

De metaforen van Epictetus

Een bespreking van enkele woordvelden
in de *Colleges*

Geert Barten

Masterproef aangeboden binnen de opleiding
master in de Taal- en Letterkunde.

Promotor prof. dr. Geert Roskam

Academiejaar 2014-2015

145255 tekens

Inhoudsopgave

Dankwoord.....	3
1 Biografische en historische achtergrond.....	4
1.1 Epictetus.....	4
1.2 Arrianus.....	8
1.3 Auteurschap.....	9
1.4 Methodologie.....	12
1.5 Gebruikte teksten Colleges.....	13
2 Filosofische achtergrond.....	14
2.1 Geschiedenis van het stoïcisme.....	14
2.2 Inhoud van de stoïcijnse filosofie.....	16
2.2.1 Kosmologie.....	16
2.2.2 Ethiek.....	17
2.2.3 Logica en epistemologie.....	18
2.3 Enkele belangrijke concepten uit Epictetus' stoïcisme.....	19
2.3.1 προαίρεσις.....	19
2.3.2 φαντασία.....	19
2.4.3 Epictetus' godsbeeld.....	20
3 De natuur.....	21
3.1 Natuur als literair dogma of filosofisch thema.....	21
3.1.1 Fouten in Epictetus' natuurbeschrijvingen.....	22
3.1.2 Thematische behandeling van de natuur.....	27
3.1.3 Conclusie.....	30
3.2 Filosofische betekenis van de verwijzingen.....	30
3.3 Conclusie.....	33
4 Het lichaam.....	34
4.1 De plaats van het lichaam in Epictetus' filosofie.....	34
4.2 Het lichaam als metafoor.....	36
4.3 Conclusie.....	39
5 De strijder.....	41
5.1 Aard van de metaforiek.....	41
5.2 Filosofische inhoud.....	46
5.3 Conclusie.....	47
6 De slaaf.....	49
6.1 Aard van de metaforiek.....	49
6.1.2 ἀνδράποδον.....	49
6.1.2 δοῦλος.....	52
6.3 Filosofische inhoud.....	54
6.4 Conclusie.....	58
7 De vakman.....	59
7.1 Aard van de metaforiek.....	59
7.2 Filosofische inhoud van de vergelijkingen.....	64
7.3 Conclusie.....	67
8 Conclusie.....	68
Bibliografie.....	71

Dankwoord

Dit werk zou niet tot stand gekomen zijn zonder de hulp van verschillende mensen.

Allereerst mijn ouders, zonder wie ik nooit in staat was geweest deze dissertatie aan te vangen, laat staan het af te maken.

Bovendien gaat mijn dank uit naar prof. dr. Geert Roskam, wiens advies en bijzonder kritische blik voor mij van onschatbare waarde zijn geweest.

Tenslotte moet ik Epictetus bedanken, omdat hij een werk heeft geschreven dat 2000 jaar later nog steeds onderhoudend is – wat het schrijven van deze dissertatie zoveel makkelijker heeft gemaakt – en natuurlijk Arrianus, die het allemaal aan papier heeft toevertrouwd.

Geert Barten,
Leuven, 12 augustus 2015

1 Biografische en historische achtergrond

Geen mens kan los gezien worden van de tijd en plaats waarin hij leefde. Het denken van eenieder wordt sterk beïnvloed door de omgeving. Zonder oog voor de context waarin men dacht en schreef, liggen anachronismen en misinterpretaties op de loer. Om dat te vermijden is het essentieel om te beginnen met een schets van de biografieën van de hoofdrolspelers, Epictetus en Arrianus.

1.1 Epictetus

Over het leven van Epictetus is eerder weinig bekend. Zijn precieze geboortedatum en zelfs -jaar is onbekend. In de *Colleges* beschrijft hij zichzelf als een *πρεσβύτερον*¹ en *γέρον*². Als we de algemeen aanvaarde datering van de *Colleges* volgen, namelijk dat ze geschreven zijn rond 108 n.C. (cfr. *infra*), geeft ons dat voor Epictetus' geboortjaar een *terminus ante quem* van ongeveer 58 n.C. Die datum strookt met de redenering dat Epictetus al oud genoeg had moeten zijn om filosofie te kunnen doceren ten tijde van de verbanning van de filosofen door Domitianus, een gebeurtenis die naar alle waarschijnlijkheid heeft plaatsgevonden in 93 n.C. en op z'n laatst in 95/96 n.C.³

Zowel Schenkl⁴ als Oldfather⁵ wijzen erop dat Epictetus de brand in het Capitool in 61 n.C. vernoemt alsof hij er getuige van is geweest. Op basis daarvan stellen ze een geboortedatum van ca. 50 n.C. vast. Stellwag brengt hiertegen in dat 'het Capitool afbranden' mogelijk spreekwoordelijk is⁶. Dit argument is echter niet doorslaggevend; het spreekwoord wordt nergens anders betuigd en de belangrijkste reden om het als spreekwoord op te vatten is om de chronologie van Stellwag kloppend te krijgen. Toch dient er voorzichtig omgesprongen te worden met de datering van

1 I, 6, 10.

2 I, 16, 20 en II, 6, 23.

3 Jones (1992), p. 119-120.

4 Schenkl (1916), p. xxiii.

5 Oldfather (1925), p. xii.

6 Stellwag (1933), p. 6-7.

Oldfather en Schenkl. Niets in de tekst wijst er namelijk op dat Epictetus getuige van de brand is geweest, laat staan dat het een *vivid memory* was, zoals Oldfather beweert. Al met al lijkt het best om een voorzichtig compromis te sluiten tussen bovenstaande data en een geboortjaar van ca. 55 n.C. aan te houden.

Volgens de *Suda* (s.v. Ἐπίκτητος) was Epictetus afkomstig uit de Frygische stad Hiëropolis, thans Pammukale in Turkije⁷. Naar eigen zeggen was hij enige tijd lang een slaaf⁸, een feit waarvan onder meer Aulus Gellius⁹ ook gewag maakt. Het is onbekend of hij geboren was als slaaf of op een andere manier slaaf is gemaakt. Een grafdicht uit Pisidia stelt dat zijn moeder ook een slavin was: “ὦ ξ[ένε Ἐπ]ίκτητος, δούλας ἀπὸ ματρὸς ἐτέχθη”¹⁰. Dat doet de kans toenemen dat Epictetus van geboorte een slaaf was. Slechts twee andere van de door Schenkl verzamelde testimonia (nl. XVIII en XXXVIa)¹¹ lijken te suggereren dat Epictetus in slavernij is geboren, doch Schenkl merkt direct een probleem op: “*Fatendum tamen est illud γένομην [...] e consuetudine Graecorum inprimis poetarum pro ἦν accipi posse, ut Epictetus ille personatus servum se fuisse, non natum esse testari putandus sit.*”¹²

Martha¹³ zegt dat 'Epictetus' niet eens de echte naam van de filosoof was: “*Ce nom de Épictète n'est pas le sien: ce n'est qu'un adjectif qui signifie esclave*”. Colardeau stelt daarop dat 'Epictetus' de colloquiale naam was van een deel van Frygië, de geboorteregio van Epictetus. Gewoonlijk kregen slaven een naam gebaseerd op de naam voor het gebied waar ze vandaan kwamen. Hij nuanceert zijn bewering meteen: “*Peut-être le nom d'Épictète s'explique-t-il de la même façon; peut-être aussi est-ce une simple coïncidence.*”¹⁴

7 Suda, s.v. Ἐπίκτητος'.

8 E.g. I, 9, 29.

9 A. Gellius Noct. Att. 1. II, c 18: “De Epicteto autem philosopho nobili, quod is quoque servus fuit, recentior est memoria.”

10 Kaibel (1888), p. 542.

11 Schenkl, p. vi-x.

12 Schenkl, p. xvi.

13 Martha (1886), p. 159.

14 Colardeau (1903), p. 7.

Hoe dan ook, de eerste betrouwbare testimonia plaatsen hem als slaaf bij de keizerlijke vrijgelatene Epaphroditus te Rome.¹⁵ Seddon maakt hierbij de interessante opmerking dat het niet onwaarschijnlijk is dat Epictetus als jonge slaaf Seneca heeft ontmoet.¹⁶ Zowel Epaphroditus, de eigenaar van Epictetus, als Seneca waren invloedrijke figuren aan het keizerlijk hof van Nero en zijn ongetwijfeld bij elkaar te gast geweest. Zou Epictetus als jonge knaap op dat moment bij Epaphroditus in dienst geweest zijn, dan had hij Seneca zeker eens getroffen. In de *Colleges* staan verschillende verwijzingen naar gebeurtenissen uit de periode van Nero, maar deze geven helaas geen sluitend bewijs dat Epictetus op dat moment ook in Rome was.¹⁷

Te Rome maakte Epictetus zonder twijfel kennis met de stoïcijn Musonius Rufus. De exacte omstandigheden van hun ontmoeting zijn ons niet bekend, maar ze moet een diepe indruk hebben nagelaten op Epictetus.¹⁸ Epictetus' gedichtengoed is doorspekt van dat van Rufus, zoals hij hem noemt, en in de *Colleges* wordt er verschillende keren naar de Romein verwezen¹⁹.

Het is waarschijnlijk gedurende zijn slaventijd dat Epictetus veel van zijn kennis over het keizerlijk hof opdoet, waarvan in de *Colleges* met enige regelmaat gebruikt gemaakt wordt. Zowel als slaaf van Epaphroditus als als leerling van Musonius Rufus – als *eques* geen lid van de heersende klasse, maar door zijn populariteit als filosoof toch een graag geziene gast in de hogere kringen – kan Epictetus met de gebruiken van het keizerlijk hof in aanraking gekomen zijn.

Op een zeker moment wordt Epictetus vrijgelaten. De exacte datum hiervan is ons niet bekend. Saccio plaatst het voorzichtig '*sometime after Nero's death in 68 c.e.*'²⁰. Dat is allicht waar: volgens de schattingen van Epictetus' geboortjaar (cfr. *supra*) was hij in 68 tenminste in het begin van zijn tienerjaren, wellicht wat ouder. Op dat moment kan hij bezwaarlijk het aanzien of de verdienste hebben gehad die tot vrijlating hebben geleid. Als ijkpunt is die datum echter ietwat

15 Suda, s.v. 'Επίκτητος'.

16 Seddon, (2005), p. 5.

17 Millar, (1965), p. 141.

18 Hijmans (1959), pp. 4-7.

19 E.g. I, 1, 27; I, 9, 28; III, 6, 10.

20 Saccio (2015), p. 195.

triviaal en veel te vaag: natuurlijk is Epictetus niet als puber vrijgelaten, dus het brengt weinig bij om de periode waarin hij vrijgelaten kan zijn te verkleinen. Bovendien verwijst Epictetus naar zichzelf als leerling van Rufus ten tijde van of na (cfr. *supra*) de brand van het Capitool in 69 n.C.²¹ en als slaaf ten tijde van zijn tijd bij Rufus²². Vooral nog kunnen we wat betreft de vrijlating van Epictetus spreken van een *terminus post quem* van 68 n.C.

De *terminus ante quem* wordt gevormd door het moment dat de filosofen uit Italië verbannen werden door Domitianus: ca. 93 n.C. (cfr. *supra*). Op dat moment moet Epictetus al enige tijd vrijgelaten zijn, zodat hij zijn school is kunnen beginnen en een aanhang heeft kunnen verwerven. Een alternatieve *terminus ante quem* is de dood van Epaphroditus in 81 n.C. Het valt echter niet uit te sluiten dat Epictetus pas vrijgelaten is door de erfgenaam van zijn meester, zeker in het licht van de anekdote over het gebroken been (cfr. *infra*): het is onwaarschijnlijk dat een meester de slaaf vrijlaat, wiens been hij heeft moeten breken.

Zodoende kunnen we zeggen dat Epictetus vrijgelaten is tussen 68 n.C. en enige tijd voor 93 n.C.: een periode van 25 jaar, de mogelijkheden worden dus nauwelijks beperkt.

Na de verbanning uit Italië vestigt Epictetus zich in Nikopolis, een stad aan de westkust van Griekenland, nabij Actium. Van zijn nieuwe woonplaats maakt hij zelf regelmatig gewag in de *Colleges*²³ en ook Aulus Gellius bevestigt dit²⁴.

Te Nikopolis moet Epictetus nog enige jaren een school gehad hebben. Het is in deze periode dat Arrianus bij hem in de leer kwam: de exacte datum is, zoals wel vaker met betrekking tot Epictetus' leven, niet bekend (cfr. *infra*). Onder zijn leerlingen mocht hij wellicht Hadrianus rekenen, die hem rond 110/111 n.C. voor het eerst bezocht zou hebben.²⁵

Ook de sterfdatum van Epictetus is ons onbekend. De *Suda* (s.v. Ἐπίκτητος) stelt dat hij tot

21 I, 7, 32: “Ἐπεὶ τοι τοῦτ’ ἀφ’τοῦ καὶ ἐγὼ Ρούφῳ εἶπον ἐπιτιμῶντί μοι ὅτι τὸ παραλειπόμενον ἐν ἐν συλλογισμῶ τινι οὐχ εὔρισκον. ‘οὐχ οἶον μὲν,’ φημί, ‘εἰ τὸ Καπιτώλιον κατέκαυσα”.

22 I, 9, 29.

23 e.g., II, 6, 20 en II, 21, 14.

24 Gellius, Noct. Att. XV, 11: “*qua tempestate Epictetus quoque philosophus propter id senatus consultum Nicopolim Roma decessit.*”

25 Birley 1997, p. 60.

aan de heerschappij van Marcus Antonius geleefd heeft (161 n.C.), wat hem onwaarschijnlijk oud maakt. Andere aanwijzingen hebben we nauwelijks: de *terminus post quem* lijkt het bezoek van Hadrianus te zijn, rond 110, een *terminus ante quem* is niet vast te stellen. Zelfs een sterfdatum tijdens de heerschappij van Marcus Antonius kan niet resoluut afgewezen worden, hoewel het onwaarschijnlijk zou zijn gezien de erg gevorderde leeftijd die Epictetus zou moeten hebben.

Personalialia van Epictetus zijn zo mogelijk nog schaarser. We weten uit Lucianus' *Demonax* (55) dat Epictetus niet gehuwd was, noch kinderen had. Simplicius zegt evenwel dat Epictetus later een kind adopteerde dat te vondeling gelegd was en een vrouw in huis nam om voor het kind te zorgen²⁶.

Daarnaast was Epictetus mank. Hiervan zijn twee oorzaken overgeleverd: enerzijds stelt de Suda (s.v. Ἐπίκτητος) dat het door een ῥεῦμα kwam²⁷, anderzijds vinden we bij vroegchristelijke schrijvers het verhaal dat Epictetus mank is geworden doordat hij gemarteld werd door zijn eigenaar²⁸. Schenkl stelt dat de tweede verklaring erg anekdotisch klinkt en daarom minder geloofwaardig is.²⁹ Oldfather brengt daartegen in dat het juist opvallend is dat we bij de vroegchristelijke schrijvers – toch niet de grootste fans van Epictetus – een verhaal tegenkomen dat Epictetus positief afschildert³⁰. Hij meent dat de reuma juist verzonnen is door een overijverige christelijke klerk die afbreuk heeft willen doen aan Epictetus' status.

1.2 Arrianus

Het is algemeen geaccepteerd dat Arrianus geboren is in Nicomedia, in de toenmalige Romeinse provincie Bithynia.³¹ Zijn geboortjaar is onbekend. Afgaande op de enige datum in zijn

26 Schenkl (1916), p. iii.

27 Suda s.v. Ἐπίκτητος.

28 e.g. Origenes, *Contra Celsum*, VII, 53: “Οὐκοῦν Ἐπίκτητον; Ὅς τοῦ δεσπότης στρεβλοῦντος αὐτοῦ τὸ σκέλος ὑπομειδιῶν ἀνεκπλήκτως ἔλεγε· «Κατάσσεις», καὶ κατὰξαντος «Οὐκ ἔλεγον», εἶπεν, «ὅτι κατάσσεις».”

29 Schenkl (1916), p. xviii.

30 Oldfather (1998-1), p. ix.

31 Tonnet (1988), p. 9.

leven die met enige zekerheid vast te stellen is, namelijk zijn consulaat in 129 of 130 n.C., gaat men uit van een geboortjaar van ca. 85 n.C. – een *homo novus* als Arrianus veroverde het consulaat gewoonlijk iets na zijn 40ste levensjaar.³² Zijn volledige naam is waarschijnlijk Lucius (of Aulus) Arrianus Xenophon.³³

Hij is als jongeman leerling geweest bij Epictetus rond 107 n.C. en heeft op basis van zijn ervaringen in die tijd de *Colleges* geschreven tussen 105-113 n.C.³⁴

Verdere mijlpalen in zijn leven zijn het consulaat in 129/130 n.C., het daaropvolgende proconsulaat (allicht in Baetica³⁵) en het legatschap in Cappadocië.

Voor een uitgebreide biografie is het aangewezen om Wheeler (1977) ter hand te nemen.

1.3 Auteurschap

Het auteurschap van de *Colleges* is enigszins problematisch. Men kan de vraag 'Wie is de auteur van de *Colleges*?' op twee manieren opvatten: enerzijds kan men zich afvragen welke historische persoon de *Colleges* als coherent literair werk heeft opgesteld (wat in het vervolg 'literair auteurschap' genoemd zal worden), anderzijds kan men zich afvragen wiens ideeën er worden weergegeven in de *Colleges* (het zogenaamde 'ideologisch auteurschap').

Om te beginnen met het literair auteurschap: welke historische persoon heeft de *Colleges* als literair werk opgesteld en neergeschreven? Gewoonlijk zegt men dat Arrianus de *Colleges* aan het papier heeft toevertrouwd. Dit gebeurt op basis van een brief van Arrianus aan ene Lucius Gellius, die traditioneel als inleiding bij de *Colleges* wordt geplaatst. Daarin claimt Arrianus dat het werk gebaseerd is op de nota's die hij nam tijdens Epictetus' lessen.

Arrianus schrijft in de brief aan L. Gellius, die traditioneel de inleiding van de *Colleges* vormt: "Het zijn de bewoordingen waarin men spontaan en voor de vuist weg met iemand praat, geen formuleringen die men kiest in een tekst die voor toekomstige lezers bedoeld is." Dit lijkt

32 Wheeler (1977), p. 13.

33 Wheeler (1977), p. 13.

34 Stadter (1980), p. 5.

35 Stadter (1980), p. 10.

echter onwaarschijnlijk. Achter de schijnbaar onverzorgde en soms ietwat platvloerse stijl van de *Colleges* schuilt namelijk een duidelijk literair programma. Een bespreking van de literaire structuur van de *Colleges* ontstijgt de insteek van dit werk: voor een uitgebreide analyse kan men zich wenden tot Wehner (2000).

De meeste commentatoren gaan er daarom vanuit dat Arrianus zijn nota's – die zonder twijfel verstoken waren van literaire opsmuk – omgewerkt heeft tot een publiceerbaar geheel. De inleidende brief zou dan te verklaren zijn door de *topos* van bescheidenheid of, zoals Boter en Brouwer suggereren, zou zijn 'bedoeld om een mogelijk verwijt van een alledaagse stijl en taalgebruik voor te zijn'³⁶.

Stellwag³⁷ poneert echter de stelling dat de *Colleges* van de hand van Epictetus zelf zijn: ze stelt dat het vrijwel onmogelijk is om zodanig bedreven te zijn in stenografie dat zelfs de persoonlijke stijl van de spreker zo sterk bewaard blijft, ze suggereert dat verschillende passages wijzen op invoegsels van Epictetus zelf, en ze beweert dat de ὄτι die we aan het begin van verschillende colleges vinden, typisch is voor hypomnemata, oftewel 'aantekeningen die men voor zichzelf maakt om te onthouden.'³⁸ Bovendien, zo merkt ze op, stelt de *Suda* (s.v. Ἐπίκτητος) dat Epictetus 'ἔγραψε πολλά'.

Souilhé geeft echter een mijns inziens terechte kritiek: “*Toute séduisante qu'elle soit, cette hypothèse repose sur des indices trop fragiles pour qu'on puisse l'accepter.*”³⁹ De stellingen zijn niet zonder meer fout, maar Souilhé geeft aan dat er betere verklaringen zijn. Aan zijn weerlegging wil ik nog toevoegen dat het allerm minst nodig is om de opmerkingen van een persoon woord voor woord te noteren, wil men diens stijl accuraat imiteren; het bewijs hiervoor wordt al eeuwenlang gegeven door satirici en grappenmakers.

36 Boter en Brouwer (2014), p. 9.

37 Stellwag (1933), p. 10 e.v.

38 Stellwag (1933), p. 11.

39 Souilhé (1943), p. xvi-xvii.

Verschillende commentatoren trekken zeer terecht de parallel met Xenophon en Socrates om de invloed van Arrianus op de *Colleges* te bestuderen. Xenophon was Arrianus' grote voorbeeld; de werken van Xenophon legden in belangrijke mate de ideeën van de schrijver in de mond van Socrates. Long vraagt zich dan ook af: “*Given the precedent of Xenophon's Socratic Records, is it Arrian, rather than Epictetus, whom we read in these discourses?*”⁴⁰

Wirth stelt zich alleszins op dat standpunt: “*Immerhin ist anzunehmen, daß Arrian weniger Eigenes gab und sich enger an die Gedanken seines Lehrers hielt als Xenophon; die gänzlich verschiedenen Voraussetzungen sprechen dafür. Aber seine schriftstellerische Leistung ist jedenfalls so groß, daß man die Diatriben unter seinem und nicht – wie es meist geschieht – unter Epiktets Namen ziteren sollte.*”⁴¹

Zowel Long⁴² als Radt⁴³ stellen daartegenover dat het stijlverschil tussen Arrianus en Epictetus te groot is om aan deze hypothese vast te houden. In de woorden van Radt: “*Der schwerste Einwand gegen diese These bleibt natürlich die Sprache der Diatriben, deren ausgesprochene Koine-Färbung sich nicht mit literarischen Ansprüchen verträgt (geschweige denn mit der von Wirth postulierten Xenophon-imitation).*”

Dit laatste lijkt een valide argument. Er zijn ongetwijfeld duidelijke overeenkomsten tussen de *Colleges* en de socratische werken van Xenophon. Zo doen de 'simplicity and the unsophisticated image that Xenophon offers of Socrates'⁴⁴ in diens *Apologie* zonder meer denken aan het gelijkaardige beeld dat van Epictetus geschetst wordt in de *Colleges*. De verschillen zijn echter groter, zeker als men de *Colleges* vergelijkt met de stijl die Arrianus in zijn andere werken tentoonspreidt. De Arrianus van de *Anabasis* is 'un auteur byzantin qui partageait son idéal atticiste'⁴⁵; kwalificaties die bezwaarlijk toegeschreven kunnen worden aan de auteur van de

40 Long (2002), p. 40.

41 Wirth (1967), p. 215.

42 Long (2002), p. 41.

43 Radt (1990), p. 364.

44 Pucci (2002) p. 38.

45 Tonnet (1988), p. 418.

Colleges. We kunnen met enige zekerheid vaststellen dat de stijl in de *Colleges* niet de eigen stijl van Arrianus is. Toch is het voorbarig om de stijl daarom te beschouwen als van Epictetus zelf: het kan ook een imperfecte imitatie van de stijl van Epictetus zijn, of een stijl die volgens Arranius goed past bij de boodschap van Epictetus, maar noch zijn Arrianus' eigen stijl is, noch Epictetus' eigen stijl.

Hoewel dat laatste niet uit te sluiten valt, lijkt het mij aannemelijker dat Epictetus de belangrijkste invloed heeft uitgeoefend op de *Colleges*; het zijn zowel zijn ideeën als grosso modo zijn woorden. Zijn het niet letterlijk de woorden van Epictetus, dan is het toch zeker diens stijl. In deze dissertatie zal daarom altijd over Epictetus gesproken worden als auteur van de *Colleges*.

1.4 Methodologie

Doelstelling van deze dissertatie is om tot een overzicht te komen van de metaforiek in de *Colleges*, de woordvelden die daarvoor vaak gebruikt worden en de filosofische achtergrond van de metaforen.

Om tot een goed inzicht te komen van de thematieken en metaforiek in de *Colleges* is een dubbele lezing van de tekst nodig. Allereerst vindt er een eerste 'onbevooroordeelde' lezing plaats. Daardoor krijgt men een eerste, oppervlakkige indruk van de themata en metaforen. Vervolgens moet er onderzoek plaatsvinden naar prominente themata en metaforen in filosofische literatuur in het algemeen en de stoïcijnse literatuur in het bijzonder. Dan volgt een tweede lezing, waarbij de oppervlakkige indruk omgezet wordt in een vrij exhaustief en diepgaand inzicht en overzicht van de metaforen, en waarbij ook rekening gehouden wordt met literaire achtergrond.

Op basis van deze tweevoudige lezing wordt een lijst opgesteld met woordvelden die veel voorkomen in de metaforen van Epictetus. Deze woordvelden worden vervolgens geanalyseerd. Hierbij wordt telkens eerst gekeken naar de manieren waarop het woordveld voor metaforiek – en,

waar nodig voor beter begrip, in andere contexten – gebruikt wordt. Vervolgens wordt gepoogd om de metaforen te verbinden met Epictetus' filosofische en/of literaire gedachtegoed.

De analyse volgt een typisch wetenschappelijk stramien: een tentatieve stelling wordt geponeerd en op basis van argumenten, tegenargumenten of een gebrek aan bewijs aangenomen of verworpen.

Op deze manier inventariseren we de woordvelden die Epictetus het meest gebruikt voor zijn metaforen en we stellen vast welke significantie die metaforen hebben in verhouding tot het gedachtegoed van Epictetus.

1.5 Gebruikte teksten Colleges

Voor de teksten uit de *Colleges* wordt in deze dissertatie uit twee bronnen geput. Allereerst is er de Teubner-uitgave van de *Colleges* door Henricus Schenkl, die gediend heeft als Griekse basistekst. De Nederlandse versies van de teksten komen uit de recente vertaling van Gerard Boter en Rob Brouwer. Een volledige vermelding van deze werken staat in de bibliografie.

2 Filosofische achtergrond

Alvorens in de teksten van de *Colleges* te duiken, is het nodig om nog een paar woorden te zeggen over de stoïcijnse filosofie en de invulling die Epictetus daaraan geeft. Het is immers onmogelijk de relevantie van Epictetus' metaforiek te duiden zonder de ideeën te kennen waarin die kadert. Vervolgens zullen enkele concepten uit het denken van Epictetus besproken worden die essentieel zijn voor het begrip van zijn teksten en die in de volgende hoofdstukken meermaals zullen opduiken. Het bewust bondig gehouden overzicht dat volgt claimt aldus geen diepgaand en omvattend overzicht te bieden, maar heeft veeleer een voorbereidende functie door in te zoomen op enkele kernaspecten die van belang zijn voor de eigenlijke analyse die in de volgende hoofdstukken zal volgen.

2.1 *Geschiedenis van het stoïcisme*

Traditioneel wordt Zeno van Citium (c. 335-270 v.C.) als oprichter van het stoïcisme beschouwd⁴⁶. De kern van het stoïcisme is echter al ouder en gaat terug op de cynici. Niet toevallig was de eerste leraar van Zeno een cynicus, Crates van Thebe. Zeno onderwees zijn filosofie in de zogenaamde Stoa Poikilè (Στοὰ Ποικίλη) in Athene, waardoor zijn volgelingen de στωικοί ('stōikoi') genoemd werden. De meest invloedrijke volger van Zeno was Chrysippus (c. 280-205 v.C.). Het is zijn verdienste dat het stoïcisme tot een coherente en volwaardige filosofie uitgroeide.⁴⁷ Samen met enkele filosofen tot aan Antipater (gestorven rond 130 v.C.) vormen zij de vertegenwoordigers van de zogenaamde Vroege Stoa.

Daarop volgde de zogenaamde Middenstoa, met als belangrijkste vertegenwoordigers Panaetius (c. 185 – c. 110 v.C.) en Posidonius (c. 135 – c. 50 v.C.). Kenmerkend voor de Middenstoa

46 Barth (1941), p. 11.

47 Sellars (2006), p. 7.

is eclecticisme⁴⁸: zowel Panaetius als Posidonius lieten zich naast het stoïcisme ook inspireren door bijvoorbeeld de peripatische en de academische school⁴⁹. Zo stelde Panaetius niet te geloven in de conflagratie van het universum die typisch is voor het stoïcijnse gedachtengoed.⁵⁰ Van de filosofen uit de Vroege- en Middenstoa hebben we geen integrale werken overgeleverd gekregen. We hebben slechts fragmenten, veelal uit teksten van andere schrijvers.

Pas vanaf de Late Stoa hebben we volledige teksten. De Late Stoa wordt gedomineerd door filosofen ten tijde van het Romeinse keizerrijk, die zowel Grieks als Latijn schreven. Zij concentreerden zich vooral op vragen rond ethiek en veel minder op de kosmologische vragen die hun voorgangers bezighielden.⁵¹

In de eerste eeuw na Christus spreken we over de tijdgenoten Gaius Musonius Rufus en Lucius Annaeus Seneca. De eerste is vooral de geschiedenis ingegaan als de leermeester van Epictetus; van zijn eigen werk is er niets overgebleven buiten wat excerpten en opmerkingen in Stobaeus en verwijzingen in onder meer Epictetus en Aulus Gellius⁵².

De tweede is een van de meest invloedrijke stoïcijnse filosofen in de geschiedenis.⁵³ Doordat hij de enige stoïcijnse auteur was die in het Latijn schreef wiens werken zijn overgeleverd, was hij voor veel mensen uit latere tijden de meest toegankelijke stoïcijn. Zijn stijl (“*Epigrammatic brevity, concentration, balance and antithesis are typical of Seneca's type of prose.*”⁵⁴) en zijn *Epistulae Morales* (of: *ad Lucilium*), een soort van inleiding tot het stoïcisme in briefvorm, hielpen erg mee aan zijn populariteit.

Na Musonius Rufus en Seneca kwam de ons welbekende Epictetus. Zijn werk had grote

48 Sellars (2006), p. 8.

49 Barth, (1941) p. 129.

50 (Pseudo-)Philo Judaeus, *De Incorrumpibilitate Mundi*, 76, “Βοηθὸς γοῦν ὁ Σιδώνιος καὶ Παναίτιος, ἄνδρες ἐν τοῖς Στωικοῖς δόγμασιν ἰσχυρότερος, ἅτε θεόληπτοι, τὰς ἐκπυρώσεις καὶ παλιγγενεσίας καταλιπόντες πρὸς ὀσιώτερον δόγμα τὸ τῆς ἀφθαρσίας τοῦ κόσμου παντὸς ἠὺτομόλησαν.”

51 Sandbach, (1975), p. 17.

52 Sellars, (2006), p. 14.

53 Sandbach (1975), p. 149.

54 Motto (2001), p. xix.

invloed op latere stoïcijnse denkers, van wie historisch gezien de Romeinse keizer Marcus Aurelius de belangrijkste is gebleken.⁵⁵ Deze hield – in het Grieks – een soort dagboek bij van zijn overpeinzingen, dat in het Grieks traditioneel *Tὰ εἰς ἑαυτόν* genoemd wordt, en in het Nederlands verschillende titels heeft gekregen. Hoewel het werk, zoals te verwachten valt van een 'dagboek', een relatief hoge mate van incoherentie vertoont en een weinig gepolijste stijl kent⁵⁶, is het een waardevolle bron van stoïcijns gedachtegoed.

Doordat alleen van schrijvers uit de Late Stoa integrale werken zijn overgebleven, is dat de vorm van het stoïcisme die we het beste kennen. Het onderstaande overzicht van de standpunten en zienswijzen van het stoïcisme zal dan ook bestaan uit de ideeën van de Late Stoa, die op sommige punten afwijken van de ideeën van hun voorgangers.

2.2 Inhoud van de stoïcijnse filosofie

2.2.1 Kosmologie

Allereerst moeten er een paar woorden gezegd worden over kosmologie, een thema dat minder uitgewerkt wordt in Epictetus' werken. Dit is echter essentieel om de stoïcijnse positie omtrent ethiek te begrijpen.

De stoïcijnen deelden de werkelijkheid in grote lijnen op in twee essenties: een actieve en passieve essentie. De passieve essentie was de materie *an sich*, die niet beweegt. De actieve essentie is een ongrijpbare aandrijver die op de materie inwerkt; deze aandrijver is rationeel geordend en daarmee volmaakte *λόγος*. Ondanks de tweedeling actief-passief was er geen sprake van dualisme: de *λόγος* was volledig materieel, zij het de kleinste vorm van materie.⁵⁷

Dit alles veroorzaakt een organisch geordende werkelijkheid, waarin alles met een rationele reden gebeurt. De *λόγος* waarborgt deze ordening en stuurt de werkelijkheid in de 'juiste richting'.

55 Barth (1941), p. 209.

56 Al dient opgemerkt te worden dat een onverzorgde stijl bij andere stoïcijnse schrijvers een bewuste literaire keuze was.

57 Lapidge (1973), p. 241-242.

De facto is deze juiste richting die van een cyclisch universum, dat zal eindigen in een kosmische verbranding (de zogenaamde ἑκπύρωσις) en uit de spreekwoordelijke as zal wederkeren.

2.2.2 Ethiek

Het centrale idee van de stoïcijnse ethiek is de stelling dat wat rationeel is (i.e., wat volgens de λόγος gebeurt), *a priori* moreel goed (ἀγαθόν) is; op dezelfde manier is irrationeel gedrag (i.e., wat tegen de λόγος in gebeurt) *a priori* moreel slecht (κακόν). Bovendien zorgt moreel goed gedrag voor geluk, en omgekeerd zorgt moreel slecht gedrag voor ongeluk.⁵⁸

Het streven van de stoïcijn is niet anders dan dat van alle mensen: hij tracht gelukkig te worden. Het is dan ook zijn doel om altijd conform de logische ordening te handelen. Belangrijk hiervoor is om dat niet toevallig te doen; de stoïcijn moet niet slechts handelen volgens de logische orde, maar hij moet ook begrijpen waarom hij zo moet handelen.⁵⁹

Kortom, rationeel handelen is goed, irrationeel handelen is slecht. Maar er bestaat nog een grote categorie dingen waarbij de *ratio* van de individu niet komt kijken. Het is bijvoorbeeld geen (ir)rationele beslissing om gezond te zijn of om bezit te hebben; die dingen liggen namelijk niet binnen de macht van de individu, ze kunnen ieder moment veranderen zonder beslissing (bijvoorbeeld door ziekte respectievelijk diefstal).⁶⁰ Deze 'a-rationele' zaken zijn volgens de stoïcijnen onbelangrijk en worden ἀδιάφορα genoemd.

Het idee van stoïcijnen als mensen die uit alle macht emotie vermijden komt hieruit voort, doch dient genuanceerd te worden. De stoïcijnen zeggen niet dat emotie koste wat kost vermeden moet worden, maar dat het in veruit de meeste gevallen irrationeel (dus een κακόν) is. Als armoede een ἀδιάφορον is, dan speelt het geen rol voor de vraag hoe je rationeel handelt. Je zult nooit ongelukkig worden door armoede, want het heeft niets met irrationaliteit te maken. Daaruit volgt dat het irrationeel zou zijn om voor armoede te vrezen. Zo komt de emotie 'angst' voort uit een

58 Gryz (2012), p. 223.

59 Long (1996), p. 134.

60 Davis (1903), p. 81.

irrationele beslissing en zorgt ze bijgevolg voor ongeluk. Hetzelfde geldt voor veruit de meeste emoties.

Dit betekent evenwel niet dat de stoïcijn zich moet terugtrekken uit de samenleving, die door ἀδιάφορα wordt beheerst. Het streven naar rationaliteit betekent namelijk ook dat de stoïcijn zich onderwerpt aan de rationaliteit van de λόγος; als die hem de rol van vader, burger, echtgenoot, etc. toedeelt, dan is dat niet zonder rationale reden. De stoïcijn is moreel verplicht om die rol zo goed mogelijk te vervullen en zich daardoor met twee benen in de maatschappij te zetten.⁶¹

2.2.3 Logica en epistemologie

Ten slotte menen stoïcijnen dat het in principe mogelijk is om ware kennis te hebben over de werkelijkheid. De observaties van onze zintuigen betreden onze geest als φαντασία. Deze observaties worden vervolgens door de geest beoordeeld. In beginsel kunnen observaties alleen tentatief bevestigd worden; zij vormen vanaf dan een mening (δόξα). Door de kracht van de overtuiging (κατάληψις) kunnen mensen van een mening een bevestigde observatie maken. Alleen de wijze kan observaties tot absolute waarheid uitroepen. In praktijk stellen stoïcijnen de φαντασία καταληπτική gelijk aan 'waarheid', om, in afwezigheid van een wijze, toch aan filosofie te kunnen doen.⁶²

Kennis die niet voortkomt uit observaties wijzen de stoïcijnen resoluut af.⁶³ Wel kan kennis in de geest ontstaan op basis van eerdere observaties.

2.3 Enkele belangrijke concepten uit Epictetus' stoïcisme

2.3.1 προαίρεσις

Προαίρεσις is een term die bij de meeste stoïcijnen zelden voorkomt, maar erg belangrijk is in de werken van Epictetus.⁶⁴ De προαίρεσις is in beginsel de keuze of het keuzevermogen van de

61 Arnold (1911), p. 304.

62 Baltzly (2015).

63 Stoicism (2015).

64 Sorabji (2007), p. 87.

mens. Het is echter breder dan alleen het keuzevermogen; dikwijls wordt het ook gebruikt voor de juiste beslissing en, in het verlengde daarvan, voor de λόγος zelf.⁶⁵

Wat de interpretatie van de term niet makkelijker maakt, is dat deze niet altijd *prima facie* genomen kan worden: het gebruik van het woord kadert nog steeds in een literair werk, wat maakt dat de keuze voor het woord in sommige gevallen literair gemotiveerd kan zijn.⁶⁶

Al met al is de interpretatie van het woord (προαίρεσις) alles behalve eenvoudig. Het zal dan ook niet verbazen dat er reeds veel gezegd en geschreven is over de definitie(s) van het woord.⁶⁷

2.3.2 φαντασία

Epictetus wijkt voor zijn definitie van φαντασία in beginsel weinig af van het traditionele stoïcijnse idee van 'zintuigelijke waarneming'.⁶⁸ Het woord wordt daarnaast ook uitgebreid naar de conclusies die getrokken worden uit zo'n 'observatie'⁶⁹, en dan met name foute conclusies.

Deze betekenisverschuiving komt voort uit de manier waarop Epictetus omgaat met het verschil tussen mens en dier. Waar een dier zich direct baseert op de φαντασία, komt er bij de mens nog een niveau van rationele beschouwing tussen.⁷⁰ Het lijkt erop dat Epictetus in zijn definitie van φαντασία reeds rekening houdt met de tweede stap van rationele verwerking.

Voor dit concept is het aangewezen om de meer dan uitgebreide bespreking en verklaring van Bonhöffer (1890) te raadplegen.

2.4.3 Epictetus' godsbeeld

In de *Colleges* wordt op verschillende manieren gerefereerd naar een opperwezen. Het meest courante woord is Zeus, maar er wordt ook gesproken van ὁ θεός en van ὁ ἄλλος. Deze termen staan evenwel allemaal voor hetzelfde concept.

65 Bonhöffer (1890), p. 118.

66 Braicovich (2013), p. 39-56.

67 Enkele uitgelezen studies zijn die van Cassanmagnago (1977), Dobbin (1991) en Dragona-Monachou (1979). Voor een overzicht van alle passages waarin de term gebruikt wordt, zie Scalenghe (2014).

68 Bonhöffer (1890), p. 139.

69 Bonhöffer (1890), p. 140.

70 Ryle (1894), p. 128.

Verschillende schrijvers hebben dit geïdentificeerd als een persoonlijke god, sommigen gingen zelfs zo ver om het te vereenzelvigen met de christelijke God. Met dat tweede idee heeft Adolf Bonhöffer komaf gemaakt.⁷¹

De eerste opvatting is iets hardnekkiger. Centraal voor dat idee zijn passages als I, 3, I, waarin ὁ θεός als vader van alle mensen wordt voorgesteld⁷², en I, 9, 7, waarin ὁ θεός voorgesteld wordt als de maker, vader en beschermer van de mens⁷³.

Evenwel lijkt het voorbarig om aan te nemen dat Epictetus daadwerkelijk in een persoonlijke god geloofde. Verschillende passages verwijzen eerder naar een pantheïstische god.⁷⁴ Deze dubbelzinnigheid tussen een persoonlijke god en een immanente god is typisch voor de stoïcijnen, die voortdurend laveren tussen God als Vader en God als Kosmisch vuur.⁷⁵ De voorzichtige conclusie is dat het gods-idee van Epictetus ergens tussen persoonlijk en onpersoonlijk inzit; een situatie die eerder typisch is voor de stoïcijnen.

71 Bonhöffer (1911), p. 358-363.

72 “εἴ τις τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθῆσαι κατ’ ἀξίαν δύναιτο, ὅτι γεγόναμεν ὑπὸ τοῦ θεοῦ πάντες προηγουμένως καὶ ὁ θεὸς πατήρ ἐστι τῶν τ’ ἀνθρώπων καὶ τῶν θεῶν”.

73 “ἀλλὰ πρὸς μὲν τὸν Καίσαρα ἢ συγγένεια ἢ ἄλλον τινὰ τῶν μέγα δυναμένων ἐν Ῥώμῃ ἱκανὴ παρέχειν ἐν ἀσφαλείᾳ διάγοντας καὶ ἀκαταφρονήτους καὶ δεδοκίκτας μηδ’ ὅτιοῦν, τὸ δὲ τὸν θεὸν ποιητὴν ἔχειν καὶ πατέρα καὶ κηδεμόνα”.

74 E.g. II, 8, 10.

75 Arnold (1911), p. 18-19.

3 De natuur

Bij het lezen van Epictetus' *Dissertationes* valt direct het grote aantal verwijzingen op naar dieren, planten en werk op het land. Geen diatribe gaat voorbij of Epictetus haalt natuurlijke fenomenen aan als voorbeeld of metafoor. Te grote voorzichtigheid doet mensen vluchten als een ree, recht de netten in (II, 1, 8), doodgaan betekent geogst worden als een graankorrel (II, 6, 12) en ieder die zich beroemt op zijn harde trap, gedraagt zich meer als een ezel dan als een mens (III, 14, 14), om wat voorbeelden te noemen.

Nu, ondanks het grote aantal verwijzingen, kan het thema van de natuur niet direct tot prominent en typisch voor Epictetus of voor stoïcijnse literatuur gebombardeerd worden. De natuur is namelijk reeds sinds het begin van de westerse literatuur een geliefd thema. De Homerische vergelijking is genoemd naar de vader van de westerse literatuur, Homerus, en is *'an extended simile often running to several lines, used typically in epic poetry to intensify the heroic stature of the subject and to serve as decoration'*⁷⁶ die erg dikwijls een verwijzing naar de natuur bevat. Een voorbeeld daarvan vinden we in de Ilias, 2.478-481: “Zoals een stier in de kudde ver uitblinkt boven allen, de schoonste van het grazende vee, zo maakte Zeus op die dat Atreus de schoonste, uitblinkend boven de helden.”

De natuur is sindsdien een populair thema gebleven. De immense populariteit van Homerus zorgde ervoor dat de Homerische vergelijking overal geïmiteerd werd. Ook daarna bleef de natuur een bron van inspiratie voor de Griekse schrijvers.⁷⁷

3.1 Natuur als literair dogma of filosofisch thema

Vooraleer de interpretatie en de filosofische achtergrond van Epictetus' verwijzingen naar de natuur besproken kunnen worden, dient daarom eerst vastgesteld te worden of Epictetus een bijzondere affiniteit met de natuur toont, of dat hij zich slechts bedient van een eeuwenoude literaire

⁷⁶ epic simile (2015).

⁷⁷ Een volledige beschrijving overstijgt de insteek van dit werk. Zie voor meer informatie bijvoorbeeld Payne (2014).

traditie. Immers, als de verwijzingen niet meer zijn dan een verplicht onderdeel van een literair werk, is het onvoorzichtig om hun gebruik al te veel filosofische waarde toe te kennen.

De meest voor de hand liggende manier om te onderzoeken hoe Epictetus de natuur gebruikt, is door te kijken naar de coherentie van de verwijzingen. Als verwijzingen naar de natuur lapidair en weinig coherent lijken, dan zullen het eerder plichtmatige uitingen van de literaire traditie zijn. Zijn de verwijzingen daarentegen coherent en stelselmatig, dan wijst dat waarschijnlijk op een meer diepgaande thematisering van de natuur. Het is vervolgens geen grote stap om dit te zien in het kader van Epictetus' filosofische programma.

3.1.1 Fouten in Epictetus' natuurbeschrijvingen

De belangrijkste aanwijzingen dat Epictetus de natuur vooral als literaire troep gebruikt, zijn te vinden in enkele schijnbare fouten die hij maakt in zijn behandeling van natuurlijke fenomenen. Dit wijst erop dat Epictetus' praktische kennis van de natuur te wensen overliet. Oftewel, zoals Oldfather concludeert: “*Epictetus was clearly not strong in natural history.*”⁷⁸ Onbekendheid met de natuur maakt het een stuk onwaarschijnlijker dat Epictetus deze zou thematiseren. Immers, onbekend maakt onbemind.

In II, 24, 16 beweert Epictetus dat een schaap wel zal eten van gras dat hem voorgeschoteld wordt, maar niet van een steen of brood: “Als schapen het soort gras wordt voorgehouden dat ze lekker vinden, krijgen ze meteen zin om te eten [ἡ κατάλληλος πόα ... προθυμίαν αὐτῷ κινεῖ πρὸς τὸ φαγεῖν], maar als je ze een steen of een homp brood voorzet, dan talen ze daar niet naar.”

Oldfather merkt op: “*Sheep will on occasion eat bread, vegetables, and even meat.*”⁷⁹ Dit wordt echter niet geheel gesteund door de feiten: schapen zijn vrijwel exclusief grazers⁸⁰. Stenen noch brood behoren tot hun dieet – dat laatste kan in relatief kleine hoeveelheden al dodelijk zijn. Toch

78 Oldfather (1998-2), p. 409.

79 Oldfather (1998-1), p. 415.

80 'Sheep 101' (2014).

blijken schapen deze dingen soms wel te eten.

Om die reden dient de uitspraak van Epictetus verder geanalyseerd te worden om de juistheid te bepalen: wat bedoelt hij precies met 'προθυμίαν αὐτῷ κινεῖ πρὸς τὸ φαγεῖν'? Oldfather lijkt het op te vatten als: “[Het schaap] zal het opeten” en concludeert dat, omdat schapen soms ook brood eten, Epictetus ernaast zit. Maar προθυμίαν lijkt iets sterkers te suggereren: bij Epictetus lijkt het niet te wijzen naar een passieve voorkeur omdat er niets beters voorhanden is, maar naar een activerend verlangen. De προθυμία zet aan om iets te doen, het is geen keuze bij verstek. Zo staat er in I, 6, 9: “Denk eens aan beide seksen, hun verlangen om zich met elkaar te verenigen [ἡ προθυμία ἡ πρὸς τὴν συνουσίαν ἑκατέρου] en hun vermogen om de voor dat doel ingerichte organen te gebruiken.” De man en de vrouw verlangen niet naar het verenigen omdat ze niets beters te doen hebben, maar omdat het verenigen een optie is die ze verlangen, i.e., waar ze actief naar op zoek gaan. Idem in III, 25, 6: “Ik heb zin [προθυμία] om over iemand kwaad te spreken.” De spreker kiest er niet voor om iemand te beschuldigen omdat dat zijn enige keuze is. De spreker kiest ervoor omdat hij een actief verlangen heeft naar het beschuldigen van iemand. Als deze interpretatie wordt doorgetrokken naar de προθυμίαν van het schaap, wordt de opmerking van Epictetus plots een stuk minder onjuist. Immers, het schaap eet geen steen of brood uit verlangen; zijn voorkeur gaat uit naar gras.

De zaak wordt nog iets ingewikkelder als er rekening gehouden wordt met het feit dat προβάτον niet slechts 'schaap' betekent, maar kan slaan op alle soorten kleinvee. De meeste soorten kleinvee zijn inderdaad kieskeurige eters die geen brood zouden lusten, laat staan een steen.

Kortom, het is niet evident dat Epictetus met deze vergelijking een gebrek aan kennis aan de dag zou leggen. Sterker nog, het is even goed mogelijk dat hij vrij verregaande kennis heeft van de eetgewoonten van geiten. De interpretatie van Oldfather is te specifiek en niet geheel ondersteund, waardoor zijn conclusie makkelijk te falsifiëren valt.

Oldfather meent een andere fout van Epictetus te herkennen in IV, 8, 39: “De nachtvorst zal je de das om doen, of liever, dat is al gebeurd diep in je wortels: alleen de bloem bloeit nog een

beetje, en daardoor lijkt het alsof je nog leeft en bloeit.” Oldfather merkt op: “[...] *it is always the extremities of plants which are the first to be frostbitten, and not the protected roots.*”⁸¹ Hij verklaart deze fout door te stellen dat een 'stadsmens' als Epictetus waarschijnlijk weinig kennis heeft van de gevolgen van vorst op planten.

Echter, als de metafoor in z'n context gezet wordt, dient zich een andere verklaring aan. De metafoor begint al in IV, 8, 36-37, waar Epictetus zijn gesprekspartner vergelijkt met planten in de zogenaamde Adonistuintjes – “*Gefäßscherben, in welche man schnell aufkeimende und schnell verwelkende Kräuter [...] zu säen pflegte*”⁸². De gemeenplaatsen mogen duidelijk zijn: zowel de plant als de gesprekspartner kwamen snel op en zullen snel verwelken. Tot zover is de metafoor weinig dubbelzinnig en geheel natuurkundig verantwoord. Vervolgens werkt Epictetus de metafoor verder uit. In IV, 8, 38 spreekt hij verder over hoe boeren vrezen dat planten te vroeg bloeien door een vroege zomer, om door een onverwachte vorst kapot te gaan.

Maar, vlak voordat Epictetus bij de door Oldfather gewraakte metafoor aankomt, is er een duidelijke breuk. IV, 8, 39: “Jij moet ook uitkijken, man”, geeft duidelijk aan dat de focus verschuift van de natuur naar de gesprekspartner, of zelfs de mens meer in het algemeen. De grote vraag is dus of Epictetus in de voortzetting van de metafoor nog steeds een gemeenplaats tussen de plant en de mens wil suggereren, of dat hij slechts voortgaat op het reeds geïntroduceerde thema zonder daarin een *tertium comparationis* te onderkennen.

Er is een contradictie tussen het punt dat Epictetus wil maken, namelijk dat een man die uiterlijk gaaf is, van binnen beschadigd kan zijn, en een voortzetting van de metafoor die voldoet aan de natuurlijke werkelijkheid. Immers, als Epictetus zo'n man zou beschrijven als 'qua bladeren kapot, qua wortels nog gezond', zou dat haaks staan op wat hij wil zeggen. Die metafoor zou juist impliceren dat het uiterlijk beschadigd is, en het innerlijk gaaf blijft.

81 Oldfather (1998), p. 388.

82 RE Vol. I, p. 385-386.

Er zijn dus twee manieren om deze metafoor te duiden. Enerzijds kan men met Oldfather zeggen dat het getuigt van Epictetus' onkunde op het agrarische gebied. De metafoor is dan een poging tot verdere vergelijking, met onjuiste natuurkundige informatie. Van de andere kant kan men zeggen dat Epictetus de vergelijking los heeft gelaten en de metafoor van de mens als plant verder heeft ontwikkeld, waarbij hij bewust afwijkt van de werkelijkheid. Aangezien beide opties reëel zijn, is het onmogelijk om dit aan te halen als sluitend bewijs van Epictetus' onkunde. We kunnen hier het *principle of charity*⁸³ toepassen en ervan uitgaan dat Epictetus de metafoor heeft verdergezet en geen *tertium comparationis* meer in gedachten heeft.

Een derde voorbeeld van de onwetendheid op natuurlijk vlak van Epictetus vindt Oldfather in IV, 11, 1. In het hoofdstuk 'Over properheid' noemt Epictetus properheid typisch menselijk: “Sommigen betwijfelen of gemeenschapsgevoel geworteld is in de menselijke natuur; toch geloof ik dat ook zij niet betwijfelen of lichaamshygiëne [τό καθάριον] daar wel toe behoort en of de mens zich hiermee van het dier onderscheidt.” Maar, zo merkt Oldfather op: “*The generalization is somewhat hasty. Many animals, like cats (and the felidae in general), moles, most birds, snakes, etc., are distinctily more cleanly than any but the most civilized of men.*” En inderdaad: vrijwel iedereen zal weten dat zowel katten als vogels zich dikwijls wassen – in tegenstelling tot wat Epictetus suggereert, namelijk dat dat slechts voorbehouden is aan mensen.

Het zou eenvoudig zijn om te stellen dat de generalisatie nodig is, omdat de opzet van het werk en de functie van de uitspraak een doorgedreven nuancering niet toelaten. Epictetus wilde slechts een pakkende uitspraak, een *bon mot* om zijn standpunt voor de rest van het hoofdstuk samen te vatten. Daarin past niet al te veel nuancering; die komt pas naar voren als het standpunt verder wordt uitgewerkt in de rest van het hoofdstuk.

Dat argument overtuigt echter allerminst. De rest van het hoofdstuk is te zeer afhankelijk van de duidelijke opdeling tussen ζῷός en ἄνθρωπος om te kunnen spreken van een bewuste

83 Het *principle of charity* stelt dat we altijd moeten uitgaan van de interpretatie die het meest rationeel en het meest conform de werkelijkheid is. Cfr. Blackburn (1994), p. 62.

generalisatie. In IV, 11, 3 noemt Epictetus τὸ καθάριον 'iets specifiek menselijks' [ἐξάριετόν τι περὶ τὸν ἄνθρωπον]. Kortom, Epictetus stelt bewust alle dieren tegenover de mens – properheid is typisch en uniek menselijk. Er is dus geen gebrek aan nuance in IV, 11, 11.

Een andere verklaring zou kunnen zijn dat het wasgedrag van sommige dieren niet voldoet aan Epictetus' criteria voor properheid. Als slechts wassen niet voldoende is om proper te zijn, dan vallen dieren af. Maar ook dit blijkt niet zo te zijn. Uit IV, 11, 32 blijkt dat zich wassen met water inderdaad voldoende is voor properheid: “Ga je niet eens een keer een bad nemen, ga je je niet eens een keer wassen, hoe je maar wilt? En wil je je niet met warm water wassen, doe het dan maar met koud water. Wil je niet schoon en fris⁸⁴ bij ons komen, zodat je metgezellen blij met je zijn?” Deze verklaring blijkt dus ook niet afdoende.

Er is echter een betere verklaring mogelijk en de kern daarvoor is te vinden in IV, 11, 2: “Wanneer we een dier zichzelf zien wassen [ἀποκαθαῖρον], zeggen we altijd vol verbazing: 'Net een mens.'” Met andere woorden: katten, vogels en wat dies meer zij gedragen zich als een mens wanneer ze zich wassen. Daar waar mensen daadwerkelijk de drang hebben tot properheid, is het voor dieren een willekeurige gedraging die toevallig iets typisch menselijks imiteert. Dit berust dan wel op een cirkelredenering: mensen zijn de enige wezens die de drang tot properheid voelen, want katten en dergelijk maken zich wel proper maar voelen de drang niet, want mensen zijn de enige wezens die de drang tot properheid voelen, *et cetera*.

Dat wordt echter weer teniet gedaan door een bewering in IV, 11, 31: “Kijk maar eens: de natuur [φύσις] heeft ook de dieren die met mensen omgaan niet smerig gemaakt.” Aangezien ook mensen volgens Epictetus hun drang tot properheid hebben gekregen van de φύσις (IV, 11, 4), is het onwaarschijnlijk dat hij aanneemt dat de drang inherent verschillend is.

Verdere lezing van het hoofdstuk suggereert dat Epictetus inderdaad onbekend is met de gewoonten van dieren met betrekking tot hygiëne. In IV, 11, 31 beweert hij bijvoorbeeld dat

84 'Schoon en fris' zijn te herleiden tot één woord in de Griekse tekst: καθαρός.

paarden en honden niet in het vuil rollen, een bewering die iedere paarden- en hondeneigenaar apert onwaar zal noemen. Tevens suggereert hij daar dat, in tegenstelling tot paarden en honden, spinnen wél in het vuil rollen. Ook dit is onwaar, alhoewel Oldfather terecht opmerkt dat spinnen dikwijls op stoffige plekken te vinden zijn.

Kortom, hier lijkt Epictetus toch een serieuze fout te hebben gemaakt. De inhoud strookt duidelijk niet met de werkelijkheid en is evenmin te verklaren als een doorgedreven metafoor. Bovendien spreekt Epictetus zichzelf tegen door dieren het ene moment allemaal vuil te noemen, en het volgende moment niet.

Afgaande op bovenstaande aanwijzingen lijkt het er dus op dat Epictetus' kennis van de natuur op z'n zachtst gezegd twijfelachtig is. Hoewel hierboven slechts twee fouten in de vier boeken van de *Dissertationes* aangehaald zijn, gaat het om vrij elementaire en ernstige fouten. Het is aantrekkelijk om deze fouten te wijten aan een gebrek aan affiniteit met de natuur, en Epictetus' verwijzingen te verklaren als literaire *topos*. Toch dient enige voorzichtigheid betracht te worden: de grens tussen inhoudelijke vergelijking en voortzetting van een metafoor is niet altijd duidelijk. In een filosofisch werk dat in literaire vorm is gegoten, kunnen zulke verwijzingen ook een dubbele betekenis hebben, zowel literair als filosofisch significant.

3.1.2 Thematische behandeling van de natuur

Een erg belangrijk tegenargument zou kunnen zijn dat er een thematiek en een consistentie in de verwijzingen zit. Als het slechts om literaire verwijzingen gaat, een soort 'versiering' voor de tekst, zou het niet nodig zijn om deze eenduidig te maken. Het is mogelijk dat er bij het zoeken naar coherentie reeds filosofische interpretaties gedaan worden of zelfs gedaan moeten worden. Dat brengt het gevaar met zich mee dat de interpretatie de coherentie gaat veroorzaken, in plaats van andersom. Het is daarom aangewezen om interpretatie zoveel mogelijk achterwege te laten.

Een schijnbare incoherentie zit in de manier waarop Epictetus de (goede) mens en het dier vergelijkt. In het voorbeeld van de properheid (cfr. *supra*) zegt Epictetus bijvoorbeeld dat de mens

zich niet moet gedragen als een dier. In II, 1, 8 uit hij een gelijkaardig sentiment: “Maar het vergaat ons net zo als herten.” Hij stelt het vluchtgedrag van de mens gelijk aan het vluchtgedrag van het hert, dat zichzelf daardoor de dood in jaagt. Ook in III, 14, 14 is de vergelijking met een dier duidelijk negatief: “Als je me zegt: 'Ik kan een flinke trap uitdelen', dan zeg ik: 'Je bent trots op wat een ezel kan.’”

Aan de andere kant zijn de vergelijkingen in andere gevallen wel positief. Dat wordt helemaal duidelijk in II, 2, 12-13: “[B]esluit eens en voor altijd, en van harte, tot het een of het ander: vrij man of slaaf, filosofisch geschoold of niet, een rasvechthaan of een slappeling [ἢ γενναῖος ἀλεκτροῦν ἢ ἀγεννής];”

Hoe vallen deze positieve vergelijkingen met de natuur te verzoenen met de eerdergenoemde negatieve vergelijkingen? De oplossing blijkt vrij eenvoudig. Epictetus maakt namelijk een onderscheid tussen abstract gedrag als een dier en concreet gedrag als een dier. Onder het eerste is te verstaan dat men zijn gedrag laat leiden door dezelfde dingen als een dier. Een mooie uitleg van dit principe staat in III, 1, 3: “We zien dat honden en paarden elk hun unieke natuurlijke eigenschappen hebben, en dat geldt ook voor bijvoorbeeld de nachtegaal. Daarom is het in het algemeen niet vreemd om elk van hen mooi te noemen, wanneer ze in perfecte conditie verkeren wat betreft hun eigen natuur [κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν].” Kortom, het is een parallellisme: een mens moet zich gedragen κατὰ φύσιν, net zoals een dier dat doet. Dit principe wordt zeer duidelijk uitgedrukt in een uitgebreide metafoor in III, 14, 12-13: “Ik ben beter dan jij, want mijn vader is oud-consul.' Een ander zegt: 'Ik ben tribuun geweest, en jij niet.' Als we paarden waren, zouden we zeggen: 'Mijn vader was sneller' of 'Ik beschik over veel gerst en hooi', of 'Ik bezit een mooi halsstel'. En als ik jou daarop zou antwoorden: 'Goed, laten we eens tegen elkaar lopen'? Is er in het geval van de mens dan niet iets wat overeenkomt met het rennen voor een paard, waardoor de mindere en de betere van elkaar te onderscheiden zijn?”

Aan de andere kant is er het zich concreet gedragen als een dier, dat wil zeggen, gedragingen

van een dier overnemen. Zo staat in IV, 5, 12 te lezen: “Wanneer je je als een wolf wilt gedragen, kun je terugbijten en nog meer stenen teruggooien; maar wanneer je je als mens wilt gedragen, kijk dan eens met welke capaciteiten je [τίνας δυνάμεις] hier op aarde gekomen bent.” De mens, zo stelt Epictetus moet niet reageren zoals de wolf concreet reageert, met bijten en geweld, maar moet net als de wolf reageren in de zin dat hij reageert κατά φύσιν, volgens zijn natuur. Hier is dus geen sprake meer van een parallelisme, maar van het concreet overnemen van dierengedrag – wat Epictetus afkeurt.

Als dit teruggekoppeld wordt naar de voorbeelden die eerder aangehaald werden, blijkt dit patroon de schijnbare inconsistentie goed te verklaren. Wat betreft II, 1, 8 is het aan een hert eigen om te vluchten, maar aan een mens niet. Idem voor III, 14, 14: het zit in de natuur van een ezel om te trappen, voor een mens is het echter niet volgens zijn natuur om hard te kunnen trappen. Daarom wordt de mens in beide gevallen negatief vergeleken met het dier.

Zowel IV, 4, 37 als II, 2, 13 vallen echter onder de eerste soort. In beide gevallen imiteert de mens niet letterlijk het dierengedrag – hij begint niet te kraaien als een edele haan, te balken als een lastdragende ezel of iets dergelijks – maar hij imiteert de houding en kwaliteiten van die haan en die ezel. Net zoals de haan en de ezel goed handelen door een bepaalde houding in te nemen in een haan- en ezelcontext, handelt de mens goed door diezelfde houding in te nemen in een menselijke context. De goede mens is dus degene die zich laat leiden door de natuur, net als dieren dat doen. De slechte mens is degene die dierengedrag imiteert. Daarmee is de schijnbare incoherentie verklaard.

Andere stoïcijnen bedienen zich ook van vergelijkingen met de natuur. Zo vergelijkt Ariston het wegnemen van de vrijheid van spreken met het wegnemen van de bitterheid van de absintalsem⁸⁵, Zeno vergelijkt zijn nuchtere en dronken gedrag met de lupine⁸⁶ en Chrysippus vergelijkt het

85 Stobaeus, *Florilegium* III, 13, 40: “Ὅμοιον ἀψινθίου τὸ δριμὺ καὶ λόγου παρῴρησιαν ἐκκόψαι”.

86 Athenaeus Naucratis, *Deipnosophistae* II, 55f: “πρὸς τοὺς πυνθανομένους οὖν τοῦ τρόπου τὴν διαφορὰν ἔλεγε τὸ αὐτὸ τοῖς θέρμοις πάσχειν καὶ γὰρ ἐκείνους πρὶν διαβραχῆναι πικροτάτους εἶναι, ποτισθέντας δὲ γλυκεῖς καὶ προσηνεστάτους”.

ἡγεμονικόν (hier: *principale animae*) met een spin in een web⁸⁷

3.1.3 Conclusie

Al met al zijn er zowel aanwijzingen dat Epictetus de natuur gebruikt als niet meer dan een verplicht nummer, als aanwijzingen dat hij de natuur thematiseert. De overtuigingskracht van deze argumenten wisselt en geen enkel argument is direct doorslaggevend. Zoals zal blijken, sluit de thematisering echter erg goed aan bij Epictetus' Stoïcisme – ondanks de hiaten die er in zijn behandeling van de natuur vallen. Kortom, het lijkt er sterk op dat Epictetus de natuur een speciale rol toespeelt, maar dat de uiteindelijke toepassing van die rol in zijn teksten sterk aangepast wordt aan de literaire context. Aangezien de verwijzingen naar de natuur een fundamenteel deel van Epictetus' wereldbeeld belichten, namelijk de goddelijke ordening en het determinisme, loont het in ieder geval om de verwijzingen eens van dichtbij te bekijken.

3.2 Filosofische betekenis van de verwijzingen

De thematisering van de natuur sluit goed aan bij het belang van de φύσις in Epictetus' filosofie. De σοφός in de werken van Epictetus handelt zoals zijn natuurlijke functie – als mens, als familielid, als professional – hem opdraagt: goed dan wel slecht handelen is afhankelijk van de mate waarin iemand handelt volgens de φύσις. Aangezien de Stoïcijnen geloofden dat de φύσις geordend was door de godheid, is het niet onredelijk om aan te nemen dat vergelijkingen een poging zijn om de (ideale) ordening binnen het mens-zijn te illustreren door de gelijkaardige ordening in de natuur te schetsen. Het is daarom redelijk om te stellen dat Epictetus de natuur thematiseert als afspiegeling van de ideale wereld. De vergelijkingen en parallellen die hij trekt zijn in dat opzicht filosofisch en inhoudelijk relevant, niet slechts literaire opsmuk, omdat ze een weergave zijn van Epictetus' deterministische wereldbeeld.

Voorbeelden hiervan zijn er te over. De vergelijking met de haan, de ezel en het hert (cfr.

87 Chalcidius, Ad Timaeum CCXX, 23-27: Sicut aranea in medietate cassis omnia filorum tenet pedibus exordia, sic animae principale”.

supra) laten al zien dat handelen volgens de φύσις volgens Epictetus goed is. Het parallellisme wordt nog verder geëxpliciteerd in III, 1, 6: “Wat anders is het dan wat een mens mooi [καλὸν] maakt dan datgene wat een hond en een paard in hun soort mooi maakt? – Dat is het precies – Wat maakt een hond dan mooi? De perfectie [ἡ ἀρετὴ]⁸⁸ van de hond.” Men zou kunnen opwerpen dat de term καλὸν hier wijst op 'uiterlijke schoonheid', niet over 'goedheid'. Daar staat tegenover dat Epictetus het woord καλὸν dikwijls als synoniem gebruikt voor ἀγαθόν – iets dat gewoonlijk is in de Griekse filosofische traditie. In de passage daarvoor, III, 1, 5 zegt hij bijvoorbeeld: “En wat een freestylefighter mooi maakt, maakt een worstelaar niet mooi, en een vijfkampster zelfs belachelijk; en wie als vijfkampster mooi is, kan lelijk zijn als worstelaar.” Dat suggereert dat het woord καλὸν hier ook als synoniem van ἀγαθὸν opgevat moet worden.

Het idee dat mensen moeten handelen volgens hun φύσις moeten handelen, net zoals de natuur volgens haar φύσις handelt, heeft ook parallellen bij eerdere stoïcijnen. Antipater vergelijkt in diens περί γάμου bijvoorbeeld de polis met een boom; de oudere bladeren moeten verwelken ten gunste van het jongere groen, dat zo het vaderland kan dienen.⁸⁹

Het organische wereldbeeld wordt ook veelvuldig geïllustreerd met verwijzingen naar de natuur. Deze behandeling zal bezwaarlijk verrassend genoemd kunnen worden: wat geeft immers beter de organische wereld weer dan een organisme?

Een van de belangrijkste kenmerken van Epictetus' organische wereldbeeld lijkt groei te zijn. Hij legt hier herhaaldelijk de nadruk op en zet dat regelmatig kracht bij door te verwijzen naar de natuurlijke wereld. Al direct in I, 2, 30-32 begint hij hiermee, zij het met een twist: “Neem, was Epictetus' antwoord, het voorbeeld van een stier, wanneer een leeuw in de aanval gaat. Waaruit

88 Zoals Boter & Brouwer (2014, p. 418) terecht aangeven, betekent ἀρετὴ hier zoveel als 'handelen conform de eigen natuur'.

89 Stobaeus, Florilegium LXVII, 25: “καὶ γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως δύναιτο αἱ πόλεις σώζεσθαι, εἰ μὴ οἱ βέλτιστοι ταῖς φύσεσι τῶν πολιτῶν ἢ] τῶν γενναίων παῖδες, τῶν πατέρων καθαπερὲ φύλλων καλοῦ δένδρου ἀπομαραινόμενων καὶ ἀπορρέοντων, οὗτοι καθ' ὥραν γαμοῖεν, καθαπερὲ τινος γενναίου βλαστοῦς διαδόχου τῆ πατρίδι καταλιπόντες, καὶ θάλλειν αὐτὴν ἀεὶ ποιοῖεν καὶ τὴν ἀκμὴν αἰδίον φυλάττειεν καὶ ὅσον ἐφ' ἑαυτοῖς μηδέποτε εὐεπίθετον τοῖς ἐχθροῖς, στοχαζόμενοι τοῦ καὶ ζῶντες καὶ μεταλλάξαντες ἀμύνειν τῆ πατρίδι καὶ βοηθεῖν”.

maakt hij op dat hij als enige over de uitrusting beschikt om die aanval af te slaan en waarom rent hij onmiddellijk naar voren om zijn hele kudde te beschermen? Omdat hij tegelijk met die uitrusting ook het besef daarvan heeft gekregen. [...] Natuurlijk, een stier wordt niet ineens een stier en een mens wordt niet ineens een krachtige persoonlijkheid. Daarvoor moet je in de winter geoefend hebben, en je moet je er goed op voorbereiden, zoodat je leer niet blindelings af te stormen op dingen die niet bij je horen.” Het idee van de groei komt nog explicieter naar voren in I, 15, 7, wanneer Epictetus het leerproces van zijn gesprekspartner vergelijkt met een vijg: “Als jij me nu zegt: 'Ik wil een vijg', dan antwoord ik je: 'Dat kost tijd.' Laat de boom eerst bloesem dragen, dan zijn vruchten krijgen en laat die vervolgens rijpen.”

De metafoor van de groei trekt Epictetus door tot het logische einde: de dood. We moeten die dan ook niet vrezen, zo zegt Epictetus, zoals de graankorrel in II, 6, 12 niet vreest om geoogst te worden: “Nooit geoogst worden zou juist rampzalig zijn voor korenaren.” Hier komt opnieuw de sterk organische wereldvisie van Epictetus naar voren: het doel van de graankorrel is om geoogst te worden voor het gemeengoed, zoals ook het menselijke leven zal eindigen – om niet te zeggen culminereren – in de dood voor het gemeengoed. Dit sluit aan bij de passage IV, 1, 106, waar Epictetus hetzelfde sentiment uitdrukt. Opnieuw begint hij met een metafoor, maar deze keer expliciteert hij de metafoor na afloop: “Maar het feest is afgelopen: ga naar buiten, ga weg in dankbaarheid, vol zelfrespect. Maak plaats voor anderen. Er moeten ook anderen geboren worden, zoals jij ook geboren werd [...]. Als de eerstgekomenen geen plaats maken, wat blijft er dan over voor de lateren?”

Deze vergelijking van (een deel van) de natuur als microkosmisch voorbeeld van de kosmos als geheel, komt erg vaak voor in het stoïcijnse denken. Vergelijk bijvoorbeeld deze passage in Diogenes Laërtius: “Dat de wereld een levend wezen is, rationeel, bezielde en intelligent, wordt gezegd door Chrysippus in het eerste boek van *Voorzienigheid*, door Apollodorus in

Natuurwetenschap en door Posidonius.”⁹⁰

3.3 Conclusie

Kortom, bij het bekijken van het thema 'natuur' in de *Colleges* moeten er twee stappen gedaan worden.

Allereerst moet er gekeken worden of de natuur in een enigszins relevante mate als thema wordt ingeschakeld om de filosofische opvattingen van Epictetus weer te geven. Dit is evenwel niet direct evident. Epictetus maakt enkele duidelijke fouten tegen de natuur en de thematisering lijkt niet consequent te gebeuren. Een blik op abstracter niveau wijst echter uit dat de thematisering vrij consequent is. De fouten zijn niet geheel doorslaggevend.

In de volgende stap wordt gekeken hoe de thematisering aansluit bij Epictetus' filosofisch programma. De continuïteit tussen de twee blijkt erg groot te zijn. De natuur wordt voortdurend als voorbeeld aangehaald om te laten zien hoe goed handelen gelijkstaat aan handelen volgens de φύσις: dieren handelen zoals hen opgedragen wordt door de kosmische ordening, en dat zouden mensen ook moeten doen. Een mens die zich gedraagt als een dier (d.w.z., niet zoals zijn rol als mens hem opdraagt), handelt slecht.

Gezien dit nauwe verband tussen veronderstelde thematisering en filosofisch programma, is het geen grote stap om aan te nemen dat deze thematisering opzettelijk is. Hoewel een oppervlakkige zoektocht naar thematisering geen uitsluitsel kan geven, doet de thematisering dat wel.

90 Diogenes Laërtius VII, 142.

4 Het lichaam

Een ander thema dat voortdurend opduikt in de *Dissertationes*, is het menselijk lichaam: van lichaamsdelen tot de werking van het lichaam, inclusief de meest gênante zaken die erbij komen kijken.

Geneeskunde en filosofie waren in de Oudheid nauw verbonden. Een van de eerste invloedrijke filosofen, Alcmaeon, stond vooral bekend om zijn medische werken.⁹¹ Het werk van de beroemde arts Hippocrates stond bol van de filosofische termen.⁹² Als 'wetenschap van het weten' staat de filosofie aan de basis van de medische kennis.

In het werk van Epictetus wordt er echter niet aan geneeskunde gedaan op basis van filosofische kennis. Het lichaam en alles wat daarbij komt kijken wordt in de *Dissertationes* zowel als concreet gegeven besproken, als metaforisch opgevat. Ook dit is reeds een traditionele vergelijking⁹³.

4.1 De plaats van het lichaam in Epictetus' filosofie

Voordat het metaforische gebruik bestudeerd kan worden, moet er eerst eens gekeken worden naar de concrete functie van het lichaam in Epictetus' filosofie: niet alleen heeft ieder lichaamsdeel een doel, maar al die lichaamsdelen dat doel ook na – voor zover dat mogelijk is voor dingen zonder φρένας – getuige II, 6, 10: “Maar als ik zeker zist dat het lot heeft bepaald dat ik nu ziek moet zijn, dan zou ik me met overtuiging aan die ziekte overgeven, zoals ook mijn voet, als hij verstand [φρένας] had, met overtuiging in de modder zou stappen.”

In II, 23, 11 wordt geëxpliciteerd wat dit doel precies is: het dienen van de προαίρεσις: “Dat vermogen [nl. ἡ προαίρεσις] ziet zich geconfronteerd met de blindheid en doofheid van alle andere vermogens, die op niets anders ziccht hebben dan op datgene wat valt onder de taken waarvoor ze

91 'Alcmaeon', in: Smith (2007), p. 104-105.

92 Jones (1979), p. 32-37.

93 Rutherford (1989), p. xvi.

zijn aangesteld, en die in dienst zijn bij dat ene vermogen [opnieuw ἡ προαίρεσις] en het helpen.” Alle lichaamsdelen moeten door de mens dan ook in dienst gesteld worden van de προαίρεσις, zo getuigt IV, 11, 9: “Tets vergelijkbaars [met het gebruik van de geest κατά φύσιν] moeten we ook voor zover mogelijk bij het lichaam voor elkaar zien te krijgen. Gegeven de samenstelling van het menselijk lichaam is het onvermijdelijk dat zijn neus loopt; daarom heeft de natuur gezorgd voor handen en voor neusgaten als buizen waardoor het vocht kan wegstromen. Als iemand dus zijn neus ophaalt, dan zeg ik dat hij niet doet wat een mens moet doen⁹⁴.” Het juiste gebruik van het lichaam wordt hier gelijkgesteld aan het juist gebruik van de προαίρεσις.

Hieruit trekt Epictetus in IV, 5, 20 een conclusie: “Bij een mens is het ook niet voldoende als hij een neus en ogen heeft: hij moet ook menselijke overtuigingen hebben.” Het wordt nog iets verscherpt in IV, 7, 32: “Als hij niet begrepen heeft dat hij geen vlees is en botten en pezen, maar datgene wat daar gebruik van maakt, wat de indrukken regelt en volgt.” Met andere woorden: wat een mens menselijk maakt, is niet het uiterlijk of de fysieke attributen, maar een juiste προαίρεσις. Zoals typisch is voor de stoïcijnen⁹⁵, is het lichaam bij Epictetus slechts een ἀδιάφορον, een amoreel iets dat ingezet kan worden voor zowel morele als immorele daden, afhankelijk van de juistheid van de beslissingen van de προαίρεσις.

Het is ook in die context dat de verwijzing naar het voorbeeld van de cynicus Diogenes in IV, I, 153 gelezen moet worden: “Als je zijn bezit had vastgepakt, had hij dat liever aan je prijsgegeven dan dat hij ter wille daarvan met je was meegegaan; als je zijn been had gepakt, had hij je zijn been gegeven. Als je zijn lichaam had gepakt, had hij je zijn hele lichaam gegeven.” Diogenes is in dezen een voorbeeld voor de Stoïcijnen, omdat hij zonder blikken of blozen afstand neemt van een ἀδιάφορον – een ἀδιάφορον nog wel, waar de meeste mensen in geen enkel geval afstand van zouden willen doen – om zijn morele correctheid en dus menselijkheid te behouden. Overigens past het gebruik van Diogenes als voorbeeld uitstekend in de stoïsche traditie, samen met

94 De originele formulering 'οὐ ποιεῖ ἔργον ἀνθρωπικόν', lijkt mij iets sterker dan hoe Boter en Brouwer het vertaald hebben; het lijkt eerder te suggereren dat de persoon die zijn neus ophaalt iets niet-menselijks doet.

95 Long (1982), p. 52.

onder meer Socrates en Heracles⁹⁶.

4.2 Het lichaam als metafoor

Het metaforisch gebruik van het lichaam komt minder sterk naar voren in de *Dissertationes*. Eén element van het lichamelijke functioneren wordt evenwel regelmatig als metafoor op de voorgrond gebracht: de ziekte. Deze wordt, soms in de vorm van een specifieke ziekte (bijvoorbeeld de *δυσεντερικός* in II, 21, 22, of het *κεφαλαλγέω* in III, 25, 7) maar meestal in de vorm van een algemene *πυρετός* oftewel 'koorts', gebruikt als metafoor voor de filosofische ziekte. Deze filosofische ziekte is precies datgene waartegen Stoïcijnen zich zo hevig verzetten: al te hevige passies. Deze metafoor komt expliciet naar voren in II, 18, 8-10: “Wanneer je je verlangen eenmaal op geld hebt gericht, kunnen er twee dingen gebeuren. Ofwel de rede wordt in stelling gebracht en zal ons het besef bijbrengen van dat kwaad met het gevolg dat [...] het leidende deel van onze ziel het, net als eerst, weer voor het zeggen krijgt. Als je echter geen enkele remedie toepast, dan krijgt dat beginsel zijn oorspronkelijke zeggenschap niet meer terug. [...] Want ook een koortslijder krijgt, als de koorts is geweken, zijn conditie van voor die koortsaanval pas terug als hij zich aan een volledige behandeling heeft onderworpen.” Dezelfde metafoor wordt nog eens herhaald in IV, 9, 4, waarin Epictetus een drang naar macht en geld vergelijkt met koorts: “Weet je niet hoe erg de dorst van een koortslijder is? Die verschilt hemelsbreed van die van een gezond mens. [...] Net zo is het om rijk te zijn en een sterk verlangen te hebben, een ambt te bekleden en een sterk verlangen te hebben, met een mooie vrouw te slapen en een sterk verlangen te hebben.” Ook andere fysieke ongemakken gebruikt Epictetus metaforisch voor de geestelijke wonden. II, 18, 11 illustreert dit duidelijk: “Ook daar [nl. in de geest] resteren een soort sporen en striemen, en als je die niet zorgvuldig behandelt en je wordt op dezelfde plek weer met de zweep geraakt, dan laat dat geen oppervlakkige striemen maar diepe verwondingen na.”

Als een verderzetting van de metafoor van de passie als ziekte stelt Epictetus de filosoof

96 Sellars (1971), p. 40.

vaak voor als genezer. In III, 22, 72 introduceert hij expliciet een metafoor waarin hij de filosoof vergelijkt met een arts: “[Waar is dan die koning [nl. de filosoof]] die de anderen in de gaten moet houden, de echtparen met kinderen, die moet kijken wie er goed met zijn vrouw omgaat, wie slecht, wie ruziemaakt, met welk huishouden het goed gaat en met welk niet, terwijl hij bij iedereen langsgaat als een arts en iedereen de pols voelt?” De metafoor wordt nogmaals herhaald in III, 23, 27e.v., waarbij ze in §30 wordt geëxpliciteerd: “Ja mensen, de school van de filosoof is een ziekenhuis.”

Oldfather suggereert dat er in I, 5, 7 ook een verwijzing naar de filosoof als arts ligt besloten⁹⁷. De passage “καὶ ποῖον ἀὐτῷ πῦρ ἢ ποῖον σίδηρον προσαγάγω, ἵν’ αἴσθηται ὅτι νενέκρωται;” vertaalt hij als: “*and what cautery and lancet shall I apply to him, to make him realize that he is deadened?*” Het is niet onredelijk om het vuur en het ijzer metonymisch op te vatten. Het is alleen ten zeerste de vraag of Oldfather hier de juiste interpretatie van de metonymie geeft. Σίδηρος kan inderdaad slaan op een ijzeren werktuig, zoals een mes. De metonymie van πῦρ als 'brandijzer' is echter niet eerder betuigd. De gangbare term voor cauteriseren is καίω of een afgeleide daarvan. Daarnaast is er een veel courantere metonymie die net zo goed in de context zou passen: πῦρ en σίδηρος als de werktuigen van geweld. De interpretatie van σίδηρος als 'zwaard' komt veel voor, net zoals het gebruik van 'vuur' voor gevaarlijke en gewelddadige situaties⁹⁸. De woorden πῦρ en σίδηρος komen in de *Dissertationes* op twee andere plekken vlak bijeen voor, en in beide gevallen lijken ze eerder op gewelddadige dingen te duiden dan op medische dingen. In III, 22, 40 valt te lezen: “Weten jullie niet dat het slaaf is van koorts, van jicht, van oogziekte, van dysenterie, van een tiran, van vuur [πυρός], van het zwaard [σιδήρου], van alles wat sterker is?” Het πῦρ en het σίδηρος worden hier dus in het rijtje van negatieve dingen gezet, naast koorts en andere ziekten, en tirannen; Boter en Brouwer vertalen het ook expliciet als negatieve dingen. In IV, 1, 86 staat: “Hoe wordt een burcht ingenomen? Niet door ijzer [σιδήρω] of vuur [πυρί], maar door opvattingen.” De gewelddadige interpretatie van de metonymieën dringt zich hier nog meer op.

97 Oldfather (1998-1), p. 38.

98 Grinda (2002), p. 283.

Parallele passages bij andere stoïcijnen zijn er niet, of zijn tenminste niet overgeleverd. De enige passage waar πῦρ en σίδηρος bij elkaar genoemd zijn⁹⁹, is een technische passage die geen duidelijkheid kan brengen over de interpretatie van deze passage.

De beste oplossing is waarschijnlijk die van Souilhé: hij gebruikt hier het letterlijke “*quel feu ou quel fer vais-je appliquer.*” De associaties bij die woorden zijn zowel in het Grieks en in het Frans als in het Nederlands grotendeels hetzelfde, en zouden ook in het Engels goeddeels identiek zijn. In alle gevallen komt de gewelddadige interpretatie duidelijk naar voren, terwijl de medische interpretatie op de achtergrond blijft.

De vergelijking van geestelijke en de filosoof met een arts is allerm minst een innovatie van Epictetus. Chrysippus verwijst expliciet naar de analogie tussen de echte arts en de filosoof: “Precies zoals in het lichaam kracht en zwakte wordt gezien, sterkte en slapheid en boven alles gezondheid en ziekte, goede en slechte gewoonten [...] op dezelfde manier kan ook in het rationele verstand [ψυχὴ λογική] iets dat op die dingen lijkt [ἀνάλογά τινα] worden vastgesteld en benoemd.”¹⁰⁰

Naast het gebruik als een metafoor voor de geestelijke ziekte, wordt πυρετός aangewend als voorbeeld van iets negatiefs dat de mens kan overkomen. Het ligt voor de hand om hierin een voortzetting van de metafoor van de geestelijke ziekte te zien – 'de geestelijke ziekte is een negatief iets wat een mens elk moment kan overkomen' –, maar dat lijkt niet verantwoord te zijn. De term πυρετός wordt in de meeste gevallen gebruikt omdat hij wijst op iets waartegen de mens zich niet kan wapenen: het zijn voorvallen die dikwijls leiden tot het fout gebruik van de προαίρεσις, maar die onvermijdbaar zijn. Dat blijkt onder meer uit III, 13, 9-10: “Jullie zien dat de keizer voor een stabiele vrede lijkt te zorgen: er zijn geen oorlogen meer, geen veldslagen, geen grote rooftochten,

99 NI. “Ἄλλὰ καὶ τὸ πῦρ ὅλον δι' ὅλου χωρεῖν τοῦ σιδήρου λέγουσιν” (SFV II, p. 155, r. 30-31).

100 Galenus, de Hippocratis et Platonis Decretis V, 2 (438) (eigen vertaling).

geen piraterij; [...] Maar hij kan ons toch niet vrijwaren van koorts, van schipbreuk, van brand of aardbeving of bliksem?” Dit gebruik kan evenwel nog steeds opgevat worden als een metafoor voor de geestelijke ziekte; dat kan de keizer namelijk ook niet weghouden. In III, 10, 4-6 benadrukt Epictetus nogmaals de onontkoombaarheid aan ziekte, maar deze keer biedt meer uitsluitsel: “Bij koorts moet je je opvattingen daarover bij de hand houden; als we koorts hebben, moeten ze die opvattingen niet ongebruikt laten en vergeten: 'Als ik weer aan filosofie kan doen, dan mag gebeuren wat er maar wil. Maar ik moet nu weg om voor mijn lichaam te zorgen.' Ja, alsof de koorts niet met je meegaat!” Als het woord πυρετός hier gebruikt wordt voor de geestelijke ziekte – concreet: het verkeerd gebruik van de προαίρεσις, dat wil zeggen, foute oordelen vellen –, zou dat een paradox opleveren. In dat geval doet Epictetus een oproep om juiste oordelen te vellen (en deze niet te vergeten), wanneer je onverhoopt slechte oordelen zou vellen. Dat sluit elkaar uit: je kunt niet in hetzelfde geval op hetzelfde moment goede oordelen én slechte oordelen vellen. Hieruit blijkt dat πυρετός in dit geval gebruikt wordt als een voorbeeld van de onontkoombare dingen die tot slechte oordelen kunnen leiden.

4.3 Conclusie

De manier waarom het lichaam in al zijn facetten behandeld wordt in de *Dissertationes* valt op te delen in twee onderdelen: een concrete beschrijving van het lichaam in de filosofie van Epictetus, en een metaforisch gebruik.

Uit de passages waarin Epictetus zijn ideeën over het lichaam uiteenzet, valt in eerste instantie af te leiden dat het lichaam een ἀδιάφορον is. Het lichaam is er om de προαίρεσις te ondersteunen. Wat het lichaam doet, is niet in se goed of slecht. Dat is nog altijd volledig afhankelijk van het juiste gebruik van de προαίρεσις.

De metaforische behandeling van het lichaam gebeurt hoofdzakelijk door het verwijzen naar een bepaalde woordgroep: die van de ziekte, en dan vooral de koorts (πυρετός). Deze beeldspraak wordt gebruikt om filosofische ziektes, i.e. (al te hevige) passies, aan te duiden. In het verlengde

ervan ligt ook het idee van de filosoof als arts, die de filosofische ziekte moet genezen.

Voor de koorts is daarnaast nog een rol weggelegd als archetype van het onvermijdbare kwaad. Waar tirannen en dergelijke in sommige gevallen nog te ontsnappen vallen, is de zieke niet te vermijden.

5 De strijder

Een andere stiel waarnaar Epictetus regelmatig verwijst, is die van strijder – zowel militair als sporter. Hoewel dit onder het kopje 'vakwerk' zou kunnen vallen, is het waardevol om eens wat dieper in te gaan op specifiek dit beroep, omdat de thematiek heel anders ingevuld wordt.

De militair en de atleet laten zich best tegelijk behandelen, omdat er in de *Colleges* opvallende parallellen naar voren komen tussen de militaire strijd enerzijds en de strijd in de arena anderzijds.

5.1 Aard van de metaforiek

Dat Epictetus de filosoof graag met de militair vergelijkt, moge iedere lezer duidelijk zijn. Het leven is volgens hem als een veldtocht, zo zegt hij expliciet in III, 24, 31: “Weet je niet dat het leven een veldtocht is?” en opnieuw in III, 24, 34: “Voor ieder van ons is het leven een veldtocht, lang en moeilijk.”

Een explicitering van de vergelijking met de atleet komen we iets later tegen, in III, 25, 4: “Je staat niet voor een worstelwedstrijd (πάλης) of een freefight (παγκράτιου) [...] maar het geluk en ongeluk zelf [staan] op het spel.” De vergelijking wordt in de rest van de tekst nog verder uitgewerkt: in tegenstelling tot de πάλη en het παγκράτιον hoeft men voor de μέγιστος ἄγών geen vier jaar te wachten om nog eens te proberen: men kan direct weer een poging doen. Deze thematisering van het leven als ἄγών, in vergelijking met de 'echte' ἄγῶνες als worstelen en freefights blijft voortdurend wederkeren¹⁰¹.

Het belangrijkste raakvlak tussen de strijders en de filosofen wordt aangehaald in II, 18, 27: “Dát is een atleet in de ware zin van het woord, iemand die erin oefent zich met zulke indrukken (φαντασίας) te meten.¹⁰²” Het gaat om γυμνάζειν of 'oefenen'. Epictetus maakt op verschillende

101 Bijvoorbeeld in I, 29, 36, in III, 15, 4 en IV, 4, 26 e.v.

102 In de originele tekst wordt gesproken van 'πρὸς τὰς τοιαύτας φαντασίας γυμνάζων', wat duidelijker dan de

plekken duidelijk dat de filosoof, net als militairen en atleten, voortdurend moet oefenen op het omgaan met wat hem in het verschiet ligt. Deze metafoor komt veelvuldig naar voren en wordt op verschillende vlakken uitgewerkt. In III, 20, 9 worden de antagonisten van de filosoof en de antagonisten van de worstelaar met elkaar vergeleken: “Kun je dáár dan voordeel uit halen? – Uit alles. – Ook wanneer iemand je uitscheldt? – Wel nut heeft de sparringpartner voor de sportman? Geweldig veel. Zo ook is de man die mij uitscheldt mijn sparringpartner.” Even verderop, in III, 21, 3 worden de uiterlijke tekens van de oefening vergeleken: “laat dan maar eens aan ons zien hoe het leidende deel van je ziel erdoor veranderd is, zoals atleten laten zien hoe hun schouders sterker zijn geworden door hun training en voeding.” In III, 23, 1-2 wordt de doelmatigheid van de filosofische bezigheid gespiegeld: “Zeg eerst tegen jezelf wie je wilt zijn; doe wat je doet dan dienovereenkomstig. Immers, bij vrijwel alle andere bezigheden zien we dat het net zo gaat. Sporters bepalen eerst wie ze willen zijn, daarna doen ze hun dienovereenkomstig. Als iemand langeafstandloper wil zijn, dan kiest hij daarbij zijn dieet, zijn stijl van lopen, zijn massage, zijn training; kiest hij voor de sprint, dan is dat allemaal anders; en bij de vijfkamp is het weer anders.” Het moge duidelijk zijn: Epictetus gebruikt de parallellen tussen de oefening van de filosoof en de oefening van de atleet veelvuldig en verregaand.

Twee elementen die daarbij benadrukt worden, zijn het doorzetten en de continuïteit van de training. De continuïteit en het doorzetten komen erg duidelijk naar voren in de twee verwijzingen naar de wintertraining van soldaten. Bijna als een ringcompositie zijn ze aan het begin en aan het einde te vinden, de eerste vooraan in I, 2, 32 (“Natuurlijk, een stier wordt niet ineens een stier en een mens wordt niet ineens een krachtige persoonlijkheid. Daarvoor moet je in de winter geoefend hebben (χειμασκῆσαι).”) en de volgende in IV, 8, 35 (“Man, ga eerst eens in de winter oefenen. (χειμάσκησον).”). Het belang van de verwijzing naar wintertraining ligt in het feit dat legers tijdens de winter gewoonlijk in winterkwartier gingen of zelfs uiteengingen. Het doen van de

vertaling het doel van de oefening weergeeft; het is juist om φαντασίας af te weren.

wintertraining getuigt dan ook, in de woorden van Oldfather, van een '*sincere and strenuous endeavour*'.¹⁰³

Ook de training van de worstelaar wordt voortdurend gebruikt om deze twee elementen te illustreren. Zo moet de filosoof niet opgeven als hij onvolmaaktheden ontdekt bij zichzelf, aldus Epictetus in IV, 9, 14-15: "Doe liever wat de trainers ook doen. 'De jongen is gevallen.' 'Opstaan', zegt de trainer, 'en verder vechten, totdat je sterk genoeg bent.' Dat moet jij ook doen." Deze training is ook niet voor niets, zo laat IV, 4, 30 zien. Als de filosoof onverhoeds gestoord wordt door een menigte, is dat alsof de godheid zegt: "Het moment is gekomen om de strijd aan te gaan, laat ons maar eens zien wat je geleerd hebt, hoe je je geoefend hebt." Zeggen dat je niet voorbereid bent op de moeilijkheden van het leven omdat je alleen uit boeken gestudeerd hebt, is volgens Epictetus dan ook dwaas: "Stel je voor dat een sportman bij het betreden van het stadion begint te jammeren dat hij niet meer op het trainingsveld staat." (IV, 4, 11).

Het doorzettingsvermogen van de filosoof wordt in III, 10, 6 op een positieve manier in de verf gezet door het te vergelijken met het doorzettingsvermogen van een atleet. Het doorzettingsvermogen van die laatste hoeft immers niet eindeloos hoeft te zijn: "Als je aan het worstelen bent, kun je daarmee stoppen en gevrijwaard blijven van klappen, maar als we hier ophouden met filosoferen, wat hebben we daar dan aan?" Vergeleken met worstelaars en 'freighters' is een filosofische overwinning dan ook groter, getuige II, 18, 22: "Besef wat een schitterende overwinning hij [nl. Socrates] op zichzelf heeft behaald, wat voor Olympische triomf, de hoeveelste sinds Heracles! Daarom kun je hem, bij de goden, met het volste recht als een onwaarschijnlijk unicum begroeten, zeker als je hem vergelijkt met die stuitende bokkers en freighters en al even stuitende gladiatoren." De filosoof moet dan ook niet wensen vrij te blijven van filosofische vraagstukken, zoals een atleet niet vrij wil blijven van gevechten, zo zegt Epictetus in I, 29, 37-38: "Onder de gladiatoren van de keizer zijn er die het erg vinden dat niemand hen de

103 Oldfather (1998-1), p. 23.

arena in voert en aan een tegenstander koppelt. Zij richten zich met gebeden tot God en smeken hun opzichter hen de arena in te sturen; maar onder jullie is er niemand die van zo'n instelling blijk geeft? Ikzelf zou daarvoor graag willen afreizen en zien wat mijn atleet ervan terechtbrengt, hoe hij zich op zijn opgave stort.”

Aansluitend bij de militaire metaforen is het idee van de geestelijke burcht die belegerd wordt. Epictetus vraagt zijn gesprekspartners om zich niets aan te trekken van “degenen die denken dat ze je schade kunnen toebrengen” (IV, 5, 24), want “Op dezelfde manier lachen inwoners van een sterke stad om hun belegeraars: 'Waarom spannen die lui zich toch zo in voor niets? Onze stadsmuur is stevig, we hebben voedsel voor onbeperkte tijd, en alles wat we verder nodig hebben.’” (IV, 5, 25). Het idee van de muur rond het verstand wordt nog eens herhaald in I, 28, 21-24: “Als dat [nl. dat wat de mens scheidt van het dier] intact blijft en dankzij ommuring standhoudt, als zijn zelfrespect, zijn betrouwbaarheid en zijn intellect niet ten onder gaan, dan blijft hij ook zelf intact. Maar als iets daarvan verloren gaat of stormenderhand wordt ingenomen, dan gaat hij ook zelf verloren. [...] Dát is het soort nederlagen dat je als mens lijdt, dat is de belegering waar het om gaat, dat is wat met de grond gelijk gemaakt wordt, wanneer de juiste overtuigingen bezwijken, wanneer die verwoest worden.”

Bovenop deze thematische en gestructureerde vergelijking tussen de filosoof en de strijder, krijgen de militairen nog een klein bijrolletje. Ze fungeren regelmatig in niet-metaforische zin als de handlangers van het gezag of de tiran. In die hoedanigheid vormen ze, net als de koorts (cfr. *supra*), een voorbeeld van een manier waarop iemand leed aangedaan kan worden buiten zijn eigen invloed.

Over het algemeen komen verwijzingen naar militairen en het vak van de militair weinig voor in stoïcijnse literatuur. Alleen Seneca vergelijkt het leven veelvuldig met een veldtocht en de

filosoof met de militair.¹⁰⁴

Toch vinden we een opvallende parallel met Plato's *Apologie*. In 28d zegt Socrates dat het leven als een veldslag is, waarbij je in de rang opgesteld staat en daar moet blijven staan.¹⁰⁵ Gezien de achting die de Stoïcijnen voor Socrates hadden, is het niet ondenkbaar dat Epictetus deze in het achterhoofd heeft gehouden.

Ook de verwijzingen naar atleten zijn niet zonder precedent. Onder meer Philo, Panaitios en Chrysippos bedienden zich al van vergelijkingen met atleten om elementen van hun leer te ondersteunen.¹⁰⁶ Het is echter opvallend hoe sterk die verwijzingen verschillen van de verwijzingen bij Epictetus. Waar ze bij de anderen eerder lapidair zijn, zonder rode draad of eenduidigheid, thematiseert Epictetus de vergelijking sterk. De enige stoïcijn bij wie we dat nog tegenkomen is opnieuw Seneca. In *Epistulae Morales XIII, 2* maakt hij op iets grafischer wijze de vergelijking tussen de filosoof en de strijder, die beiden moeten oefenen om hun lichaam respectievelijk geest te sterken; “Een atleet die nooit bont en blauw is geslagen, kan zich nooit met veel spirit inzetten voor de wedstrijd: hij die zijn eigen bloed gezien heeft, wiens tanden onder een vuistslag gekraakt hebben, [...]die kan zich met goede verwachtingen in de strijd begeven.”¹⁰⁷ Ook het doorzettingsvermogen wordt door Seneca geïllustreerd met een verwijzing naar atleten (*Epistulae Morales LXXVIII, 16*): “Hoeveel klappen krijgen kampvechters niet op hun gezicht en op heel hun lichaam? Toch verdragen zij elke kwelling uit verlangen naar roem en zij doorstaan dat alles niet alleen omdat zij vechten, maar ook om te kunnen vechten; de training op zich al betekent een kwelling. Ook wij moeten proberen alles te boven te komen.” Verdere vergelijkingen met atleten, die dikwijls sterk aan Epictetus doen denken, vinden we in *De Tranquillitate Animi III, 1* en *De Beneficiis VII, 1, 3*.

104 Voor een uitgebreide bespreking hiervan, zie Lavery (1980).

105 Plato, *Apologia* 28d: “οὐτῶ γὰρ ἔχει, ὡς ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῇ ἀληθείᾳ: οὗ ἂν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι ἢ ὑπ’ ἄρχοντος ταχθῆ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ”.

106 Rolke (1975), p. 79-84.

107 Deze vergelijking komt nogmaals voorbij in *De Providentia* I, 2, 1 en *Epistulae Morales* 80 en 109.

5.2 Filosofische inhoud

Vergelijkingen met strijders worden zelden gebruikt om theoretische filosofische ideeën te illustreren. Zoals hierboven beschreven is, worden strijders vooral gebruikt om de levenswijze van de stoïcijnse filosoof te verdedigen. Natuurlijk blijft het hierbij zeer de vraag waar filosofie ophoudt; theorie en praktijk waren voor de stoïcijnen innig met elkaar verstrengeld.

Een interessant geval waarin de strijder, in dit geval de sporter, wél gebruikt wordt om een filosofisch idee te verduidelijken, wordt ter sprake gebracht door Aikin¹⁰⁸. Hij wijst erop dat de metafoor van het spel in II, 5, 15-20 wordt doorgetrokken om de sociale bewogenheid van de stoïcijnse filosoof te verdedigen: “Ook behendige balspelers zul je dat zien doen. Niemand van hen is het om de bal begonnen, alsof die vanzelf goed of slecht is; het gaat hun er alleen om hoe ze die werpen en vangen, Tenslotte is dat het waarin ze blijf geven van een goede vorm, van techniek, van snelheid, van spelinzicht. Zo komt het dan ook dat ik, zelfs als ik de plooi van mijn mantel uitsteek, de bal niet weet te vangen, terwijl dat die speler wel lukt als ik hem gooi. Als dat gooien en vangen nu met verwarring en angst gepaard gaat, wat voor aardigheid is er dan nog aan? [...] Laten ook wij [net als Socrates] balspelers nadoen in hun opperste concentratie op het spel en hun onverschilligheid om de bal zelf. We moeten absoluut de materiële en uitwendige omstandigheden aangrijpen om onze techniek te ontwikkelen, maar ons er niet aan hechten.”

Aikin zegt hierover: “[W]e must, with games, occupy an intermediate position between the artificiality of the goods in the practice and taking them wholesale.” Op dezelfde manier moeten we ons ook verhouden tot de buitenwereld; we moeten er zorg voor dragen dat we ons op de juiste manier gedragen, ook al zijn de gevolgen daarvan voor ons niet van belang. De regels van het spel worden in deze vergelijking gelijkgesteld aan de regels der λόγος, de bal wordt gelijkgesteld aan de ἀδιάφορα.

108 Aikin (2013), p. 189.

Het is vast niet toevallig dat in deze context naar Socrates verwezen wordt; de contradictie van het stoïcijnse engagement – als *externalia* er niet toe doen, waarom sociale verplichtingen nog serieus nemen? – wordt hier enigszins triomfantelijk ontzenuwd.

Aikin stelt echter dat de metafoor het probleem niet verklaart. Zijn eerste tegenargument is dat ook spelen emotie veroorzaakt: “*The fact that it's just a game doesn't make losing any easier to take. Again, if you took on the objecties of playing well and to win, then won't losing be a disappointment?*”¹⁰⁹ Dit argument lijkt echter uit het oog te verliezen dat het volgens stoïcijnen wat betreft goed leven onmogelijk is om te verliezen als je de regels perfect in acht neemt; leven volgens de *λόγος* staat immers gelijk aan gelukkig zijn.

Een volgend tegenargument is iets sterker. Aikin stelt zich de vraag of de metafoor wel genoeg overlap heeft met de werkelijkheid om als ondersteuning te kunnen dienen. Belangrijke verschillen zijn bijvoorbeeld dat men kan kiezen wanneer men speelt, welk spel men speelt en of men überhaupt speelt. Dit is absoluut een valide argument om de metafoor niet als onderbouwing te beschouwen, maar het werkt nog steeds als illustratie. Epictetus wil zijn toehoorders met de metafoor niet overtuigen dat hij gelijk heeft, maar hij wil hen laten zien dat zijn standpunten niet onverzoenbaar zijn en dat het tegenargument onjuist is.

5.3 Conclusie

Epictetus gebruikt verwijzingen naar sporters en militairen op een vrijwel identieke manier. Epictetus maakt de verwijzingen hoofdzakelijk om te tonen hoe de filosoof zich moet gedragen. Zoals een strijder moet de filosoof zich oefenen – veel en hard bovendien –, hij moet doorzetten en hij moet de strijd niet uit de weg gaan. Bovendien moet hij zich veilig voelen in de burcht van zijn geest tegen de belegering van passie.

Verwijzingen naar strijders in een filosofisch-theoretische context worden alleen gemaakt wanneer Epictetus de tegenstelling tussen de onbewogenheid en het sociale engagement gladstrijkt.

Overigens dient opgemerkt te worden dat de metafoor die hij hiervoor gebruikt alleen betrekking

¹⁰⁹ Aikin (2013), p. 190.

heeft op de sporter, zoals de metafoor van de belegering alleen betrekking heeft op militairen – hiermee wijken deze twee metaforen af van de andere metaforen, waarin beide groepen strijders op sterk gelijkende wijze gebruikt worden.

6 De slaaf

Epictetus was zelf slaaf geweest. Het moge dan ook geen verrassing heten dat de slaaf in zijn corpus een centrale rol inneemt. De slaaf wordt veelvuldig gebruikt in verschillende hoedanigheden en Zoals te verwachten valt van een voormalig slaaf en een stoïcijn, herwaardeert Epictetus de slaaf; hij geeft bovendien een eigen en vrij radicale draai aan het concept.

6.1 Aard van de metaforiek

Het woord δοῦλος en diens verbuigingen komt zo'n 160 keer voor in de *Colleges*, ἀνδράποδον komt 22 maal langs. Opvallend is de verdeling van dat laatste woord in de *Colleges*. Het wordt vrijwel exclusief gebruikt als aanspreking. In het eerste boek verschijnt het negen keer in die hoedanigheid, in het tweede boek nog slechts vier keer, in het derde boek drie keer en in het laatste boek geheel niet. Daar wordt de functie als aanspreking grotendeels overgenomen door μῶρε dat in het eerste en tweede boek in totaal slechts éénmaal voorkomt. Deze verschuiving zou kunnen wijzen op een evolutie in de stijl van Epictetus of Arrianus, en daarmee pleiten voor de chronologische ordening van ten minste de boeken.

Naast deze puur chronologische overweging is er ook nog het filosofisch en literaire aspect van deze woorden. Hieronder zullen deze per woord besproken worden.

6.1.2 ἀνδράποδον

De waardering van de slaaf in Epictetus' werk lijkt erg dubbel. De ἀνδράποδον is in conventionele zin een slaaf¹¹⁰. Evenwel wijst het woord in veel gevallen niet naar echte slaven, d.w.z., naar mensen die het bezit zijn van een ander. Alleen in I, 11, 38 slaat het op echte slaven, die in één reeks worden genoemd met andere vormen van bezit: “Van nu af aan zullen we dus onze aandacht voor en ons onderzoek naar de vraag wat iets is en hoe het ermee gesteld is, niet meer

110 ἀνδράποδον', in: LSJ, p. 128.

wijden aan akkerland, slaven [τὰ ἀνδράποδα], paarden of honden, maar uitsluitend aan onze opvattingen”.

In de andere gevallen moeten we het daarom eerder metaforisch opvatten. Het woordenboek geeft verschillende opties. LSJ geeft onder het lemma 'ἀνδράποδον' ook de optie 'lage man'. In die zin komen we het ook tegen in bijvoorbeeld Plato's *Gorgias*¹¹¹, Xenophons *Memorabilia*¹¹² en Dio Chrysostomus' *Orationes*¹¹³. Eronder staat evenwel dat het woord in de *Colleges* doorgaans gebruikt wordt als '*a playful mode of address*'. Dat laatste suggereert een afwijking van de gewoonlijke betekenis en lijkt bij nadere bestudering iets te optimistisch.

In de passages waarin ἀνδράποδον niet als aanspreking fungeert, wijst de context erop dat het toch eerder negatief dan speels gezien moet worden. In IV, 5, 24 verwijst Epictetus met het woord naar mensen die hem denken te schaden: “Laat liever duidelijk horen dat je [...] het hardst moet lachen om diegenen die denken dat ze je schade kunnen toebrengen. 'Die slaven [ἀνδράποδα ταῦτα] weten niet wie ik ben en waaruit voor mij het goede en het slechte bestaat.’” Het is hier duidelijk neerbuigend: de criticasters worden afgeschilderd als tenminste 'lage mannen'. Ook in III, 22, 48-49 wordt het woord laatdunkend gebruikt: “Hoe ga ik om met de mensen voor wie jullie bang zijn en die jullie bewonderen? Toch zeker als met slaven [ἀνδραπόδοις]?” De mannen die 'jullie' (i.e., de gespreksgenoten van Epictetus) vrezen en bewonderen zijn uiteraard geen echte slaven, en Epictetus gaat ook niet met hen om alsof ze zijn eigendom zijn: hij gaat met hen om alsof ze onder hem staan, in morele zin.

Een blik op de gevallen waarin ἀνδράποδον als aanspreking gebruikt wordt, heldert veel op.

Deze aanspreking blijkt namelijk vrijwel exclusief gebruikt te worden in een erg specifieke context:

111 Plato, *Gorgias*, 483b: “γὰρ ἀνδρὸς τοῦτο γ' ἐστὶν τὸ πάθημα, τὸ ἀδικεῖσθαι, ἀλλ' ἀνδραπόδου τινὸς ὧ κρεῖττον ἐστὶν τεθνάναι ἢ ζῆν”.

112 Xenophon, *Memorabilia*, IV, 2, 39: “καὶ πάνυ ἀθύμως ἔχων ἀπῆλθε καὶ καταφρονήσας ἑαυτοῦ καὶ νομίσας τῷ ὄντι ἀνδράποδον εἶναι”.

113 Dio Chrysostomus, *Orationes*, 31, 109: “εἴ τις ὑμῖν ἔλεγεν ὡς ἄρα ἀποδόσθαι προσήκει τοὺς πολλοὺς αὐτῶν, ἵνα εὐπορήσητε χρημάτων, οὐκ ἔστιν ὅπως οὐκ ἂν ἀνδράποδον ἠγήσασθε εἶναι τὸν λέγοντα”.

wanneer de – al dan niet imaginaire – gesprekspartner van Epictetus onverstandige dingen zegt. Zo staat in I, 4, 14: “Pak het leerboek *Over Impulsen* eens en je zult zien hoe goed ik dat kan interpreteren.’ Slaaf! Dat is niet wat ik wil weten! Mij gaat het hierom: hoe is het gesteld met je impulsen, met je streven en vermijden?” De gesprekspartner suggereert iets waarmee Epictetus het niet eens is – dat je wijsheid kunt tonen door iets anders dan je handelen conform wijsheid –, en alvorens hij begint met zijn terechtwijzing, spreekt Epictetus de ander aan met ἀνδράποδον.

In I, 7, 31-32 gebeurt het zelfs tweemaal, eerst in de woorden van Epictetus zelf, vervolgens in een citaat van zijn leermeester Musonius Rufus: “Maar als ik in die dingen het spoor bijster raak, heb ik toch mijn vader nog niet vermoord?’ Wat bedoel je, slaaf? [...] Kijk eens wat je hebt gedaan: je hebt de enige fout gemaakt die je in dit verband kón maken. Precies zoiets heb ik zelf ook ooit tegen Rufus gezegd, toen hij me een uitbrander gaf [...]: “[Slaaf,]¹¹⁴ dat ontbrekende element, dat ís het Capitool.” We zien hier weer hetzelfde stramien: de gesprekspartner doet een domme uitspraak en zowel Epictetus als Musonius leidt zijn verwerping in met ἀνδράποδον.

Nu is het de vraag of dit 'speels' is, of toch een stuk negatiever. Enerzijds is het aantrekkelijk om het op speels te houden. Een ervaren spreker als Epictetus zou immers bezwaarlijk zijn publiek bruuskeren met zulke uitspraken: die lompigheid zou hen alleen maar afschrikken van zijn boodschap.

Op verschillende andere momenten neemt Epictetus echter geen blad voor de mond. Hij maakt verschillende keren zijn tegenstanders uit voor κίναδος: in I, 5, 9-10 zegt hij over de Academici: “Zijn zelfrespect en zijn schaamtegevoel zijn weggesneden; met zijn rede is dat niet gebeurd, maar die verkeert wel in een verwilderde staat. Vinden we dat een staaltje kracht? Geen sprake van! Want dan kunnen we net zo goed bij jongenshoeren [τῶν κινάιδων], mensen die alles doen en zeggen wat hun invalt, van kracht spreken.” Het blijft in dit geval zelfs niet eens bij een scheldwoord: er wordt een rechtstreekse vergelijking gemaakt tussen de Academici en 'jongenshoeren'.

114 Boter en Brouwer laten hier de vertaling van ἀνδράποδον achterwege.

In II, 20, 37 noemt hij de Epicureërs en de Academici bovendien nog erger dan een κίναϊδος: “Bij Zeus, je zou meer reden hebben om te hopen dat je jongenshoeren [τοὺς κιναΐδους] hun levenswijze kunt laten veranderen dan dat je mensen die zo doof en blind zijn [nl., als de Academici] op andere gedachten kunt brengen.” Als hij al niet vreest om zijn tegenstanders te bruuskeren met zulke woorden, dan zal hij ook niet vrezen dat hij hen op een andere manier afschrikt: het idee dat het vanuit retorisch opzicht speels opgevat moet worden, is dus niet overtuigend.

Gezien de overwegend negatieve contexten waarin het woord voorkomt, is het aannemelijk dat het woord ἀνδράποδον niet zozeer speels opgevat moet worden, zoals LSJ beweert, als wel enigszins laatschijnend: het is eerder een berisping dan een grapje. Deze berispende toon kadert allicht in de context van de παρρησία, een concept dat door de cynici trouw toegepast werd¹¹⁵. Als stoïcijn moet Epictetus bekend geweest zijn met het cynische gedachtengoed en diens invloed op het stoïcisme. Hij refereert met bewondering aan Diogenes en de cynici¹¹⁶, net als enkele andere stoïcijnen deden¹¹⁷. Het ligt daarom voor de hand om de directe en vermanende manier van spreken van Epictetus – waarvan het gebruik van ἀνδράποδον een exponent is – ook als uiting van παρρησία te zien.

6.1.2 δοῦλος

Waar ἀνδράποδον eerder verwijtend is, is de plaats van de δοῦλος in de *Colleges* ietwat meer gecompliceerd. In grote lijnen wordt de δοῦλος op drie manieren gethematiseerd: in een praktische context, als metafoor voor een algemeen principe en als metafoor voor bepaalde mensen.

De δοῦλος in de praktische context is vrij vanzelfsprekend. Het gaat over mensen die wettelijk eigendom zijn van andere mensen. In I, 1, 14 worden ze bijvoorbeeld in één adem

115 Het betekent zoveel als 'vrijmoedigheid in het spreken'. Voor een uitgebreide bespreking van de term en het belang daarvan voor de cynici, zie Branham (1996).

116 In II, 3, 1 spreekt Epictetus bijvoorbeeld over een 'mooi' (καλῶς) antwoord van Diogenes op een vraag, en het gehele hoofdstuk III, 22 gaat over het cynisme.

117 E.g. Chrysippus (Plutarchus, *De Stoicorum Repugnantiis*, 1044b) en Apollodorus (Diogenes Laërtius, VII, 121).

genoemd met andere dingen die de mens onterecht waardevol kan vinden: “Terwijl we al onze zorg aan één ding kunnen wijden en ons aan één ding kunnen hechten, willen we ons liever om veel dingen bekommeren en ons erdoor laten kluisteren: ons lichaam, ons bezit, onze broer, vriend, kind en slaaf [δούλω].”.

Ook in III, 4, 4 gaat het simpelweg over het eigendom van een bepaalde man: “Zijn slaven [οἱ δοῦλοι] zitten de hele tijd lawaai te maken: ik heb geen slaven [δούλους], maar dan probeer ik in mijn eentje net zoveel lawaai te maken.” Dit gebruik van het woord is noch excentriek noch lijkt het enige filosofische bagage bij zich te dragen.

Naast dit letterlijk gebruik, dat *prima facie* genomen kan worden, is er ook een meer algemeen gebruik, waarbij Epictetus het woord δοῦλος en diens afgeleiden gebruikt voor alles wat afhankelijk is van iets of iemand anders. Zo staat in III, 22, 40 dat het lichaam een slaaf is van verschillende kwalen: “Dat lichaam van jullie, is dat vrij of slaaf? 'Dat weten we niet.' 'Weten jullie niet dat het slaaf is van koorts, van jicht, van oogziekte, van dysenterie, van een tiran, van vuur, van het zwaard, van alles wat sterker is?' 'Ja, het is een slaaf.’”

In IV, 5, 15 wordt dit nogmaals herhaald, in combinatie met een verwijzing naar de 'echte' slaven: “In het geval van iemand die tijdens zijn leven kwijtgeraakt is wat van hemzelf is, niet zijn erfdeel, zijn stukje grond en zijn huisje en zijn herberg en zijn slaven [τὰ δουλάρια] (niets daarvan is het eigen bezit van de mens, maar het is allemaal van een ander, onvrij [δοῦλα] en onderworpen).” De juxtapositie van 'echte' slaaf en de slaaf die is onderworpen aan iemand anders komt hier mooi naar voren: Epictetus vermeldt expliciet dat het hier niet gaat om 'echte' slaven (τὰ δουλάρια), maar om dingen die 'onvrij' (δοῦλα) zijn, zoals Boter en Brouwer het vrij vertalen.

In het verlengde daarvan ligt het metaforische gebruik van het woord δοῦλος voor bepaalde mensen. Het beschrijft de mens die ten prooi valt aan foute emoties: de mens als slaaf van zijn verlangen. Dit komt bijvoorbeeld naar voren in I, 25, 23: “als ik waarde hecht aan mijn lichaam,

dan ben ik al verkocht [δοῦλον ἑμαυτὸν παραδέδωκα], dan ben ik al slaaf, en als ik waarde hecht aan mijn bezit, net zo.¹¹⁸”

Het wordt nog eens kernachtig samengevat in II, 2, 12-13: “Heb je je immers eenmaal uitgeleverd aan uitwendige zaken, leef dan ook verder als een slaaf.”

De metafoor wordt nog verder doorgezet: mensen kunnen op een metaforische manier ook slaaf zijn van anderen personen die de verlangens kunnen inwilligen, aldus III, 20, 8: “Houd toch eens op, smee ik de goden, bewondering te hebben voor materiële zaken; houd toch eens op jezelf ten eerste tot slaaf te maken van de omstandigheden, en vervolgens ten gevolge van die omstandigheden tot slaaf van de mensen die ervoor kunnen zorgen dat die omstandigheden wel of niet aanwezig zijn.”

6.3 Filosofische inhoud

Epictetus zet het contrast tussen de letterlijke slaaf en de metaforische slaaf mooi in de verf in het begin van IV, 1, niet toevallig het college *Over de vrijheid* [περὶ ἑλευθερίας]. Hij noemt een prominent figuur een slaaf: die antwoordt dat zijn familie al generaties lang uit vrije mensen bestaat. Dit is het perfecte opzetje voor Epictetus om zijn ideeën over de slaaf uit de doeken te doen – en het daarmee de nodige filosofische duiding en context te geven (IV, 1, 10-11): “En wat heeft dat te maken met slaaf-zijn? Denk je dat het niets te betekenen heeft als je iets tegen je wil, onder dwang en tot je verdriet doet?¹¹⁹”

Vervolgens begint hij met het uiteenzetten van zaken waaraan een mens onderworpen kan zijn. Hij begint concreet, bij de keizer (§12). Daarna haalt hij de liefde aan, en meer bepaald het object van die liefde (§15). Hij trekt dan nog een parallel met hoe men 'vrijheid' opvat bij dieren (§24). Ten slotte, in §41, komt hij bij de conclusie: de mens is een slaaf van onjuiste ideeën,

118 De vertaling van Boter-Brouwer is hier erg vrij. Het origineel is bondiger en heeft twee duidelijke verwijzingen naar de slaaf: “ἄν δὲ τὸ σῶματιον θαυμάσω, δοῦλον ἑμαυτὸν παραδέδωκα: ἄν τὸ κτησείδιον, δοῦλον”.

119 Hoewel de vertaling van Boter-Brouwer de portee bevat, is het origineel nog explicieter over het slaaf-zijn: “καὶ τί, φησί, τοῦτο πρὸς τὸ δοῦλον εἶναι; – οὐδὲν σοι φαίνεται εἶναι τὸ ἄκοντά τι ποιεῖν, τὸ ἀναγκαζόμενον, τὸ στένοντα πρὸς τὸ δοῦλον εἶναι;”.

veroorzaakt doordat “mensen niet in staat [zijn] hun primaire noties [τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς] goed toe te passen.” Met andere woorden: de mens die zich laat leiden door irrationele en onjuiste ideeën en daardoor afhankelijk is van dingen en omstandigheden.

De slaaf als metafoor voor het onvrije en de slaaf voor de metafoor voor de mens die zich laat leiden door foute inzichten sluiten natuurlijk dicht op elkaar aan: in zekere zin is de mens ook onvrij als hij zich door fout inzichten laat leiden. Toch is het naar mijn mening nodig om de twee van elkaar te scheiden. In het geval van het onvrije gaat het exclusief over de dingen die elders bij de *indifferentia* geplaatst worden: bezit, lichaam, etc. In het geval van de mens gaat het over mensen die fundamenteel en radicaal vrij zijn, maar zichzelf vrijwillig onderwerpen aan foute φαντασία.

Andere stoïcijnen hadden ook de gewoonten om dwazen – dat wil zeggen: mensen die zich door foute inzichten laten leiden – slaaf te noemen. Zo schrijft Diogenes Laërtius het volgende standpunt aan de stoïcijnen toe (VII, 121) : “Hij [i.e., de wijze] alleen is vrij en slechte mensen zijn slaven [δούλους], daar vrijheid het vermogen is tot onafhankelijk handelen, slavernij daarentegen het ontbreken van het vermogen daartoe.”

In zijn *Epistulae ad Lucilium* gebruikt Seneca het concept 'slavernij' ook regelmatig in dezelfde zin als Epictetus dat doet. Na verwezen te hebben naar de jonge Spartaan die de dood boven de letterlijke slavernij verkoos, vermaant hij zijn student Lucilius (LXXVII, 15): “Kun je niet, zoals die jongen, de moed vatten om te zeggen: 'Ik ben geen slaaf'? Tot je ongeluk ben je de slaaf van mensen, van omstandigheden, van het leven.”

Ten slotte worden slaven nog aangehaald als voorbeeld. Het beste voorbeeld daarvan is te vinden in I, 9, 8-9. Epictetus vertelt dat geloof in een god als 'πατέρα καὶ κηδεμόνα' voldoende moet zijn voor iedereen om te leven zonder smart en angst. Zijn gesprekspartner werpt tegen: “Maar hoe kom ik aan eten als ik niets bezit?” Epictetus' antwoord is doordrenkt van het

dogmatisch geloof in de organische ordening door zijn god: “Wat dan te denken van de slaven of, sterker nog, weggelopen slaven [οἱ δραπέται]? Waarop kunnen zij nog vertrouwen als zij hun meester hebben verlaten? Op landbezit, op eigen slaven, op kostbare spullen? Nee, alleen op zichzelf. En toch zitten ze niet zonder eten.”

De boodschap is duidelijk: wat je ook doet en wie je ook bent, je hebt niets of niemand nodig want de godheid zal je geven wat je nodig hebt om jezelf te voeden. Dit is waarom (weggelopen) slaven het juiste voorbeeld geven: zij durven op de godheid te vertrouwen en voor radicale vrijheid te kiezen, in plaats van uit vrees afhankelijk te zijn van dingen.

Dat Epictetus slaven als goed voorbeeld kan gebruiken, komt doordat hij zich niet bindt aan het traditionele idee van slavernij. Niet langer is de persoon die eigendom van een ander de slaaf, maar de persoon die afhankelijk is van zijn eigen passies en verkeerde inzichten is een slaaf – met alle pejoratieve connotaties die erbij horen. Hershbell (1995) noemt deze twee groepen respectievelijk '*chattle slaves*' en '*moral slaves*'¹²⁰.

Hoewel Hershbell meegaat met de dubbele betekenis van het concept 'slaaf' in de *Colleges*, ziet hij het als twee verschillende interpretaties van hetzelfde concept. Dat gaat allicht niet ver genoeg; Epictetus lijkt het concept te willen herdefiniëren. Dat verklaart waarom de visie van Epictetus op slavernij – welwillend tegenover de wettelijke slaven, vernietigend tegenover vrije mensen die hij als morele slaven beschouwt – een stuk scherper is dan die van andere stoïcijnen (cfr. *infra*). Zijn ideeën zullen vrij choquerend zijn geweest voor de meer conservatieve tijdgenoten van Epictetus, van wie er velen plots tot de groep zouden behoren op wie ze neerkijken. Deze vrijmoedige en confronterende houding past opnieuw goed in de traditie van de παρηγοία.

Het zou evenwel voorbarig zijn om slaven op grond van bovenstaande passage te zien als *exempla*. Die zelfvoorziening is namelijk geen kenmerk van een moreel hoogstandje of een

120 Hershbell (1995), p. 189-192.

bijzonder ontwikkeld intellect. Dat blijkt iets later, in §9, als Epictetus zegt dat zelfs 'τῶν θηρίων τῶν ἀλόγων' het vermogen hebben zichzelf te voeden én te leven κατὰ φύσιν. Ook is het gebruik van de slaaf als voorbeeld te zeldzaam en te weinig consistent om werkelijk te kunnen spreken van een thematisering van de slaaf als *exemplum*.

Toch lijkt Epictetus' waardering van slaven, om precies te zijn de 'wettelijke' slaven (in contrast met de 'filosofische' slaven), enigszins positiever te zijn dan de waardering van zijn tijdgenoten. Hoewel hij nogal neerbuigend spreekt tegen de filosofische slaven, vraagt hij juist medemenselijkheid voor wettelijke slaven. In I, 13, 3-4 wijst hij een man terecht – met zijn typische aanhef ἀνδράποδον – die klaagt over zijn slaven: “Maar hoe kun je zulk personeel¹²¹ verdragen? Slaaf [ἀνδράποδον], zul je niet eens je eigen broer kunnen verdragen, iemand die Zeus als voorvader heeft, die als zoon geboren is uit hetzelfde zaad als jij en dezelfde hemelse afkomst heeft?”

In II, 21, 5 is de positieve opwaardering van slaven iets minder expliciet: “Aan de andere kant stellen ze zich voor [φαντάζονται] dat, bijvoorbeeld, timiditeit voortkomt uit een in principe verstandige instelling, en dat hetzelfde voor medelijken geldt. Maar onnozelheid vinden ze weer iets voor slaven [εἶναι ... ἀνδραπόδου].” Hoewel de slaaf hier expliciet gelijkgesteld wordt met dwaasheid, zijn dit woorden die Epictetus in de mond legt van een ander. Bovendien gebruikt hij hier het woord 'φαντάζονται'.¹²² Dat wijst erop dat het eerder om een φαντασία, een onjuiste indruk, gaat – slaven staan dus niet noodzakelijk gelijk aan onnozelheid, volgens Epictetus.

Het is aantrekkelijk om deze positieve visie te verbinden aan Epictetus' eigen verleden als slaaf. Hoewel er geen direct bewijs voor te vinden is, is die stelling alleszins aannemelijk. Het valt niet uit te sluiten dat er een zekere wisselwerking heeft plaatsgevonden: het stoïcisme, met haar gelijkheidsideaal, zal allicht een grote aantrekking hebben gehad op slaven zoals Epictetus.

121 Het origineel spreek hier van 'τῶν τοιοῦτων': uit de context blijkt dat dit verwijst naar slaven, niet naar regulier personeel.

122 In de vertaling is de zin gesplitst; in het origineel is εἶναι ... ἀνδραπόδου nog steeds afhankelijk van φαντάζονται.

De tegenstand tegen (de uitwassen van) slavernij past in het stoïcijnse programma. Slavernij is volgens de stoïcijnen '*contrary to nature*'¹²³. reeds vanaf Zeno streden de stoïcijnen voor totale vrijheid, die onder meer het afschaffen van de slavernij inhield.¹²⁴ Philo zegt bijvoorbeeld dat geen enkele mens als slaaf geboren wordt¹²⁵.

Seneca houdt in een brief aan Lucilius (XLVII, 1) een vurig pleidooi voor het respecteren van slaven; direct in het begin verbindt hij een filosofische conclusie aan die vraag om respect die sterk aan Epictetus doet denken: “Het deed mij genoeg van hen die je bezocht hebben te vernemen dat je huiselijk omgaat met je slaven. Dat siert je als verstandig en ontwikkeld man. 'Het zijn slaven.' Nee, het zijn mensen. 'Het zijn slaven.' Nee, het zijn huisgenoten. 'Het zijn slaven.' Nee, het zijn bescheiden vrienden. 'Het zijn slaven.' Nee, het zijn medeslaven, als je bedenkt dat de fortuin tegenover beide partijen zich evenveel kan permitteren.”

6.4 Conclusie

Al met al heeft het idee van de slaaf bij Epictetus eerder een pejoratieve betekenis. Toch moet er duidelijk onderscheid gemaakt worden tussen de 'wettelijke' slaaf, dit wil zeggen de mens die eigendom is van de andere mens, en de 'filosofische slaaf', de mens die afhankelijk is van iets anders – in het slechtste geval, zijn eigen foute ingevingen. De eerste wordt op z'n best neutraal bejegend en Epictetus heeft – geheel in lijn met de ideeën van de Stoa en allicht ook onder invloed van zijn eigen verleden – een relatief vooruitstrevend idee over slavernij. De tweede wordt daarentegen steevast laatdunkend benaderd.

123 Arnold (1911), p. 279.

124 Barth (1941), p. 94-95.

125 Philo Judaeus, De Specialis Legibus II, 69: “ἄνθρωπος γὰρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδεὶς.” Voor het stoïsche gehalte van deze uitspraak, zie Colson (1958), p. 625-625.

7 De vakman

Epictetus stelt dat de levenskunst een waarachtige τέχνη is. Hij maakt dat herhaaldelijk duidelijk door zichzelf te vergelijken met de mensen die een τέχνη beoefenen: de vakmannen. Verscheidene beroepsgroepen passeren de revue. Naast de handwerkmannen zoals de σκυτεός, de κυβερνήτης en de τέκτων noemt Epictetus ook kunstenaars zoals de μουσικός, en de γραμματικός. Ook de zaken die met vakwerk te maken hebben komen voorbij: hun instrumenten, hun stiel en hun producten.

7.1 Aard van de metaforiek

Hoewel ze relatief talrijk zijn, zijn de vergelijkingen met vakmannen en vakwerk over het algemeen weinig diepgaand. Epictetus vergelijkt niet zozeer zijn filosofische ideeën met het werk van de vakman, als wel zijn eigen handelen. Zo vertelt hij in III, 21, 4 dat zijn filosofie een manier van leven is, want een timmerman wordt ook geen timmerman door over zijn vak te praten, maar het te doen: “Een bouwvakker komt ook niet met de opmerking: 'Moet je mij eens horen vertellen over huizen bouwen'; hij neemt de opdracht aan een huis te bouwen en laat zien dat hij zijn vak beheerst.”

In IV, 12, 5 legt hij uit waarom men de aandacht erbij moet houden tijdens het filosoferen: “En welk ander onderdeel van het leven wordt beter uitgevoerd door mensen die niet oplettend zijn? Timmert een timmerman die niet oplet misschien beter? Stuurt een stuurman die niet oplet zijn schip veiliger?” Net zoals de stuurman op de klippen loopt als hij afgeleid is en de timmerman ernaast slaat, zo ook maakt de filosoof fouten als hij zich niet concentreert.

Ook de politici worden aangehaald. Zo wordt in I, 19, 3-4 de tiran gewaarschuwd dat zijn macht hem niet vanzelf een goede προαίρεσις geeft. Hij moet dan ook vertrouwen op de filosoof, want: “Stel, je bevindt je op een schip: vertrouw je dan op jezelf of op een ervaren zeeman? En in een wagen: vertrouw je dan op jezelf of op de koetsier? En hoe zit het met de andere vaardigheden?”

Precies zo.”

De meeste gevallen waarin politici worden genoemd, zijn echter minder vleidend, getuige onder meer IV, 3, 9, waar hij spreekt over welke eigenschappen uitgeruild mogen en moeten worden tegen andere: “Kijk eens goed wat je terugkrijgt, als je dit opgeeft. 'Ik heb een gelijkmatig karakter, hij is tribuun; hij is generaal, ik heb zelfrespect.’”. De boodschap moge duidelijk zijn: een politicus levert belangrijke goede eigenschappen in om zijn machtspositie te bereiken.

De vergelijking van de filosoof met de vakman blijft gewoonlijk oppervlakkig; het gaat zelden verder dan het niveau van gedrag dat geïmiteerd moet worden. Slechts op enkele momenten worden er onderliggende filosofische voorschriften geïllustreerd met zulke vergelijkingen. In II, 10, 13 krijgt de vergelijking bijvoorbeeld wel een filosofische dimensie: “Wanneer je een smid was en verkeerd met je hamer omging, dan zou je vergeten zijn wat het inhoudt smid te zijn. Maar als je je broer-zijn vergeten bent en in plaats daarvan een vijand bent geworden, dan heeft die verandering volgens jou geen betekenis en maakt die niets uit?” Een smid die zijn hamer verkeerd gebruikt, is geen echte smid. Evenzeer is een man die zijn rol als broer niet goed vervult, geen echte broer.

Dit grijpt terug naar een vrij fundamenteel idee in Epictetus' denken, namelijk dat iedere mens een rol te vervullen heeft. Dit idee wordt verder uitgebreid in III, 24, 33: “[A]ls je als matroos op een schip vaart, zoek dan één plekje uit, en blijf daar lekker zitten. Moet je in de mast klimmen? Gewoon niet doen! Moet je snel naar de voorsteven? Gewoon niet doen! Welke kapitein zal het dan met jou uithouden? Hij zal je toch zeker als een nutteloos stuk afval overboord gooien, als een sta-in-de-weg, een slecht voorbeeld voor de rest van de bemanning?” Ondanks het belang van het juist vervullen van je rol, moet de mens zich niet vastpinnen op één rol: zie wat er met de zeeman gebeurt als hij dat zou doen. Zo moet de mens naast mens ook de rol van broer, vader, vakman *et cetera* naar eer en geweten invullen.

Andere vakmannen die nogal eens de revue passeren, zijn de kunstenaars. Zo wordt in IV, 1, 165 een filosofisch standpunt geïllustreerd door de vergelijking met een acteur te trekken: “Een goede acteur doet er immers beter aan wanneer hij op het juiste moment zijn mond houdt dan wanneer hij doorpraat terwijl hij dat beter niet kan doen.” Zo ook kan de mens beter voor de dood kiezen dan dingen doen die tegen de juiste προαίρεσις ingaan.

In II, 14, 5-6 wordt de filosoof vergeleken met de schoenmaker, de timmerman én de musicus: “In het geval van een schoenmaker is er niets aan om erbij aanwezig te zijn en toe te kijken hoe iemand dat vak leert, terwijl een schoen heel nuttig is en het alleen al plezier doet om ernaar te kijken. Ook hoe iemand leert timmeren, is voor een leek heel vervelend om naar te kijken, maar het resultaat demonstreert het nut van het vak. Voor muziek geldt dat, zul je zien, nog veel sterker. Want als je erbij bent wanneer iemand daar les in krijgt, dan is dat niet om aan te horen, maar het is voor leken een waar genot om te luisteren naar een goed geschoold musicus. Voor ons geval¹²⁶ geldt hetzelfde.”

Het belang van deze kunsten wordt bevestigd doordat ze reeds in I, 1, 1-4 genoemd worden¹²⁷: “Onder alle vermogens¹²⁸ waarover je beschikt, zul je er niet één vinden dat over zichzelf nadenkt en zichzelf goedkeurt of afkeurt. Neem de grammatica: wat wordt door dat vak bestreken? De beoordeling van taalgebruik. En muziek? De beoordeling van melodie. Maar bestudeert een van die vakken zichzelf? Absoluut niet. [...] Wie dan wel? De instantie die zowel over zichzelf als over al het andere nadenkt en oordeelt. En wat is die instantie dan? Het vermogen van de rede¹²⁹.” Door zijn stiel te vergelijken met andere vakken, schrijft Epictetus zich in in een oude traditie (cfr. *infra*). Dat het in de eerste paragrafen van zijn werk gebeurt, is veelzeggend.

126 d.w.z., het geval van de filosofen.

127 Dit argument steunt op de veronderstelling dat Arrianus de hoofdstukken in de *Colleges* in dezelfde volgorde heeft geordend als waarin deze volgens de huidige conventie geplaatst worden. Hoewel het niet direct evident is of de hoofdstukken tegenwoordig in dezelfde volgorde staan als in het origineel, lijkt het er toch op dat dit hoofdstuk terecht vooraan staat; het bevat namelijk een afbakening van Epictetus' onderzoeksgebied, iets wat hij redelijkerwijs aan het begin van zijn werk zou plaatsen.

128 'τῶν ἄλλων δυνάμεων', wat breder is dan de vertaling suggereert: zoals Oldfather (1998-1, p. 7) opmerkt, beslaat het zowel de verstandelijke vermogens als de technische vaardigheden.

129 'ἡ δύναμις ἡ λογική'; het domein van de filosofie bij uitstek.

Een speciale rol lijkt weggelegd voor de financiële en wiskundige wereld. Epictetus gebruikt met enige regelmaat financiële en meetkundige termen en vergelijkingen. Zo vergelijkt hij in I, 7, 16 het lenen van geld met het gebruiken van premissen: “Het feit dat je iets van iemand hebt geleend is nog geen voldoende voorwaarde voor de stelling dat je hem nog verschuldigd bent. Daar komt namelijk als noodzakelijke voorwaarde bij dat de schuld nog uitstaat en dat je de lening nog niet hebt afgelost. Evenmin is in ons geval het feit dat je de premissen als gegeven beschouwt, een voldoende voorwaarde om ook met de conclusie te moeten instemmen.”

Even verderop, in I, 20, 8-11 beklagt hij zich dat een ἀργυρογνώμων¹³⁰ zo veel moeite doet om de echtheid van een munt te testen, terwijl mensen zo weinig moeite doen om de echtheid van hun φαντασία te controleren: “Vergelijk het eens met muntgeld, [...] hoe we daarvoor een kunst hebben uitgevonden en van welke procedures een muntmeester [ἀργυρογνώμων] zich bedient om muntgeld te toetsen. [...] Dus in een situatie waarin we denken dat het veel uitmaakt of we ons vergissen of niet, daar besteden we alle aandacht aan de zaken die zo'n vergissing in de hand kunnen werken, maar wanneer het leidende deel van onze ziel verwaarloosd wordt, zitten we te geeuwen en te slapen en nemen we elke indruk voor klinkende munt¹³¹ aan. Blijkbaar komt de gedachte aan schade dan niet bij ons op.”

Epictetus trekt later, in IV, 5, 14-16, nogmaals de vergelijking met munten: “In het geval van zo'n man zou je bij elkaar moeten komen om te jammeren om het grote leed dat hem overkomen is: [...] in het geval van iemand die tijdens zijn leven is kwijtgeraakt wat van hemzelf is [...], zijn menselijkheid, het stempel dat hij in zijn geest meedraagt: naar dat soort stempels kijken we ook bij munten, en als we ze zien, accepteren we ze; als we ze niet zien, gooien we ze weg.”

130 De persoon die de kwaliteit van munten controleert.

131 Dit is een spitsvondigheid van de vertalers. De originele wending, 'πάνσαν φαντασίαν παραπροσδεχόμεθα', bevat geen expliciete verwijzing naar munten of financieel jargon. 'Προσδέχεσθαι' kan verwijzen naar het nemen van een lening – als zodanig is de spitsvondigheid niet direct fout of misleidend – maar het gaat naar mijn mening wat ver om een echo van deze betekenis hier te veronderstellen.

Deze vergelijking met munten komt allerminst uit de lucht vallen. Bijvoorbeeld Philo van Alexandrië trekt een vergelijking die sterk doet denken aan die van Epictetus. In dit geval wordt het ἡγεμονικόν vergeleken met een munt, die zowel vals als echt kan zijn.¹³² Deze vergelijking lijkt sterkt op de vergelijkingen waarvan Epictetus zich bedient. Het heeft er daarom alle schijn van dat Epictetus met zijn vergelijkingen een beroep doet op een bestaande topos in de stoïcijnse literatuur.

Exemplarisch voor het gebruik van de vakterminologie is III, 2, 10: “En als iemand naar je toekomt en tegen je zegt: 'Laatst ging het erover wie de beste filosoof is, en een van de aanwezigen zei dat die-en-die de enige echte filosoof is' dan zwelt je ziele van een decimeter naar een meter¹³³”.

De verwijzing naar maten sluit nauw aan bij vergelijkingen die we bij onder meer Zeno ook zien. Cicero schrijft in de *Academica* (I, 42) het volgende toe aan Zeno: “Daarom achtte hij de zintuigen geloofwaardig, omdat [...] de door de zintuigen bereikte greep waar en betrouwbaar leek [...]. De natuur heeft ons een zeker kenniscriterium [*normam*¹³⁴] en beginsel van zichzelf gegeven, waaruit vervolgens de begrippen van de dingen in de ziel geprent worden.”

Het gebruik van κανόν lijkt in het werk van Epictetus meer losgekomen te zijn van de oorspronkelijke betekenis. Waar het bij Zeno allicht nog metaforisch gebruik van de *measuring-rod* was, is de metaforiek van het woord tegen de tijd van Epictetus grotendeels verloren gegaan en heeft het woord de filosofisch-technische betekenis van 'standaard' gekregen.

In de gevallen waarin het woord gebruikt wordt, is er bezwaarlijk sprake van een metaforisch gebruik. In II, 11, 13 wordt dit erg duidelijk: “[Het uitgangspunt van filosofie is] dat je ten slotte een standaard [κανόνος τινός] vindt, zoals we voor het vaststellen van gewicht de

132 Philo, *De Sacrificiis Abel et Cain* 137: “ὅτι τὸ ἡγεμονικὸν κατὰ ἀμερῆ χρόνων διαστήματα πολλὰς πρὸς ἑκάτερον τό τε εὖ καὶ χεῖρον τροπὰς λαμβάνον καὶ διαλλάττοντας ἀεὶ τύπους δέχεται τοτὲ μὲν καθαροῦ καὶ δοκίμου τοτὲ δὲ παρακεκομμένου καὶ κιβδήλου νομίσματος”.

133 'ἀντὶ δακτυλίου δίτηχου', lett: 'in plaats van een vingerlengte, twee el lang'.

134 Rackham (1967) wijst er expliciet op dat dit een Latijnse vertaling van het Griekse γνώμων of κανόν is.

weegschaal [τὸν ζυγόν], en voor recht en krom de meetlat [τὴν στάθμην] hebben uitgevonden.” Als de κανών hier nog metaforisch gebruikt zou worden, zouden er geen verwijzingen nodig zijn naar werkelijke meetinstrumenten (i.e., τὸν ζυγόν en τὴν στάθμην). Het is niet ondenkbaar dat Epictetus hier nog met de metaforische betekenis speelt – wat een zekere taalvirtuositeit tentoonspreidt – maar het lijkt eerder onwaarschijnlijk. De term lijkt ten tijde van Epictetus al voldoende ingeburgerd te zijn in zijn filosofisch-technische betekenis dat het niet met zekerheid gezegd kan worden dat de originele betekenis überhaupt opkwam bij Epictetus.

Evenwel sluiten de verwijzingen naar het ζυγόν en de στάθμη wel degelijk aan op het originele gebruik van κανών. Sextus Empiricus legt de Stoïcijnen de volgende vergelijking in de mond: “Het rechte toetst immers zichzelf en andere dingen en de weegschaal (ζυγός) bepaalt niet alleen het evenwicht van andere dingen maar ook van zichzelf en het licht lijkt niet alleen andere dingen aan de dag te brengen maar ook zichzelf en daarom kan de maatstaf zowel maatstaf voor andere dingen zijn als voor zichzelf.”

7.2 Filosofische inhoud van de vergelijkingen

Het loont de moeite om eens te zien in hoeverre deze verwijzingen en vergelijkingen een filosofisch doel dienen. Mocht er een doel gevonden worden, dan is het interessant om te onderzoeken wat dit filosofische doel precies is.

Veruit de meest voor de hand liggende verklaring grijpt terug op Socrates. Irwin zegt daarover: “*A discipline can be taught when it has some intelligible and explicable procedure; to decide what the right procedure is, we need some idea of the point or purpose of the discipline and the ways to achieve it. These conditions are satisfied by the most conspicuous example of a teachable discipline, a productive 'art' or 'craft' (technē) or 'science' (epistēmē); and if we could show that virtue is teachable as a craft, we would have shown that it is a rational discipline with*

*some clear point.*¹³⁵ Het is verleidelijk om aan te nemen dat Epictetus zich met de verwijzingen naar vakmensen probeert in te schrijven in dit idee, des te meer omdat de stoïcijnen zich ook beschouwen als erfgenamen van de Socratische traditie. Zelfs de vergelijking tussen de filosoof en de vakman komt al uitgebreid aan bod in Plato's werk.¹³⁶

Toch zijn er passages in de *Colleges* die roet in het eten gooien. In IV, 12, 14 staat het volgende te lezen: “Immers, iedere vorm van kennis [ἐπιστήμη] kijkt neer op onkunde en onkundigen, en dat geldt niet alleen voor wetenschappen [αἱ ἐπιστήμαι] maar ook voor praktische beroepen [αἱ τέχναι]. Neem een willekeurige schoenmaker en hij lacht om de massa als het om zijn vak gaat; neem een willekeurige timmerman.” De ἐπιστήμη slaat op de filosofie, maar wordt duidelijk gescheiden van τέχναι als de leerbewerking. Zoals Irwin stelt (cfr. *supra*) zijn dit in het Socratische systeem twee loten van dezelfde boom, maar wel twee aparte loten.

Een verdere blik op de precieze definitie van τέχνη bij Epictetus brengt in eerste instantie geen verheldering.

Over het algemeen verwijst het naar erg concrete beroepen. In III, 23, 2-3, gaat het bijvoorbeeld over de τέκτων en de χαλκεύς: “Bij beroepen [τεχνῶν] is dat precies zo. Wil je timmerman [τέκτων] worden, dan doe je zus; wil je smid [χαλκεύς] worden, dan doe je zo.” Op verschillende plaatsen verwijst de term τέχνη naar schrijven, zoals in II, 9, 10: “Als hij zich aanwendt ongrammaticaal te schrijven, dan kan het niet anders of het is snel gedaan met zijn vakkennis [τέχνην].”

Het woord wordt echter ook gebruikt voor 'vaardigheid' of 'kunst' meer in het algemeen, zoals in III, 7, 24: “Wat is het belangrijkste bij een zilveren schaal, het zilver of het vakmanschap [τέχνη]?” en in II, 5, 16: “Tenslotte is dat het waarin ze blijf geven van een goede vorm, van techniek [τέχνη], van snelheid, van spelinzicht.”

135 Irwin (1977), p. 24.

136 Irwin (1977), p. 71 e.v.

Belangrijker nog, IV, 8, 15-16 kan opgevat worden alsof filosofie één van de τέχναι is: “Ze trekken een mantel aan, laten hun baard staan en zeggen: 'Ik ben een filosoof.' Niemand zal zeggen: 'Ik ben een musicus', wanneer hij een plectrum en een citer heeft gekocht, en evenmin: 'Ik ben een smid', wanneer hij een muts opzet en een schort voordoet. Hij stemt zijn uitrusting af op zijn vak [τέχνην], maar hij voert zijn titel op basis van zijn vakbekwaamheid.”

In eerste instantie is het aanlokkelijk om aan te nemen dat τέχνη hier slechts betrekking heeft op de laatstgenoemde vakken. Zo zou de consistentie tussen Epictetus en Socrates behouden blijven. In I, 25, 32 wordt de filosofie echter vrij expliciet in het rijtje gezet met andere τέχναι: “Filosofen praten in paradoxen.' Wordt dat in andere beroepen [ταῖς ἄλλαις τέχναις] dan niet gedaan?”

Er zijn verschillende opties om deze tegenstrijdigheid te verklaren. De eerste manier is dat Epictetus twee vormen van filosofie ziet, een die een τέχνη is, een ander die fundamenteel gescheiden is van de τέχνη. Zo'n tweedeling valt echter niet te hard te maken zonder de tekst op al te vrije manier te interpreteren.

Een betere oplossing is allicht om de tweedeling tussen τέχνη en ἐπιστήμη los te laten. We zien ἐπιστήμη en τέχνη dan niet meer als twee afgezonderde elementen, maar als twee woorden voor het zelfde idee: *craft*, of vakmanschap. De passages waarin naar de twee wordt verwezen als afzonderlijke dingen, zijn dan te verklaren doordat Epictetus ze als een soort van tautologie gebruikt – hij zegt inhoudelijk tweemaal hetzelfde, maar gebruikt daarvoor twee woorden met een andere connotatie. Dit lijkt de meest voor de hand liggende oplossing, zeker gezien de diffuse definitie van 'τέχνη' die Epictetus erop na lijkt te houden (cfr. *supra*).

Zeno biedt, bij monde van Cicero, nog een andere interpretatie voor de verwijzingen naar vakmannen en vakmanschap: “Zeno definieert de natuur als volgt: zij is een kunstig vuur dat

methodisch overgaat tot voortbrengen¹³⁷. Het is volgens hem namelijk het meest typerend voor een kunst om te scheppen en voort te brengen; wat bij de activiteit en in onze kunsten wordt gedaan door de hand, dat wordt nog veel kunstiger gedaan door de natuur, dat wil zeggen, zoals ik al aangaf, een kunstig vuur dat het model is van alle andere kunsten. Volgens deze redenering is de natuur overal kunstig, omdat ze steeds een bepaalde methode en richting volgt.”¹³⁸

Ook vergelijkingen met de musicus en de grammaticus vinden we bij andere schrijvers, zoals Philo van Alexandrië: “Precies zoals de wetten van de muziek aan allen die zich bekwaamd hebben in de muziek een gelijk recht van spreken geven over die kunst, en zo ook de wetten van de grammatica en geometrie aan de grammatici en geometrici, zo geeft ook de wet van het leven recht van spreken aan de mensen die ervaring hebben met de zaken omtrent het leven.”¹³⁹

7.3 Conclusie

Epictetus maakt veelvuldig gebruik van vergelijkingen met vakmensen. Bovendien vergelijkt hij het beoefenen van de filosofie regelmatig met het beoefenen van een τέχνη. Hiermee lijkt hij zich in te schrijven in een traditie die teruggaat naar Socrates, waarin filosofie gelijkgesteld wordt aan een τέχνη om het een air van vakmanschap en rationaliteit mee te geven. Hij heeft deze veelvoorkomende metaforiek wel enigszins aangepast, door deze door te trekken naar ἐπιστήμη: allicht is dat gebeurd omdat hij geen reëel verschil zag tussen τέχνη en ἐπιστήμη en bijgevolg de twee als quasi-synoniemen gebruikte.

Ook andere verwijzingen naar vakmensen en vakwerk komen regelmatig voor. Deze kaderen vaak in de stoïcijnse traditie. De verwijzingen zijn daarom ongetwijfeld filosofisch gemotiveerd, hoewel ze niet altijd gebruikt worden om filosofische concepten te illustreren. Veel vaker wordt ze gebruikt om uitingen van filosofische concepten – met name het juiste gedrag van de filosoof – te verduidelijken.

137 Cfr. Diogenes Laertius, VII 156: “πῦρ τεχνικὸν ὁδῶ βάδιζον εἰς γένεσιν”.

138 Cicero, *De Natura Deorum* II, 57

139 Philo, *Quod Omnis Probus Liber*, 7, (453) (Eigen vertaling).

8 Conclusie

In deze dissertatie is gekeken naar de manier waarop Epictetus omspringt met bepaalde semantische velden, en dan meer bepaald hoe Epictetus deze inzet voor metaforiek. Daarbij is ook gekeken naar de consistentie van de metaforiek en de filosofische achtergrond daarvan.

Van dichterbij bekeken geven de verschillende woordvelden telkens een vrij pluriforme interpretatie, die op onderliggend filosofisch vlak al dan niet samenkomt. Zo lijkt het dierenrijk als metafoor op veel verschillende en intern inconsistente manieren gebruikt te worden. Rekening houdende met de filosofische achtergrond, blijkt het toch consistent gebaseerd te zijn op één fundamentele visie: de dieren zijn geen goed voorbeeld door wat ze doen, maar doordat ze stevast hun eigen natuur volgen.

Een soortgelijk iets valt te lezen in de passages die over het menselijke lichaam handelen. Hoewel Epictetus het lichaam duidelijk ziet als een ἀδιάφορον, wordt het toch regelmatig gebruikt als voorbeeld. Het fungeert dan als een soort microkosmos, waarmee principes van de kosmos als geheel worden geïllustreerd. Daarnaast wordt de parallel getrokken tussen het fysieke vlak en het geestelijke vlak, met name in de vorm van fysieke ziekten die metaforisch gebruikt worden voor geestelijke zwakten.

Met zijn verwijzingen naar vakwerk en vakmensen schrijft Epictetus zich in in een traditie die teruggaat op Socrates zelf. Hij probeert hiermee de filosofie en de filosoof te legitimeren als waarachtige τέχνη en vakman, respectievelijk. Voor de rest wordt dit woordveld zelden gebruikt om filosofische concepten te illustreren.

De manier waarop Epictetus slaven benadert is waarschijnlijk een van de meest revolutionaire ideeën in de hele *Colleges* – hoewel het perfect past in de stoïcijnse traditie. Hij

herinterpreteert het concept van slavernij drastisch; niet langer is een slaaf de persoon die eigendom is van een ander, maar de slaaf is de man – of hij nu een slaaf is in de conventionele zin van het woord, of de keizer zelve – die afhankelijk is van zijn eigen foutieve inzichten.

De metaforiek rond sporters en soldaten – of, in het algemeen, strijders – concentreert zich voornamelijk rond het vergelijken van die groep met de filosoof. Vooral de oefening die de verschillende soorten strijders ondergaan en de toewijding waarmee zij zich daaraan kwijten moeten als voorbeeld dienen van de filosoof.

Over de breedte van de volledige *Colleges* springen enkele fenomenen direct in het oog. Het eerste punt is de prevalentie van woordvelden die betrekking hebben op de lagere regionen van de samenleving. Zoals gezegd zijn de besproken woordvelden de meestvoorkomende. Twee prominente woordvelden die besproken zijn, zijn dat van de slavernij en van het vakwerk; niet direct de meest hoogdravende onderwerpen. De metaforiek rond slavernij bevat bovendien een van de meest verregaande – en daarmee saillante - herwaarderingen en omkeringen van de gewoonlijke orde; de rijke bestuurders worden slaaf genoemd, terwijl juist respect voor slaven wordt gevraagd.

Ook de inhoud van de andere woordvelden had weinig betrekking op metaforiek die gewoonlijk prominent is in teksten die aspireren naar literatuur. Het enige woordveld dat enigszins regulier gebruikt werd, was dat van de strijder. Daarin werd de goede mens vergeleken met de dappere en volhardende soldaat. Het dierenrijk wordt dikwijls gebruikt voor vergelijkingen, maar ook hier zet Epictetus de conventie op zijn kop door de goede mens te vergelijken met bijvoorbeeld een ezel en een schaap.

De reden van dit beroep op meer bescheiden woordvelden is wellicht tweevoudig; enerzijds heeft Epictetus een vrij agressieve en vooral provocerende stijl van spreken (cfr. *supra*). In III, 9, 14 beklagt hij zich dat toehoorders alleen op zijn stijl letten, en veel te weinig oog hebben voor de inhoud van het college. De klacht komt meer algemeen terug in III, 23, 37-38. Het sluitstuk om zijn

stijl te verklaren, formuleert hij in een passage daarvoor, in III, 23, 34: “Wat houdt dat dan wel in, die stimulerende manier van spreken [ὁ προτρεπτικός]? In staat zijn één toehoorder of een groot publiek te laten zien in wat voor interne tegenspraak ze ronddraaien.”

Het is niet zijn bedoeling om mensen met zoetgevooisde woordjes over te halen het juiste te doen, maar om hen keihard met hun neus op de feiten te drukken. Precies door de conventie resoluut af te wijzen en de zaken op de punt te drijven, probeert hij zijn toehoorders en discussiepartners nog meer uit te lokken tot oplettendheid en interesse.

Al met al bevatten de *Colleges* een verraderlijk simplistische manier van schrijven. Epictetus heeft een duidelijk doel voor ogen en weet wat hij daarmee wil bereiken. Achter de ogenschijnlijke eenvoudige, bijna geïmproviseerde taal gaat een uitgebreide en gevarieerde metaforiek schuil die haar consistentie goed weet te verbergen en die doordrenkt is van het gedachtegoed van Epictetus – een echte Stoa Poikilè.

Bibliografie

Gebruikte afkortingen

LSJ: Liddell, H.G, Scott, R., & Jones, H.S. (1996). *A Greek-English lexicon*. Oxford: Clarendon.

RE: Pauly, A., Wissowa, G., Kroll, W., Mittelhaus, K.. (1958). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. München: Druckenmüller.

SVF: Von Arnim, H. (1968). *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart: Teubner.

Gebruikte vertalingen

Cicero (1982). *Carneades. Reconstructie van zijn kennistheoretische positie*, vert. dr. W.N.A. Klever. Rotterdam: Erasmus Universiteit Rotterdam.

Cicero (1993). *De Goden*, vert. V. Hunink. Amsterdam: Athenaeum – Polak & Van Genneep.

Diogenes Laërtius (2000). *Leven en leer van beroemde filosofen*, vert. R. Ferwerda. Amsterdam: Ambo.

Epictetus (2014). *Verzameld Werk/Epictetus*, vert. Boter, G., Brouwer, R. Amsterdam: Athenaeum-Polak En Van Genneep.

Homerus (1999). *Ilias*, vert. M.A. Schwartz. Amsterdam: Em. Querido's Uitgeverij.

Lucius Annaeus Seneca (1980). *Brieven aan Lucilius*, vert. C. Verhoeven. Baarn: Ambo.

Sextus Empiricus (1996). *Grondslagen van het scepticisme*, vert. R. Ferwerda. Baarn/Antwerpen: Ambo/Kritak

Gebruikte edities

Athenaeus Naucratis (2006). *The learned banqueters*, ed. S.D. Olsen. Cambridge: Harvard university press.

Aulus Gellius (1984). *The Attic nights of Aulus Gellius*, ed. J.C. Rolfe. London: Heinemann.

Calcidius (2011). *Commentaire au Timée de Platon*, ed. B. Bakhouché. Paris: Vrin.

Dio Chrysostomus (1951) *Discourses*, ed. H. Lamar, J.W. Cohoon. London: Heinemann.

Epictetus (1916). *Epicteti Dissertationes Ab Arriano Digestae*, ed. H. Schenkl. Leipzig: Teubner.

Epictetus (1943). *Epictetus: Entretiens 1: Livre I*, ed. J. Souilhé. Paris: Belles Lettres.

Epictetus (1998-1). *The Discourses as Reported by Arrian; Books I-II*, ed. W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press.

Epictetus (1998-2). *The Discourses as Reported by Arrian; Books III-IV; Fragments; Encheiridion*,

ed. W.A. Oldfather. Cambridge: Harvard University Press.

Origenes (1953). *Contra Celsum*, ed. H. Chadwick. London: Cambridge university press.

Philo Alexandrinus (1968). *Works*, ed. Colson, F.H. London: Heinemann.

Plato (1967), *Platonis Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon.

Stobaeus (1884). *Anthologii Libri Duo Priores: Qui Inscibent Solent Eclogae Physicae et Ethicae*, ed. C. Wachsmuth. Berlin: Weidmann.

Stobaeus (1894) *Anthologii Libri Duo Posteriores*, ed. O. Hense. Berlin: Weidmann.

Suidas (1967). *Suidae Lexicon*, ed. A. Adler. Stuttgart: Teubner.

Xenophon (1965). *Memorabilia and Oeconomicus*, ed. E.C. Marchant. London: Heinemann.

Artikelen en boeken

Aikin, S.F. (2013). Stoicism's Integration Problem and Epictetus' Metaphors. *Southwest Philosophy Review* 29(1), 185-193.

Arnold, E.V. (1911). *Roman Stoicism: being lectures on the history of the Stoic philosophy with special reference to its development within the Roman Empire*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baltzly, Dirk (2015). Stoicism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd op 21-07-2015, via: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/stoicism/>.

Barth, P. (1941). *Die Stoa*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag.

Birley, A.R. (1997). *Hadrian. The Restless Emperor*. London/New York: Routledge.

Blackburn, S. (1994). Principle of Charity. In: *Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford university press.

Bonhöffer, A. (1890). *Epictet und die Stoa : Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: Enke.

Bonhöffer, A. (1911). *Epiktet und das Neue Testament*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann.

Braicovich, R.S. (2013). On Some Rhetorical-pedagogical Strategies in Epictetus' Discourses Concerning Proairesis. *Eidos* 19, 39-56

Branham, R.B., Goulet-Cazé, M.-O. (1996). *The Cynics: The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley: University of California.

Cassanmagnano, C. (1977). Il Problema della Prohairesis in Epitteto. *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 69, 232-246

Colardeau, Th. (1903). *Étude Sur Épictète*. Paris: Fontemoing.

Davis, Ch.H.S. (1903) *Greek and Roman Stoicism and Some of Its Disciples*. Boston: Herbert B. Turner & Co.

Dobbin, R. (1991). προαίρεσις in Epictetus. *Ancient Philosophy* 11, 111-135

Dragona-Monachou, M. (1979). The *prohairesis* in Aristotle and Epictetus. *Philosophia* 8-9,

265-310.

Epic Simile (2015). Epic Simile. *Encyclopaedia Britannica*. Geraadpleegd op 27-04-2015, via <http://academic.eb.com/EBchecked/topic/189681/epic-simile>

Grinda, K.R. (2002). *Enzyklopädie der literarischen Vergleichen: Das Bildinventar van der römische Antike bis zum Ende des Frühmittelalters*. Paderborn: Ferdinand Schöningh.

Gryz, J. (2012). The Logical Structure of Stoic Ethics. *Apeiron*, 45(3), 223-237.

Hershbelt, J.P. (1995). Epictetus: A Freedman on Slavery. *Ancient Society* 26, 185-204.

Hijmans, B.L. jr. (1959). *ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus' educational system*. Assen: Van Gorcum & Comp.

Irwin, T. (1977). *Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues*. Oxford: Clarendon.

Jones, W.H.S. (1979). *Philosophy and Medicine in Ancient Greece: With an Edition of Peri Archaiès Iètrikés*. New York: Arno.

Jones, B.W. (1992). *The Emperor Domitian*. London: Routledge.

Kaibel, G. (1888). Inschriften aus Pisidien. *Hermes* 23, 532-545.

Lapidge, M. (1973). ἄρχαί and στοιχεῖα: A Problem in Stoic Cosmology. *Phronesis* 18(3), 241-242.

Lavery, G.B. (1980). Metaphors of War and Travel in Seneca's prose works. *Greece & Rome* 27(2), 147-157.

Long, A.A. (1982). Soul and Body in Stoicism. *Phronesis*, 27(1), 34-57.

Long, A.A. (1996). *Stoic Studies*. Los Angeles: University of California Press.

Martha, C. (1886). *Les Moralistes Sous L'Empire Romain: Philosophes Et Poètes*. Paris: Hachette.

Long, A.A. (2002). *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon.

Millar, F. (1965). Epictetus and the Imperial Court. *The Journal of Roman Studies*, 55(1/2), 141-148.

Motto, A.L. (2001). *Seneca's Moral Epistles*. Wauconda: Bolchazy-Carducci Publishers, Inc.

Payne, Mark (2014). The Natural World in Greek Literature and Philosophy. *Oxford Handbooks Online*. Geraadpleegd op 27-04-2015, via <http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780199935390.001.0001/oxfordhb-9780199935390-e-001>

Pucci, P. (2002). *Xenophon: Socrates' Defense*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.

Rackham, H. (1967). *Cicero in twenty-eight volumes: XIX. De Natura Deorum. Academica*. Cambridge: Harvard University Press.

Radt, S. L. (1990). Zu Epiktets Diatriben. *Mnemosyne* 43(3), 364-373.

Rolke, K.-H. (1975). *Bildhafte Vergleiche bei den Stoikern von Zenon bis Panaitios*. Hildesheim: Spudasmata 32.

Rutherford, R.B. (1989). *The Meditations of Marcus Aurelius Antoninus: And a Selection from the Letters of Marcus and Fronto*. Oxford/New York: Oxford University Press.

Ryle, R.J. (1894). Epictetus. *Proceedings of the Aristotelian Society* 2(3), 123-132.

Saccio, D. (2015). *Archetypes of Wisdom: An Introduction to Philosophy*. Boston: Cengage.

- Sandbach, F.H. (1975). *The Stoics*. London: Chatto & Windus.
- Scalenghe, F. (2014). 'Proairesis', 'Proairetic' and 'Aproairetic': Synopsis of All the Passages Containing these Terms in the 'Discourses' and the 'Manual' of Epictetus. *International Journal of Philosophy* 3(3), 24-33.
- Seddon, K. (2005). *Epictetus' Handbook and the Tablet of Cebes. Guides to Stoic Living*. Abingdon/New York: Routledge.
- Sellars, J. (2006). *Stoicism*. Los Angeles: University of California Press.
- Sheep 101 (2014). Sheep 101: What Sheep Eat. Geraadpleegd op 15-12-2014, via: <http://www.sheep101.info/eating.html>
- Smith, W. (2007). *A dictionary of Greek and Roman biography and mythology*. London: Taurus.
- Sorabji, R. (2007). Epictetus on proairesis and self. In: T. Scaltsas, A.S. Mason. *The Philosophy of Epictetus*. Oxford: Oxford University Press, 87-98.
- Stadter, P.A. (1980). *Arrian of Nicomedia*. Chapel Hill: U of North Carolina.
- Stellwag, H.W.F. (1933). *Epictetus: Het Eerst Boek der Diatriben*. Amsterdam: H.J. Paris.
- Stoicism (2015). Stoicism. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Geraadpleegd op 24-04-2015, via: <http://www.iep.utm.edu/stoicism/>
- Tonnet, H. (1988). *Recherches sur Arrien. Sa personnalité et ses écrits atticistes*. Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- Wehner, B. (2000). *Die Funktion der Dialogstruktur in Epiktets Diatriben*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wheeler, E.L. (1977). *Flavius Arrianus: a Political and Military Biography*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Wirth, Th. (1967). Arrians Erinnerungen an Epiktet. *Museum Helveticum* 24(4), 148-189 en 197-216.

Abstract

Barten, G (2015). *De metaforen van Epictetus: een bespreking van enkele woordvelden in de Colleges*. Leuven: masterproef.

The *Discourses* of the stoic philosopher Epictetus are a deceptively simple work of literature. Beneath the seemingly careless and *ad hoc* language, there is a deeper level of literary craftsmanship. As is the case with most works of literature, the *Discourses* contain the prominent use of metaphor.

This dissertation explores the use of metaphor in the *Discourses* by way of a discussion of some prominent semantic fields that are used in metaphors throughout the *Discourses*. The discussed semantic fields are those of nature, body and bodily functions, combatants (both athletes and military), slaves and craftsmanship.

In general it can be said that most semantic fields have a somewhat coherent philosophical interpretation, although this differs greatly between the different fields. In most cases, the interpretation seems diffuse on first sight, but contains a deeper level of meaning that coincides with the stoic philosophical dogma.

It becomes clear that the philosophical and literary dimensions of the metaphors can not be easily separated. More often than not, those two dimensions both have to be taken into account to be able to form a complete picture of the meaning of the metaphor.