn standpunt dat Plutarchus veel intelligentie aan dieren toekent.<sup>49</sup> In het hoofdstuk over *De Esu Carnium* schrijft hij dat dit werk argumenten tegen

---

<sup>38</sup> Dombrowski 2014: 547

<sup>39</sup> Dombrowski 2014: 550

<sup>40</sup> Zie de stukken *Just Beasts? Plutarch and Modern Science on the Sense of Fair Play in Animals* (1997) en *Plutarch on Justice towards Animals: Ancient Insights on a Modern Debate* (1992)

<sup>41</sup> Zie hiervoor *Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case Against Animals* (1999)

<sup>42</sup> Newmyer 1999: 102-3

<sup>43</sup> Newmyer 1999: 107

<sup>44</sup> *The Spectrum of Animal Rationality in Plutarch*, Horkey 2017

<sup>45</sup> Horkey 2017: 120

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> *Plutarch's Three Animal Treatises*, Newmyer 2021

<sup>49</sup> Newmyer 2021: 3



vleeseten gebruikt die lijken op moderne argumenten, zij het veelal in ‘embryonale vorm’.<sup>50</sup> Bijna ieder argument dat in de oudheid tegen vleeseten bestond, komt volgens Newmyer in het traktaat voor, maar twee argumenten uit de categorie spiritueel/religieus laat hij volgens hem weg, namelijk dat iemand door te stoppen met vleeseten dichterbij het goddelijke komt, en dat diegene hierdoor zelf godgelijker wordt.<sup>51</sup> Wel leunt hij volgens Newmyer sterk op ethische/filosofische en wetenschappelijke/hygiënische argumenten.<sup>52</sup> Het commentaar geeft op sommige punten aan dat Plutarchus er direct verwijst naar filosofische ideeën van andere scholen, namelijk die van het Stoïcisme en het Epicurisme.<sup>53</sup> Ook belicht hij de relatie tussen *De Esu Carnium*, dat streng van toon is, en andere passages van Plutarchus over vleeseten, die minder streng zijn, maar nooit enthousiast over vleeseten.<sup>54</sup> Newmyer meent, zoals Dombrowski, dat Plutarchus zijn pro-vegetarische standpunt nauwelijks op zielsverhuizing baseert.<sup>55</sup> In dit bachelorwerkstuk zal echter blijken dat Plutarchus in *De Esu Carnium* zielsverhuizing waarschijnlijk in het midden laat vanwege de context, maar hier wel degelijk zijn standpunt op baseert. Ook komt er één van de religieuze argumenten meer voor dan Newmyer denkt, zij het impliciet.

Over Plutarchus’ opstelling ten opzichte van het Stoïcisme, Epicurisme, en Aristotelisme bevat *A Companion to Plutarch* afzonderlijke hoofdstukken. Hoewel Plutarchus in het verleden als eclecticische filosoof is beschreven, meent Opsomer dat hij een sterke Platoonse positie had, maar er ook voor open stond om ideeën van andere filosofieën te incorporeren.<sup>56</sup> Niettemin gaat Plutarchus in veel van zijn werken in tegen Stoïcijnse ideeën.<sup>57</sup> Ook tegen de Epicureïsche filosofie gaat Plutarchus vaak in.<sup>58</sup> Voor Peripatetische ideeën heeft Plutarchus over het algemeen meer sympathie. De invloed van deze stroming is met name

---

<sup>50</sup> Newmyer 2021: xiii

<sup>51</sup> Newmyer 2021: 134

<sup>52</sup> Ibid. Spirituele en religieuze argumenten zijn in de oudheid juist prominenter in het debat dan tegenwoordig, zodat het achterwege blijven van juist twee van zulke argumenten het werk volgens hem een modern karakter geeft (Newmyer 2021: 132-4)

<sup>53</sup> Newmyer 2021: 149-50, n. 27; 161-2, n.11; 163, n.19; 167, n. 42-4

<sup>54</sup> Newmyer 2021: 130-1

<sup>55</sup> Newmyer 2021: 129-30, 132

<sup>56</sup> Opsomer 2014: 88

<sup>57</sup> Opsomer 2014: 90

<sup>58</sup> Kechagia-Ovseiko 2014: 104-5

merkbaar in zijn psychologie en ethiek.<sup>59</sup> Hij had veel kennis van zowel Aristoteles' eigen werken, als die van diens opvolger Theophrastus.<sup>60</sup>

---

<sup>59</sup> Becchi 2014: 73

<sup>60</sup> Becchi 2014: 74

## Hoofdstuk 1. De Stoa, de Tuin, de Peripatos en Plutarchus over vleeseten en dieren.

Voordat *De Esu Carnium* onderzocht kan worden, is het nodig om te kijken naar de ideeën van Plutarchus' positie op het gebied van dieren, vleeseten, en de aanverwante onderwerpen, en die van zijn mogelijke tegenstanders in het debat hierover. Daarvoor zal ik eerst ingaan op de ideeën van Plutarchus' grootste tegenpool op gebied van dieren en vleeseten, de Stoa, en de ideeën van de Epicureeërs en Peripatetici, die zich ergens tussen Stoïcijnse ideeën en Plutarchus' ideeën bevinden. Daarna zal ik laten zien wat Plutarchus in andere werken te zeggen heeft over dierlijke intelligentie en spraak, rechtvaardigheid tussen mens en dier, het effect van vleeseten op de mens, en zielsverhuizing.

### 1.1 De Stoa

Nagenoeg alle Stoïcijnen waren voorstanders van vleeseten.<sup>61</sup> Dit is vanuit twee aspecten van hun filosofie verklaarbaar: hun teleologische wereldbeeld en hun oikeiose-theorie.

De Stoïcijnen geloofden dat de wereld als geheel een levend wezen is, dat wordt bestuurd door een god, ook wel *λόγος* of de goddelijke voorzienigheid genoemd. Deze god heeft de wereld perfect ingericht zodat de mens in staat wordt gesteld om deugdzaam te leven volgens zijn rede.<sup>62</sup> Binnen deze teleologie zijn dieren inferieur aan mensen. Ze zijn gemaakt ten behoeve van de mens, en hebben geen autonome morele rechten.<sup>63</sup> Dat de Stoïcijnen hierdoor vleeseten zeker geoorloofd vonden, blijkt bijvoorbeeld uit de uitspraak van Chrysippus dat de ziel van varkens een soort zout is, aan het varken gegeven zodat zijn vlees niet bederft.<sup>64</sup>

Hoewel rechtvaardigheid een van de Stoïcijnse deugden is, biedt dit geen soelaas voor dieren. Rechtvaardigheid is volgens de Stoa de vaardigheid in het verdelen van wat gepast of verdiend (*ἄξιον*) is voor ieder afzonderlijk.<sup>65</sup> Dit strekte zich echter alleen uit tot wezens met wie de mens *οἰκείωσις* kon hebben; dieren vallen hier niet onder.<sup>66</sup> Het Stoïcijnse neologisme *οἰκείωσις* is verwant aan het woord *οἰκεῖος*, dat betekent 'behorend tot het huis', en van daaruit

---

<sup>61</sup> Dombrowski 1984: 75-6

<sup>62</sup> Sedley 2007: 231

<sup>63</sup> Sedley 2007: 235-6; Cic. *Fin.* III.67

<sup>64</sup> Sedley 2007: 236; Cic. *Nat. D.* II.160

<sup>65</sup> SVF 3.262, 27-8

<sup>66</sup> Sorabji 1993: 124

ook ‘verwant’ en ‘eigen’ kan betekenen. *Oikeiōsis* is een proces waarbij je dingen *oikeiōs*, ‘eigen’ of ‘verwant’ maakt.<sup>67</sup> Bij de mens, en bij ieder dier, begint de oikeiose bij zichzelf. Op dat moment is het wezen geheel gericht op zelfbehoud.<sup>68</sup> Het is bezig met het verkrijgen van verwante (*oikeiōs*) dingen, en het vermijden van vreemde (*ἀλλότριος*) dingen.<sup>69</sup> Later strekt de oikeiose zich ook naar familieleden (zowel bij dieren als mensen) en bij mensen ook naar mensen buiten de familie.<sup>70</sup> Het ideaal voor de mens is om uiteindelijk zijn oikeiose naar alle mensen uit te breiden.<sup>71</sup> Dit kan omdat zij allemaal rationeel zijn, en de mens kan alleen de oikeiose uitstrekken naar andere rationele wezens.<sup>72</sup> Dieren kunnen nooit eigen worden voor de mens, omdat zij volgens de Stoïcijnen niet rationeel zijn.<sup>73</sup> Een dier opeten of gebruiken is dus geen onrechtvaardigheid, omdat de omgang met dieren niet in het spectrum van rechtvaardigheid valt.<sup>74</sup>

*Λόγος*, rede, had volgens de Stoïcijnen twee vormen: gemanifesteerde rede, oftewel spraak, en inwendige rede.<sup>75</sup> Mensen hebben beide, maar dieren hebben geen van beide.<sup>76</sup> De geluiden die dieren maken, zijn volgens Stoïcijnen niet gearticuleerd, dus geen gemanifesteerde rede, maar slechts lucht die wordt geraakt door impuls (*ὀρμή*).<sup>77</sup>

Twee Stoïcijnen waren tegen vleeseten, Seneca en Musonius Rufus. Seneca (55 v.Chr.-39 of 40 n.Chr.) at enige tijd geen vlees, overtuigd door zijn leermeester Sotion.<sup>78</sup> In een van zijn brieven schrijft hij over de argumenten van zijn leermeester Sotion die hem overtuigden.<sup>79</sup>

---

<sup>67</sup> Sorabji 1993: 122-3. In dit werkstuk heb ik gekozen om *oikeiōs* als ‘eigen’ of ‘verwant’ te vertalen (in tekst en citaten). *Oikeiōsis* kan bijvoorbeeld als ‘toe-eigening’ vertaald worden. Omdat een letterlijke vertaling ervan echter moeilijk is vanwege de vele associaties in het woord, gebruik ik ‘oikeiose’ wanneer ik hierover spreek. Het woord komt in geen van de gebruikte citaten voor, en zal dus ook alleen buiten citaten voorkomen, in onvertaalde vorm.

<sup>68</sup> Inwood en Donini 1999: 678-9

<sup>69</sup> Cic. *Fin.* III.16

<sup>70</sup> Cic. *Fin.* III.62-3

<sup>71</sup> Inwood en Donini jaar: 680-1

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Sorabji 1993: 123-4

<sup>74</sup> Sorabji 1993: 124

<sup>75</sup> Sorabji 1993: 80-1

<sup>76</sup> Sorabji 1993: 81 (ontkenning externe rede); Sorabji 1993: 20 (ontkenning interne rede)

<sup>77</sup> Sorabji 1993: 81

<sup>78</sup> Calboli, Dingel, Walde 2006: 2.I Life

<sup>79</sup> Sen. *Ep.* CVIII.17-21. Hierbij noemde Sotion argumenten van Pythagoras, en van Quintus Sextius. Deze laatste filosoof stond dicht bij het Stoïcisme, maar had ook Pythagoreïsche ideeën, zoals de gewoonte om geen vlees te eten. (Elvers, Dingel, Fündling, Müller, Eck 2006: I.1 S., Q. Founder of the philosophical school of the Sextians, mid 1st cent. BC)

Van Musonius Rufus (30-100 n.Chr.) zijn uittreksels van twee lezingen over eten over.<sup>80</sup> In de eerste hiervan neemt hij onder andere stelling tegen vleeseten.<sup>81</sup> Aan het eind van het uittreksel wordt wel gezegd dat dit werk ongebruikelijke (*καινός*) ideeën bevatte, al is onduidelijk op welke van de ideeën in het betoog dit slaat.<sup>82</sup> Daar de meeste Stoïcijnen expliciet voorstander van vleeseten waren, ging het mogelijk over de afkeuring van dit eten. Musonius en Seneca baseren hun standpunt op de Stoïcijnsse deugd zelfbeheersing,<sup>83</sup> de hieruit voortvloeiende afwijzing van luxe en genot,<sup>84</sup> het tegengaan van wreedheid naar de mens,<sup>85</sup> en de gezondheid van de mens en zijn intellect.<sup>86</sup> Geen van beiden twijfelt aan het gebrek aan dierlijke rede en het gebrek aan oikeiose met dieren.

## 1.2 De Tuin

De Epicureeërs hadden een gematigdere positie wat betreft vleeseten. Ze meenden dat je meestal moest afzien van vleeseten. Dit is gebaseerd op antropocentrische argumenten.<sup>87</sup> Volgens deze school was het doel van het leven om genot te ervaren, en pijn te vermijden.<sup>88</sup> Wel definiëren ze genot anders dan gewoonlijk: volgens de Epicureeërs ervaren we genot wanneer we vrij van pijn zijn.<sup>89</sup> Het soort genot waar wij meestal aan denken bij het woord, bijvoorbeeld het gevoel dat iemand ervaart als die lekker eet, erkennen zij ook en noemen zij kinetisch genot. De toestand van pijnloosheid noemen zij statisch genot, en dit is het soort genot dat zij als doel stellen. Er is enige onduidelijkheid over de exacte inhoud van het kinetische genot, maar volgens één definitie, namelijk die van Torquatus in Cicero *De Finibus*, valt hieronder bijvoorbeeld het gevoel dat je krijgt als je drinkt wanneer je dorst hebt.<sup>90</sup> Statisch genot komt dan overeen met het hebben van een geleste dorst, waarin men dus geen pijn ervaart vanwege dorst.

Epicurus categoriseerde verschillende verlangens naar dingen die genot brengen op

---

<sup>80</sup> Inwood, Portmann, Weißenberger 2006: 1. C. M. Rufus Stoic philosopher, c. AD 30-100

<sup>81</sup> Muson. XVIII A, Teubner pp. 94-98

<sup>82</sup> Muson. XVIII A, Teubner 98.17-9

<sup>83</sup> Muson. XVIII A, Teubner 94.6-95.4; Sen. *Ep.* CVIII.21

<sup>84</sup> Sen. *Ep.* CVIII.18, 21; in Muson XVIII A, Teubner 97.3-9 en 98.13-7 spreekt Musonius zich uit tegen luxe en genot bij het eten, maar verbindt dit niet met vleeseten.

<sup>85</sup> Sen. *Ep.* CVIII.18

<sup>86</sup> Muson. XVIII A, Teubner 95.10-4, 96.1-8; Sen. *Ep.* CVIII.18-9

<sup>87</sup> Dombrowski 1984: 81

<sup>88</sup> Cic. *Fin.* 1.29

<sup>89</sup> Cic. *Fin.* 1.37

<sup>90</sup> Cic. *Fin.* 2.9-10

basis van hun natuurlijkheid en noodzakelijkheid. Natuurlijke en noodzakelijke verlangens vonden zij dingen zoals water drinken bij dorst, waarmee je je immers van pijn verlost.<sup>91</sup> Natuurlijke maar niet-noodzakelijke verlangens zijn dingen als luxe eten, dat weliswaar in een natuurlijke behoefte voorziet (honger stillen), maar niet noodzakelijk is omdat je ook met eenvoudig eten hetzelfde kan bereiken.<sup>92</sup> Dit soort verlangens vergroten genot niet (de staat van pijnloosheid is de grootst mogelijke vorm van genot), maar variëren (*ποικίλλω*) het genot.<sup>93</sup> Dit soort verlangens zijn met mate toegestaan, zolang er geen gewenning aan optreedt.<sup>94</sup> Die gewenning zou immers later tot gemis, een vorm van pijn die Epicureeërs willen vermijden, kunnen leiden, wanneer er geen luxe eten meer voorhanden is. Aan niet-natuurlijke en niet-noodzakelijk verlangens, waarbij Epicurus onder andere kransen en standbeelden noemt, mag niet worden toegegeven.<sup>95</sup> Een Epicurist moet er dus voor zorgen dat hij tevreden is zonder luxe. De Epicureeërs beschouwen vleeseten als een natuurlijk, maar niet-noodzakelijk verlangen.

*ὡς τό γε τῆς σαρκοφαγίας οὐτ' ἔλυν τι ὀχληρὸν τῆς φύσεως οὐθ' ὁ μὴ συντελούμενον ἐπ' ἀλγηδόνα ἠνύετο, τὴν δὲ χάριν βιαίαν εἶχε καὶ ταχὺ τῷ ἐναντίῳ μιγνυμένην. οὐ γὰρ πρὸς ζωῆς συμμονήν, πρὸς δὲ ποικιλίαν ἡδονῶν συνεβάλλετο, εἰκοὸς ἀφροδισίοις ἢ ξενικῶν οἴνων πόσεσιν, ὧν καὶ χωρὶς διαμένειν δύναται ἡ φύσις. (Porph. De Abst. 1.51)*

Zodat [het genot] van vleeseten niets storends van de natuur deed ophouden noch iets dat als het niet tot stand wordt gebracht tot pijn zou leiden, maar een gewelddadig genot bij zich droeg dat ook spoedig met zijn tegenovergestelde werd gemengd. Het droeg niet bij aan levensbehoud, maar aan de variatie van genot, zoals seks en het drinken van exotische wijn, zonder het gebruik waarvan onze natuur ook kan blijven voortbestaan.

We eten geen vlees om ons van een vervelend gevoel te ontdoen, maar het is een natuurlijk, niet noodzakelijk verlangen dat ons genot slechts varieert. Daarom kunnen wij volgens de Epicureeërs zonder, en is het beter om het maar soms te eten.

---

<sup>91</sup> KD 29

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid.; Warren 2015: 51, n.16

<sup>94</sup> Dit is op te maken uit *Ep. Men.* 130-1, waarin staat dat je onafhankelijk moet zijn van luxe eten, en *Diog. Laert.* 10.11, waarin Epicurus een beetje kaas een feestmaal noemt. Blijkbaar was dus af en toe luxe wel toegestaan, maar moest je hiervan ook onafhankelijk blijven.

<sup>95</sup> RS 29

De Epicureïsche ethiek verbiedt vleeseten dus niet, maar staat het ook niet onbeperkt toe. Het Epicureïsche concept van rechtvaardigheid is niet tegen het schaden van dieren. De Epicureeërs hingen wat dit betreft een contracttheorie aan, die inhoudt dat rechtvaardigheid een wederzijdse afspraak is om elkaar niet te schaden.<sup>96</sup> Wezens en mensen die niet in staat zijn om zo'n afspraak te maken, zijn uitgesloten van rechtvaardigheid.<sup>97</sup> Hoewel dit in theorie niet uitsluit dat er misschien niet-menselijke dieren bestaan die een contract van rechtvaardigheid kunnen maken, is er in de praktijk geen Epicureeër die expliciet zegt dat dat kan.<sup>98</sup> Het dichtstbij komt Lucretius, die denkt dat dieren graag gedomesticeerd werden omdat dit veiligheid geeft.<sup>99</sup> Hermarchus, die kort na Epicurus leeft, sluit echter de optie van rechtvaardigheid met dieren geheel uit: hoewel het voor onze veiligheid nuttig zou zijn geweest om een contract van rechtvaardigheid met dieren te sluiten, kon dit niet omdat dieren *λόγος* ontberen.<sup>100</sup> Het is hierbij niet zeker of hij spraak of rede bedoelt. Mogelijk bouwt hij voort op KD 32, waar ook volken die geen contract kunnen sluiten van rechtvaardigheid worden uitgesloten. Dat komt mogelijk doordat ze een andere taal spreken. Op basis daarvan zou het kunnen dat Hermarchus het ook over spraak heeft. Hermarchus zegt bovendien dat, vanwege het dierlijke gebrek aan *λόγος*, de enige manier waarop we ons wel kunnen beschermen tegen het gevaar dat dieren vormen, is door hen te doden als zij ons bedreigen.<sup>101</sup> Voor de Epicureeërs is er dus maar één reden om dieren niet te eten, namelijk dat zij een luxeproduct zijn waar je het grootste deel van de tijd van af moet zien.<sup>102</sup>

### 1.3 De Peripatos

Aristoteles' ideeën over dieren en vleeseten zijn vergelijkbaar met de Stoïcijnse. Ook hij onderscheidt mens en dier op basis van de rede.<sup>103</sup> In zijn psychologie deelt hij alle wezens in drie categorieën in, afhankelijk van welke soort zielen zij bezitten. Alle wezens hebben een vegetatieve ziel.<sup>104</sup> Hierdoor hebben ze een metabolisme, kunnen ze zichzelf behouden en zich

---

<sup>96</sup> KD 31

<sup>97</sup> KD 32

<sup>98</sup> Sorabji 1993: 162

<sup>99</sup> Ibid.; Lucr. 5.860-70

<sup>100</sup> Sorabji 1993: 162; Porph. *De Abst.* 1.12.28-35

<sup>101</sup> Porph. *De Abst.* 1.12.5-6

<sup>102</sup> Sorabji 1993: 163

<sup>103</sup> Sorabji 1993: 12

<sup>104</sup> Shields 2020: 5. Nutrition

voortplanten.<sup>105</sup> Een sensitieve ziel hebben alleen dieren en mensen. Deze zorgt voor waarneming, begeerte, en beweging.<sup>106</sup> Het derde soort ziel, de *νοῦς*, de geest of rede, hebben alleen mensen.<sup>107</sup> Volgens Aristoteles is de rede dus kenmerkend voor mensen, en zijn dieren niet redelijk.<sup>108</sup> Wel erkent hij andere cognitieve capaciteiten van dieren, zoals *φρόνησις*, begripsvermogen.<sup>109</sup> Hoewel dieren volgens hem in bepaalde opzichten slechts in graad van de mens verschillen, meent hij dat ze van cognitieve capaciteiten alleen iets hebben dat lijkt op een menselijke capaciteit, maar die niet is.<sup>110</sup> Dat zijn *φρόνησις*, *τέχνη*, *σοφία*, en *σύνεσις*.<sup>111</sup> Aristoteles onderscheidt mensen dus van dieren op basis van intellectuele capaciteiten, waarin een kwalitatief verschil is tussen beide.

Verder onderscheidt Aristoteles interne en externe *λόγος* (respectievelijk *προφορικός* en *ἐνδιάθετος*). Dit is dezelfde *λόγος*, maar hij kan extern gemanifesteerd worden (dan is het spraak), of alleen intern plaatsvinden (dan zijn het gedachten).<sup>112</sup> Aristoteles meende dat dieren wel betekenisvolle geluiden hadden, maar geen woorden en geen spraak hebben.<sup>113</sup> Er zijn nog andere kenmerken van mensen op basis waarvan Aristoteles ze onderscheidde van dieren,<sup>114</sup> maar het belangrijkste verschil is dat dieren geen *λόγος* hebben.

Aristoteles heeft een teleologisch wereldbeeld. Ieder wezen streeft er volgens hem naar om god te imiteren, die eeuwig bestaat en slechts bezig is met contemplatie.<sup>115</sup> Dieren imiteren god door te overleven en zich voort te planten, waardoor zij als soort gods eeuwigheid nabootsen.<sup>116</sup> Mensen kunnen daarnaast ook zoveel mogelijk bezig zijn met contemplatie, omdat zij redelijk zijn.<sup>117</sup> Hoewel binnen de Stoïcijnse teleologie dieren alleen bestaan zodat de

---

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> Shields 2020: 6. Perception

<sup>107</sup> Shields 2020: 7. Mind

<sup>108</sup> Sorabji 1993: 13

<sup>109</sup> Sorabji 1993: 13. *Φρόνησις* is volgens Sorabji een ander woord voor *σύνεσις*.

<sup>110</sup> Sorabji 1993: 13-4

<sup>111</sup> Ibid. Bij mensen houdt bijvoorbeeld *φρόνησις* volgens Aristotelesinzicht in de juiste deugd in een bepaalde situatie in. Bij dieren is het een soort intelligentie los van deze deugd (Sorabji 1993: 13).

<sup>112</sup> Sorabji 1993: 80. Op dit onderscheid bouwden de Stoïcijnen later verder.

<sup>113</sup> Sorabji 1993: 80-1

<sup>114</sup> Sorabji 1993: 90-1

<sup>115</sup> Sedley 2007: 170

<sup>116</sup> Ibid.

<sup>117</sup> Ibid.



mens ze kan gebruiken, is dit bij Aristoteles minder eenduidig. Aan de ene kant schrijft hij in de *Politica* het volgende:

ὥστε ὁμοίως δῆλον ὅτι καὶ γενομένοις οἰητέον τὰ τε φυτὰ τῶν ζώων ἔνεκεν εἶναι καὶ ἄλλα ζῶα τῶν ἀνθρώπων χάριν, τὰ μὲν ἡμερα καὶ διὰ τὴν χρῆσιν καὶ διὰ τὴν τροφήν, τῶν δ' ἀγρίων εἰ μὴ πάντα ἀλλὰ τὰ γε πλεῖστα τῆς τροφῆς καὶ ἄλλης βοηθείας ἔνεκεν, ἵνα καὶ ἐσθῆς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν. (Arist. *Pol.* I.III, 1256b16-21)

Zodat het evenzeer duidelijk is dat ook moet worden verondersteld voor de geboren wezens dat de planten er vanwege de dieren zijn en de andere dieren omwille van de mensen, de gedomesticeerde dieren zowel voor hun arbeid als voor hun voedsel, en zo niet alle wilde dieren, dan tenminste de meeste vanwege hun voedsel en andere hulpmiddelen, opdat ook kleding en andere werktuigen uit hen ontstaan.

Uit dit stuk tekst spreekt een teleologie waarbinnen dieren voor de mens bestaan, voor werk, voedsel, en benodigdheden. Bij tamme dieren is ‘voor hun voedsel’ (*διὰ τὴν τροφήν*) breed genoeg geformuleerd dat het misschien alleen gaat om de melk en eieren die zij geven. Ook wilde dieren bestaan echter voor hun voedsel, en bij hen is het onwaarschijnlijk dat het niet om hun vlees gaat. Vanwege deze uitspraak kan je dus aannemen dat Aristoteles vleeseten in ieder geval niet verkeerd vindt, en dat sommige dieren zelfs bestaan zodat wij ze kunnen opeten.

Over rechtvaardigheid naar dieren schrijft Aristoteles ook in de *Politica*. Daar staat dat we tegen wilde dieren een ‘rechtvaardige oorlog voeren’ als we op hen jagen.<sup>118</sup> Dit is niet rechtvaardig vanuit de optiek van de dieren, maar vanuit het menselijk perspectief. Dieren bestaan immers voor mensen, waardoor het ons recht is om op ze te jagen.<sup>119</sup> In de *Ethica Nicomachea* schrijft Aristoteles dat rechtvaardigheid niet bestaat tussen de mens enerzijds, en het paard en de os anderzijds (waarmee hij waarschijnlijk tamme dieren in het algemeen bedoelt), omdat we niets gemeen hebben met hen.<sup>120</sup> Volgens Aristoteles is er dus tussen de mens en zowel wilde als tamme dieren geen rechtvaardigheid.

Anderzijds komt het idee dat dieren bestaan zodat wij ze kunnen opeten, slechts voor in dat ene citaat uit de *Politica*. Aristoteles heeft veel andere werken geschreven over dieren,

---

<sup>118</sup> Sorabji 1993: 118

<sup>119</sup> Ibid.; *Pol.* I.III, 1256b21-8

<sup>120</sup> Sorabji 1993: 118. *EN* VIII.11, 1161b2-3

waarin hij ook een teleologische visie heeft. Hier heeft hij het voornamelijk over teleologie op lokaal niveau, om uit te leggen hoe lichaamsdelen van dieren werken en bijdragen aan hun bestaan.<sup>121</sup> Een globale teleologie komt er zelden ter sprake, noch schrijft hij hier dat dieren bestaan zodat mensen ze kunnen opeten.<sup>122</sup> Sedley meent dat Aristoteles' globale en lokale teleologie verenigbaar zijn.<sup>123</sup> Lokaal gezien is ieder wezen bezig met zijn eigen belang, zijn streven om godgelijk te zijn.<sup>124</sup> Globaal gezien is het bestaan van dieren in de wereld echter nuttig omdat de mens ze kan gebruiken als voedsel en voor andere doeleinden.<sup>125</sup>

Aristoteles' leerling Theophrastus meende echter dat dieren rede hebben, dat er rechtvaardigheid bestaat tussen mens en dier, en dat vleeseten verkeerd is.<sup>126</sup> Terwijl Aristoteles meent dat we niks gemeen hebben met dieren, vindt Theophrastus dat dieren verwantschap (*οἰκειότης*) met ons hebben, omdat mensen en dieren dezelfde lichaamsdelen hebben. Ook blijkt de verwantschap uit het verlangen, emoties, en zelfs de rede (*λογισμός*) die dieren hebben, en vooral uit hun waarnemingsvermogen (*αἴσθησις*).<sup>127</sup> Sommige dieren hebben minder fijnbesnaarde zielen, maar dan tonen hun passies (*πάθη*) de verwantschap.<sup>128</sup> Vanwege de verwantschap vindt Theophrastus het onrechtvaardig om dieren te doden.<sup>129</sup> Hij gebruikt dus niet de rede als criterium voor verwantschap, zoals zijn leraar deed, maar overeenkomst in lichaamsbouw. De aanwezigheid van met name het waarnemingsvermogen en passies zorgt ook voor verwantschap, maar is niet essentieel.

Daarnaast vindt Theophrastus dieren doden onrechtvaardig omdat je dieren schaadt door hun ziel, oftewel hun levensbeginsel, af te nemen.<sup>130</sup> Hiervoor is het geen voorwaarde dat het dier pijn lijdt: het afnemen van de ziel of het leven is al schade; Aristoteles vond ook dat iemand geschaad kan worden zonder dat diegene zich daarvan bewust is.<sup>131</sup> Theophrastus past

---

<sup>121</sup> Sedley 2007: 196-7

<sup>122</sup> Ibid.

<sup>123</sup> Sedley 2007: 202-3

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> Ibid.

<sup>126</sup> Sorabji 1993: 175. Theophrastus' ideeën over dit onderwerp zijn bewaard gebleven in Porphyrius *De Abstinentia*.

<sup>127</sup> Sorabji 1993: 177-8

<sup>128</sup> Ibid

<sup>129</sup> Sorabji 1993: 177-8

<sup>130</sup> Sorabji 1993: 176. Voor Peripatetici was de ziel een ordening van materie, waardoor een lichaam leven bezat (Shields 2020: 3. Hylomorphic Soul-Body Relations: Materialism, Dualism, Sui Generis?). Het afnemen van de ziel kan je dus ook zien als het afnemen van het levensbeginsel.

<sup>131</sup> Sorabji 1993: 176

dit idee dus ook op dieren toe. Daarnaast is hij tegen het offeren van dieren. Dit vindt hij een afwijking van het oude gebruik om plantaardige offers te brengen, die ontstond toen men door hongersnood mensoffers ging brengen, die men later verving door dieren.<sup>132</sup>

Hoewel Aristoteles dus niet tegen vleeseten was, en ook niet dacht dat er rechtvaardigheid naar dieren kon bestaan, zien we bij zijn leerling dat je op basis van de Aristotelische theorieën ook tegen vleeseten kan zijn. Deze positie baseert Theophrastus op religieuze argumenten en op de opvatting dat we dieren rechtvaardigheid verschuldigd zijn.

#### 1.4 Plutarchus

Naast *De Esu Carnium* schreef Plutarchus twee andere werken die aan dieren zijn gewijd, namelijk *De Sollertia* en *Gryllus*. De dialoog *De Sollertia* gaat over de intelligentie van dieren. In de dialoog *Gryllus* verdedigt een tot varken omgetoverde makker van Odysseus dat dieren deugdelijker zijn dan mensen. Er is echter discussie over in hoeverre dit werk serieus is bedoeld.<sup>133</sup> Daarnaast bevatten enkele van Plutarchus' andere werken passages over dieren en vleeseten. Uit deze teksten tezamen blijkt dat Plutarchus in zijn gehele werk niet voor vleeseten is, en wel voor de goede behandeling van dieren.

In *De Sollertia* hebben Aristotimus en Phaedimus een debat over de stelling of land- of zeedieren slimmer zijn. Voorafgaand hieraan hebben twee andere sprekers, Autobulus en Soclarus, een korte discussie over of dieren überhaupt intelligentie hebben. Autobulus verdedigt daarin het standpunt dat dieren intelligent zijn, en Soclarus dat ze dat niet zijn. Soclarus vertegenwoordigt hiermee een meer Stoïcijns standpunt.<sup>134</sup> Veelal wordt aangenomen dat Plutarchus met deze dialoog wil verdedigen dat dieren intelligent zijn.<sup>135</sup>

---

<sup>132</sup> Hij meent ook dat dieroffers niet voldoen aan de redenen om te offeren, waardoor men er geen eer mee kan betonen aan de goden. Alleen het offeren van planten vindt Theophrastus heilig. (Sorabji 1993: 175-6)

<sup>133</sup> Horky 2017: 121

<sup>134</sup> Newmyer 2021: 6

<sup>135</sup> De dialoog eindigt met Soclarus die zegt: *ἂ πρὸς ἀλλήλους εἰρήκατε, συνθέντες εἰς ταῦτὸν ἀμφοτέροι καλῶς ἀγωνιεῖσθε κοινῇ πρὸς τὰς ζῷα λόγου καὶ συνέσεως ἀποστεροῦντας.* (Soll. 985C) 'Door de dingen die jullie tegen elkaar hebben gezegd samen te plaatsen, zullen jullie beiden samen mooi strijden tegen hen die de dieren van rede en begrip beroven.' Hoewel sommigen hierdoor menen dat de dialoog incompleet is, vinden anderen het een aanwijzing dat het doel van de dialoog niet de vergelijking van land- en zeedieren was, maar om te bewijzen dat dieren überhaupt intelligent zijn. (Helmbold 1957: 314, 479) Ook als dit niet het oorspronkelijke einde is, lijkt dit het doel te zijn. Dit is bijvoorbeeld zo omdat Soclarus' mening dat dieren niet intelligent zijn geheel wordt weerlegd, het debat alleen maar voorbeelden vóór dierlijke intelligentie bevat, en Soclarus aan het einde ook meer overtuigd lijkt van de rede en begrip van dieren, O.a. Karamanolis en Newmyer menen dan ook dat dit werk wel degelijk Plutarchus' standpunt over dierlijke rede representeert (Karamanolis 2014: 5. Psychology; Newmyer 2021: 3). Het is verder ook aannemelijk, omdat Plutarchus vaak tegen Stoïsche ideeën

De kern van Autobulus' betoog voor dierlijke rede is dat dieren en mensen wat betreft hun rede niet kwalitatief, maar kwantitatief verschillen.<sup>136</sup> De Stoïci menen foutief dat dieren helemaal geen rede hebben. Volgens Autobulus heeft echter ieder wezen de mogelijkheid tot rede, maar zijn ze niet allemaal in staat die te perfectioneren. Hij ziet dus een glijdende schaal van intelligentie, waarop dieren een lagere plek innemen dan mensen. De mens kan in principe wel de rede perfectioneren, al is ook van deze diersoort niet te zeggen dat hij ook daadwerkelijk wijsheid en intelligentie bezit.<sup>137</sup>

*ἔπειτα τὴν διαφορὰν ἐμποδῶν οὐσαν οὐ συννοῶν· λόγος μὲν γὰρ ἐγγίνεται φύσει, σπουδαῖος δὲ λόγος καὶ τέλειος ἐξ ἐπιμελείας καὶ διδασκαλίας· διὸ τοῦ λογικοῦ πᾶσι τοῖς ἐμψύχοις μέτεστιν. ἦν δὲ ζητοῦσιν ὀρθότητα καὶ σοφίαν οὐδ' ἄνθρωπον εἰπεῖν κεκτημένον ἔχουσιν. (Soll. 962C)*

Vervolgens begrijpt hij niet het verschil dat recht voor hem staat; rede is immers van nature aangeboren, maar uitstekende en volmaakte rede [komt voort] uit zorg en onderwijs; en daarom hebben alle bezielde wezens deel aan rede. Maar de waarheid en de wijsheid die zij zoeken, daarvan kunnen zij zelfs niet een mens noemen die haar heeft verworven.<sup>138</sup>

Hoewel Plutarchus in *De Esu Carnium* dierlijke intelligentie alleen met *σύνεσις* ('begripsvermogen') aanduidt, bevat *De Sollertia* hiervoor verschillende woorden, namelijk *σύνεσις* (960D), *διάνοια* ('het denken, denkvermogen' 960A), *νοεῖν* ('waarnemen met het verstand, denken' 961A), *λογισμός* ('het redeneren, rede' 960A, D), *λογίζεσθαι* ('redeneren' 960F).<sup>139</sup> Newmyer denkt dat Plutarchus inderdaad meende dat dieren rede hebben, maar niet iedereen is hier geheel van overtuigd.<sup>140</sup> Horky denkt dat Newmyer te optimistisch is over hoeveel intelligentie Plutarchus aan dieren toekent.<sup>141</sup> Hij bekijkt de uitspraken van Autobulus

---

ingaat in zijn werk, en Autobulus ook in dit werk een Stoïsch idee weerlegt, namelijk dat dieren geen intelligentie hebben. Ik neem daarom aan dat Autobulus' kant van het debat grotendeels Plutarchus' eigen mening vertegenwoordigt.

<sup>136</sup> Newmyer 2021: 8

<sup>137</sup> Newmyer 2021: 3

<sup>138</sup> Dit is tevens een verwijzing naar de Stoïcijnen, die weliswaar naar wijsheid streefden, maar meenden dat er nog nooit een Stoïcijns wijze had geleefd (Sext. Emp. *Math.* IX.133-4)

<sup>139</sup> In *De Esu Carnium* 994E en 997D-E kent Plutarchus dieren *σύνεσις* toe.

<sup>140</sup> Newmyer 2021: 1

<sup>141</sup> Horky 2017: 104-6

in verband met Plutarchus' *De Virtute Morali*, waar bepaalde begrippen rondom de rede worden gedefinieerd. *Λόγος* ('rede') heeft daar twee vormen: toegepast op absolute dingen (zoals aarde, zon en maan) heet het *σοφία* ('wijsheid'), maar wanneer het toegepast is op dingen relatief aan ons, zoals goed en slecht, heet het *φρόνησις* (door Horky vertaald als 'praktische wijsheid'). Dit omvat volgens Horky niet de hoogste graad van rede.<sup>142</sup> De andere mentale capaciteiten die Plutarchus aan dieren toekent vertaalt Newmyer volgens Horky te abstract, waardoor ze te verfijnd lijken.<sup>143</sup>

Horky nuanceert dus hoeveel intelligentie Plutarchus aan dieren toekent: volgens Horky zijn dat alleen beperkte, praktische redeneervermogens, niet de hoogste vorm van rationaliteit.<sup>144</sup> Ook met *σύνεσις* denkt hij dat Plutarchus een lagere vorm van intelligentie toekent aan dieren dan die van de mens.<sup>145</sup> Horky's systematische analyse van de verschillende soorten denkvermogens die Plutarchus aan dieren toekent, is uitgebreider dan wat Newmyer hierover heeft gezegd, en daarom verhelderend. Ik denk echter dat Horky iets te veel de tegenovergestelde richting in gaat. Dat dieren volgens Plutarchus alleen *λογισμός* hebben in bepaalde omstandigheden, is bijvoorbeeld geen argument om te zeggen dat hij vindt dat dieren alleen maar praktische redeneervermogens bezitten: misschien denkt Plutarchus dat ze in de juiste omstandigheden ook abstractere rede hebben. Daarnaast noemt Autobulus in het citaat 962C alle dieren *λογικός* ('redelijk'), en kent hij hen allemaal de potentie tot *λόγος* toe, niet alleen *φρονήσις*, zoals Horky suggereert. Mogelijk gaat het hier echter wel weer om dat praktische deel van *λόγος*. Daarentegen heeft Autobulus het er ook over dat educatie van een wezen de weg is naar perfectie van de rede. Hiervoor noemt hij menszijn niet als criterium, sterker nog, zelfs de mens heeft deze perfectie niet bereikt.

Ook dierlijke spraak komt kort aan bod in *De Sollertia*. Aristotimus wijst erop dat verschillende vogels kunnen praten.<sup>146</sup> Hierbij gaat het waarschijnlijk om spraak die de mens

---

<sup>142</sup> Horky 2017: 109-12

<sup>143</sup> Een specifiekere betekenis haalt Horky uit Plato: *διάνοια* is volgens Plato redenerende activiteit die (temporeel) voorafgaat aan het begrijpen van de waarheid. *Λογισμός* is het vermogen een juist oordeel te vormen, iets dat dieren volgens Plutarchus alleen kunnen wanneer ze hun emoties onder controle hebben. (Horky 2017: 109-10)

<sup>144</sup> 'The general point reiterated throughout the evidence surveyed above is that non-human animals participate in reason and sagacity *in a qualified way*, one that reflects the limits of their rational capacities while at the same time secures their communion with the rationality that unites the many parts of the universe.' (Horky 2017: 120)

<sup>145</sup> Horky 2017: 120

<sup>146</sup> *Soll.* 972F-973A

kan verstaan, aangezien het onder andere over papegaaien gaat, die erom bekend staan menselijke spraak te kunnen imiteren. Dit noemt Aristotimus als bewijs dat dieren in sommige gevallen zowel inwendige als uitwendige rede hebben. Hiermee refereert hij aan het Stoïsche idee dat spraak de uitwendige manifestatie is van inwendige rede.<sup>147</sup>

Hoewel Plutarchus aan dieren mogelijk minder rede toekent dan Newmyer denkt, is duidelijk dat Plutarchus hen in ieder geval enige vorm van rede toekent, zowel inwendige rede als spraak. In ieder geval kent hij ze meer rede toe dan de Stoïcijnen doen.<sup>148</sup>

Verder bespreken Autobulus en Soclarus in *De Sollertia* rechtvaardigheid jegens dieren. Soclarus geeft hier het Stoïcijns argument dat er geen rechtvaardigheid zou kunnen bestaan als dieren rede hebben, omdat we dan ofwel onrecht zouden doen door redelijke wezens te schaden, ofwel zélf zoals beesten moeten leven door af te zien van het gebruik van dieren voor voedsel en arbeid.<sup>149</sup> Dit argument lijkt aanvankelijk wat vreemd: het criterium om dieren wel of niet rede toe te kennen, lijkt hier niet hun capaciteiten te zijn, maar onze behoefte aan het gebruik van dieren om goed te kunnen leven. Mogelijk zit hierachter echter het idee dat de goddelijke voorzienigheid de wereld perfect heeft gemaakt om het menselijke streven naar goedheid te faciliteren.<sup>150</sup> Als dit het doel is van de wereld, kan het niet zo zijn dat de voorzienigheid een fout heeft gemaakt waardoor de mens ofwel onrecht doet, ofwel zijn levensstandaard moet verlagen tot die van een dier. Autobulus heeft echter een middenweg waarmee het zowel mogelijk is om goed te leven, als rechtvaardig naar dieren te zijn.

*οὐ γὰρ ἀδικοῦσιν οἱ τὰ μὲν ἄμικτα καὶ βλαβερὰ κομιδῇ κολάζοντες καὶ ἀποκτιννύοντες, τὰ δ' ἡμεῖρα καὶ φιλόανθρωπα ποιοῦμενοι τιθασὰ καὶ συνεργὰ χρείας, πρὸς ἣν ἕκαστον εὖ πέφυκεν [...]. οὐ γὰρ ἀναιρεῖται τὸ ζῆν οὐδὲ βίος ἀπόλλυται τοῖς ἀνθρώποις, ἂν μὴ λοπάδας ἰχθύων μὴδ' ἥπατα χηνῶν ἔχωσι μὴδὲ βοῦς μὴδ' ἐρίφους κατακόπτωσιν ἐπ' εὐωχία, μὴδ' ἀλύοντες ἐν θεάτροις μὴδὲ παίζοντες ἐν θήραις τὰ μὲν ἀναγκάζωσι τολμᾶν ἄκοντα καὶ μάχεσθαι, τὰ δὲ μὴδ' ἀμύνεσθαι πεφυκότα διαφθείρωσι. [...] οὐ γὰρ οἱ*

---

<sup>147</sup> Newmyer 2021: 81

<sup>148</sup> Dombrowski 1993: 20

<sup>149</sup> *γίνεται γὰρ ἢ τὸ ἀδικεῖν ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀφειδοῦσιν αὐτῶν, ἢ μὴ χρωμένοις τὸ ζῆν ἀδύνατον καὶ ἄπορον· καὶ τρόπον τινὰ θηρίων βίον βιωσόμεθα, τὰς ἀπὸ τῶν θηρίων προέμενοι χρείας.* (*De Soll.* 964A) ‘Ofwel wordt het immers noodzakelijk voor ons om onrecht te doen als wij geen acht op ze slaan, ofwel wordt het leven onmogelijk en ondoenlijk; en we zullen in zekere zin het leven van wilde dieren leiden, als wij het gebruik van de dieren opgeven.’

<sup>150</sup> Sedley 2007: 231-2.

*χρώμενοι ζώοις ἀδικοῦσιν, ἀλλ' οἱ χρώμενοι βλαβερώς καὶ ὀλιγώρως καὶ μετ' ὠμότητος.*  
(964E-965B)

Maar zij doen geen onrecht die de asociale en algeheel schadelijke wezens straffen en doden, terwijl ze de tamme en mensvriendelijke mak maken en medewerkers in arbeid, waarvoor ieder van nature goed is [...]. Niet immers wordt het leven afgenomen of vergaat de levensduur van mensen, als zij geen borden met vis of ganzenlevers hebben, of runderen of geitjes in mootjes hakken op een feest, of, omdat zij buiten zichzelf zijn in theaters, of, omdat zij voor de sport jagen op dieren, de onwillige dieren noodzaken moedig te zijn en te vechten, en de dieren die het vermijden zich te verdedigen, vernielen. [...] Want niet zij die dieren gebruiken doen onrecht, maar zij die dieren gebruiken op schadelijke en minachtende en wrede wijze.

Volgens Autobulus zou het mogelijk zijn dieren rechtvaardig te behandelen door ze als collega's in de voedselproductie te behandelen, zonder ze pijn te doen of te doden en eten. Misschien is het echter voor de Stoïcijnen nog steeds onrechtvaardig om redelijke wezens in te zetten als onbetaalde werkkrachten: Soclarus meent immers dat je 'het gebruik van dieren' op zou moeten geven als dieren redelijk zijn.<sup>151</sup> Hierop gaat de dialoog niet in.

In *Cato Maior* verkondigt Plutarchus een zwakkere versie van de rechtvaardige behandeling van dieren. Hier zegt Plutarchus dat we wetten en rechtvaardigheid alleen naar mensen uitstrekken.

*καίτοι τὴν χρησιότητα τῆς δικαιοσύνης πλατύτερον τόπον ὀρῶμεν ἐπιλαμβάνουσιν· νόμῳ μὲν γὰρ καὶ τῷ δικαίῳ πρὸς ἀνθρώπους μόνον χρῆσθαι πεφύκαμεν, πρὸς εὐεργεσίας δὲ καὶ χάριτας ἔστιν ὅτε καὶ μέχρι τῶν ἀλόγων ζώων ὅσπερ ἐκ πηγῆς πλουσίας ἀπορρεῖ τῆς ἡμερότητος. καὶ γὰρ ἵππων ἀπειρηκότων ὑπὸ χρόνου τροφαὶ καὶ κυνῶν οὐ σκυλακεῖται μόνον, ἀλλὰ καὶ γηροκομίαι τῷ χρηστῷ προσήκουσιν. [...] Οὐ γὰρ ὡς ὑποδήμασιν ἢ σκεύεσι τοῖς ψυχὴν ἔχουσι χρηστέον, κοπέντα καὶ κατατριβέντα ταῖς*

---

<sup>151</sup> *De Soll.* 964A. Als dat echter zo is, waren de Stoïcijnen al inconsequent zonder dieren rede toe te kennen. Zij menen immers dat er ook oikeiose is met tot slaaf gemaakte mensen (Sorabji 1993: 134). Dit betekent dat tot slaaf gemaakte mensen volgens hen rationele wezens waren. Maar hoewel bijvoorbeeld Seneca pleitte voor de goede behandeling van tot slaaf gemaakte mensen, waren Stoïcijnen niet tegen het instituut van slavernij (ibid.). Als zij dieren niet hadden mogen gebruiken, indien ze die als rationeel hadden beschouwd, mogen zij ook geen slaven gebruiken, die ze al als rationeel beschouwen.

ὕπηρεσίαις ἀπορριπτοῦντας, ἀλλ' εἰ διὰ μηδὲν ἄλλο, μελέτης ἔνεκα τοῦ φιλανθρώπου προεθιστέον ἑαυτὸν ἐν τούτοις πρᾶον εἶναι καὶ μείλιχον. (*Cato Maior* 339)

En toch zien wij dat goedheid een bredere reikwijdte heeft dan rechtvaardigheid; van nature oefenen wij recht en het rechtvaardige alleen uit richting mensen, maar wat betreft goeddoen en liefdadigheid is het zo dat het zelfs naar redeloze dieren stroomt, als uit een rijke bron van zachtaardigheid. Want bij het goede horen ook de zorg voor paarden die uitgeput zijn na een tijd, en voor honden niet alleen de puppyzorg, maar ook de zorg in hun ouderdom. [...] Immers, zij die een ziel hebben, moeten niet als schoenen of werktuigen worden gebruikt, zodat ze geslagen en versleten door hun dienst weg worden gegooid, maar, indien door niets anders, moet men vanwege zorg voor de menslievendheid zichzelf oefenen naar deze dieren mild en zacht te zijn.

Dat we echter van nature rechtvaardigheid alleen richting mensen uitoefenen, betekent niet dat Plutarchus dat het ideaal vindt. Bovendien, zelfs als dieren geen rechtvaardigheid verdienen, verdienen ze volgens hem in ieder geval een goede behandeling. Als dit niet zo is omwille van het dier, is dat in ieder geval zo omdat een mens door dieren goed te behandelen ook menslievender wordt.

Dat de mens het dier op zijn minst goed, maar liever ook rechtvaardig moet behandelen, komt dus zowel in de andere dierentraktaten, als elders in Plutarchus' werk naar voren. Ook over de rechtvaardigheid van dieren zelf heeft Plutarchus geschreven, al is hij hierover niet eenduidig. Autobulus wijst er in *De Sollertia* op dat de Stoïcijnen liefde voor het nageslacht de oorsprong vinden van ons gevoel voor rechtvaardigheid.<sup>152</sup> Ook dieren hebben liefde voor hun nageslacht, maar toch ontkennen de Stoïcijnen dat dieren rechtvaardigheid hebben, terwijl Autobulus kennelijk het tegenovergestelde vindt.<sup>153</sup> In *De Amore Proliis* schrijft Plutarchus echter dat deze liefde bij dieren onderontwikkeld is, en daardoor nooit tot een rechtvaardigheidsgevoel kan leiden.<sup>154</sup> Aristotimus in *De Sollertia* vertelt een anekdote over twee groepen mieren die schijnbaar een meelworm als losgeld uitwisselden voor een dode mier,

---

<sup>152</sup> *Soll.* 962A

<sup>153</sup> *Ibid.*

<sup>154</sup> Newmyer 2021: 63; *De Amore Proliis* 495C



die bedoeld lijkt als illustratie van dierlijke rechtvaardigheid.<sup>155</sup> *Gryllus*, tenslotte, bespreekt deugden van dieren. Hierbij gaat het over de vier kardinale deugden, wijsheid (*φρόνησις*), moed (*ἀνδρεία*), matigheid (*σωφροσύνη*), en rechtvaardigheid (*δικαιοσύνη*); althans, de eerste drie komen aan bod, maar de rest van het werk is verloren gegaan. Hoewel rechtvaardigheid bij dieren mogelijk werd besproken in dit werk, aangezien verder alle kardinale deugden langskomen, weten we niet wat hierover eventueel is gezegd.<sup>156</sup> Daar *Gryllus* consequent de dierlijke deugd boven de menselijke plaatst, zal een eventuele bespreking van dierlijke rechtvaardigheid hierin waarschijnlijk positief zijn geweest.<sup>157</sup> Ook *De Esu Carnium* breekt af op het moment dat rechtvaardigheid tussen mens en dier aan bod zou komen. Gezien de tegenstrijdigheid van de overgeleverde teksten, is moeilijk te zeggen in hoeverre Plutarchus dacht dat dieren rechtvaardig konden zijn.

*De Tuenda* bespreekt mensgerichte argumenten om geen vlees te eten. Dit werk bevat adviezen om gezond te leven. Plutarchus slaat er een veel mildere toon aan over vleeseten dan in *De Esu Carnium*, al keurt hij vleeseten nog steeds grotendeels af. Hij gebruikt in dit werk argumenten rondom de onnatuurlijkheid en niet-noodzakelijkheid van vleeseten, en het effect ervan op de ziel:

καὶ τὰ μὲν στερεὰ καὶ πολύτροφα τῶν σιτίων, οἷον τὰ κρεῶδη καὶ τυρώδη καὶ σύκων τὰ ξηρὰ καὶ ῥῶν τὰ ἐφθά, προσφέρεσθαι πεφυλαγμένως ἀπτόμενον (ἔργον γὰρ ἀεὶ παραιτεῖσθαι), τοῖς δὲ λεπτοῖς ἐμφύεσθαι καὶ κούφοις, οἷα τὰ πολλὰ τῶν λαχάνων καὶ τὰ πτηνὰ καὶ τῶν ἰχθύων οἱ μὴ πίονες. ἔστι γὰρ τὰ τοιαῦτα προσφερόμενον καὶ χαρίζεσθαι ταῖς ὀρέξεσι καὶ τὸ σῶμα μὴ πιέζειν. μάλιστα δὲ τὰς ἀπὸ κρεῶν φοβητέον ἀπεψίας· καὶ γὰρ εὐθὺς σφόδρα καὶ βαρύνουσι, καὶ λείψανον εἰσαῦθις πονηρὸν ἀπ’ αὐτῶν παραμένει. καὶ κράτιστον μὲν ἐθίσει τὸ σῶμα μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι σαρκοφαγίας· πολλὰ γὰρ οὐ μόνον πρὸς διατροφήν ἄφθονα ἀλλὰ καὶ πρὸς εὐπάθειαν καὶ ἀπόλαυσιν ἀναδίδωσιν ἢ γῆ, τοῖς μὲν αὐτόθεν ἀπραγμόνως χρῆσθαι παρέχουσα, τὰ δὲ μιγνύμενα παντοδαπῶς καὶ σκευαζόμενα συνηδύνειν. ἐπεὶ δὲ τὸ ἔθος τρόπον τινὰ φύσις τοῦ παρὰ φύσιν γέγονεν, οὐ

<sup>155</sup> *Soll.* 967EF; Sorabji 1993: 121. De anekdote volgt op de uitspraak ἔνεστι δὲ πολλὰ μὲν ἐγκρατείας σπέρματα, πολλὰ δὲ φρονήσεως καὶ δικαιοσύνης (*Soll.* 967D) ‘In hen zijn vele zaden van matigheid, veel van praktische wijsheid en rechtvaardigheid’

<sup>156</sup> Newmyer 2021: 99

<sup>157</sup> Newmyer 2021: 97

δει χρῆσθαι κρεοφαγία πρὸς ἀποπλήρωσιν ὀρέξεως, ὥσπερ λύκους ἢ λέοντας, ἀλλ' οἶον ὑπέρισμα καὶ διάζωμα τῆς τροφῆς ἐμβαλλομένους ἑτέροις σιτίοις χρῆσθαι καὶ ὄψοις, ἃ καὶ τῷ σώματι μᾶλλον τὸ ἐστὶ κατὰ φύσιν, καὶ τῆς ψυχῆς ἥττον ἀμβλύνει λογικόν, ὥσπερ ἐκ λιτῆς καὶ ἐλαφρᾶς ὕλης ἀναπτόμενον. (Plut. *Mor. De Tuenda* 131E-132A)

Het is toegestaan om behoedzaam de stevige en zeer voedzame der spijzen te eten, zoals vlees en kaas en van de vijgen de gedroogde en van de eieren de gekookte (het is immers een gedoe om ze altijd te weigeren), maar dat men zich moet vasthouden aan de lichte en makkelijk verteerbare spijzen, zoals de meeste spijzen uit de tuin en de gevleugelden en de vetarme vissen. Het is immers mogelijk om door deze dingen te eten zowel de eetlust tevreden te stellen als het lichaam niet te beknellen. Voor de indigesties van vlees moet je het meest vrezen; want zij werken ogenblikkelijk verzwarend, en er blijft later een schadelijk overblijfsel van hen achter. Het is het beste om je lichaam eraan te gewennen geen vlees nodig te hebben; want de aarde verschaft veel dingen in overvloed, niet alleen voor levensonderhoud maar ook voor genot en voldoening, terwijl ze sommige verschaft om probleemloos ter plekke te nuttigen, en andere om te kruiden door ze op allerlei manieren te vermengen en bereiden. Maar omdat de gewoonte op een of andere manier een tegennatuurlijke natuur is geworden, is het niet passend vleeseten te gebruiken voor de verzadiging van hun eetlust, zoals wolven en leeuwen doen, maar om, terwijl men het als een ondersteuning en bandage van ons dieet invoegt, andere spijzen en gerechten te gebruiken, die zowel voor het lichaam meer volgens de natuur zijn, als het redeneervermogen van de ziel minder bot maken, die door simpele en lichte stof als het ware wordt aangevuurd.

In *De Tuenda* raadt Plutarchus zwaar eten af, waarbij hij op vlees focust. Zulk voedsel stompt immers de ziel af, en de aarde brengt genoeg ander voedsel voort. Verder wijst hij op een verschil tussen roofdieren, die vlees eten ‘voor de verzadiging van hun eetlust’, terwijl mensen dat niet zouden moeten doen volgens Plutarchus. Al deze argumenten gebruikt hij ook in *De Esu Carnium*, zoals ik in hoofdstuk 2 zal laten zien. Wel mag vlees volgens *De Tuenda* een ondersteuning zijn van een verder vleesloos dieet, maar alleen omdat vleeseten ‘een onnatuurlijke tweede natuur’ is geworden. Hoewel Plutarchus dus in deze tekst een concessie doet naar de menselijke gewoonte, vindt hij vleeseten nog steeds niet goed. Hij stelt zich

hiermee milder op dan in *De Esu Carnium*, waar hij vleeseten alleen toestaat als laatste redmiddel.<sup>158</sup>

Het voorgaande ging echter over vlees buiten vissen en vogels. De laatste twee soorten dieren zijn volgens *De Tuenda* licht voedsel dat gegeten mag worden. Dit is dus alleen bekeken vanuit het perspectief van de gezondheid van de mens en zijn ziel. In *De Esu Carnium* is Plutarchus echter ook tegen het eten van deze dieren. Plutarchus vertelt er twee anekdotes over vis eten, beide nadat hij erop heeft gewezen dat mensen vlees (σάρξ, 995B) pas eten als het gekookt en gekruid is.<sup>159</sup> Hij vertelt enerzijds over een Spartaan die een herbergier vroeg om zijn vis klaar te maken. Toen de herbergier hiervoor vroeg om o.a. kaas, zei de Spartaan dat hij geen vis zou hebben gekocht, als hij kaas had gehad. Daarna vertelt hij over Diogenes, die een inktvis rauw probeerde te eten, zodat hij hem niet hoefde te koken. Maar wij, zegt Plutarchus tussen deze twee anekdotes door, zijn zo kieskeurig in onze ‘bloeddorst’ (μαιφόνος 995C) dat vlees eerst moet worden gekruid voor we het lekker vinden.<sup>160</sup> Dat Plutarchus het over ongekruide en onbewerkte vis heeft in de context waar hij het kruiden van vlees afkeurt, maakt aannemelijk dat hij in dit betoog vis ook onder vlees schaaft. Vogels noemt hij in dit werk eenmaal, samen met vissen, in het argument dat wreedheid naar dieren leidt tot wreedheid naar mensen: ‘Evenzo werd aanvankelijk een of ander wild en slecht dier gegeten, werd vervolgens een of andere vogel of vis verscheurd; en nadat de moordlust geproefd had van en gewend was geraakt aan deze wezens, ging hij naar de hardwerkende os en het brave schaap en de waakzame haan’. Door het doden van vogels en vissen als moordlust te bestempelen, zet hij ook het eten van deze dieren als verkeerd neer.

*De Tuenda* is dus tegen vleeseten, maar spreekt hier mild over. De milde toon is waarschijnlijk te verklaren vanuit de focus van het werk: alleen de menselijke gezondheid wordt er in acht genomen. De gevolgen van zo’n dieet voor de dieren die worden gegeten, vallen buiten het onderwerp. Wanneer ook hun belang wordt meegewogen zoals in *De Esu Carnium*, is het eten van vissen en vogels ook verkeerd, en verandert vlees van een ondersteunend voedingsmiddel in een laatste redmiddel.

Een belangrijk onderdeel van het antieke debat over vleeseten was zielsverhuizing. Dit

---

<sup>158</sup> *De Esu Carnium* 996E-F

<sup>159</sup> *De Esu Carnium* 995B

<sup>160</sup> *De Esu Carnium* 995C-D

was voor met name de Pythagoreeërs reden om geen dieren te eten. Ook Plato geloofde echter in zielsverhuizing, en blijktens *De Sera* volgt Plutarchus hierin het Platonisme. In deze dialoog vertelt het personage Plutarchus een mythe over de goddelijke straf, waarvan zielsverhuizing een vorm is.<sup>161</sup> Hieruit blijkt tevens dat zielsverhuizing ook van mensen naar dieren plaatsvindt.<sup>162</sup> Dit komt overeen met hoe Plato over zielsverhuizing dacht.<sup>163</sup> Aangezien Plutarchus, of in ieder geval het gelijknamige personage, in dit werk deze ideeën verdedigt, is het aannemelijk dat hij inderdaad in zielsverhuizing als goddelijke straf geloofde.<sup>164</sup> Aangezien dit voor sommige filosofen reden was voor een pro-vegetarisch standpunt, is het goed mogelijk dat ook Plutarchus hierdoor positief was over een vegetarisch dieet.

Al met al zijn Plutarchus' ideeën over dieren, vleeseten, en hun aanverwante thema's diervriendelijk te noemen. Hoewel er discussie mogelijk is over hoeveel rede hij aan dieren toekent, zijn ze volgens hem in ieder geval niet geheel zonder rede. Dat dit zo is, is voor Plutarchus een reden om hen rechtvaardig te behandelen. Zelfs als dieren echter geen rechtvaardige behandeling verdienen, verdienen ze volgens Plutarchus in ieder geval een goede behandeling. Daarnaast gelooft hij in zielsverhuizing, dat volgens hem een goddelijke straf is. Of Plutarchus dacht dat dieren ook zelf een gevoel voor rechtvaardigheid konden hebben, is onduidelijk: de passages hierover die er nog zijn, zijn niet eenduidig. Vanuit het opzicht van de gezondheid van de mens en zijn ziel is Plutarchus in *De Tuenda* milder over vleeseten dan in *De Esu Carnium*. Ook in *De Tuenda* is dit echter alleen als concessie naar de al ontstane 'onnatuurlijke tweede natuur', niet omdat vleeseten op zich goed is. Vissen en vogels zijn volgens deze tekst daarentegen juist gezond, en mogen gegeten worden. Plutarchus' ideeën rondom vleeseten en dieren komen samen in *De Esu Carnium*, waar hij ze, zoals in hoofdstuk 2 zal blijken, over het algemeen echter een stuk heftiger verwoordt dan in andere passages.

---

<sup>161</sup> *De Sera* 567D-F

<sup>162</sup> τὰς ἐπὶ δευτέραν γένεσιν τροπομένηας ψυχὰς εἰς τε ζῷα παντοδαπὰ 'de zielen die naar een tweede geboorte worden gewend en naar allerlei dieren' *De Sera* 567E-F

<sup>163</sup> Plato had de kritiek gekregen dat zielsverhuizing van mens naar dier onmogelijk was omdat dieren niet de juiste lichaamsdelen hebben om een mensenziel te herbergen. Plutarchus beantwoordt deze kritiek met de toevoeging dat de zielen die naar een ander dier gaan, eerst worden bewerkt om ze aan te passen aan het nieuwe lichaam *De Sera* 567E; De Lacy & Einarson 1959: 178, noot b.

<sup>164</sup> Karamanolis 2014: 5. Psychology

## Hoofdstuk 2: Argumenten tegen vleeseten in *De Esu Carnium* en hun aansluiting bij andere filosofieën

Nu we een duidelijk beeld hebben van Plutarchus' eigen standpunt en dat van zijn mogelijke doelwitten, is het tijd om *De Esu Carnium* zelf te bekijken. Dit hoofdstuk zal Plutarchus' argumenten tegen vleeseten in *De Esu Carnium* bespreken, en daarbij kijken op welke filosofieën en hun aanhangers en sympathisanten deze argumenten zich richten. Om de bespreking van de argumenten te structureren, heb ik ze in vijf categorieën gezet: (1) de noodzakelijkheid van vleeseten voor de mens, (2) argumenten over rechtvaardigheid naar dieren toe, (3) de onnatuurlijkheid van vleeseten voor de mens, (4) religieuze en spirituele argumenten, en (5) argumenten over de menselijke moraliteit rondom geen vlees eten.<sup>165</sup> Deze indeling is bedoeld als een praktische manier om de argumenten te bekijken. Sommige argumenten vallen niet overduidelijk in één categorie. Hiervan zal ik aangeven waarom ze in de betreffende categorie staan. Religieuze en spirituele argumenten zijn samen in één categorie geplaatst. Dit is enerzijds vanwege conventie (Newmyer noemt dit samen een categorie in zijn commentaar), anderzijds omdat twee van de argumenten in deze categorie, een meer spiritueel en een meer religieus argument, sterk met elkaar verbonden zijn.<sup>166</sup>

Stoïcijnse ideeën over vleeseten zijn het meest logische doelwit in een betoog tegen vleeseten. Plutarchus spreekt deze filosofen als enige expliciet aan, helemaal aan het eind van het betoog.<sup>167</sup> Helmbold zegt hierover: 'Porphyry (*De Abstinencia*, iii. 24) says that Plutarch attacked the Stoics and Peripatetics in many books; in this one the anti-Stoic polemic has only just begun (999 a) when the work breaks off.' In de bespreking van de argumenten zal echter blijken dat Plutarchus ook eerder in zijn betoog refereert aan de Stoa. In andere werken bestrijdt Plutarchus ook Epicureïsche ideeën.<sup>168</sup> Mogelijk valt hij deze dus ook in *De Esu Carnium* aan, al neemt deze school een neutralere positie in ten opzichte van vleeseten. Richting Peripatetische ideeën is Plutarchus' over het algemeen een stuk positiever.<sup>169</sup> In 1.4

---

<sup>165</sup> Per categorie heb ik de argumenten ook een cijfer en letter gegeven (dus het eerste argument voor de noodzakelijkheid van vleeseten heet dan bijvoorbeeld 1a). Dit is om later makkelijk naar het betreffende argument terug te verwijzen.

<sup>166</sup> Newmyer 2021: 132

<sup>167</sup> Dat doet hij in *De Esu Carnium* 999A. Hierover zal latere meer worden gezegd, wanneer het betreffende argument aan bod komt.

<sup>168</sup> Kechagia-Ovseiko 2014: 104-5

<sup>169</sup> Becchi 2014: 73-4

was echter te zien dat de Aristotelische ideeën over dieren in sommige opzichten op die van de Stoa lijken, zij het minder extreem. Vanwege Plutarchus' veelal sympathieke houding naar Peripatetici, en hun minder sterke goedkeuring van vleeseten, zal Plutarchus zich vermoedelijk het minst op ideeën uit deze school richten. Omdat de Stoa de te verwachten tegenstander is, zal steeds eerst worden gekeken of Plutarchus' argument duidelijk op Stoïcijnse ideeën aansluit. Als een argument niet op de Stoa is gericht, of er goede redenen zijn dat het argument op zowel de Stoa als op andere scholen gericht kan zijn, zal vervolgens worden bekeken of het argument op aanhangers van de Tuin of de Peripatos gericht is.

## 2.1 De niet-noodzakelijkheid van vleeseten

Plutarchus meent dat vleeseten overbodig is voor de mens. In het eerste traktaat laat hij hierover een fictieve persoon aan het woord uit de tijd toen men nog uit noodzaak vlees at. Deze geeft commentaar op de situatie ten tijde van Plutarchus.

*ὅσα φύεται ὑμῖν, ὅσα τρυγᾶται· ὅσον πλοῦτον ἐκ πεδίων, ὅσας ἀπὸ φυτῶν ἡδονὰς ἄς δρέπεσθαι πάρεστιν· ἔξεστιν ὑμῖν καὶ τρυφᾶν μὴ μαινομένοις. (993D)*

Hoe veel er voor jullie groeit, hoeveel er wordt geoogst! Hoeveel rijkdom van velden, hoeveel genot van gewassen die jullie kunnen plukken! Jullie kunnen zelfs zonder je te bezoedelen weelderig leven!

*ὑμᾶς δὲ πῶς νῦν τίς λύσσα καὶ τίς οἴστρος ἄγει πρὸς μαιφονίαν, οἷς τοσαῦτα περίεστι τῶν ἀναγκαίων; (994A)*

Maar jullie nu, welke gekte en welke verdwazing leidt jullie tot moord, die zoveel noodzakelijke dingen hebben?

Plutarchus onderbouwt de overbodigheid van vleeseten met drie argumenten. In de voorgaande citaten wijst de spreker erop dat er genoeg ander voedsel voorhanden is, waardoor vlees overbodig is (1a). Daarnaast vergelijkt hij de mens met roofdieren, die vlees eten om in leven te blijven, terwijl de mens vlees eet als delicatessen (1b).

*“ἀλλὰ δράκοντας ἀγρίους καλεῖτε καὶ παρδάλεις καὶ λέοντας, αὐτοὶ δὲ μαιφονεῖτε εἰς ὠμότητα καταλιπόντες ἐκείνοις οὐδέν· ἐκείνοις μὲν γὰρ ὁ φόνος τροφή, ὑμῖν δ' ὄψον ἐστίν.” (994A-B)*

“Maar jullie noemen slangen en luipaarden en leeuwen wreed, maar jullie moorden zelf

terwijl jullie voor hen niets overlaten tot wreedheid; voor hen is moord levensonderhoud, maar voor jullie is het een delicatessen.”

Het derde argument voor de niet-noodzakelijkheid van vleeseten komt in 997A-B: mensen martelen de dieren die ze eten op allerlei manieren, en kruiden het vlees, beide om het lekkerder te maken (1c).

*οἷα νῦν πολλὰ δρᾶσιν οἱ μὲν εἰς σφαγὴν ὑᾶν ὠθοῦντες ὀβελοῦς διαπύρους, ἵνα τῇ βαφῇ τοῦ σιδήρου περισβεννύμενον τὸ αἷμα καὶ διαχεόμενον τὴν σάρκα θρύψη καὶ μαλάξη· [...]* ἄλλοι γεράνων ὄμματα καὶ κύκνων ἀπορράψαντες καὶ ἀποκλείσαντες ἐν σκότει παίνουσιν ἀλλοκότοις μίγμασι καὶ καρυκείαις τισὶν αὐτῶν τὴν σάρκα ὀψοποιοῦντες. Ἐξ ὧν καὶ μάλιστα δῆλόν ἐστιν, ὡς οὐ διὰ τροφὴν οὐδὲ χρεῖαν οὐδ’ ἀναγκαίως ἀλλ’ ὑπὸ κόρου καὶ ὕβρεως καὶ πολυτελείας ἡδονὴν πεποιήνται τὴν ἀνομίαν· (997A-B)

Zoals zij nu vaak doen, sommigen terwijl ze in de keelwond van varkens withete braadspitten drijven, zodat het bloed, door het indompelen van het ijzer, omdat het gesmoord wordt en verder stroomt het vlees zacht en mals maakt; [...] Anderen mesten kraanvogels en zwanen vet, nadat ze hun ogen dicht hebben genaaid en ze hen hebben opgesloten in duisternis, terwijl ze met enkele onnatuurlijke mengsels en kruidensauzen hun vlees lekker maken. Uit deze dingen is geheel duidelijk dat zij de misdaad niet vanwege levensonderhoud noch vanwege gebrek noch noodzakelijkerwijs, maar vanwege overdaad en overmoed en weelde veranderen in een genot.

De achterliggende gedachte voor dit argument is dat een wezen dat uit noodzaak vlees eet, niet eerst nog van alles zou doen om de smaak ervan te verbeteren, in tegenstelling tot een wezen dat vlees alleen als luxeproduct eet.

Zowel argument 1a, 1b, als 1c kan op Stoïcijnse ideeën zijn gericht. Dat er genoeg ander voedsel is waardoor vlees overbodig is (1a) sluit aan bij de Stoïcijnse deugd zelfbeheersing.<sup>170</sup> Een vleesloos dieet bevat immers minder verschillende soorten voedsel, dus hiermee beheers je je verlangen naar een gevarieerd dieet. Zowel Seneca als Musonius wezen vleeseten af op basis van het streven naar zelfbeheersing.<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup> Plut. *De Stoic. Repugn.* 1034C

<sup>171</sup> Muson. XVIII A, Teubner 94.6-95.4; Sen. *Ep.* CVIII.21

Het argument dat vlees voor de mens een luxeproduct is en daarom niet gegeten moet worden (1b), sluit ook aan op het Stoïcijnse streven naar zelfbeheersing. Dit is het enige argument dat Plutarchus expliciet op de Stoïci richt. Dit doet hij in 999A:

*Οὐκ ἴσος δέ τις οὕτος ὁ ἀγὼν τοῖς Στωικοῖς ὑπὲρ τῆς σαρκοφαγίας. τίς γὰρ ὁ πολὺς τόνος εἰς τὴν γαστέρα καὶ τὰ ὀπτανεῖα; τί τὴν ἡδονὴν θηλύνοντες καὶ διαβάλλοντες ὡς οὔτ' ἀγαθὸν οὔτε προηγμένον οὔτ' οἰκεῖον οὔτω πρὸς τὰ περι<τὰ> τῶν ἡδονῶν ἐσπουδάκασι; καὶ μὴν ἀκόλουθον ἦν αὐτοῖς, εἰ μύρον ἐξελάνουσι καὶ πέμμα τῶν συμποσίων, μᾶλλον αἷμα καὶ σάρκα δυσχεραίνειν. [...] “ναί,” φασίν, “οὐδὲν γὰρ ἡμῖν πρὸς τὰ ἄλογα δίκαιον ἔστιν.” οὐδὲ γὰρ πρὸς τὸ μύρον, φαίη τις ἄν, οὐδὲ πρὸς τὰ ξενικὰ τῶν ἡδυσμάτων· (999A-B)*

Maar geenszins gelijk is deze strijd tegen de Stoïci over het vleeseten. Wat is immers die grote “spanning” gericht op de buik en de keuken? Waarom doen ze, terwijl ze genot verwijfd maken en verdacht maken als noch goed, noch “verkieslijk”, noch “eigen”, wat betreft het overmatige genot zo hun best? Het zou toch ook consequent zijn voor hen, als zij parfum en gebak verbannen van hun banketten, om meer bezwaar te maken tegen bloed en vlees. [...] Ze zeggen: ‘Ja, er is immers niets rechtvaardig van ons richting redeloze dieren.’ Ook niet richting mirre, zou iemand kunnen zeggen, of richting exotische sauzen.

In dit stukje gebruikt Plutarchus Stoïcijnse termen (in de vertaling tussen aanhalingstekens gezet), namelijk *τόνος*, *οἰκεῖος* en *προηγμένος*.<sup>172</sup> *Τόνος*, ‘spanning’, was volgens de Stoïcijnen een eigenschap van objecten, die ze in staat stelt om stabiel te zijn.<sup>173</sup> Chrysippus gebruikte het ook om te verklaren waarom mensen goede of foute oordelen vellen. Als iemand een verkeerd oordeel heeft, kan dat volgens hem komen doordat de *τόνος* van de ziel verkeerd is, die daardoor niet de rede gehoorzaamt.<sup>174</sup> Mogelijk bedoelde Plutarchus in deze passage hebben dat de ziel van de Stoïcijnen een verkeerde spanning heeft, waardoor ze voor vleeseten zijn. Anderzijds gebruikt Plutarchus het woord mogelijk op een alledaagse manier in de betekenis ‘inspanning’.<sup>175</sup> Dit zou overeenkomen met de zin erna, waarin hij zegt dat Stoïcijnen te veel

---

<sup>172</sup> Newmyer 2021: 167, n.42-44

<sup>173</sup> Long en Sedley 1987: 288

<sup>174</sup> SVF III.473

<sup>175</sup> Newmyer (2021: 167) neemt wel aan dat hij het woord gebruikt omdat het een Stoïcijnse technische term is.



hun best doen voor overmatig genot.

Daarnaast is genot volgens Plutarchus niet *οἰκεῖος*, ‘eigen’, en niet *προηγμένος*, ‘verkiezelijk’. De meeste Stoïci vinden genot een verkeerd principe voor handelingen.<sup>176</sup> Volgens de Stoïsche filosofie is deugd het enige goede en nastrevenswaardige.<sup>177</sup> Daarnaast zijn er echter nog de zogenaamde indifferenten, uitwendige dingen zoals gezondheid, rijkdom, pijn, en ook genot. Deze dragen niet bij aan deugd, maar ze konden volgens de meeste Stoïcijnen worden opgedeeld in verkiezelijk (*προηγμένα*) en te vermijden (*ἀποπροηγμένα*).<sup>178</sup> Plutarchus wijst op de status van genot binnen de Stoïsche filosofie: genot is niet goed (deugd is immers het enige dat zij goed noemen), maar behoort tot de niet verkiezelijke indifferenten (*οὔτε προηγμένον*. Dat wil zeggen: het is een geheel neutrale indifferent, die niet verkiezelijk is, maar ook niet vermeden hoeft te worden).<sup>179</sup> Daarnaast is genot niet *οἰκεῖος*, ‘eigen’ of ‘verwant’. Hiermee verwijst Plutarchus naar de Stoïcijnsse oikeïose-theorie.<sup>180</sup> Als genot niet verkiezelijk is, en ook niet verwant, moet hiernaar volgens de Stoïcijnen niet gestreefd worden. Aangezien vlees volgens Plutarchus slechts vanwege genot wordt gegeten, moet een Stoïcijn dit volgens Plutarchus niet doen. Plutarchus wijst er hier ook op dat de Stoïcijnen het gebrek aan rechtvaardigheid met dieren niet mogen gebruiken als excuus om het luxeproduct vlees te eten. Ze zien immers ook van andere luxeproducten af, ongeacht of er rechtvaardigheid mee kan zijn.

Plutarchus gebruikt voor argument 1b dus de Stoïcijnsse oikeïose-theorie, hun theorie van de indifferenten, en hun rechtvaardigheidstheorie om te laten zien dat de Stoïcijnen volgens hun eigen theorie geen vlees zouden moeten eten. Daarnaast waren zowel Seneca als Musonius voor het inperken van genot en luxe, en gebruikte Seneca dit als argument tegen vleeseten.<sup>181</sup> Argument 1b is dus gericht op aanhangers van de Stoa.

---

<sup>176</sup> *In principiis autem naturalibus plerique Stoici non putant voluptatem esse ponendam* (Cic. *Fin.* 3.17) “maar de meeste Stoïci menen niet dat genot tot de natuurlijke principes moet worden gerekend.”; Twee werken van Chrysippus waarvan alleen de titels over zijn: *ἀποδείξις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν τέλος* ‘Betoog over dat het genot niet het einddoel is.’ en *ἀποδείξις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν* ‘Betoog over dat het genot niet goed is.’ (SVF II.18)

<sup>177</sup> Baltzly 2018: 5. Ethics

<sup>178</sup> Cic. *Fin.* III.51

<sup>179</sup> *οἱ δὲ ἀπὸ τῆς στοᾶς ἀδιάφορον καὶ οὐ προηγμένον* (SVF III.155) “maar zij van de Stoa menen dat het indifferent en niet verkiezelijk is”;

<sup>180</sup> Newmyer 2021: 167

<sup>181</sup> Sen. *Ep.* CVIII.18-9; Muson. XVIII.A, Teubner 98.13-7

Argument 1c, dat mensen vlees bewerken om het lekkerder te maken, past bij de Stoïcijnse inperking van luxe. Ook Musonius vond de menselijke tendens om eten lekkerder te maken met kruiden en dergelijke verkeerd, al betreft hij dit niet op vleeseten.<sup>182</sup> 1c is dus ook op aanhangers van Stoïcijnse ideeën gericht.

De argumenten voor de niet-noodzakelijkheid van vleeseten kunnen dus allemaal gericht zijn op aanhangers en sympathisanten van de Stoa, omdat ze aansluiten bij de Stoïcijnse deugd zelfbeheersing en de daaruit voorkomende vermijding van luxe en genot. Daarnaast kunnen ze op mensen met Epicureïsche overtuigingen gericht zijn.<sup>183</sup> Zij vermeden ook het grootste deel van de tijd luxe eten. Dit valt voor hen onder de natuurlijke, maar niet noodzakelijke verlangens.<sup>184</sup> De Epicureeërs waren dus al overtuigd dat vlees meestal vermeden moet worden omdat het een luxeproduct is.

## 2.2 Argumenten met betrekking tot rechtvaardigheid naar dieren

Verspreid door het hele betoog zijn daarnaast argumenten rondom de onrechtvaardigheid van vleeseten tegenover dieren. Plutarchus' eerste argument hierover is dat wij dieren eten die ons niet schaden.

*Ὅτι γὰρ δὴ λέοντάς γ' ἀμυνόμενοι καὶ λύκους ἐσθίομεν· ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐῶμεν, τὰ δ' ἀβλαβῆ καὶ χειροίθη καὶ ἄκεντρα καὶ νοδὰ πρὸς τὸ δακεῖν συλλαμβάνοντες ἀποκτινύομεν, ἃ νῆ Δία καὶ κάλλους ἔνεκα καὶ χάριτος ἢ φύσις ἔοικεν ἐξενεγκεῖν.*  
(994B)

Want wij eten geen leeuwen en wolven omdat we ons verdedigen; maar deze laten we gaan, maar we doden onschadelijke en makke wezens en wezens zonder angel en zonder tanden om te bijten, die de natuur, bij Zeus, schijnt te hebben voortgebracht vanwege schoonheid en charme.

Hij noemt hier niet expliciet dat dit onrechtvaardig is. Dit argument is hier ondergebracht omdat het achterliggende idee lijkt te zijn dat het verkeerd is om een wezen te schaden dat jou niet schaadt (2a), wat bijvoorbeeld onrechtvaardig is volgens een van de definities van

---

<sup>182</sup> Muson XVIII A, Teubner 97.3-9. Musonius' betoog over eten werd wel ongebruikelijk genoemd (Muson. XVIII A, Teubner 98.17-9), maar het afwijzen van luxeproducten is in principe wel passend voor de Stoa.

<sup>183</sup> Dit is met name aannemelijk op plekken naast 999A-B, waar het wel duidelijk op de Stoa is gericht. Bijvoorbeeld in 994A-B komt het echter ook voor.

<sup>184</sup> KD 29

rechtvaardigheid in Plato's *Republiek*, dat het rechtvaardig is om je vijanden te schaden en je vrienden te helpen.<sup>185</sup>

Dit argument sluit aan op zowel op de Stoïcijnse als op de Epicureïsche definitie van rechtvaardigheid. De Stoïcijnen definiëren rechtvaardigheid als de vaardigheid om ieder individu te geven wat hij verdient.<sup>186</sup> Als iemand jou niet schaadt, verdient diegene het ook niet om geschaad te worden.<sup>187</sup> Hoewel de Stoïcijnen meenden dat rechtvaardigheid alleen van toepassing was op wezens met rede (*λόγος*), en niet op dieren, past het argument los hiervan wel bij hun definitie van rechtvaardigheid.<sup>188</sup>

De Epicureeërs geloofden dat rechtvaardigheid een wederzijds contract was om elkaar niet te schaden.<sup>189</sup> Ook op deze theorie kan het argument aansluiten dat je een wezen dat jou niet schaadt, niet moet schaden. Zo'n contract moest volgens de Epicureeërs echter in spraak worden vastgelegd.<sup>190</sup> Zoals in 1.2 is uitgelegd, meenden de Epicureeërs uiteindelijk dat het gebrek aan *λόγος* dat dieren volgens hen hadden, de reden was dat zo'n afspraak met dieren onmogelijk was, al hadden ze dit nuttig gevonden voor onze veiligheid.<sup>191</sup> In argument 2a gaat het echter over tamme dieren, die zoals Plutarchus ook zegt, onze veiligheid niet bedreigen. Een contract van rechtvaardigheid met dieren dat nuttig is voor onze veiligheid, lijkt eerder te gaan over een contract met wilde dieren. Daarmee lijkt deze uitspraak tamme dieren nog niet definitief uit te sluiten. Ook tamme dieren hebben echter geen *λόγος*. Afgezien van de vraag of ook tamme dieren hierdoor uitgesloten zijn van rechtvaardigheid, past dit argument op de Epicureïsche definitie van rechtvaardigheid. Hiermee is het dus ook mogelijk gericht op aanhangers van Epicureïsche ideeën.

Aan het eind van het tweede traktaat stelt Plutarchus de vraag of er rechtvaardigheid van ons naar dieren kan bestaan (2b).

---

<sup>185</sup> *τοῦτο μέντοι ἔμοιγε δοκεῖ ἔτι, ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους ἢ δικαιοσύνη, βλέπειν δὲ τοὺς ἐχθρούς* (Pl. *Rep.* 334b-c) 'Aan mij in ieder geval schijnt echter dit het rechtvaardige: je vrienden helpen maar je vijanden schaden.' Deze definitie wordt weliswaar verworpen door Socrates, maar het wordt wel als een mogelijke definitie van rechtvaardigheid voorgesteld.

<sup>186</sup> SVF III.262, 27-8

<sup>187</sup> Het omgekeerde is bijvoorbeeld volgens Autobulus in *De Sollertia* waar, namelijk dat het niet onrechtvaardig is om een wezen te schaden dat jou schaadt (Newmyer 2021: 146, n.19; *De Soll.* 964E)

<sup>188</sup> Sorabji 1993: 124

<sup>189</sup> KD 31

<sup>190</sup> KD 31; Sorabji 1993: 162

<sup>191</sup> Sorabji 1993: 162

*Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦτ' ἤδη σκεψόμεθα, τὸ μηδὲν εἶναι πρὸς τὰ ζῷα δίκαιον ἡμῶν, μήτε τεχνικῶς μήτε σοφιστικῶς (999B)*

Laten wij echter dit, of er geen recht is van ons naar dieren, op geenszins technische noch geraffineerde wijze bekijken.

Het traktaat breekt hier echter helaas af. Dit zou kunnen slaan op een contract van rechtvaardigheid, al is de formulering te breed om alleen hierover te gaan.<sup>192</sup> Hoewel Plutarchus' antwoord op deze vraag verloren is gegaan, weten we dus in ieder geval dat hij de mogelijkheid van rechtvaardigheid tussen mens en dier overwoog. Dat hij dit mogelijk acht, was ook te zien in *De Sollertia*.<sup>193</sup> De overweging hierover in *De Esu Carnium* is echter te breed geformuleerd om duidelijk op een bepaald filosofisch idee gericht te zijn.

Verder gaat 994E-F voornamelijk over rechtvaardigheid naar dieren. Om te beginnen zegt Plutarchus hier dat dieren een type intelligentie hebben, namelijk *σύνεσις*, 'begripsvermogen'.

*Ἀλλ' οὐδὲν ἡμᾶς δυσωπεῖ, οὐ χροᾶς ἀνθηρὸν εἶδος, οὐ φωνῆς ἐμμελοῦς πιθανότης, οὐ πανουργία ψυχῆς, οὐ τὸ καθάριον ἐν διαίτῃ καὶ περιττὸν ἐν συνέσει τῶν ἀθλίων (994E)*

Maar niets schrikt ons af, niet de frisse gestalte van hun huid, niet de verleidelijkheid van hun harmonische stem, niet de gewiektheid van hun geest, niet de reinheid van hun leefwijze en overvloed in het begrip van de ongelukkigen.

Plutarchus schrijft met het woord *σύνεσις* 'begripsvermogen', 'inzicht', 'intelligentie' mogelijk een lager type denkvermogen aan dieren toe dan de rede van de mens.<sup>194</sup> Maar zelfs als dit een lagere vorm van intelligentie is, meent Plutarchus dat mensen geen dieren zouden moeten eten omdat ze dit begripsvermogen hebben (2c).<sup>195</sup>

---

<sup>192</sup> Newmyer 2021: 167, n.45. Zowel de Loeb-vertaling van Helmbold, als Newmyers vertaling, vertalen deze zin specifiek alsof hij gaat over een contract van rechtvaardigheid (Helmbold 1957: 579; Newmyer 2021: 159). Dit zou een te specifieke vertaling kunnen zijn, omdat er geen woord voor contract staat in de tekst, al is niet uitgesloten dat dit een van de mogelijke bedoelingen is die Plutarchus ermee had.

<sup>193</sup> Newmyer 2021: 127. Van deze dialoog is bovendien opgemerkt dat hij Epicureïsche kanten heeft (Newmyer 2021: 99), wat de mogelijkheid vergroot dat bij een bespreking van rechtvaardigheid hierin, contracttheorie aan bod kwam.

<sup>194</sup> Horkey 2017: 120

<sup>195</sup> Newmyer zegt hierover: 'In the present passage, his emphasis is less on the specific degree of rationality detectable in animal species than on the consequences for human morality that arise from acknowledgement that all animals are endowed with some intellectual faculties.' (2021: 148)

Dit argument zou kunnen zijn gericht op aanhangers van de Stoa of de Peripatos. De overtuiging dat dieren geen *λόγος* bezaten en de mens wel, was voor beide filosofieën een reden dat rechtvaardigheid zich niet naar dieren uitstreckte.<sup>196</sup> De Stoïcijnen vonden dit omdat er hierdoor geen oikeiose naar dieren plaats kon vinden.<sup>197</sup> Mogelijk probeert Plutarchus door toch enig denkvermogen aan dieren toe te kennen, te tornen aan het idee dat oikeiose naar dieren onmogelijk is. Hiertegen zijn wel drie tegenwerpingen. Met de toekenning van *σύνεσις* alleen laat Plutarchus dieren nog niet voldoen aan de Stoïcijnsse voorwaarde voor rechtvaardigheid, *λόγος*. Bovendien weten we uit *De Sollertia* dat Plutarchus waarschijnlijk wel degelijk een vorm van *λόγος*, en niet alleen *σύνεσις*, aan dieren toekende.<sup>198</sup> Ten slotte zegt Plutarchus bij dit argument slechts dat onder andere het begripsvermogen van de dieren ons zou moeten afschrikken van vleeseten, niet dat dieren hierdoor ‘verwant’ zijn. De toekenning van *σύνεσις* alleen kan dus nog niet als argument tegen aanhangers van de Stoa worden gezien.

Volgens Aristoteles was rechtvaardigheid naar dieren onmogelijk omdat we niks met ze gemeen hebben.<sup>199</sup> Hij meende dat dieren *σύνεσις* hebben, maar geen *λόγος*.<sup>200</sup> Mogelijk probeert Plutarchus door te wijzen op de dierlijke *σύνεσις*, die ook Aristoteles erkent, te laten zien dat we toch dingen met dieren gemeen hebben. In dezelfde zin benoemt hij namelijk ook de ‘harmonieuze stem’ en ‘reine leefwijze’ van dieren, waarmee hij ze vermenselijkt. Hierdoor hebben mensen en dieren eigenschappen gemeen, wat ze in de Peripatetische sfeer van rechtvaardigheid brengt. Dat een aanhanger van Aristoteles inderdaad een verwantschap kan zien met dieren die als uitgangspunt dient voor rechtvaardigheid naar hen, blijkt uit Theophrastus’ ideeën.<sup>201</sup>

Vlak hierna in dezelfde passage stelt Plutarchus dat dieren mogelijk vragen om rechtvaardigheid wanneer zij vlak voor de slacht uit angst geluid maken. Hierbij laat hij ook een varken aan het woord.

*εἶθ’ ἄς φθέγγεται καὶ διατρίξει φωνὰς ἀνάρθρους εἶναι δοκοῦμεν, οὐ παραιτήσεις καὶ δεήσεις καὶ δικαιολογίας ἐκάστου λέγοντος “οὐ παραιτοῦμαί σου τὴν ἀνάγκην ἀλλὰ τὴν*

<sup>196</sup> Sorabji 1993: 121

<sup>197</sup> Sorabji 1993: 123-4

<sup>198</sup> Plut. *Soll.* 962C

<sup>199</sup> Sorabji 1993: 118. *EN VIII.11*, 1161b2-3

<sup>200</sup> Sorabji 1993: 12-4

<sup>201</sup> Sorabji 1993: 177-8; Porph. *De Abst.* 3.25

ὑβριν· ἵνα φάγησ ἀπόκτεινον, ἵνα δ' ἥδιον φάγησ μή μ' ἀναίρει.” (994E)

Vervolgens menen wij dat de dingen die het dier zegt en krijst ongearticuleerde geluiden zijn, geen smeekbedes om genade en verdedigingen van zijn recht, hoewel ieder zegt: “ik smee niet jouw noodzaak af, maar jouw overmoed; dood me om te eten, maar niet om lekkerder te eten.”

In dit stukje zitten twee argumenten tegen vleeseten. Het eerste is dat dieren mogelijk spraak hebben (2d). In de oudheid beschouwde men spraak als een eigenschap van de rede.<sup>202</sup> Dit is ook zichtbaar omdat beide met hetzelfde woord, *λόγος*, kunnen worden aangeduid. Een wezen dat spraak heeft, moet volgens deze redenering ook intelligentie hebben. Plutarchus onderbouwt zijn standpunt dat dieren betekenisvolle spraak en een vorm van intelligentie hebben in dit betoog niet, maar zoals in hoofdstuk 1.4 aangetoond doet hij dat in *De Sollertia* wel.<sup>203</sup>

Met dit argument gaat Plutarchus in tegen het Stoïcijnse idee dat dieren geen uitwendige *λόγος* hebben, maar alleen ongearticuleerde geluiden.<sup>204</sup> Daarmee laat hij dieren dus voldoen aan de Stoïcijnse voorwaarde om in de sfeer van rechtvaardigheid te vallen. Dat Plutarchus dieren in dezelfde passage *σύνεσις* en uitwendige *λόγος* toekent, maakt het een stuk aannemelijker dat hij zich ook met de toekenning van *σύνεσις* aan dieren op Stoïcijnse ideeën richt. Met *σύνεσις* voldeden de dieren niet aan Stoïcijnse voorwaarden voor rechtvaardigheid, maar met *λόγος* wel. Hiermee zijn argumenten 2c en 2d dus zeker op aanhangers van de Stoa gericht. Daarnaast zegt het varken dat hij niet gedood mag worden om lekkerder te eten. Ook dit zou Stoïcijnen moeten aanspreken, die tegen luxe eten waren.<sup>205</sup>

In hetzelfde citaat staat ook dat dieren mogelijk een concept hebben van rechtvaardigheid (argument 2e), en ze dit in spraak kunnen uiten. Als dieren om rechtvaardigheid kunnen vragen, is het onrechtvaardig om ze te doden. Dit is bijvoorbeeld zo volgens contracttheorieën.<sup>206</sup> Deze stellen dat er alleen rechtvaardigheid (of onrechtvaardigheid) kan zijn tussen wezens die een afspraak kunnen maken om elkaars rechten

---

<sup>202</sup> Sorabji 1993: 80

<sup>203</sup> Newmyer 2021: 148

<sup>204</sup> Sorabji 1993: 81

<sup>205</sup> Sen. *Ep.* CVIII.18-9

<sup>206</sup> Sorabji 1993: 117

te respecteren.<sup>207</sup> Door aan te tonen dat dieren over rechtvaardigheid kunnen spreken, brengt Plutarchus mogelijk naar voren dat er zo'n afspraak zou kunnen bestaan tussen mens en dier. Een voorwaarde hiervoor is echter dat beide partijen elkaar verstaan, wat niet zo is tussen mens en dier. De achterliggende redenering is hier mogelijk een vergelijking tussen mens en dier. Hoewel wij dierentaal niet woordelijk verstaan, is duidelijk dat mensen en dieren in levensbedreigende situaties geluid maken. Bij een mens kunnen wij dat verstaan, en bestaat het vaak uit een smeekbede om genade. Als een dier geluiden maakt in een vergelijkbare situatie, zouden zijn geluiden in een levensbedreigende situatie ook wel smeekbedes om genade kunnen zijn.<sup>208</sup> In dat geval is het volgens contracttheorie onrechtvaardig om het dier te doden.

De Epicureeërs hadden een contracttheorie voor rechtvaardigheid. Ook volgens Epicureeërs was uiteindelijk *λόγος* de drempel waardoor zij rechtvaardigheid onmogelijk achtten met dieren.<sup>209</sup> Dat komt mogelijk omdat uitwendige *λόγος* nodig is om een contract te vormen over rechtvaardigheid. Door te stellen dat een dier een concept van rechtvaardigheid kan hebben (2e), en hierover kan spreken (2d), laat Plutarchus zien dat een contract van rechtvaardigheid mogelijk is tussen mensen en dieren. Daarnaast zegt het varken dat het zijn slachter niet zijn noodzaak (*ἡ ἀνάγκη*) maar zijn overmoed (*ἡ ὕβρις*) afsmeekt (994E). Door over noodzaak te spreken, gebruikt het varken een typisch Epicureïsche term.<sup>210</sup> Vanwege het woordgebruik van het varken, en omdat het varken nu in staat is een contract van rechtvaardigheid te vormen met een mens, kunnen argument 2d en 2e zeker ook gericht zijn op mensen die het Epicurisme aanhangen.

Ten slotte kunnen argumenten 2d en 2e gericht zijn op aanhangers en sympathisanten van het Aristotelisme, om dezelfde reden dat 2c op hen gericht kan zijn. Ook in argument 2d en 2e geeft Plutarchus dieren eigenschappen die de mens ook heeft, spraakvermogen (wat Aristoteles alleen aan de mens toekende)<sup>211</sup>, en een concept van rechtvaardigheid. Hiermee

---

<sup>207</sup> Ibid.

<sup>208</sup> Ook Dombrowski neemt aan dat Plutarchus hier impliciet dieren vergelijkt, en op basis daarvan aanneemt dat een dier dat geluid maakt als je het schaadt, dat doet vanwege pijn, net zoals ieder zou aannemen dat een mens pijn heeft wanneer die het uitschreeuwt (Dombrowski 2014: 547).

<sup>209</sup> Sorabji 1993: 162

<sup>210</sup> KD 29

<sup>211</sup> Sorabji 1993: 80-1

probeert Plutarchus mogelijk dieren in de Peripatetische sfeer van rechtvaardigheid te brengen.

In 997D-E spreekt Plutarchus opnieuw over de *σύνεσις* van dieren.

*Ποῖον οὖν οὐ πολυτελὲς δεῖπνον, εἰς ὃ [οὐ] θανατούται τι ἔμψυχον; μικρὸν ἀνάλωμα ἡγοῦμεθα ψυχῆν; οὐπω λέγω τάχα μητρὸς ἢ πατρὸς ἢ φίλου τινὸς ἢ παιδός, ὡς ἔλεγεν Ἐμπεδοκλῆς ἄλλ' αἰσθήσεώς γε μετέχουσιν, ὄψεως ἀκοῆς, φαντασίας συνέσεως, ἣν ἐπὶ κτήσει τοῦ οἰκείου καὶ φυγῇ τοῦ ἀλλοτρίου παρὰ τῆς φύσεως ἕκαστον εἴληχε. (997D-E)*

Dus wat voor een maaltijd, waarvoor een levend wezen doodgemaakt is, is niet enorm kostbaar? Beschouwen wij een ziel als een kleine uitgave? Ik bedoel nog niet misschien die van een moeder of vader of een vriend of kind, zoals Empedocles zei; Maar [ik bedoel een ziel] die deelheeft aan gevoel, zicht, gehoor, voorstellingsvermogen, begrip, dat ieder heeft gekregen om het verwante te verkrijgen en het vreemde te ontvluchten heeft gekregen volgens zijn natuur.

Hier schrijft Plutarchus dieren tevens waarnemingsvermogen (*αἰσθήσις*), zicht (*ὄψις*), gehoor (*ἀκοή*) en voorstellingsvermogen (*φαντασία*) toe. Omdat dieren deze dingen hebben, zijn ze te waardevol (*πολυτελέες*) om op te eten (2f). Het einde van dit citaat verwijst naar de Stoïcijnse oikeiose-theorie.<sup>212</sup> Zoals in 1.1 vermeld, meenden de Stoïcijnen dat ieder levend wezen vanaf de geboorte ernaar streeft om verwante (*οἰκεῖος*) zaken te verkrijgen en vreemde (*ἀλλότριος*) zaken te vermijden.<sup>213</sup> Dat ieder levend wezen hiertoe in staat is, was voor de Stoïcijnen echter geen reden om geen dieren te eten. Dit kunnen is immers niet hun voorwaarde om rechtvaardig behandeld te worden.<sup>214</sup> Door het gebruik van de Stoïcijnse termen is het argument echter waarschijnlijk wel op aanhangers van deze school gericht.

Ook Aristoteles kent *αἰσθήσις* (waarnemingsvermogen), *φαντασία* (voorstellingsvermogen) en *σύνεσις* (begripsvermogen) aan dieren toe.<sup>215</sup> Net zoals argument 2c, 2d en 2e, zou 2f ook op mensen met Peripatetische sympathieën kunnen zijn gericht, omdat het dingen benadrukt die mensen en dieren gemeen hebben en hen hiermee in de sfeer van rechtvaardigheid brengt.

---

<sup>212</sup> Newmyer 2021: 163, n.18

<sup>213</sup> Cic. *Fin.* III.16

<sup>214</sup> Sorabji 1993: 123-4

<sup>215</sup> *αἰσθήσις*: Sorabji 1993: 98; *φαντασία*: Sorabji 1993: 39 *σύνεσις*: Sorabji 1993: 14.



Het laatste argument in deze tekst rondom rechtvaardigheid is het zogenaamde ‘schade als deprivatie’-argument (2g).<sup>216</sup>

*ἀλλὰ σαρκιδίου μικροῦ χάριν ἀφαιρούμεθα ψυχῆς ἥλιον, φῶς, τὸν τοῦ βίου χρόνον, ἐφ’ ᾧ γέγονε καὶ πέφυκεν. (994E)*

Maar omwille van een klein stukje vlees ontnemen wij een ziel de zon, het daglicht, de tijd van zijn leven, waarvoor zij ontstaan en geschapen is.

Volgens dit argument wordt een wezen geschaad als hem mogelijkheden of voordelen worden afgenomen waardoor het een fijner leven kan leiden. Dit schaadt een wezen ook als het hierdoor geen pijn ervaart. Door een wezen te doden, ontnem je hem die mogelijkheden permanent.<sup>217</sup> Plutarchus laat hier zien dat een dier geboren is om bijvoorbeeld de zon te zien, en dat dus tot zijn mogelijkheden en voordelen behoort. Een dier deze dingen ontnemen door hem te doden, schaadt hem dus door deprivatie.

Dit argument sluit op de Stoïcijnse positie aan (994E). Volgens hen is rechtvaardigheid namelijk de vaardigheid om iedereen te geven wat diegene toekomt.<sup>218</sup> Door te stellen dat je een dier een stuk van zijn leven afneemt waarvoor hij is geboren, geeft Plutarchus aan dat een dier dat wordt gedood om als voedsel te dienen, juist niet krijgt wat hem toekomt.

Theophrastus gebruikt ook een schade-als-deprivatie-argument door te stellen dat je een dier schaadt als je hem doodt, omdat je dan zijn ziel afneemt, ongeacht of het hierbij pijn lijdt.<sup>219</sup> Het schade-als-deprivatie-argument kan dus ook gericht zijn op mensen die het Aristotelisme aanhangen.

Alle argumenten binnen deze categorie zijn waarschijnlijk in ieder geval op het Stoïcisme gericht, behalve de overweging of er rechtvaardigheid naar dieren kan bestaan, die te breed is om specifiek aan een theorie te koppelen. Verder sluiten argumenten 2a, 2d en 2e ook aan bij het Epicurisme. 2a sluit namelijk op de Epicureïsche definitie van rechtvaardigheid aan,

---

<sup>216</sup> Newmyer 2021: 148, n.25

<sup>217</sup> Newmyer 1992: 54; Regan 1983: 96-99

<sup>218</sup> SVF III.262, 27-8

<sup>219</sup> Sorabji 1993: 176. Een klein verschil is dat Plutarchus meent dat de ziel geschaad wordt als het zijn leven wordt afgenomen, terwijl bij Theophrastus juist een dier wordt geschaad als het zijn ziel, en daarmee zijn leven af wordt genomen. In beide gevallen is het echter een schade-door-deprivatie-argument. Het verschil is te verklaren doordat Theophrastus als Peripateticus niet in zielsverhuizing gelooft, waardoor het voor het hele wezen, inclusief ziel, meteen is afgelopen als je het dier doodt (Shields 2020: 3. Hylomorphic Soul-Body Relations: Materialism, Dualism, Sui Generis?)

en de andere twee laten dieren voldoen aan de Epicureïsche voorwaarden om rechtvaardig behandeld te kunnen worden. Argumenten 2c, 2d, 2e, 2f en 2g sluiten ook aan bij Peripatetische ideeën, omdat ze eigenschappen aan dieren toekennen die zowel dieren als mensen hebben (2c, 2d, 2e, 2f), maar ook door gelijkenis met een uitspraak van Theophrastus (2g). Dat zoveel van de argumenten rond rechtvaardigheid zowel op de Stoa als op het Aristotelisme aansluiten, is te verklaren omdat beide scholen vergelijkbare redenen hebben om rechtvaardigheid naar een wezen uit te strekken. Aristoteles meende dat hiervoor iets gemeenschappelijks nodig was.<sup>220</sup> De Stoa meende dat hiervoor oikeiose tussen mens en dier nodig was, die echter voortkwam uit het gemeenschappelijke bezit van *λόγος*.<sup>221</sup>

### 2.3 De onnatuurlijkheid van vleeseten voor de mens

In 994F brengt Plutarchus het argument naar voren dat vleeseten onnatuurlijk is voor de mens.

*Ἀλλ' ἄγε παρειλήφαμεν ἐκείνους λέγειν τοὺς ἄνδρας ἀρχὴν ἔχειν τὴν φύσιν· ὅτι γὰρ οὐκ ἔστιν ἄνθρωπῳ κατὰ φύσιν τὸ σαρκοφαγεῖν, πρῶτον μὲν ἀπὸ τῶν σωμάτων δηλοῦται τῆς κατασκευῆς. (994F)*

Maar komaan, wij hebben vernomen dat zij zeggen dat de mensen als basis <voor vleeseten> de natuur hebben. Dat vleeseten immers voor een mens niet natuurlijk is, wordt allereerst aangetoond door de bouw van hun lichaam.

Dit onderbouwt hij met een vergelijking met carnivore dieren. Als de mens van nature vlees had gegeten, had hij op carnivoren moeten lijken, van wie niet te ontkennen valt dat hun vleeseten natuurlijk is. Maar mensen verschillen volgens Plutarchus op twee manieren van carnivoren. Ten eerste zijn carnivoren erop gebouwd om vlees te kunnen vangen, eten en verteren, in tegenstelling tot de mens (3a). De mens heeft geen scherpe lichaamsdelen zoals een snavel of klauwen (*οὐ γρυπότης χεῖλους, οὐκ ὀξύτης ὄνυχος* 994F-995A 'geen gehaakte snavel, geen scherpe klauwen') en geen scherpe maar gladde tanden (*οὐ τραχύτης ὀδόντος* 'geen gekartelde tand' 995A; *τῇ λειότητι τῶν ὀδόντων* 'door de gladheid van hun tanden'). Het menselijk verteringsstelsel heeft geen krachtige maag en geen warme levensadem, die nodig zijn om vlees te verteren (*οὐ κοιλίας εὐτονία καὶ πνεύματος θερμότης, τρέψαι καὶ κατεργάσασθαι*

---

<sup>220</sup> Sorabji 1993: 118. *EN VIII.11, 1161b2-3*

<sup>221</sup> Sorabji 1993: 123-4

*δυνατὴ τὸ βαρὺ καὶ κρεῶδες*: ‘Geen krachtige maag en warme levensadem, in staat om het zware en vlezig eten te verteren en te boven te komen.’ 995A; *τῇ πρὸς πέψιν ἀμβλύτητι τοῦ πνεύματος* ‘door de ongeschiktheid van onze levensadem voor het verteren’ 995A).

Daarnaast is de manier van vlees eten anders bij carnivoren (3b). Die doden hun prooi zonder hulpmiddelen en eten hem rauw terwijl hij nog leeft, maar mensen doden dieren met hulp van werktuigen (*ἀλλ’ αὐτὸς διὰ σεαυτοῦ, μὴ χρησάμενος κοπίδι μηδὲ τυμπάνῳ τινὶ μηδὲ πελέκει’ ἀλλ’, ὡς λύκοι καὶ ἄρκτοι καὶ λέοντες αὐτοὶ, ὡς ἐσθίουσι, φονεύουσιν, ἀνελε δῆγματι βούνῃ ἢ στόματι σὺν, ἢ ἄρν’ ἢ λαγῶν διάρρηξον καὶ φάγε προσπεσῶν ἔτι ζῶντος* 995B ‘maar grijp zelf met je eigen toebehoren, terwijl je geen gebruik maakt van een kliever, noch een of andere stok, noch een bijl; maar dood, zoals wolven en beren en leeuwen zelf doden wanneer ze eten, met een beet een koe of met je muil een varken, of verscheur een lam of een haas en eet het terwijl je je er op stort terwijl het nog leeft.’). Mensen eten daarnaast een dier pas nadat het dood, gekookt, en gekruid is (*ἀλλ’ οὐδ’ ἄψυχον ἂν τις φάγοι καὶ νεκρὸν οἷόν ἐστιν, ἀλλ’ ἔψουσιν ὀπτῶσι μεταβάλλουσι διὰ πυρὸς καὶ φαρμάκων, ἀλλοιοῦντες καὶ τρέποντες καὶ σβεννύοντες ἡδύσμασι μυρίοις τὸν φόνον, ἴν’ ἢ γεῦσις ἐξαπατηθεῖσα προσδέξεται τὰλλότριον* ‘maar niemand zou het, levenloos en dood, zo eten als het is, maar zij koken, roosteren, veranderen het door vuur en kruiden, terwijl ze het bewerken en veranderen en met talloze kruiden de moord uitwissen, zodat de smaak, omdat die is misleid, het vreemde accepteert.’ 995B). Vleeseten is dus bovendien volgens Plutarchus zo onnatuurlijk, dat onze smaak ervoor moet worden misleid. Aangezien de mens op een andere manier vlees eet dan dieren die van nature vlees eten, meent Plutarchus dat vleeseten onnatuurlijk is voor de mens.

Deze argumenten kunnen zowel op aanhangers van de Stoa als die van de Tuin zijn gericht. Deze twee filosofische scholen streven ernaar te leven volgens de menselijke natuur.<sup>222</sup> Als Plutarchus aantoont dat vleeseten tegen de menselijke natuur is omdat de mens er niet voor is gebouwd om vlees te vangen en verteren, zou dit voor deze beide filosofieën een reden kunnen zijn om van vlees af te zien.

Bij het argument dat mensen alleen dode, gekookte en gekruide dieren eten (3b), gebruikt Plutarchus de Stoïcijnse technische term *ἀλλότριος*, ‘vreemd’. Dit is het

---

<sup>222</sup> Annas en Woolf 2004: xxv

tegenovergestelde van *οἰκείος*, ‘eigen’.<sup>223</sup> Hiermee benadrukt hij dus de onnatuurlijkheid van vleeseten met Stoïcijnse terminologie. Ook hiermee is de onnatuurlijkheid van vleeseten op aanhangers van de Stoa gericht. Daarnaast vergelijkt Plutarchus bij dit argument mensen met carnivoren. Zowel Musonius als Seneca meenden ook dat vleeseten voor wilde dieren is, niet voor mensen.<sup>224</sup> Mogelijk is dit bij Musonius wel een van de ideeën die ongebruikelijk zijn, maar er zijn dus Stoïcijnen die vleeseten ook onnatuurlijk vonden.

Plutarchus zegt in dit traktaat ook dat vleeseten niet noodzakelijk is voor de mens. Deze twee verbindt hij bovendien in 997B:

*οὕτως αἱ περὶ τὴν ἐδωδὴν ἀκρασίαι τὸ φυσικὸν παρελθοῦσαι καὶ ἀναγκαῖον τέλος ἐν ὁμότητι καὶ παρανομία ποικίλλουσι τὴν ὄρεξιν (997B)*

zo, nadat de teugelloosheid rondom het eten het natuurlijke en noodzakelijke doel te buiten is gegaan, varieert zij haar verlangen in wreedheid en wetteloosheid.

Deze uitspraak staat in een passage die als geheel op aanhangers en sympathisanten van het Epicurisme is gericht.<sup>225</sup> Doordat Plutarchus de onnatuurlijkheid en niet-noodzakelijkheid van vleeseten verbindt, richt hij deze samen ook op aanhangers van het Epicurisme. De Epicureeërs meenden dat aan een verlangen alleen mag worden toegegeven als het natuurlijk is, en dat van de natuurlijke verlangens de noodzakelijke verlangens de voorkeur krijgen.<sup>226</sup> Ze vonden vlees al een niet-noodzakelijk verlangen, maar ze vonden het wel een natuurlijk verlangen, waaraan soms mag worden toegegeven.<sup>227</sup> Als het daarentegen zowel niet-noodzakelijk als onnatuurlijk is, zoals Plutarchus stelt, is vleeseten verboden voor Epicureeërs. Door deze twee kenmerken van vlees samen te noemen, richt Plutarchus ook het argument dat vleeseten onnatuurlijk is voor de mens op aanhangers en sympathisanten van het Epicurisme.

Plutarchus richt zich met de argumenten voor de onnatuurlijkheid van vleeseten dus op zowel aanhangers van de Stoa als aanhangers van de Tuin. Dit argument past bij het doel van beide filosofieën om volgens de menselijke natuur te leven.

---

<sup>223</sup> SVF III.178

<sup>224</sup> Sen. *Ep.* CVIII.21; Muson. XVIII.A, Teubner 95.10-4

<sup>225</sup> Newmyer 2021: 161-2, n. 11. Deze passage komt verder aan bod in 2.5, daar hij een moreel argument tegen vleeseten bevat.

<sup>226</sup> KD 29

<sup>227</sup> Porph. *De Abst.* 1.51; Epicurus *Ep. Men.* 130-131; *Diog. Laert.* 10.11.

## 2.4 Religieuze en spirituele argumenten

In de tekst zijn enkele religieuze argumenten te vinden tegen vleeseten. Deze zijn veelal in lijn met Plutarchus' eigen ideeën en het Platonisme. In *De Esu Carnium* laat Plutarchus iemand aan het woord uit de tijd dat vleeseten nog noodzaak was. Deze vindt vleeseten in Plutarchus' tijd een belediging voor de goden (4a).

*τί τὴν θεσμοφόρον ἀσεβεῖτε Δήμητρα καὶ τὸν ἡμερίδην καὶ μειλίχιον αἰσχύνετε Διόνυσον, ὥς οὐχ ἱκανὰ παρὰ τούτων λαμβάνοντες;* (994A)

Waarom beledigen jullie de wetgevende Demeter en onteren jullie de wijnstok en verzoenende Dionysus, alsof jullie niet genoeg van hen ontvangen?

Dit zou eventueel relevant kunnen zijn voor de Stoïcijnen. Zij meenden dat er maar één god was, maar ze accepteren dat mensen zich die god antropomorf voorstellen.<sup>228</sup> Ze kunnen deze verwijzing naar Dionysus en Demeter dus opvatten als een menselijke voorstelling van het goddelijke. Als je dit leest als een menselijke voorstelling van hoe god de mens van voedsel voorziet, zouden de Stoïcijnen eventueel kunnen worden dat het die god beledigt om ander voedsel te eten dan hetgeen hij in de vorm van Dionysus en Demeter verschaft. Omdat de Stoïcijnen echter geloofden dat god dieren ook had gemaakt voor menselijk gebruik, is het niet vol te houden dat men door vlees te eten een andere voorstelling van deze god kan beledigen.<sup>229</sup> Waarschijnlijk is dit argument dus niet op Stoïcijnen gericht. Ook op aanhangers van het Epicurisme of de Peripatos kan het niet gericht zijn. Epicureeërs en Peripatetici meenden immers dat god zich niet bezighield de mens.<sup>230</sup> Mogelijk is dit Plutarchus' eigen opvatting, of een argument dat niet op filosofische argumenten is gericht, maar op algemene ideeën van mensen.

Verder vallen onder de religieuze argumenten ook argumenten over het effect van vleeseten op de menselijke ziel, evenals argumenten over zielsverhuizing.<sup>231</sup> Men denkt dat Pythagoras en zijn volgelingen, maar ook volgelingen van het Orfisme, een religieuze cultus, vegetariërs waren vanwege hun geloof in zielsverhuizing en in het negatieve effect van vlees op

---

<sup>228</sup> Cic. *Nat. D.* II.6

<sup>229</sup> Sedley 2007: 235-6; Cic. *Fin.* III.67

<sup>230</sup> Lucr. 2.1090-2; Cic. *Nat. D.* 1.52-3; Sedley 2007: 170

<sup>231</sup> Newmyer 2021: 152, n.40

de gezondheid van lichaam en ziel.<sup>232</sup> In *De Esu Carnium* komen beide argumenten ook voor. In 995E-F schrijft Plutarchus over het negatieve effect van vleeseten op de ziel, die erdoor wordt verzaamd, resulterend in een minder scherp denkvermogen (4b).

*Οὐ τοίνυν μόνον αἱ κρεοφαγίαι τοῖς σώμασι γίνονται παρὰ φύσιν, ἀλλὰ καὶ τὰς ψυχὰς ὑπὸ πλησμονῆς καὶ κόρου παχύνουσιν: [...] οὕτω δὴ καὶ διὰ σώματος θολεροῦ καὶ διακόρου καὶ βαρνομένου τροφαῖς ἀσυμύλοις πᾶσ' ἀνάγκη τὸ γάνωμα τῆς ψυχῆς καὶ τὸ φέγγος ἀμβλύτητα καὶ σύγχυσιν ἔχειν καὶ πλανᾶσθαι καὶ φύρεσθαι, πρὸς τὰ λεπτὰ καὶ δυσθεώρητα τέλη τῶν πραγμάτων αὐγὴν καὶ τόνον οὐκ ἐχούσης. (995E-F)*

Niet alleen is vleeseten voor het lichaam onnatuurlijk, maar ook maakt het de zielen door verzadiging en overmaat dik. [...] En zo is het dus, door vertroebeling en verzadiging van het lichaam en omdat hij bezwaard wordt door ongeschikte spijzen, geheel noodzakelijk dat de schitteringen van de ziel en het licht afgestompt en verward zijn en dwalen en vuil worden gemaakt, omdat zij niet het licht en spanning heeft voor de verfijnde en moeilijk zichtbare doelen van de zaken.

Dit lijkt op een uitspraak van Musonius. Die betreft de ziel er niet bij, maar meent wel dat zwaar eten zoals vlees het menselijk denkvermogen verslechtert.<sup>233</sup> Aangezien het denkvermogen zich volgens de Stoïcijnen in de ziel bevindt, is Plutarchus' formulering waar de ziel wel bij wordt betrokken, mogelijk ook effectief voor iemand met Stoïcijnse ideeën.<sup>234</sup> Daarentegen stonden Musonius' uitspraken in het traktaat dat als ongebruikelijk werd omschreven.<sup>235</sup> Het is onduidelijk over welke uitspraken dit precies werd gezegd. Mogelijk sluit dit idee dus wel aan op de Stoïcijnse positie, maar het is niet zeker. Wel zeker is dat dit argument past bij Pythagoreïsche en religieuze ideeën, dus misschien is het eerder gericht op aanhangers van deze denkbeelden.

Verder spreekt Plutarchus over zielsverhuizing. Voor dit betoog laat hij echter in het midden of dit waar is of niet.<sup>236</sup>

---

<sup>232</sup> Huffman 2018: 4.1 The Fate of the Soul – Metempsychosis; 4.3 The Pythagorean Way of Life; Newmyer 2021: 152; Dombrowski 2014: 538

<sup>233</sup> Muson. XVIII A, Teubner 95.10-4

<sup>234</sup> Baltzly 2018: 3. Physical Theory

<sup>235</sup> Muson. XVIII A, Teubner 98.17-9

<sup>236</sup> Newmyer 2021: 165, n.32

ἀλλ' ἐάν μὴ προαποδείξῃ τις, ὅτι χρῶνται κοινοῖς αἱ ψυχαὶ σώμασιν ἐν ταῖς  
παλιγγενεσίαις καὶ τὸ νῦν λογικὸν αὐθις γίνεται ἄλογον καὶ πάλιν ἡμέρον τὸ νῦν ἄγριον,  
ἀλλάσσει δ' ἡ φύσις ἅπαντα καὶ μετοικίζει “σαρκῶν ἀλλογνῶτι περιστέλλουσα χιτῶνι”,  
ταῦτ' οὐκ ἀποτρέπει τῶν ἀνηρημένων τὸ ἀκόλαστον τὸ καὶ σώμασι νόσους καὶ βαρύτητας  
ἐμποιεῖν καὶ ψυχὴν ἐπὶ πόλεμον ἀνομώτερον τρεπομένην διαφθεῖρειν [...]; (998C)

Maar brengen deze dingen, [zelfs] als niemand bewijst dat zielen gemeenschappelijke lichamen gebruiken bij de reïncarnaties en dat wat nu redelijk is weer onredelijk wordt en dat wat nu wild is weer tam, en de natuur alle wezens verandert en naar een andere woonplaats brengt “terwijl ze hen met vreemde kleren van vlees aankleedt”, de mensen die [de theorie] hebben aangenomen niet van de onbeheerste gewoonte af om ziektes en zwaarheden in hun lichamen te plaatsen en de ziel, omdat die is gericht op een zeer wetteloze oorlog, te verwoesten?

Hierdoor lijkt het alsof Plutarchus voor zijn vegetarische standpunt in mindere mate of niet op Pythagoreïsche ideeën leunde.<sup>237</sup> Uit *De Sera* blijkt echter dat hij waarschijnlijk wel in zielsverhuizing geloofde.<sup>238</sup> Bovendien zegt Plutarchus in *De Esu Carnium* ook dit:

τὴν δὲ μεγάλην καὶ μυστηριώδη καὶ ἄπιστον ἀνδράσι δεινοῖς ἢ φησιν ὁ Πλάτων, καὶ  
θνητὰ φρονοῦσιν ἀρχὴν τοῦ δόγματος ὀκνῶ μὲν εἶτι τῷ λόγῳ κινεῖν. (996B)

Maar ik twijfel nog om met mijn betoog een discussie uit te lokken over de grote en mysterieuze en, zoals Plato zei, voor mannen die geslepen zijn en sterfelijke gedachten denken ongeloofwaardige grondslag van mijn overtuiging.

Hier citeert Plutarchus een passage van Plato die gaat over de onsterfelijkheid van de ziel.<sup>239</sup> De onsterfelijkheid van de ziel is de grondslag voor het geloof in zielsverhuizing. Waarschijnlijk duidt Plutarchus dus hier dus op zijn geloof in zielsverhuizing. Deze passage en wat hij elders heeft geschreven maakt aannemelijk dat zijn afkeuring van vleeseten in de basis voortkomt uit zijn geloof in zielsverhuizing.

In *De Esu Carnium* brengt Plutarchus zielsverhuizing echter nergens als een feit. Hij

---

<sup>237</sup> Zowel Newmyer (2021: 129-30, 166, n.35) als Dombrowski (1984: 87, 93) denken dat Plutarchus niet of nauwelijks vanwege zielsverhuizing voor vegetarisme was.

<sup>238</sup> *De Sera* 560F-561A

<sup>239</sup> Helmbold 1957: 559, noot b. Plutarchus citeert Plat. *Phdr.* 245c

maakt daarentegen een argument van de twijfel over zielsverhuizing: of dat nu gebeurt of niet, alleen al de mogelijkheid ervan zou mensen moeten afschrikken van vleeseten (4c). De kans dat je door een dier te doden een gereïncarneerde verwant doodt, is immers genoeg reden om dat niet te doen.

*Καίτοι τῆς λεγομένης ταῖς ψυχαῖς εἰς σώματα πάλιν μεταβολῆς εἰ μὴ πίστεως ἄξιον τὸ ἀποδεικνύμενον, ἀλλ' εὐλαβείας γε μεγάλης καὶ δέους τὸ ἀμφίβολον [...]. ὅποτε τοίνυν οὐ μῖσός ἐστιν οὐδὲ θυμὸς ὁ πρὸς τὸν φόνον ἐξάγων ἡμᾶς οὐδ' ἄμυνά τις οὐδὲ φόβος ὑπὲρ αὐτῶν, ἀλλ' εἰς ἡδονῆς μέρος ἔστηκεν ἱερεῖον ἀνακεκλασμένῳ τραχήλῳ ὑποκείμενον, εἴτα λέγει τῶν φιλοσόφων ὁ μὲν, “κατάκοψον, ἄλογόν ἐστὶ τὸ ζῶον,” ὁ δέ, “ἀνάσχου· τί γὰρ εἰ συγγενοῦς ἢ οἰκείου τινός ἐνταῦθα ψυχὴ κεχώρηκεν;” ἴσος γ', ὃ θεοί, καὶ ὁμοῖος ὁ κίνδυνος ἔχει, ἂν ἀπειθῶ, <μὴ> φαγεῖν κρέας, ἂν ἀπιστῶ, φονεῦσαι τέκνον ἢ ἕτερον οἰκεῖον. (998C-D)*

En zelfs als het bewijs voor de genoemde overgang van zielen terug naar lichamen het vertrouwen niet waard is, dan toch [is] de twijfel grote voorzichtigheid en angst [waard]. [...] Wanneer er nu geen haat is en geen woede die ons brengt tot moord, en geen zelfverdediging of angst over onszelf, maar er een offerdier staat als aandeel van ons genot, onderworpen met gebogen nek, en dan de ene van de filosofen zegt “Dood het, het is een redeloos dier,” maar de andere, “Stop! Want wat als een ziel van een broer of een naaste daar zijn plaats heeft?” Het gevaar, o Goden, is hetzelfde en gelijk, als ik weiger, dat ik geen vlees eet, of als ik het niet geloof, dat ik mijn kind of een ander familielid dood.

Alleen de Pythagoreeërs en Platonisten geloven in zielsverhuizing.<sup>240</sup> Omdat Plutarchus echter alleen de twijfel of dit echt is of niet als argument gebruikt, zou het ook mensen kunnen aanspreken die hierover twijfelen. Mensen die sterk overtuigd waren van de Stoa, de Tuin of de Peripatos zal deze twijfel niet hebben aangesproken, daar al deze stromingen zielsverhuizing afwezen.<sup>241</sup> Het twijfelargument zal dus vooral op mensen zijn gericht die ofwel naar

---

<sup>240</sup> Huffman 2018: 4.1 The Fate of the Soul – Metempsychosis; Kraut 2017: 1. Plato’s Central Doctrines

<sup>241</sup> De Stoïcijnen meenden weliswaar dat de ziel niet meteen hoeft te sterven als het lichaam overlijdt (Baltzly 2019: 3. Physical Theory): Chrysippus dacht dat zielen van wijzen bleven bestaan tot het einde van de huidige kosmische cyclus. Daarna ging de ziel echter volgens de Stoïcijnen niet over naar een ander lichaam. Hoewel de Stoïcijn Seneca vertelt dat Sotion het had over zielsverhuizing, lijkt het er niet op dat het dit argument was dat



Platonisme of Pythagorisme neigden, ofwel niet sterk waren overtuigd van de zielentheorie van een van de andere stromingen.

Het vierde argument van deze categorie is dat mensenzielen worden gestraft vanwege vleeseten (4d).

*ἀλληγορεῖ γὰρ ἐνταῦθα τὰς ψυχὰς, ὅτι φόνων καὶ βρώσεως σαρκῶν καὶ ἀλληλοφαγίας δίκην τίνουσαι σώμασι θνητοῖς ἐνδέδονται. καίτοι δοκεῖ παλαιότερος οὗτος ὁ λόγος εἶναι· τὰ γὰρ δὴ περὶ τὸν Διόνυσον μεμυθευμένα πάθη τοῦ διαμελισμοῦ καὶ τὰ Τιτάνων ἐπ’ αὐτῶ τολμήματα γευσαμένων τοῦ φόνου κολάσεις τε τούτων καὶ κεραυνώσεις, ἠνιγμένος ἐστὶ μῦθος εἰς τὴν παλιγγενεσίαν· τὸ γὰρ ἐν ἡμῖν ἄλογον καὶ ἄτακτον καὶ βίαιον οὐ θεῖον ἀλλὰ δαιμονικὸν οἱ παλαιοὶ Τιτᾶνας ὠνόμασαν, καὶ τοῦτ’ ἔστι κολαζομένους καὶ δίκην διδόντας. (996B-C)*

Hij (Empedocles) spreekt hier immers allegorisch over de menselijke zielen, dat zij geplaatst zijn in sterfelijke lichamen om boete te doen voor moord en vleeseten en kannibalisme. En toch schijnt deze theorie ouder te zijn; immers de ongelukken die worden verteld over Dionysus van zijn verscheuring en de waagstukken van de Titanen tegen hem nadat ze hadden geproefd van zijn bloed en hun straffen en geseling door bliksems, is een verhaal dat op een raadselachtige manier spreekt over zielsverhuizing; onze voorouders noemden immers het onredelijke en ongeordende en gewelddadige in ons, het niet goddelijke maar demonische, ‘Titanen’, en dat wil zeggen ‘degenen die worden gestraft en boete doen’.

Het begin van deze passage, dat zielen zijn gestraft voor vleeseten door in lichamen geplaatst te worden, gaat waarschijnlijk ook over zielsverhuizing. Dat blijkt enerzijds omdat het verhaal over de Titanen, dat Plutarchus gebruikt als bewijs dat Empedocles’ theorie ouder is, volgens Plutarchus over zielsverhuizing gaat. Daarnaast is dat op te maken uit de eerder besproken opmerking dat Plutarchus twijfelt de grondslag van zijn mening te bespreken, wat waarschijnlijk op zielsverhuizing slaat.<sup>242</sup> Deze staat vlak voor de bovenstaande passage.

---

hem overtuigde om te stoppen met vleeseten. De Epicureeërs en de Peripatetici meenden dat de ziel meteen vergaat als het lichaam sterft (Shields 2020: 3. Hylomorphic Soul-Body Relations: Materialism, Dualism, Sui Generis?; Konstan 2018: 4. Psychology and Ethics).

<sup>242</sup> *De Esu Carnium* 996B

Bovendien beschouwt Plutarchus blijkens *De Sera* zielsverhuizing als goddelijke straf.<sup>243</sup> Dat zielen als straf voor onder andere vleeseten in lichamen worden geplaatst, zoals Plutarchus in dit citaat zegt, is dus waarschijnlijk een verwijzing naar zielsverhuizing. Een ziel zonder lichaam kan immers geen vlees eten, dus om als straf voor het eten van vlees in een lichaam te worden geplaatst, moet die ziel al eerder in een lichaam zijn geweest. Anderzijds gaat dit mogelijk over jongere menszielen die worden gestraft voor de daden van eerdere menszielen. Uit *De Sera* blijkt namelijk dat Plutarchus gelooft dat afstammelingen worden gestraft voor de daden van voorouders.<sup>244</sup> Zelfs in dat geval blijft het echter het mogelijk dat ook de vroegere zielen, die schuldig waren aan het vleeseten, als straf opnieuw in een lichaam worden geplaatst volgens *De Esu Carnium*.

Dat menszielen worden gestraft vanwege vleeseten (996B-C) is behalve voor het Platonisme geen relevant idee voor de huidig besproken filosofieën. Geen van de besproken filosofieën meende immers dat god zich bezighield met mensen straffen. De Epicureeërs wilden mensen juist bevrijden van de angst voor goddelijke straf en meenden dat de ziel meteen verging na de dood.<sup>245</sup> De Peripatetici geloofden ook dat god zich niet met de mens bezighield en de ziel meteen verging na de dood.<sup>246</sup> De Stoïcijnen meenden weliswaar dat de ziel van wijzen een tijd bleef bestaan na de dood, maar hierbij wordt niets gezegd over goddelijke straf.<sup>247</sup>

Volgens 996B-C beschouwt Plutarchus vleeseten bovendien als niet-goddelijk, wat ook als argument tegen vleeseten kan worden onderscheiden. Om te beginnen meent hij dat menszielen boete doen voor moord, vleeseten en kannibalisme. Vervolgens zegt Plutarchus dat de voorouders het o.a. gewelddadige en niet goddelijke in ons ‘Titanen’ noemden, wat volgens Plutarchus betekent ‘degenen die gestraft worden’. Het is aannemelijk dat in ieder geval moord en kannibalisme, maar volgens Plutarchus ook vleeseten, onder de noemer ‘gewelddadig’ vallen.<sup>248</sup> Als dat zo is, stelt Plutarchus dus vleeseten gelijk aan het niet-

---

<sup>243</sup> *De Sera* 567D-F. Een verschil tussen beide teksten is dat het volgens *De Esu Carnium* ook een straf is voor vleeseten.

<sup>244</sup> *De Sera* 560F-561A

<sup>245</sup> Lucr. 3.966-77

<sup>246</sup> Shields 2020: 3. Hylomorphic Soul-Body Relations: Materialism, Dualism, Sui Generis

<sup>247</sup> Baltzly 2019: 3. Physical Theory. Voor een Stoïcijnse wijze zou een goddelijke straf ook onlogisch zijn, daar dit juist de persoon is die het doel in het leven heeft bereikt.

<sup>248</sup> Om vlees te eten moet je immers het wezen doden. Dit vindt Plutarchus volgens 996B even erg als het martelen van een levend dier. *οὐκ ἔστι δ', οἷμαι, χεῖρων ὁ ζῶντα βασανίζων τοῦ παραιρουμένου τὸ ζῆν καὶ*

goddelijke (4e). Dat vleeseten niet goddelijk is, is een omgekeerde versie van het argument dat een mens door geen vlees te eten, dichterbij het goddelijke komt. Dit is volgens Dierauer één van de twaalf argumenten tegen vleeseten die in werken uit de oudheid voorkomen.<sup>249</sup>

De niet-goddelijkheid van vleeseten is waarschijnlijk geen relevante tegenwerping voor het Epicurisme en het Stoïcisme, die als doel stelden om volgens de menselijke natuur te leven.<sup>250</sup> De Peripatetische filosofie meende echter dat het hoogste doel was om god te imiteren.<sup>251</sup> Als vleeseten dus ongoddelijk is, kan dat voor iemand die Peripatetische ideeën aanhangt reden zijn om geen vlees te eten. Het argument lijkt echter, omdat het is verweven met het Platoonse idee dat zielen gestraft worden, voornamelijk gericht op mensen die geloven in zielsverhuizing zoals de Platonisten.

Geen van de argumenten in deze categorie kan dus zeker aan de Stoa gekoppeld worden. Slechts argument 4b lijkt op een uitspraak van Musonius, maar deze uitspraak werd mogelijk niet door andere Stoïcijnen geaccepteerd. Dat vleeseten niet goddelijk is (4e) zou relevant kunnen zijn geweest voor een aanhanger van Peripatetische ideeën, ware het niet dat dit argument sterk verweven is met een argument dat juist niet op deze stroming aansluit, dat god zielen straft. De religieuze en spirituele argumenten passen dus voornamelijk bij Plutarchus' eigen standpunt, en zijn niet gericht op aanhangers van Stoïcijnse, Epicureïsche of Peripatetische ideeën. Het twijfel-argument rond zielsverhuizing kan gericht zijn op mensen die niet geheel waren overtuigd van Epicureïsche, Stoïcijnse of Peripatetische ideeën, maar niet op mensen die sterk waren overtuigd van de zielstheorie van een van deze stromingen.

## 2.5 Morele argumenten tegen vleeseten

Plutarchus gebruikt enkele argumenten waaruit blijkt dat het moreel beter voor de mens is geen vlees te eten. Het eerste hiervan is dat een persoon die zachtaardig is jegens dieren ook geen mensen kwaad doet (5a).

---

*φονεύοντος* 'hij is niet, meen ik, slechter, die een levend wezen martelt, dan hij die het zijn leven wegneemt door het te doden.'

<sup>249</sup> Newmyer (2021: 133) meent dat Plutarchus het argument achterwege laat dat een vegetarische levensstijl de mens dichterbij de goden brengt. Hoewel Plutarchus inderdaad niet exact dat zegt, zegt hij dus wel het omgekeerde, namelijk dat vleeseten iets is dat de mens minder goddelijk maakt.

<sup>250</sup> Annas en Woolf 2004: xxv

<sup>251</sup> Sedley 2007: 170

*Χωρὶς δὲ τούτων ὁ πρὸς φιλανθρωπίαν ἐθισμὸς οὐ δοκεῖ θαυμαστὸν εἶναι; τίς γὰρ ἂν ἀδικήσειεν ἄνθρωπον οὕτω πρὸς ἀλλότρια καὶ ἀσύμφυλα διακείμενος καὶ πράως καὶ φιλανθρώπως; (996A)*

Maar schijnt, los van deze dingen, de gewenning aan menslievendheid niet bewonderenswaardig te zijn? Wie zou immers een mens onrecht aandoen terwijl hij naar andere en niet verwante wezens zo mild en vriendelijk is?

Volgens dit argument is vegetarisch zijn een training in menslievendheid (*φιλανθρωπία*), en moet het om die reden nagestreefd worden. Dit kan voor een aanhanger van Stoïcijnse ideeën relevant zijn. De Stoïcijnen meenden dat je andere mensen goed moet behandelen, en moet proberen hen niet te schaden.<sup>252</sup> Bovendien vonden sommige Stoïcīci dat uiteindelijk de gehele wereld, of zoveel mogelijk mensen, ‘verwant’ moet worden.<sup>253</sup> In dat geval moet je evenzeer menslievend zijn naar al die mensen.<sup>254</sup> De Stoïcijnen willen dus *φιλανθρωπία* naar zoveel mogelijk mensen uitbreiden. Als het goed behandelen van dieren een oefening kan zijn in *φιλανθρωπία*, vindt iemand die Stoïcijnse ideeën aanhangt dit mogelijk een nuttige oefening.

De omgekeerde versie van dit argument komt ook voor, namelijk dat wreedheid naar dieren leidt tot wreedheid naar mensen (5b). Volgens Plutarchus zijn dingen als moord namelijk ontstaan nadat men was gewend aan het doden en eten van dieren.

*οὕτω τὸ πρῶτον ἄγριόν τι ζῷον ἐβρώθη καὶ κακοῦργον, εἴτ' ὄρνις τις ἢ ἰχθὺς εἴλκυστο καὶ γευσάμενον οὕτω καὶ προμελετήσαν ἐν ἐκείνοις τὸ φονικὸν ἐπὶ βοῦν ἐργάτην ἦλθε καὶ τὸ κοσμοῦν πρόβατον καὶ τὸν οἰκουρὸν ἀλεκτρούνα· καὶ κατὰ μικρὸν οὕτω τὴν ἀπληστίαν στομώσαντες ἐπὶ σφαγὰς ἀνθρώπων καὶ φόνους καὶ πολέμους προήλθομεν. (998B-C)*

Evenzo werd aanvankelijk een of ander wild en slecht dier gegeten, werd vervolgens een of andere vogel of vis verscheurd; en nadat de moordlust geproefd had van en gewend was geraakt aan deze wezens, ging hij naar de hardwerkende os en het brave schaap en de waakzame haan; en stukje bij beetje gingen wij, nadat we de gulzigheid hadden verhard, verder naar slachtingen van mensen en moorden en oorlogen.

---

<sup>252</sup> Sen. *Ep.* 95.52; Hill 2015: 16

<sup>253</sup> Hill 2015: 15

<sup>254</sup> *Ibid.*

Dit argument kan om dezelfde reden als 5a een Stoïcijn hebben aangesproken: zij wilden andere mensen niet schaden, dus als vleeseten de neiging vergroot om andere mensen te schaden, zal dat een Stoïcijn er mogelijk toe leiden hiervan af te zien. Sextius, die deels Stoïcijnse ideeën aanhing, had volgens Sotion hetzelfde argument, namelijk dat wie eraan went om voor zijn genot wezens te slachten, wreder wordt.<sup>255</sup> Hieruit blijkt dat dit argument inderdaad effectief kan zijn voor mensen met Stoïcijnse sympathieën.

Theophrastus' theorie dat het offeren van dieren werd ingesteld als vervanging van mensoffers doet aan dit argument denken.<sup>256</sup> Dit is dus het tegenovergestelde van wat Plutarchus denkt, namelijk dat wreedheid naar dieren voortkwam uit wreedheid naar mensen, en als vervanging hiervan diende. Mogelijk gebruikt Plutarchus, die erg bekend was met Theophrastus' werken, dit argument dus ook richting sympathisanten van het Aristotelisme.<sup>257</sup>

Verder is vleeseten volgens Plutarchus zowel oorzaak als gevolg van moreel slechte eigenschappen en daden (5c). Dat komt omdat iemand door vlees te eten volgens Plutarchus de natuurlijke maat overschrijdt, en dit ertoe leidt dat die persoon naar moreel verwerpelijke dingen gaat verlangen. Al in 996E zegt hij dat vleeseten het gevolg is van de slechte eigenschap genotzucht.

*ἐπεὶ ἡ γε γαστήρ οὐ μαιφόνον ἐστὶν ἀλλὰ μαινόμενον ἀπὸ τῆς ἀκρασίας·* (996E)

Aangezien de maag immers niet moordlustig is, maar wordt bezoedeld door de genotzucht.

De uitgebreidere uitleg hiervan komt in 997A-D. Plutarchus begint met het statement dat vleeseten een wetteloosheid is (*τὴν ἀνομίαν*, 997B) die men in genot heeft veranderd (*ἡδονὴν πεποιήνται*, 997B). Dat deed men niet vanwege noodzakelijkheid (*οὐδὲ χρείαν οὐδ' ἀναγκαίως* 997B), maar vanwege losbandigheid en overmoed en buitensporigheid (*ὑπο κόρου καὶ ὕβρεως καὶ πολυτελείας* 997B). Deze mateloosheid leidt ertoe dat men overgaat tot wreedheid (*οὕτως αἱ περὶ τὴν ἐδωδὴν ἀκρασίαι τὸ φυσικὸν παρελθοῦσαι καὶ ἀναγκαῖον τέλος ἐν ὠμότητι καὶ παρανομία ποικίλλουσι τὴν ὄρεξιν* 997B 'zo, nadat de teugelloosheid rondom het eten het natuurlijke en noodzakelijke doel te buiten is gegaan, varieert zij haar verlangen in wreedheid

---

<sup>255</sup> Sen. *Ep.* CVIII.18-9

<sup>256</sup> Sorabji 1993: 175-6. Deze mensoffers zelf waren volgens Theophrastus een afwijking van het traditionele gebruik om planten te offeren.

<sup>257</sup> Becchi 2014: 74

en wetteloosheid.’). Vervolgens worden de zintuigen, als ze zich niet aan de natuurlijke maat houden, ziek (*συννοσεῖ γὰρ ἀλλήλοις τὰ αἰσθητήρια καὶ συναναπεῖθεται καὶ συνακολασταίνει μὴ κρατοῦντα τῶν φυσικῶν μέτρων* 997B ‘immers zijn de zintuigen samen onder elkaar ziek en worden zij samen overreed en zijn zij samen losbandig omdat ze geen macht hebben over de natuurlijke maat’). Aangezien vleeseten zojuist als overdadig en niet noodzakelijk is bestempeld, houdt iemand die vlees eet zich niet aan de natuurlijke maat, en worden de zintuigen hiervan ziek. Nadat de zintuigen ziek zijn geworden, verlangt ‘het verzwakte en verwijfde [element in ons]’ (*τὸ θρυπτόμενον καὶ θηλυνόμενον*, 997B) volgens Plutarchus naar ‘schaamtevolle betasting en verwijfde prikkelingen’ (*ποθεῖ αἰσχρὰς ψηλαφήσεις καὶ γυναικώδεις γαργαλισμούς*, 997C). Hierna komt hij met allerlei andere voorbeelden van moreel onjuiste dingen die oorzaak en gevolg van elkaar zijn.<sup>258</sup> Aan het einde blijkt het ook de andere kant op te werken: eenvoud leidt tot een eenvoudige maaltijd, terwijl een slechte levenswijze leidt tot overdaad.

*ἀλλ’ ἔπεται οἰκία καὶ κλίνη καὶ τραπέζῃ καὶ κύλικι τοιαύτη δεῖπνον ἀφελές καὶ ἄριστον δημοτικόν, ἀρχῇ δὲ μοχθηρᾶς διαίτης [...] πᾶσα τρυφή καὶ πολυτέλεια.* (997E)

Maar op een zodanig (d.w.z., een eenvoudig) huis en bed en tafel en beker volgt een eenvoudig middagmaal en een gewoon ontbijt, maar alle weelderigheid en overdaad begint bij een slechte levenswijze.

Deze hele passage bevat verwijzingen naar het Epicurisme. Allereerst zegt Plutarchus dat wetteloosheid in een genot is veranderd (*τὴν ἀνομίαν ἡδονὴν πεποίηται*, 997B). De wetteloosheid die Plutarchus hiermee bedoelt, zijn de verschillende manieren waarop mensen dieren mishandelen om ze lekkerder te maken.<sup>259</sup> Dit gebeurde niet vanwege noodzaak (*οὐδε ἀναγκάως*, 997B). Zoals uitgelegd in 1.3 is genot het einddoel van de Epicureïsche filosofie, en bestaan er volgens deze filosofie noodzakelijke en niet-noodzakelijke verlangens.<sup>260</sup> Door te stellen dat vleeseten een niet-noodzakelijk genot is, richt Plutarchus zich dus op aanhangers van

<sup>258</sup> οὕτως ἔπονται παρανόμοις τραπέζαις συνουσίαι ἀκρατεῖς, ἀφροδισίοις αἰσχροῖς ἀκροάσεις ἄμουσοι, μέλεσι καὶ ἀκούσμασιν ἀναισχύντοις θέατρα ἔκφυλα, θεάμασιν ἀνημέροις ἀπάθεια πρὸς ἀνθρώπους καὶ ὀμότης (997C) “zo volgt onbeheerste gemeenschap op wetteloze maaltijden, smakeloze voordrachten op schandelijke seks, onnatuurlijke schouwspelen op schaamteloze liederen en voordrachten, gevoelloosheid en wreedheid naar mensen op wrede schouwspelen.”

<sup>259</sup> Deze bespreekt hij in 997A.

<sup>260</sup> Cic. *Fin.* 1.29; KD 29

het Epicurisme.<sup>261</sup>

Tot deze wreedheid wordt overgegaan nadat het natuurlijke en het noodzakelijke is overschreden (*αἱ ἀκρασίαι [...] τὸ φυσικὸν παρελθοῦσαι καὶ ἀναγκαῖον τέλος* 997B ‘nadat de teugelloosheid het natuurlijke en noodzakelijke doel te buiten is gegaan’). Het Epicureïsche idee van de natuurlijke maat komt nogmaals voor waarbij het gaat over zintuigen die de natuurlijke maat overschrijden (*τὸ φυσικὸν μέτρον*, 997B).<sup>262</sup> Het overschrijden van deze natuurlijke maat leidt uiteindelijk volgens Plutarchus dus tot wreedheid en wetteloosheid. Plutarchus verbindt in dit deel van de tekst dus de onnatuurlijkheid en niet-noodzakelijkheid van vleeseten, waarbij hij verdedigt dat dit een verkeerde vorm van genot is.

Er zijn nog twee Epicureïsche termen in deze passage. Allereerst is dat *ποικίλλω τὴν ὄρεξιν* (997B), ‘het verlangen variëren’. Natuurlijke maar niet-noodzakelijke verlangens vergoten volgens de Epicureeërs genot niet, maar variëren het.<sup>263</sup> Daarnaast gebruikt Plutarchus *γαργαλισμός*, ‘prikkeling’. Epicurus gebruikt dit woord voor genot dat voortkomt uit zintuigelijke prikkelingen wanneer hij het heeft over de smaak van eten, seks, en muziek.<sup>264</sup> Door vleeseten en aanverwante wreedheden onnatuurlijke en niet-noodzakelijke vormen van genot te noemen, en daarbij ook andere Epicureïsche terminologie te gebruiken, richt Plutarchus zich in deze passage dus op aanhangers van deze filosofische school. Epicureeërs zouden volgens hem geen vlees moeten eten omdat ze hiermee hun eigen regels overtreden, maar ook omdat deze overtreding van hun eigen regels uiteindelijk leidt tot meer wreedheid.

Het vierde argument rondom moraliteit is dat het beschaafder of menselijker is om rechtvaardig naar dieren te zijn (5d).

*σκόπει δ' ἡμᾶς πότεροι βέλτιον ἐξημεροῦσι τῶν φιλοσόφων, οἱ καὶ τέκνα καὶ φίλους καὶ πατέρας καὶ γυναῖκας ἐσθίειν κελεύοντες [ὡς] ἀποθανόντας, ἢ Πυθαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐθίζοντες εἶναι καὶ πρὸς τὰ ἄλλα μέρη δίκαιους. (997E)*

Maar kijk wie van beide filosofen ons beter beschaving bijbrengen, zij die aansporen om zowel kinderen als vrienden als vaders als moeders te eten wanneer ze overleden

---

<sup>261</sup> Newmyer 2021: 161-2, n. 11

<sup>262</sup> Deze specifieke zinsnede is niet exact Epicureïsch woordgebruik, daar zij het hebben over *ὁ φυσικὸς ὄρος* (‘de natuurlijke grens’) (Porph. *De Abst.* 1.54). Qua inhoud komen deze twee uitdrukkingen echter overeen.

<sup>263</sup> KD 29; Warren 2015: 51, n.16

<sup>264</sup> Athenaeus 12.546E-7A; Warren 2015: 62

zijn, of Pythagoras en Empedocles, die ons aanleren ook naar de andere soorten rechtvaardig te zijn.

Met de filosofen die aansporen tot kannibalisme bedoelt Plutarchus de Stoïci.<sup>265</sup> Dit is deels een charging. Zeno vond in bepaalde omstandigheden kannibalisme geoorloofd, wat verre van een aansporing is om dit zomaar te doen.<sup>266</sup> Van Chrysippus zegt Diogenes Laertius echter dat hij inderdaad aanspoorde om de lichamen van overleden mensen te eten, zonder iets over omstandigheden te zeggen.<sup>267</sup> Dit argument is dus gericht op aanhangers van Stoïcijnse ideeën. Overigens meende ook de Stoïcijn Musonius dat vleeseten minder beschaafd is voor de mens en geschikter voor dieren.<sup>268</sup>

Het laatste argument in deze categorie is dat de oude Grieken een vleesloos dieet hadden (5e).

*τὰ δὲ Πυθαγόρου καὶ Ἐμπεδοκλέους δόγματα νόμοι τῶν παλαιῶν ἦσαν Ἑλλήνων καὶ † πυρία καὶ δίαίται † (998A)*

Maar de ideeën van Pythagoras en Empedocles waren de wetten van de oude Grieken en hun graandiëten.

Met ‘oude Grieken’ verwijst Plutarchus naar de mythe van de verschillende tijdperken. Dat is ook aannemelijk omdat Plutarchus vlak hierna een vers uit Aratus’ versie van de tijdperkenmythe citeert. Volgens deze mythe leefden de eerste mensen in het ‘gouden tijdperk’, waarin de aarde vanzelf voedsel voorbracht, en de mens hiervoor niet hoefde te werken.

Toendertijd at de mens geen vlees.<sup>269</sup> Na dit tijdperk ging de mens echter in moreel opzicht achteruit, onder andere door vlees te gaan eten, waarnaar het citaat van Aratus verwijst (*οἱ πρῶτοι κακοεργὸν ἐχαλκεύσαντο μάχαιραν εἰνοδίην, πρῶτοι δὲ βοῶν ἐπάσαντ’ ἀροτήρων* 998A “de eersten die het slechte struikroversmes smeedden, de eersten die ploegende ossen aten”).

Het gouden mensenras werd als moreel superieur en navolgenswaardig gezien.<sup>270</sup> Dat de ideeën

---

<sup>265</sup> Newmyer 2021: 163, n.19

<sup>266</sup> *γεύσεσθαί τε καὶ ἀνθρωπίνων σαρκῶν κατὰ περίστασιν* (Diog. Laert. 7.121) (Zeno over de wijze) ‘dat hij in omstandigheden zelfs ook van mensenvlees eet.’

<sup>267</sup> Newmyer 2021: 163; *καὶ τοὺς ἀποθανόντας κατεσθίειν κελεύων* (Diog. Laert. 7.188) (over Chrysippus) ‘terwijl hij zelfs het opeten van overledenen opdraagt.’

<sup>268</sup> Muson. XVIII A, Teubner 95.10-4

<sup>269</sup> Dombrowski 2014: 536

<sup>270</sup> Ibid.



van Pythagoras en Empedocles (hiermee wordt waarschijnlijk op hun vegetarische dieet gewezen) de wetten waren van de oude Grieken, is om deze reden als een moreel argument tegen vleeseten op te vatten.

Dit argument is waarschijnlijk niet relevant voor Stoïcijnen of Epicureeërs. Volgens Dombrowski waren het de filosofen Pythagoras, Empedocles, Plato en Porphyrius die vanuit een idealisering van de waarden van het gouden tijdperk een vegetarisch dieet ideaal vonden.<sup>271</sup> Daarnaast meende echter ook de Peripatetische Theophrastus dat het offeren van dieren een verkeerde afwijking was van het oudere gebruik om alleen planten te offeren.<sup>272</sup> Dit argument lijkt dus met name gericht op andere filosofische scholen dan het Epicurisme en Stoïcisme.

In deze categorie is de meerderheid van de argumenten op aanhangers van de Stoa gericht. 5a en 5b zijn voor hen relevant omdat ze de verbinding tussen wreedheid naar dieren en wreedheid naar mensen laten zien. Hiermee spoort Plutarchus mogelijk aanhangers van deze stroming aan om dieren ook goed te behandelen, als ze mensen goed willen behandelen. 5d richt Plutarchus op de Stoïcijnen door de grondleggers van hun filosofie aan te vallen. Deze categorie bevat het argument dat vleeseten oorzaak en gevolg is van moreel slechte eigenschappen, dat vanwege het woordgebruik duidelijk gericht is op de Epicureeërs. Daarnaast vertonen 5b en 5e overeenkomsten met dingen die Theophrastus heeft geschreven, waardoor deze argumenten mogelijk ook op aanhangers van het Aristotelisme gericht zijn.

---

<sup>271</sup> Dombrowski jaar: 536-7, 541-2

<sup>272</sup> Sorabji 1993: 175-6

### Hoofdstuk 3. Conclusie

Over de meeste ideeën die in *De Esu Carnium* voorkomen, heeft Plutarchus ook in andere werken geschreven. De meeste hiervan zijn sterker geformuleerd in *De Esu Carnium* dan elders. Alleen het idee van zielsverhuizing brengt Plutarchus voorzichtiger in *De Esu Carnium*. Vaak is gedacht dat Plutarchus zijn standpunt tegen vleeseten niet op het bestaan van zielsverhuizing baseert, maar uit andere teksten blijkt zijn geloof hierin, en een opmerking in *De Esu Carnium* wijst erop dat dit wel degelijk de grondslag van zijn standpunt was.

Vanwege Plutarchus' over het algemeen diervriendelijke ideeën, en zijn tegenstand tegen Stoïcijnse ideeën, zijn aanhangers van het Stoïcisme zijn ideale tegenstander in een betoog tegen vleeseten. Deze filosofische school was immers het sterkste voorstander van vleeseten, terwijl de Peripatos en de Tuin hier neutraler over dachten dan Plutarchus of de Stoa. Het is dan ook niet verassend dat de meerderheid van de geïdentificeerde argumenten in *De Esu Carnium* op aanhangers van de Stoa gericht is. De aangevallen filosofische school verschilt per categorie, maar in alle categorieën, op die van de religieuze en spirituele argumenten na, valt Plutarchus aanhangers van de Stoa aan. Twee categorieën argumenten, die van de niet-noodzakelijkheid van vleeseten, en rechtvaardigheidsargumenten, zijn zelfs geheel op deze school gericht. De argumenten rondom de onnatuurlijkheid en de niet-noodzakelijkheid van vleeseten en sommige van de rechtvaardigheidsargumenten, zijn naast op aanhangers van de Stoa, ook op die van de Tuin gericht. Één moreel argument is alleen op de Tuin gericht. Veel van de argumenten over rechtvaardigheid naar dieren kunnen ook op aanhangers van de Peripatos zijn gericht. Enkele morele argumenten zijn alleen op aanhangers van die school gericht. De religieuze en spirituele argumenten zijn als enige niet gericht op aanhangers van de Stoa, de Tuin, of de Peripatos. Deze argumenten bekrachtigen daarentegen Platoonse ideeën.

Hoewel *De Esu Carnium* dus argumenten bevat die op aanhangers en sympathisanten van alle drie de onderzochte filosofische scholen invloed zouden kunnen hebben, hebben argumenten gericht op de Stoa de overhand. Veel van deze argumenten zijn ook relevant voor aanhangers van de andere twee scholen, maar niet in eerste instantie hierop gericht. Argumenten die primair op aanhangers van het Aristotelisme en het Epicurisme zijn gericht, zijn sterk in de minderheid. In *De Esu Carnium* richt Plutarchus zijn pijlen dus vooral op mensen met Stoïcijnse ideeën.

## Bibliografie

Annas, J. (2004). Introduction. In R. Woolf (Vert.), *Cicero: On Moral Ends* (pp. ix–xxvii).

Cambridge University Press.

Baltzly, D. (2018). Stoicism. In E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/stoicism/>

Becchi, F. (2014). Plutarch, Aristotle, and the Peripatetics. In *A Companion to Plutarch* (pp.

73–87). John Wiley & Sons.

Beck, M. (2014). Introduction. In M. Beck (Red.), *A Companion to Plutarch* (pp. 2–9). John

Wiley & Sons.

Caius Musonius Rufus. (1905). *C. Musonii Rufi reliquiae* (O. Hense, Red.).

Calboli, G., Dingel, J., & Walde, C. (2006). Seneca. In H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar,

M. Landfester, & F. G. Gentry (Red.), *Brill's New Pauly*. [https://referenceworks-](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/seneca-e1108480?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=seneca)

[brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/seneca-](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/seneca-e1108480?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=seneca)

[e1108480?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=seneca](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/seneca-e1108480?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=seneca)

Cherniss, H. (1976). Introduction. In *Moralia, Volume XIII: Part 2: Stoic Essays* (pp. 396–411).

Harvard University Press.

Clark, G. (2000). Introduction. In *Porphyry: On Abstinence from Killing Animals*. Duckworth.

Cobet, J., Pelling, C. B. R., Baltes, M., Olshausen, E., Harmon, R., Hünemörder, C., & Saffrey,

H. D. (2006). Plutarchus. In C. F. Salazar, H. Cancik, H. Schneider, M. Landfester, & F.

G. Gentry (Red.), *Brill's New Pauly*. [https://referenceworks-brillonline-](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/plutarchus-e1108480?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=plutarchus)

[com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/plutarchus-e928690?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=plutarchus](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/plutarchus-e928690?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=plutarchus)

Dombrowski, D. A. (1984). *The Philosophy of Vegetarianism*. the University of Massachusetts Press.

Dombrowski, D. A. (2014). Philosophical Vegetarianism and Animal Entitlements. In *The Oxford Handbook of Animals in Classical Thought and Life* (pp. 535–554). Oxford University Press.

Elvers, K.-L., Dingel, J., Fündling, J., Müller, C., & Eck, W. (2006). Sextius. In H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar, M. Landfester, & F. G. Gentry (Red.), *Brill's New Pauly*. [https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/sextius-e1111280?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=sextius](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/sextius-e1111280?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=sextius)

Hill, L. (2015). *Classical Stoicism and the Birth of a Global Ethics: Cosmopolitan Duties in a World of Local Loyalties*.

Horky, P. S. (2017). The Spectrum of Animal Rationality in Plutarch. *Apeiron*, 50(1), 103–133.

Hossenfelder, M. (2006). Oikeiosis. In H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar, M. Landfester, & F. G. Gentry (Red.), *Brill's New Pauly*. [https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/oikeiosis-e829030?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=oikeiosis](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/oikeiosis-e829030?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=oikeiosis)

Huffman, C. (2018). Pythagoras. In E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab. <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/pythagoras>

- Inglese, L., & Santese, G. (1999). *Il Cibarsi di Carne*. M. D'Auria Editore.
- Inwood, B., & Donini, P. (1999). Stoic Ethics. In K. Algra, B. J. Mansfeld, & M. Schofield (Red.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy* (pp. 675–738). Cambridge University Press.
- Inwood, Brad, Portmann, W., & Weißenberger, M. (2006). Musonius. In H. Cancik, H. Schneider, C. F. Salazar, M. Landfester, & F. G. Gentry (Red.), *Brill's New Pauly*. [https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/musonius-e813260?s.num=0&s.f.s2\\_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=rufus+stoic](https://referenceworks-brillonline-com.ru.idm.oclc.org/entries/brill-s-new-pauly/musonius-e813260?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.brill-s-new-pauly&s.q=rufus+stoic)
- Karamanolis, G. (2020). Plutarch. In E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. The Metaphysics Research Lab. <https://plato.stanford.edu/entries/plutarch/>
- Kechagia-Ovseiko, E. (2014). Plutarch and Epicureanism. In M. Beck (Red.), *A Companion to Plutarch* (pp. 104–120). John Wiley & Sons.
- Konstan, D. (2018). Epicurus. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/epicurus>
- Kraut, R. (2017). Plato. In E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>
- Long, A. A., & Sedley, D. (1987). 47. Elements, Breath, Tenor, Tension. In *The Hellenistic Philosophers, Vol. 1* (pp. 280–287). Cambridge University Press.
- Newmyer, S. T. (1992). Putarch on Justice towards Animals: Ancient Insights on a Modern Debate. *Scholias: Studies in Classical Antiquity, 1*, 38–54.

- Newmyer, S. T. (1997). Just Beasts? Plutarch and Modern Science on the Sense of Fair Play in Animals. *The Classical Outlook*, 74 (3), 85–88.
- Newmyer, S. T. (1999). Speaking of Beasts: The Stoics and Plutarch on Animal Reason and the Modern Case Against Animals. *Quaderni Urbinati Di Cultura Classica, New Series*, 63, nr.3, 99–110.
- Newmyer, S. T. (2021). *Plutarch's Three Animal Treatises*. Routledge.
- Opsomer, J. (2014). Plutarch and the Stoics. In M. Beck (Red.), *A Companion to Plutarch* (pp. 88–103). John Wiley & Sons.
- Passmore, J. (1975). The Treatment of Animals. *Journal of the History of Ideas*, 36: 2, 195–218.
- Plutarchus. (1957). *Moralia, Volume XII: Concerning the Face Which Appears in the Orb of the Moon. On the Principle of Cold. Whether Fire or Water Is More Useful. Whether Land or Sea Animals Are Cleverer. Beasts Are Rational. On the Eating of Flesh* (H. Cherniss & W. C. Helmbold, Vert.). Harvard University Press.
- Plutarchus. (1959). *Moralia, Volume VII: On Love of Wealth. On Compliancy. On Envy and Hate. On Praising Oneself Inoffensively. On the Delays of the Divine Vengeance. On Fate. On the Sign of Socrates. On Exile. Consolation to His Wife*. (P. H. De Lacy & B. Einarson, Vert.). Harvard University Press.
- Regan, T. (1983). Animal Welfare. In *The Case for Animal Rights* (pp. 82–120). Routledge & Kegan Paul.

Sedley, D. (2007a). VI. Aristotle. In *Creationism and its Critics in Antiquity* (pp. 167–204).  
University of California Press, Ltd.

Sedley, D. (2007b). VII, 5. Whose benefit? In *Creationism and Its Critics in Antiquity* (pp.  
231–238). University of California Press, Ltd.

Shields, C. (2020). Aristotle's Psychology. In E. N. Zalta (Red.), *The Stanford Encyclopedia of  
Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/aristotle-psychology/>

Sorabji, R. (1993). *Animals Minds and Human Morals*. Gerald Duckworth & Co. Ltd.

Warren, J. (2015). Epicurean Pleasure in Cicero's *De Finibus*. In J. Annas & G. Betegh (Red.),  
*Cicero's De Finibus: Philosophical Approaches* (pp. 41–76). Cambridge University  
Press.