

Met Callicles tegen Callicles.

Filosofie, gemeenschapsleven en Plato's *Gorgias* in Damascius' *Leven van Isidorus*

Bram DEMULDER

Abstract

Damascius (c. 462 – after 538 CE), the last head of the Platonic Academy, is often considered to be solely an abstruse metaphysician. This contribution corrects this distorted picture by turning to the fragments of his *Life of Isidore*, a work which has hitherto rarely been studied in its own right, viz. as a philosophical text. In the *Life of Isidore* we find an accessible and largely ethical philosophy. More specifically, I focus on political virtue and the role of the philosopher in society. The discussion of the textual material, mainly involving the value of good deeds and frank criticism, leads us to consider significant and surprising parallels with the Callicles episode of Plato's *Gorgias*.



1. EEN DUISTERE METAFYSICUS?

In E. Zellers monumentale geschiedenis van de Griekse filosofie, in zes banden uitgegeven tussen 1844 en 1852, verschijnt Damascius (ca. 462 – na 538 n.Chr.), het laatste hoofd van de platoonse Academie in Athene, als een tweederangsfiguur. Onder meer ‘das Dunkle, oft fast Unverständliche seiner Darstellung’ en ‘seine Vorliebe für die abstrusesten Untersuchungen’ worden bekritiseerd¹. Zijn schijnbaar goedgegelovige fascinatie voor wonderlijke verhalen, het vermeende gebrek aan originaliteit en de vitzieke portrettering van zijn voorgangers, niet verstoken van enige zelfverheerlijking, hielpen zijn reputatie niet vooruit: Damascius symboliseerde de filosofie in laatantiek verval².

Ruim anderhalve eeuw later is het oordeel gunstiger, maar het beeld van Damascius als onbegrijpelijk moeilijke filosoof die zich vooral met complexe

¹ E. Zeller (1963) 901-2. Cf. R. Strömberg (1946) 176: ‘a subtlety almost amounting to hairsplitting and quibbling’; p. 190: ‘One can to some extent accuse him of obscurity.’ Over Damascius’ geboorte- en sterfdatum, zie J. Combès (1986) ix-xi. Voor een algemeen biografisch overzicht, is P. Hoffmann (1994) het beste vertrekpunt; zie ook meest recent de inleiding van G. Van Riel (2010).

² R. Strömberg (1946) 177: ‘Damascius [...] is no creative mind, but on the whole occupies himself with the Neo-platonic philosophy of his predecessors’; p. 187: ‘Opposed to research and to rationalism stands the other and even predominant component of his nature: his inclination towards the mystical, to fantastic speculation and superstition’; p. 190-1: ‘Damascius [...] lets pass no opportunity of making himself stand out. [...] [H]e does not make a very pleasing impression. [...] [H]e cannot be acquitted from complacency and self-overrating’; p. 192: ‘He [i.e. Damascius] denotes the final phase of the Neo-platonic philosophy and through his contradictory nature, his speculative, metaphysical mind and his skepticism one can learn how this philosophy looks when in a state of disintegration.’

metafysische problemen inliet, is gebleven. Zijn technisch-metafysische werken *Over de eerste beginselen* en *Commentaar op de Parmenides* worden doorgaans zonder duidelijke argumenten als de belangrijkste beschouwd³ en in de recente *Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity* (2010) wordt hij weliswaar gerehabiliteerd als ‘the most original thinker of late-ancient Platonism’, maar het beeld van de veeleisende, cryptische filosoof wordt bevestigd:

Damascius’ writing is deeply obscure and the arguments are difficult to follow. Perhaps it is not an exaggeration to call him the most difficult author of later ancient times – or maybe even of antiquity as a whole⁴.

Dit oordeel, hoe terecht en accuraat ook wanneer het de technisch-metafysische werken en zelfs de *Commentaar op de Philebus* en de *Commentaar op de Phaedo* betreft, houdt geen stand wanneer Damascius’ fragmentarisch bewaarde *Leven van Isidorus* in rekening wordt genomen⁵. Damascius grostert er in gemakkelijke anekdotes, gebruikt doorgaans duidelijke en eenvoudige taal en bekommert zich nauwelijks om de doorgedreven theoretische subtiliteiten die zijn andere werken zo kenmerken.

De ogenschijnlijke onverenigbaarheid van het *Leven van Isidorus* met de rest van Damascius’ oeuvre, gecombineerd met de *communis opinio* dat neoplatoonse filosofen in de eerste plaats metafysici waren⁶, verklaart minstens deels waarom het werk nauwelijks als filosofisch relevant wordt beschouwd. Het wordt in de eerste en vaak enige plaats gezien als een *historische* bron over het late neoplatonisme⁷. In deze bijdrage wordt het *Leven van Isidorus* daaren-

³ R. Strömberg (1946) 176: ‘the most important of the writings that have been preserved to us, Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν [i.e. *Over de eerste beginselen*]’; L. Brisson (1997) 292: ‘Die “Abhandlung über die ersten Prinzipien” und der *Parmenides*-Komm. sind die beiden wichtigsten Werke des D[amascios]’. Deze focus mag, behalve uit overzichten als G. Van Riel (2010) en J. Opsomer (2014), blijken uit de recente monografieën die (minstens voor een significant deel) aan Damascius gewijd zijn: S. Ahbel-Rappe (2000); D. Cürsgen (2007); V. Napoli (2008); C. Metry-Tresson (2012).

⁴ G. Van Riel (2010) 672-3.

⁵ Over de *Commentaar op de Philebus*, zie G. Van Riel (2000); (2008). Over de *Commentaar op de Phaedo*, zie L.G. Westerink (1977); S.R.P. Gertz (2011).

⁶ D.J. O’Meara (2003) 3-5 noemt het vooroordeel dat neoplatoonse filosofie een wereldvreemde, van politieke interesse verstoken aangelegenheid was ‘the conventional view’. De aangehaalde monografie poogt met deze conventie te breken door de neoplatoonse politieke filosofie te reconstrueren. Het moet gezegd dat deze vernieuwende aanpak de laatste tijd navolging kent, al blijft ‘the conventional view’ een premisse in veel onderzoek.

⁷ G. Van Riel (2010) 669: ‘The *Vita Isidori* presented a general *historical survey* of the Athenian Academy from the early fourth century CE onwards’ [mijn cursivering]. Exclusief op die manier wordt het werk benaderd door e.g. R. von Haehling (1980); F. Trabattoni (1985); M. Tardieu (1990); R. Masullo (1991-2); (1994); P. Athanassiadi (1993); E. Watts (2005); J. Aliquot (2010). Ik heb slechts weet van twee uitzonderingen: R. Masullo (1987) gaat, naar aanleiding van P. Hadot (1987), op zoek naar ‘spirituele oefeningen’ in het *Leven van Isidorus*; D.J. O’Meara (2006) meent het neoplatoonse theorema van de verschillende, hiërarchisch te ordenen deugden (cf. *infra* n.9) als compositieprincipe van het *Leven van Isidorus* te kunnen ontwaren. Deze ‘deugdenschaaal’ wordt door Damascius besproken in zijn *Commentaar op de Phaedo* en leidt daar, niet in het minst om pedagogische redenen, tot wereldvreemdheid (zie B. Demulder – G. Van Riel (te verschijnen)). Het postuleren van deze schaal als interpretatiesleutel, laat staan als compositieprincipe, van het *Leven van Isidorus* vindt echter geen enkele basis in de tekst.

tegen benaderd als een werk dat informatie verschaft over de *filosofie* van Damascius. Meer bepaald wil ik aantonen dat het laatste hoofd van de Atheense Academie – in tegenstelling tot wat een hardnekkige opinie over het late neoplatonisme vermoedt – veel aandacht besteedt aan de ethiek van het gemeenschapsleven.

Dat Damascius zich niet laat reduceren tot een duistere metafysicus, blijkt alleen al uit volgend fragment, dat de ethische boodschap van het *Leven van Isidorus* trefzeker weet samen te vatten⁸:

fr. 324 partim [124A] Mensen (οἱ ἄνθρωποι) zijn geneigd om een levenshouding van neerkijken op het dagdagelijkse (τῆ μισοπράγμωνι ζωῆ) het etiket ‘deugd’ (ἀρετήν) op te kleven. Ik ben het daar niet mee eens, want de deugd die zich met politieke daden en woorden te midden van de mensen begeeft (ἡ γὰρ ἐν μέσῃ τῆ πολιτείᾳ διὰ τῶν πολιτικῶν ἔργων τε καὶ λόγων ἀναστρεφομένη ἀρετή), traint de ziel en maakt haar sterker. Wat gezond en ongeschonden is, wordt door die oefening verder gestut; wat corrupt en geveinsd (ἐπίπλαστον) om de hoek loert in het menselijke leven wordt aan het licht gebracht en sneller weer in de goede richting geduwd (πρὸς διόρθωσιν). En daarbij (δέ): wat een mogelijkheden zijn er in de politiek om goed te doen en nuttig (ὠφελητικόν) te zijn! En wat een kansen om je dapper (θαρραλέον) en resoluut te betonen! Het is juist daarom dat de geleerden, die in een hoekje kruipen en onophoudelijk plechtstatig zitten te filosoferen – met hun Rechtvaardigheid en hun Gematigdheid – zich, wanneer ze genooddzaak zijn om buiten te komen en zich te engageren, ontzettend te schande maken: woorden zonder daden zijn hol en leeg. (οἱ ἐν γωνίᾳ καθήμενοι λόγοι καὶ πολλὰ φιλοσοφοῦντες εὖ μάλα σεμνῶς περὶ δικαιοσύνης καὶ σωφροσύνης, ἐκβαίνουσιν ἐπὶ τὰς πράξεις ἀναγκαζόμενοι δεινὰ ἀσημιονοῦσιν. ὡς ἅπας λόγος, ἂν ἀπῆ τὰ ἔργα, μάταιόν τι φαίνεται καὶ κενόν).

Damascius schetst hier het imago dat de filosoof had bij de gewone, niet filosofisch geschoolde mensen (οἱ ἄνθρωποι). De huidige *communis opinio* gaat dus blijkbaar ver terug: (neo-)platoonse filosofen werden in hun eigen tijd kennelijk reeds beschouwd als wereldvreemde geleerden die in hun ivoren toren over grote woorden als Rechtvaardigheid en Gematigdheid peinen en claimen de deugd in pacht te hebben. De conclusie dat deugd volgens filosofen dan wel in die wereldvreemde houding (ἡ μισοπράγμων ζωῆ) moest bestaan, lag voor de hand. Damascius erkent – zo blijkt uit de laatste zin van het fragment – dat veel filosofen inderdaad aan het cliché beantwoordden, maar wijst het als ideaal resoluut van de hand.

In de plaats brengt hij een pleidooi voor het leven onder de mensen. De *πολιτεία* is essentieel voor de filosoof die deugdzaam wil zijn en dit om twee

⁸ De gebruikte editie is die van C. Zintzen (1967), die het verzamelde materiaal m.i. op de meest volledige en neutrale wijze presenteert. Ik geef de nummering van Zintzen met tussen vierkante haken de nummering van P. Athanassiadi (2001); dit laatst genoemde werk biedt een goede Engelse vertaling van de fragmenten.

redenen. Enerzijds is politiek een training van de eigen ziel, waarbij goede eigenschappen versterkt worden en slechte weggewerkt. Deze instrumentele functie van de politiek past binnen het neoplatoonse ethische systeem, waarbij de filosoof eerst door het beoefenen van de lagere, ethische en politieke deugden, zijn passies onder controle moet krijgen alvorens hij de hogere, op contemplatie gerichte deugden kan verwerven⁹. Hoewel zal blijken dat Damascius ook deze instrumentele, ‘interne’ functie van de politieke deugden een originele invulling geeft, wordt vooral de tweede, ‘externe’ reden om aan politiek te doen opmerkelijk benadrukt: wie aan politiek doet, betoont zich nuttig voor anderen. Hoe evident dit voor de moderne lezer ook moge lijken, voor de neoplatoonse filosoof was dat normaliter slechts een gunstig neveneffect¹⁰. In wat volgt, zal geprobeerd worden om, aan de hand van andere fragmenten uit het *Leven van Isidorus*, aan te tonen welke invulling Damascius de twee politieke functies – eerst de ‘externe’, daarna de ‘interne’ – geeft.

2. DE FILOSOOF ONDER DE MENSEN: EXTERNE POLITIEKE DEUGD

Met zijn beschrijving van de wereldvreemde filosofen ‘die in een hoekje kruipen en onophoudelijk plechtstatig zitten te filosoferen’ (οἱ ἐν γωνία καθήμενοι λόγοι καὶ πολλὰ φιλοσοφοῦντες εὖ μάλα σεμνῶς), echoot Damascius de geringschattende kritiek van het personage Callicles uit Plato’s *Gorgias*¹¹:

Grg. 485d-e [De filosoof] moet uiteindelijk wel een lafaard (ἀνάνδρω) worden, doordat hij de centra van de stad ontvlucht en de marktplaatsen (φεύγοντα τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς) waar, zoals de dichter zegt, ‘mannen zich laten opmerken’. Zo’n man zal nu eenmaal de rest van zijn leven als een ondergedokene doorbrengen, in een hoekje fezelend tegen een knaap of drie-vier zonder ooit een onafhankelijk, een groots, een doeltreffend woord te spreken (μετὰ μειρακίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τετραρῶν ψιθυρίζοντα ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγξασθαι).

Dat het schoolhoofd van de Platoonse Academie hier Callicles, de antiplatonist bij uitstek, instemmend zou citeren, lijkt moeilijk voor te stellen¹². In de

⁹ Damascius zet deze hiërarchie van deugden uiteen in zijn *Commentaar op de Phaedo* (I, 138-44). De hiërarchie van de deugden is een uitgekiend neoplatoons leerstuk met een lange traditie die begon bij Plotinus (I, 2). H.D. Saffrey – A.-P. Segonds (2001) LXIX-XCVIII bieden een exhaustieve bespreking van de primaire bronnen.

¹⁰ Cf. P. Remes (2008) 186-90. S.R.P. Gertz (2011) 52-3 onderscheidt dezelfde twee functies van politieke deugd bij Porphyrius, *Sent.* 32, 5-10. Het is echter duidelijk dat bij Porphyrius het nuttig handelen voor de gemeenschap enkel een middel tot – en tegelijk een gunstig neveneffect van – het matigen van de passies van de ziel (μετριότης) is. Bij Damascius, daarentegen, worden beide functies als nevenschikkelijk behandeld (cf. het partikel δέ). Bovendien wordt het gebrek van de filosofen uitdrukkelijk met de functie van politieke deugd als nuttig voor de gemeenschap verbonden.

¹¹ De gebruikte editie is E.R. Dodds (1959).

¹² Over Callicles als haast symbolische antipode van het Socratische en Platoonse denken, zie bijvoorbeeld R. Barney (2011).

Commentaar op de Gorgias van Olympiodorus, die een generatie na Damascius in Alexandrië actief was, kan het personage Callicles immers op weinig aandacht en op nog minder sympathie rekenen. De sofisten Gorgias en Polus, de andere personages in de dialoog, moeten het in een filosofische discussie weliswaar afleggen tegen Socrates, maar zijn lovenswaardig in de mate dat ze een besef hebben van de ‘gemeenschappelijke noties’ (κοινὰ ἔννοια)¹³. Callicles staat daarentegen het verst af van deze algemeen menselijke begrippen. Hij ‘lijdt aan de ziekte van irrationaliteit’ en is daardoor gedoemd tot een ‘kinds en beschamend leven’¹⁴. Damascius’ echo van Callicles’ uitdrukking (Damascius: ἐν γωνία ~ Callicles: ἐν γωνία) wordt door C. Zintzen dan ook afgedaan als *façon de parler*¹⁵. Het beeld van de filosoof ἐν γωνία was inderdaad haast spreekwoordelijk geworden¹⁶, toch gaat Damascius’ echo van Callicles, zowel in het reeds geciteerde fragment als in de rest van het *Leven van Isidorus*, verder dan dat.

De wereldvreemde filosofen blijven, in tegenstelling tot de prijzenswaardige burgers, liever weg uit de mensenmassa (Damascius: ἐν μέσῃ τῇ πολιτείᾳ ~ Callicles: τὰ μέσα τῆς πόλεως). De reden hiervoor werd door Callicles reeds voor de pas geciteerde passage vernoemd:

Grg. 484d-e Wanneer ze een of ander privaat of publiek engagement aangaan (ἔλθωσιν εἰς τινα ἴδιαν ἢ πολιτικὴν πράξιν), maken ze zich keer op keer belachelijk, zoals ook omgekeerd de politici keer op keer belachelijk blijken wanneer ze zich in jullie filosofische bezigheden en discussies mengen. Het is immers zoals Euripides zegt: ‘hierin blinkt elkeen uit, hierop is hij gebrand, hieraan spendeert hij het grootste deel van zijn dag (νέμων τὸ πλεῖστον ἡμέρας τούτῳ μέρος): dat waarin hij nu eenmaal zichzelf kan overtreffen’ – maar dat waarin hij niet deugt, dat ontloopt hij en hij laat er zich geringschattend over uit. Dat waarin hij goed is, prijst hij de hemel in, trots en vastbesloten dat hij zo zichzelf aanprijst.

Wanneer wereldvreemde filosofen zich dan toch onwennig en onwillig onder de mensen begeven, slaan ze een pover figuur (Damascius: ἐκβαίνειν ἐπὶ τὰς πράξεις δεινὰ ἀσημονοῦσιν ~ Callicles: ἔλθωσιν εἰς τινα [...] πράξιν καταγέλαστοι γίνονται). Dit wordt geïllustreerd met een citaat uit Euripides’

¹³ Ol., *In Grg.* 21.1, 25.1. De κοινὰ ἔννοια – een oorspronkelijk stoïcijnse concept – worden in het platonisme gelijkgesteld met de kennis verworven door anamnese. Het gaat met andere woorden om kennis die elk mens in zich heeft en die als dusdanig los staat van onderwijs of studie. Over de belangrijke rol van de κοινὰ ἔννοια bij Olympiodorus, zie H. Tarrant (1997) 188-192.

¹⁴ Ol., *In Grg.* 21.2, 25.1.

¹⁵ C. Zintzen (1967) 257: ‘In proverbii consuetudinem haec venerunt’. Cf. E.R. Dodds (1959) 275 (ad Pl., *Grg.* 485d7): ‘This became a proverbial taunt at the academic life’.

¹⁶ G. Roskam (2009) 165 signaleert, behalve deze passage, ook Epictetus, *diss.* I.29.36 en 55, II.13.26; Cicero, *de orat.* I.56; *rep.* I.2; Plutarchus, *phil. princip.* 777b; Galenus, *de loc. aff.* 3.7. Hieraan kunnen een aantal passages uit Themistius worden toegevoegd (*Or.* 22.265b, 23.284b, 28.431b, 34.12). Zie B. Demulder (te verschijnen) voor bespreking.

fragmentarisch bewaarde tragedie *Antiope* (fr. 184 *Tragicorum Graecorum Fragmenta*). In een befaamde discussie tussen de tweelingbroers Amphion en Zethus worden twee levensidealen tegenover elkaar geplaatst. Zethus komt thuis van de jacht of van het werk op zijn akkers en treft zijn broer aan terwijl deze op de lier zit te tokkelen. Geïrriteerd beschuldigt hij Amphion ervan enkel bezig te zijn met muziek, wijn en nutteloos plezier en in zijn luiheid belangrijke zaken als geld, huis en stad te verwaarlozen (fr. 183 en 187). Als reactie op deze tirade, verdedigt Amphion het leven van de ἀπράγμων (fr. 193, cf. Damascius: τῆ μισοπράγμωνι ζωῆ) als het beste leven¹⁷.

De woordenwisseling tussen Amphion en Zethus speelt constant op de achtergrond in de discussie tussen Socrates en Callicles, waarbij Callicles zich vanzelfsprekend met Zethus vereenzelvigd, terwijl Socrates de rol van Amphion op zich neemt¹⁸. Verrassend genoeg lijkt Isidorus, Damascius' leermeester en modelfilosoof die aan het eind van de zesde eeuw de Academie leidde, veeleer de rol van Callicles/Zethus te krijgen:

§ 24 = fr. 50 [24B] [Isidorus] was geen geldwolf. Wel was hij van nature spaarzaam. Ook in andere opzichten beheerde hij zijn zaken kundig en besteedde daar een groot deel van zijn dag aan (πολύ τι τῆς ἡμέρας εἰς ταῦτα ἀνήλισκε μέρος): sommige kwesties handelde hij zelf af, andere delegerde hij.

Isidorus, Damascius' modelfilosoof, blijkt zijn tijd te besteden op een manier die de goedkeuring van Callicles zou wegdragen, zo wordt door een allusie op hetzelfde Euripides-vers benadrukt¹⁹. Als schoolhoofd van de Atheense academie staat hij met beide voeten in het echte leven:

fr. 53 [24A] Hij was niet kwistig met geld, noch was hij geneigd geld dat hem rechtmatig verschuldigd was te veronachtzamen. Integendeel, hij klaagde de debiteurs aan en procedeerde tegen hen, zelfs tot voor de rechtbank op de Agora.

Ook hier blijkt Isidorus het tegendeel van de wereldvreemde filosoof²⁰. De filosoof die de *agora* mijdt, is immers een *topos* in Plato. Callicles beschrijft

¹⁷ Voor deze passage uit de *Antiope*, zie F. Jouan – H. Van Looy (1998) 229-232 met verwijzingen.

¹⁸ Over het gebruik van de *Antiope* in de *Gorgias*, zie A.W. Nightingale (1992); S.R. Slings (1993); G. Roskam (2007) 11-2.

¹⁹ Cf. Zintzen (1967) 40. Door woordelijke veranderingen zou men geneigd kunnen zijn te betogen dat de parallel hier op toeval berust. Het dient echter opgemerkt dat tal van verschillende lezingen van dit vers zijn betuigd. In het bijzonder interessant (maar over het hoofd gezien in de *Tragicorum graecorum fragmenta* en door alle andere editores) voor het verklaren van de opmerkelijke verandering van νέμων (Plato) naar ἀνήλισκε (Damascius) is een parafraze van het vers in een anonieme commentaar op Aristoteles' *Retorica*: ἐπὶ τούτῳ σπουδάξει ἕκαστος, ἵνα καὶ ὅπου αὐτὸς ἑαυτοῦ κρείττων φαίνεται, νέμων καὶ καταναλίσκων ἐνταῦθα τὸ πλείστον μέρος τῆς ἡμέρας [mijn cursivering] (*Commentaria in Aristotelem Graeca* 21, 2, p. 68).

²⁰ Cf. ook fr. 186 [133], waar verteld wordt over een rechtszaak die een zekere Antonius van Gaza, een filosoof geprezen om zijn goede daden (εὐεργεσία), in naam van zijn zus aanspande. Hij deed dit zo fanatiek (ἐκθυμότερον) dat de zaak uiteindelijk voor de rechtbank van Constantinopel moest worden gepleit.

niet enkel de filosoof als iemand die ‘het centrum van de stad en de *agora* ontvlucht’ (*Grg.* 485d, cf. *supra*), maar waarschuwt Socrates bovendien omstandig dat hij, als iemand hem voor de rechtbank zou slepen, door al zijn gefilosofeer met de mond vol tanden zou staan (*Grg.* 485e-486c)²¹. Isidorus kan hier als aanhanger van de *vita activa* dus niet enkel op een lijn worden gesteld met Callicles, maar ook worden tegengesteld aan Plato’s voorstelling van Socrates²².

Dat is echter slechts de helft van het verhaal. Waar Callicles veronderstelt dat *vita activa* en *vita contemplativa* elkaar uitsluiten en dat de *vita activa* voor een filosoof bijgevolg geen optie is (*Grg.* 848d, cf. *supra*), pleit Damascius juist voor een *combinatie* van de twee levens. Het is dus de uitgesproken taak van de denkende filosoof om *ook* daadkrachtig te zijn en anderen tot daden aan te zetten:

fr. 21 [16A] Hij [Isidorus] gaf de beste aansporingen en vuurde met woorden (τῷ λόγῳ) aan wie laks was in daden (τῷ ἔργῳ). Luiheid vond hij niet minder bezwarend dan andere ondeugden, maar integendeel bijna de ergste ondeugd van allemaal²³.

Meer nog: uiteindelijk keert Damascius’ akkoord met Callicles zich zelfs tegen Callicles. Net zoals Socrates op het eind van zijn discussie met Callicles claimt zelf de ware politicus te zijn (*Grg.* 521d), zo claimt Damascius dat

fr. 366 [149B] een filosoof een grotere weldoener (εὐεργετῆ) is voor het leven dan een opperbeste koning.

²¹ Cf. ook *Grg.* 473e-474a, waar Socrates benadrukt dat hij geen πολιτικός is en dit illustreert met een anekdote over hoe hij zich in de Raad belachelijk maakte met zijn gebrek aan kennis van de politieke procedures. Ook Socrates’ eigen ideale filosofen, beschreven in de *Theaetetus*, ‘kennen van kindsbeen de weg naar de *agora* niet. Ze weten niet waar de rechtbank, het raadhuis of om het even welke andere stedelijke vergaderzaal is’ (*Tht.* 173d). Hoewel deze beschrijvingen overdreven zijn, schetsen ze toch een deel van het – weze het veeleer platoonse dan socratische – filosofische ideaal. Immers, hoewel Socrates de *agora* maar al te goed kan vinden en er als deel van het decor voorbijgangers aanklampt en zonderlinge vragen stelt (cf. e.g. Xenophon, *Mem.* I, I, 10; Plato, *Ap.* 17c en *Phdr.* 230d), kent ook hij de weg naar de rechtbank amper. De *Euthyphro* begint met het gelijknamige personage dat zijn verbazing uit Socrates daar tegen het lijf te lopen. Euthyphro kan zich immers niet voorstellen dat Socrates bij een proces betrokken zou zijn. Wanneer Socrates antwoordt dat dat nochtans wel het geval is, trekt Euthyphro meteen de conclusie dat – hoe onwaarschijnlijk dat hem ook mocht lijken – Socrates dan wel aangeklaagd moest zijn, want dat hij zelf iemand zou hebben aangeklaagd, dat kan hij zich al helemaal niet inbeelden. Socrates beaamt dit en maakt zich verder weinig zorgen over het proces dat hem fataal zou worden. Ook het begin van de *Gorgias* is veelzeggend: Socrates kwam te laat op een voordracht van Gorgias omdat zijn metgezel Chaerephon met alle geweld tijd op de *agora* wilde verspillen en hem dus had genoodzaakt, dik tegen zijn zin, hetzelfde te doen (ἐν ἀγορῇ ἀναγκάσας ἡμᾶς διατρέψαι) (447b).

²² Het dient opgemerkt dat het hier gaat om een apoliteke *voorstelling* van Socrates en bij uitbreiding van Plato’s ideale filosoof. Dit beeld dient echter genuanceerd. Zoals reeds gezegd (n. 21) kan van Socrates bezwaarlijk worden beweerd dat hij buiten de gemeenschap stond. Ook Plato’s eigen politieke interesse, die blijkt zowel uit filosofische werken (in het bijzonder de *Staat* en de *Wetten*) als uit concrete pogingen om zijn politieke idealen te verwerkelijken, kan niet genegeerd worden. Recent onderzoek toont dat zelfs zijn negatieve houding tegenover de democratie als bestuursvorm dient genuanceerd (zie bijvoorbeeld S.S. Monoson (2000)).

²³ Cf. ook fr. 22-23 [niet opgenomen door Athanassiadi] over luiheid.

Dat daadkracht en εὐεργεσία binnen de heidengemeenschap een belangrijk thema is in Damascius' *Leven van Isidorus*, en dat uitgesproken publieke figuren veel aandacht krijgen in het werk, hoeft niet te verbazen: de christenen waren de politieke machtshebbers geworden en de heidenen waren op elkaar aangewezen²⁴. Zo lezen we dat de geneesheer Gessius de filosoof Heraiscus, die moest onderduiken voor de keizer, bij hem thuis verstopte (fr. 334 [128]). In een tijd waarin een filosoof voor zijn ideeën kon worden bedreigd (fr. 304 [108]), gearresteerd (§ 184 [119H], fr. 328 [126C]) en gemarteld (§ 192-3 [131], fr. 314-5 [117B-C]), kreeg het beoefenen van εὐεργεσία een praktische urgentie: er was meer nodig dan theorie. Zeker voor Damascius, wiens eigen broer door de christenen gefolterd werd (§ 185 [119J], fr. 320 [119K]), moet de heidense εὐεργεσία meer dan een abstract concept zijn geweest. Reeds voor zijn tijd als schoolhoofd, maakte hij overigens deel uit van een gezantschap dat de politieke belangen van de gemeenschap moest verdedigen (§ 194 [132A]).

Het verdedigen van die belangen was bij uitstek de taak van het schoolhoofd: hij was niet enkel een geleerde, maar minsten evenzeer een moreel leider, op wie de hoop was gericht dat het heidendom in ere zou worden hersteld (fr. 294 [113C]). Zo herinnert Damascius zich dat Isidorus er bij Syrianus en Hegias – de laatste leidde op dat moment wellicht de Academie – op aandrang ‘de wegwijnende filosofie in ere te herstellen (ἀνασώσασθαι), zoals hun plicht was’ (§ 230 [151E]). Ook Isidorus zelf nam de taak om de filosofie in de samenleving te vertegenwoordigen uiterst ernstig, zoals reeds is gebleken. Hij was als filosoof een publiek figuur en was zich daarvan bewust. Zo liet hij zich door Proclus, die hij nochtans ‘als een god vereerde’, niet overhalen om zijn uiterlijk te verwaarlozen en een versleten mantel (τρίβων) te dragen (fr. 135 [59B]) en omgekeerd spoorde hij een zwaar zieke Proclus aan om af te zien van zijn strikt principiële, Pythagoreische dieet, dat hem ernstig leek te verzwakken (§ 125 [84J]). Εὐεργεσία was voor Isidorus belangrijker dan wereldvreemde ascese:

fr. 24 [26B] Om alles in één woord samen te vatten: door zijn daden (ἐπὶ τῶν ἔργων) toonde hij [Isidorus] zelf duidelijk welk aspect van de mens, zoals Pythagoras had gezegd, het meest gelijk is aan god: het verlangen om goed te doen en weldadigheid jegens iedereen (τὴν ἀγαθοεργὸν προθυμίαν καὶ τὴν ἐς πάντας ἐπεκτεινομένην εὐεργεσίαν). Dat betekent eerst en vooral de zielen doen uitstijgen boven het veelsoortige kwaad dat hen beneden bedrukt, ten tweede ook mensen redden van onrechtvaardige of onvrome fysieke miserie

²⁴ Voor het belang van εὐεργεσία, zie bijvoorbeeld ook fr. 24 [26B] en § 18 [15A], die later zullen worden besproken, alsook fr. 186 [133], fr. 222 [91A], fr. 226 [92], fr. 351 [145B]. Voorbeelden van publieke figuren zijn Severus (§ 9 [7]), Jacobus (§ 120-125 en fr. 190-196 [84]), Marcellinus (fr. 155 [69A]), Theagenes (fr. 257-264 en § 155-158 [100-102]), Hilarius (fr. 222 [91A]). Damascius noemt de christenen geregeld οἱ κρατούντες (§ 170 [113I], fr. 106 [45A-B]; fr. 305 [108]). Cf. P. Athanassiadi (1993) over Damascius' houding tegenover de christenen.

(τὴν σωτήριον τῶν σωμάτων ἐκ τῆς ἀδίκου ἢ ἀνοσίου ταλαιπωρίας), ten derde zich bekommeren om publieke kwesties (τῶν ἕξω πραγμάτων) zo veel hij kan.

De filosoof verschijnt hier, net als in § 230 [151E], als redder en lijkt zo in niets op de filosoof die door Callicles wordt beschreven als iemand die ‘noch zichzelf kan helpen, noch zichzelf of iemand anders kan redden uit de grootste gevaren (ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων)’ (*Grg.* 486b²⁵). Dat ‘woorden zonder daden hol en leeg zijn’ (fr. 324 *partim* [124A], cf. *supra*), zou Callicles met Damascius onderschrijven. Dat de filosoof degene is die daden bij woorden weet te voegen, zou in tegenstelling tot Damascius op hoongelach hebben onthaald²⁶. Op die manier gaat Damascius op een inventieve manier met Callicles tegen Callicles.

3. SPOTLIGHTS, KRITIEK EN HET AUTHENTIEKE LEVEN: INTERNE POLITIEKE DEUGD

Damascius’ opmerkelijke beschouwingen over de μισοπράγμων ζωὴ van de wereldvreemde filosofen zijn zowel door Photius als in de *Suda* overgeleverd, waardoor er, aangezien het fragment voorkomt in beide bronnen waaruit we fragmenten van het *Leven van Isidorus* kunnen putten, weinig twijfel bestaat over de authenticiteit ervan. De ruimere context, die enkel geboden wordt door het *Suda*-lemma (ο, 914 Οὐλπιανός = fr. 324 in Zintzens editie van het *Leven van Isidorus*), lijkt echter problematisch. Het volledige lemma, met weglating van het fragment dat reeds besproken werd, leest:

(a) Ulpianus, broer van de filosoof Isidorus. Hij was uitzonderlijk begaafd in de wiskundige wetenschappen, zozeer zelfs dat hij tal van nieuwe problemen aandroeg en met de oplossingen ervan een bijdrage leverde aan de wiskundige methodiek. In Athene stond hij bekend als een groot wiskundige. Syrianus bewonderde zijn talent en bazuinde rond dat je geen vraagstuk zo ingewikkeld en spitsvondig kon bedenken dat Ulpianus het niet op zijn eentje in een handomdraai kon oplossen. In de andere branches van de filosofie presteerde hij echter niets dat het vermelden waard is. Ulpianus was een man van goed fatsoen en etiquette (ἐπιεικῆς δὲ καὶ τὰ ἥθη κεκοσμημένος) en juist (γε) hierin leek hij van zijn broer te verschillen, wellicht omdat hij zich zijn hele leven mijlenver van politieke kwesties hield (πραγμάτων πολιτικῶν ἀπέσχετο τὸ πάμπαν ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος). **(b)** Mensen zijn geneigd om een levenshouding van neerkijken op het dagdagelijkse het etiket ‘deugd’ op te kleven (πεφύκασι γὰρ οἱ ἄνθρωποι τῇ μισοπράγμονι ζωῇ τὴν ἀρετὴν ἐπιφημίζειν). Ik ben het daar niet mee eens. [...] [cf. *supra*] **(c)** Woorden zonder daden zijn hol en leeg.

²⁵ Dit wordt haast woordelijk herhaald en aldus bevestigd door Socrates zelf (*Grg.* 508c).

²⁶ Cf. het oordeel van Eunapius, die een eeuw voor Damascius (i.e. 396 of 399) zijn *Levens van filosofen en sofisten* als volgt begon: ‘De filosoof Xenophon was de enige van alle filosofen die de filosofie zowel met woorden als met daden (ἐν λόγοις τε καὶ ἔργοις) verrijkte’ (*VS* 1, 1, 1).

een man was Ulpianus (τοιούτος ὁ Οὐλιπιανὸς γενόμενος). Hij overleed op jonge leeftijd, ongehuwd, en liet veel lof na wegens zijn fatsoen (ἔπαινον ἑαυτοῦ τῆς ἐπιεικείας).

De problemen liggen voor de hand. Hoe moeten we begrijpen dat Isidorus, de *laudandus* en ideale filosoof, verweten wordt dat hij, in tegenstelling tot zijn broer, niet ἐπιεικὴς καὶ τὰ ἥθη κεκοσμημένος was? En hoe kan Ulpianus' radicale apolitieke houding er de oorzaak van zijn dat hij dat wel was, terwijl meteen daarna een uiterst opmerkelijke blaam van de μισοπράγμων ζωή (het leven van Ulpianus) en lof van de πολιτικὰ ἔργα (de bezigheden van Isidorus) volgt?

In de editie van P. Athanassiadi, die door de aanwezigheid van een vertaling de nieuwe standaardeditie lijkt te worden, wordt het tweede probleem (nl. de onverenigbaarheid van het apolitieke leven als oorzaak van fatsoen en de kritiek op dat apolitieke leven) omzeild door het *Suda*-lemma uiteen te halen: de informatie over Ulpianus (a + c) werd gegroepeerd (123 Athanassiadi) en Damascius' bedenkingen over de μισοπράγμων ζωή (b) werden in een afzonderlijk fragment ondergebracht (124 Athanassiadi). Het negeren van het tweede probleem lost echter het eerste probleem (nl. dat de ideale filosoof niet fatsoenlijk blijkt te zijn) niet op. Door deze *lose-lose*-situatie ongedaan te maken en de kritiek op de μισοπράγμων ζωή opnieuw in de context van de beschrijving van Ulpianus te lezen, kan de interpretatie van het gemeenschapsleven en de rol van filosofie in het *Leven van Isidorus* worden verfijnd.

De samenhang tussen de drie delen van het fragment wordt bovendien in de tekst zelf gemarkeerd. Het partikel γάρ, waarmee het deel over de μισοπράγμων ζωή wordt ingeleid, kan hier moeilijk met de standaardvertaling 'want' worden vertaald: er is noch een verklarende, noch een causale band tussen de twee zinnen.²⁷ De functie van het partikel overstijgt hier het zinsniveau: op het hogere niveau van de tekststructuur signaleert γάρ een uitweiding²⁸. Na de uitweiding markeert Damascius dat hij terugkeert naar de hoofdlijn door het

²⁷ 'Explanatory' en 'causal' zijn bij J.D. Denniston (1952) 58-68 de twee belangrijkste functies van het partikel γάρ.

²⁸ Cf. I.J.F. De Jong (1997) 184: '[Γάρ] introduces background information, which sometimes takes the form of a narrative. When used in this way (hosting a piece of text larger than one sentence), γάρ is often left untranslated or acquires a meaning like "now you should know", the French "eh bien", or the Dutch "moet je weten".' Cf. ook C.M.J. Sicking (1993) 20. De status van de uitweiding als *background information* zegt binnen een functioneel perspectief echter enkel iets over de discoursorganisatie en niets over het inhoudelijke, 'intrinsieke' belang van de passage. Integendeel: 'γάρ marks a section as containing information supposed to be *necessary* towards understanding what has been said, or that is has been – or will be – said' (C.M.J. Sicking (1993) 48 [mijn cursivering]). Het standaardwerk over Griekse partikels, J.D. Denniston (1952), besteedt geen aandacht aan dit hogere tekstniveau; de aandacht voor dit niveau is de verworvenheid van de recente, functionele taalkunde. Voor een kritiek op J.D. Dennistons benadering vanuit functioneel perspectief, zie C.M.J. Sicking (1993) 7 en 45 en I.J.F. De Jong (1997) 175-176.

recapitulerende signaalwoord τοιοῦτος en de herhaling van Ulpianus' belangrijkste eigenschap, zijn ἐπιείκεια²⁹.

Het partikel γάρ als signaalwoord voor een uitweiding is bij uitstek passend wanneer de uitweiding wordt bedoeld als '[an] answer to a question which might be raised in the minds of the audience'³⁰. Dat lijkt ook hier het geval te zijn: de raadselachtige mededeling dat Ulpianus enkel ἐπιεικής was door zijn radicaal apolitieke houding en de chargerende implicatie dat Isidorus *niet* ἐπιεικής was, moeten bij het publiek vragen hebben opgeworpen naar de waarde van politiek, de betekenis van ἐπιείκεια en het verband tussen beide.

Deze vragen zijn van cruciaal belang voor de interpretatie van het hele *Leven van Isidorus*. Zoals P. Athanassiadi opmerkt, is ἐπιεικής een 'catch-word' in het werk³¹: vormen van ἐπιεικής en ἐπιείκεια komen liefst 24 keer voor in de fragmenten, tegenover geen enkele keer in de rest van Damascius' bewaarde werk. Etymologisch verwant met ζοικα en εἰκών, kan ἐπιεικής het meest letterlijk vertaald worden als 'gepast'³². De ἐπιεικής gedraagt zich fatsoenlijk, behoorlijk, voornaam, volgens het *decorum*. In het *Leven van Isidorus* is het tanende en door het christendom bedreigde heidendom de context van dat *decorum*: de ἐπιεικής is een 'deugdelijke heiden', iemand die de traditionele rituelen in acht neemt en de heidengemeenschap begunstigt³³. Dat ἐπιείκεια in het *Leven van Isidorus* een centraal begrip is, is in het licht van het voorgaande begrijpelijk. Zoals reeds opgemerkt, moet Damascius het als hoofd van de Atheense Academie, een materieel maar ook moreel bastion van het heidendom, als zijn taak gezien hebben de hēle heidengemeenschap te steunen en te sterken. Het *Leven van Isidorus* kwam hieraan tegemoet als werk dat allicht op een breder, niet louter vakfilosofisch publiek – op de ἐπιεικείς – was gericht.

Mensen van allerlei slag kleeft Damascius dan ook het etiket ἐπιεικής op: befaamde intellectuelen (§ 74 en fr. 120 [54], fr. 351 [153B]), maar ook niet bijster begaafde filosofen (fr. 143 [68], fr. 239 [67], fr. 359 [147]) en gewone,

²⁹ Een gelijkaardige combinatie van een vorm van τοιοῦτος en een herhaling ter aanduiding van de terugkeer naar de *main story line* vinden we bij Herodotus I.65, cf. I.J.F. De Jong (1997) 175.

³⁰ C.M.J. Sicking (1993) 20.

³¹ P. Athanassiadi (1999) 287 n. 334. Cf. ook p. 147 n. 120: 'The word ἐπιεικής is one of the favourite Damascian terms'.

³² R. Beekes (2010) s.v. ἐπιεικής voert het woord terug op de Proto-Indo-Europese wortel **meik-*, 'be fitting'. Cf. P. Chantraine s.v. ζοικα: '[Ἐπιεικής exprime] non l'idée de ressemblance mais celle de convenance [...] avec un sens intellectuel et moral. [...] Ἐπιεικής, comme le parfait ἐπέουκε a reçu un sens normatif "convenable, raisonnable, équitable"'. De term ἐπιείκεια (met als Latijns equivalent *aequitas*) kent een lange receptie-geschiedenis (zie T. Repgen (1999)) Doorgaans wordt de term in juridische contexten bestudeerd. Daar staat ἐπιείκεια (het concrete juridische oordeel in een individueel geval, rekening houdend met omstandigheden) in zekere zin tegenover δίκη (het positieve rechtssysteem, de letter van de wet); deze betekenis vindt zijn oorsprong in Aristoteles (*EN* 1137a-1138a en *Rhet.* 1373b-1374b; zie hierover meest recent E. Harris (2013)). Dat ἐπιείκεια echter een ruimer semantisch veld heeft dan deze technisch-juridische betekenis, blijkt uit J.L. Calvo Martínez (1999).

³³ Cf. P. Athanassiadi (1999) 147 n. 120: 'traditionally pious, i.e. "good pagan"'.

niet als vakfilosoof actieve mensen (§ 119 [83A], fr. 124 [84I]); eerder mensenschuwe wijzen (fr. 116 [51A]), maar ook politici (fr. 222 [91A]), heersers (fr. 158 [69A]), dokters (fr. 191 [84E]), rijke weldoeners (fr. 226 [92]) en andere onbetwistbaar publieke figuren (fr. 284 [109]). Dat ἐπιείκεια doorgaans een lovenswaardige, of minstens een neutrale kwaliteit is, is begrijpelijk in het licht van de hierboven geschetste semantiek. Toch moet ἐπιεικής, verrassend genoeg, op twee plaatsen in het *Leven van Isidorus* met zekerheid als een negatieve kwalificatie worden begrepen, meer bepaald in de gevallen van Acamatius en Hegias.

fr. 345 [140B] Acamatius van Heliopolis was fatsoenlijker (ἐπιεικέστερος) dan zijn medeburgers. Hij was echter zo onprofessioneel dat hij aanspraak maakte op de titel ‘filosoof’ zonder enige vooropleiding of verdere bekwaming in de letteren. Met die titel introduceerde hij zichzelf altijd en geen enkele inwoner van Heliopolis noemde hem anders dan ‘de filosoof’. Laat dit dan ook een blaam zijn van het menselijke gebrek aan opvoeding (ἀπαιδευσίας).

Acamatius is ἐπιεικής: hij gedraagt zich gepast en had een goede reputatie. Toch blijkt duidelijk dat dit in de ogen van Damascius slechts een façade is. De ἐπιεικής kán een goed mens zijn, maar er is geen garantie: ἐπιείκεια kan zich ook tot *decorum* beperken. Dat schijnbare goedheid – het volgen van conventionele etiquetteregels – en ware goedheid twee verschillende dingen zijn, is voor de platonist evident. Acamatius, die enkel aandacht heeft voor zijn imago, miskent zijn echte identiteit en bezondigt zich bijgevolg aan ὕβρις.

fr. 347 [140C] Telkens hij de kans kreeg en er iemand naar hem toekwam, deed hij zich beter voor dan hij was en fantaseerde hij op basis van waarschijnlijkheden.

§ 205 [140A] Hij begreep niets van het filosofische leven (τὸν φιλόσοφον βίον). Als iemand van het volk schuldig is aan verwaandheid (ὕβριζει ὕβρεις), [dan is hij het wel].

Hetzelfde geldt voor Hegias, die waarschijnlijk voor een bepaalde tijd aan het hoofd van de Atheense Academie stond (§ 221 [145A]). Het is weinig verwonderlijk dat Hegias al van bij zijn geboorte hoog in aanzien stond: hij kon zijn familiebanden terugvoeren tot Plutarchus, de stichter van de Atheense neoplatonische school. Een lofdicht op zijn vader Theagenes, door Damascius beschreven als ‘een vooraanstaand man in de stad, en wellicht zelfs in het hele Romeinse rijk’ (fr. 261 [100A]), rekent zelfs Plato en Miltiades tot de familie³⁴. Hegias’ ἐπιείκεια wordt vermeld, maar ook bij hem leidde een discrepantie tussen zijn zelfpresentatie en zijn ware aard tot ὕβρις: hij claimde inzicht in

³⁴ Theagenes was archont in Athene (fr. 257 [100A]) en senator in Constantinopel (§ 157 en fr. 261 [100A-B]); hij stond alom bekend als steenrijke weldoener (fr. 257 en fr. 264 [100A], fr. 351 [145B]). Voor de familiebanden, zie de stamboom bij J.R. Martindale (1980) 1329. Voor het lofdicht zie E. Heitsch (1963) n. xxxv.

het goddelijke te hebben, zonder zich eerst op ‘echte filosofie’ (γνησίως φιλοσοφεῖν) toe te leggen (fr. 351 [145B]). Het leverde hem, uit de mond van Isidorus, volgende sneren op:

fr. 362 [146C] Het is niet gerechtvaardigd wijs te worden inzake grootse gelegenheden (τὰ μέγαρα), indien men niet eens wijs is inzake kleine kwesties (τὰ μικρά).

§ 227 [150] ‘Als de hiëratische praktijk de meer goddelijke is, zoals jij beweert, Hegias’, sprak Isidorus hem toe, ‘dan beweer ik hetzelfde. Maar om god te worden moet men eerst mens worden.’

Net als Acamatus, overschat Hegias zichzelf. Net als Hegias, weet Acamatus de schijn en de reputatie hoog te houden, tot hij door Isidorus met de waarheid wordt geconfronteerd:

fr. 245 [97J] Toen wij [i.e. Isidorus en Damascius] in Heliopolis arriveerden, verdween Acamatus’ filosofische pretentie (πλάσμα) omzeggens meteen.

In het *Leven van Isidorus* is ἐπιείκεια kortom – en net als bijvoorbeeld eergevoel, rijkdom en veelweterij – een uiterlijke kwaliteit, waardoor de aanwezigheid van innerlijke ἀρετή wel gesuggereerd, maar niet gegarandeerd wordt³⁵. Wat de heterogene groep van ἐπιεικεῖς – zowel de positieve als de negatieve voorbeelden – bindt, is slechts hun goede reputatie, hun populariteit binnen de samenleving³⁶. Bij de negatieve voorbeelden gaat die populariteit gepaard met een grote gevoeligheid voor vleierij. Acamatus stond erop door iedereen ‘filosoof’ genoemd te worden, zonder zich erom te bekommeren of hij die titel verdiende en Hegias’ rijkdom ‘verschafte een rijkelijke weide voor vleiers (τοῖς

³⁵ (1) Eergevoel: negatief in fr. 138 [60], fr. 289 [112B], fr. 340 [niet opgenomen door Athanassiadi]; positief in fr. 257 [100A], fr. 335 [128]. Damascius’ positie blijkt mogelijk uit het *fragmentum dubium* fr. 385 [niet opgenomen door Athanassiadi]: ‘roem moet niet als iets goeds worden beschouwd, maar moet wel in voldoende mate worden nagestreefd om het voordeel (ὄφελείας) van andere mensen te dienen’. (2) Rijkdom: negatief in fr. 20 [20B], fr. 308 [niet opgenomen door Athanassiadi], fr. 316 [118B], fr. 343 [137A], fr. 351 [145B]; positief in § 123 [84G], fr. 226 [92], fr. 257 en fr. 264 [100A], fr. 330 [107], fr. 335 [128]. (3) Veelweterij: negatieve voorbeelden in fr. 138 [60]; positief in fr. 227 [89A], fr. 284 [109].

³⁶ E.g. Severus (fr. 116 [51A]) ‘was meer dan wie ook in staat om studenten die uitblonden door hun algemene opvoeding (παιδεία) aan te trekken, zodat die hem constant bezochten’. Van Aedesia (fr. 124 [84I]), die in Alexandrië bekend stond om haar hulp aan de armen en behoeftigen, ‘hieldden zelfs de slechtsten onder haar medeburgers’: ‘de eer en het respect (τιμὴ καὶ αἰδώς) dat iedereen haar betuigde, was niet gering’. Toen ze naar Athene reisde, ‘was het hele filosofenkoor – en in het bijzonder koorleider Proclus – vol bewondering voor haar deugd (ἀρετήν). [...] Haar hele leven werd ze door god en door mensen gekoesterd en geprezen.’ De geneesheer Jacobus (fr. 191 [84E]) ‘werd bemind en vereerd door wie hulp nodig had, alsof hij goddelijke macht had’. Hij was danig populair dat men in Athene een standbeeld voor hem oprichtte (§ 124 [84I]). De steenrijke mecenas Maras (fr. 226 [92]) ‘betoonde zich aan iedereen zo fatsoenlijk en rechtschapen (ἐπιεικῆ καὶ δίκαιον) dat niemand hem ooit van iets beschuldigde’. Dit wordt geïllustreerd met een gemakkelijke anekdote. Wanneer iemand land verkocht dat aan een landgoed van Maras grensde, kon hij met een gerust hart zijn vraagprijs tot ver boven de marktprijs drijven: de potentiële kopers betaalden die prijs graag, enkel en alleen opdat ze buur van Maras konden worden. De broers Nomus en Ianuarius (fr. 284 [109]) ‘werden geprezen en bemind door stadsgenoten en vreemdelingen’.

κόλαξι): ze graasden niet enkel zijn geld – dat ware geen ramp – maar zijn jonge, zachte ziel’ (fr. 351 [145B])³⁷.

Op die manier kan begrepen worden dat Isidorus *niet* ἐπιεικής was. Zoals eerder bleek dat de aanwezigheid van ἐπιείκεια niet noodzakelijk wijst op echte morele goedheid, blijkt hier dat afwezigheid van ἐπιείκεια morele goedheid – vanzelfsprekend een eigenschap van Isidorus – niet uitsluit. Isidorus’ gedrag was immers niet altijd volgens het *decorum*. Damascius herinnert zich bijvoorbeeld volgende anekdote:

fr. 51 [24C] Wanneer hij een groot diner gaf, schotelde hij zijn gasten als dessert soms drie of vier noten voor of – als ze geluk hadden – vijf of zes gedroogde vijgen. En wanneer wij dan beleefd maar vrijmoedig protesteerden (παρρησιασθέντες ἡμεῖς χαρίεσσάν τινα παρρησίαν) en om meer vroegen, bestond de kans dat hij er twee of drie aan toevoegde, met een stalen gezicht en zonder enig vermoeden waarom de jongere gasten zaten te gniffelen³⁸.

Opvallend is het gegniffel en het protest dat Isidorus zich welgevallen laat. De nadruk ligt op het vrijmoedige spreken – παρρησία – wars van etiquette, machtspositie en sociale klasse – met andere woorden: onafhankelijk van ἐπιείκεια. Isidorus droeg παρρησία dan ook hoog in het vaandel. Meer nog: vrijmoedig spreken is de kern van de ‘interne’ politieke deugd.

fr. 18 [15B] Hij [Isidorus] berispte wie een misstap beging, stelde wie onrecht deed aan de kaak en toomde onrecht moedig in met zijn vaderlijke vrijmoedigheid (πατρικῆ παρρησίᾳ)³⁹.

Het is door παρρησία, bijvoorbeeld die van Damascius en Isidorus jegens Acamatius, dat valse ἐπιείκεια doorprikt kan worden. Dat de vrijmoedige spreker soms zijn eigen ἐπιείκεια moet opofferen om de harde waarheid aan het licht te brengen is bijzaak: de schijn van ἐπιείκεια is altijd onderschikt aan het zijn van de waarheid⁴⁰. Παρρησία functioneert met andere woorden als een spotlight waarin het authentieke van het valse leven onderscheiden wordt. Dit is de ‘interne’ functie van het gemeenschapsleven: slechts door zich in de gemeenschap te begeven, en bloot te stellen aan de παρρησία van anderen, kan gegarandeerd worden dat veinzerij (cf. supra fr. 245 [97J]: πλάσμα, fr. 347 [140C]: συμπλάττων) op tijd ontdekt en gecorrigeerd wordt. Het leven in de πολιτεία zorgt ervoor dat ‘wat corrupt en geveinsd (ἐπίπλαστον) om de hoek loert in het menselijke leven, aan het licht wordt gebracht en sneller weer in de goede rich-

³⁷ Cf. § 222 = fr. 353 [146A]: Archiadas, Hegias’ zoon, was zeer deugdzaam, maar kreeg geen degelijke filosofische opleiding door ‘de vatbaarheid voor vleierij, die hij geërfd had van zijn vader’.

³⁸ Over Isidorus’ naïviteit vertellen ook § 21 = fr. 26 [17] en fr. 27 [niet opgenomen door Athanassiadi]. Wellicht leidden ook fr. 28 [115B] en fr. 29 [159] een amusante anekdote hierover in.

³⁹ Cf. fr. 17 [niet opgenomen door Athanassiadi]: ‘hij [Isidorus] was zeer rigide jegens wie een misstap beging’.

⁴⁰ Cf. infra fr. 69 [146B].

ting geduwd (πρὸς διόρθωσιν)’ (supra fr. 324 *partim* [124A]). Ook dat Ulpianus roem verwierf als ἐπιεικής ‘omdat hij zich zijn hele leven mijlenver van politieke kwesties hield’ kan nu dus worden verklaard: omdat hij zich niet in de spotlights begaf, kon hij zijn uiterlijke fatsoen zijn hele leven behouden, zonder dat παρρησία hem tot διόρθωσις noopte.

Bij deze ethiek van de παρρησία lijkt opnieuw de Callicles-episode uit Plato’s *Gorgias* op de achtergrond te spelen. Ook daar staan vragen naar het juiste leven en de kritische παρρησία die tot dat juiste leven moet aanmoedigen centraal. Het is door zijn παρρησία dat Callicles zich van de eerste twee gesprekspartners onderscheidt. Gorgias en Polus, de eerdere disputanten, waren volgens Callicles ‘beschaamd’ geweest (*Grg.* 482d-e). Socrates beaamt dit: Gorgias en Polus ‘schieten te kort in vrijmoedigheid (παρρησίας) en schamen zich meer dan nodig’ (487b). Reeds door bij het begin van zijn interventie op dit onderscheid te wijzen, profileert Callicles zich als adept van de vrijmoedigheid wars van schaamte. Dit wordt door Socrates gewaardeerd:

Grg. 492d Niet onverdienstelijk is de vrijmoedigheid (παρρησιαζόμενος) waarmee je je argument doordrijft, Callicles. Je zegt nu immers duidelijk wat anderen wel denken, maar niet bereid zijn te zeggen. Ik vraag je dan ook hiermee onder geen beding op te houden, opdat het werkelijk duidelijk zou worden hoe een mens moet leven.

Παρρησία alleen volstaat echter niet. Voor een goede beoordeling van het leven van de ander, dient de vrijmoedigheid gepaard te gaan met kennis en welwillendheid:

Grg. 487a Ik [Socrates] ben me ervan bewust dat iemand, om een ziel adequaat te kunnen toetsen inzake het juiste (ὀρθῶς) en onjuiste leven, drie kwaliteiten moet bezitten die jij alle drie hebt: kundigheid, welwillendheid en vrijmoedigheid (ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν).

Hoewel kundigheid en welwillendheid kwaliteiten zijn die zowel Isidorus als Callicles worden toegedicht⁴¹, beoordelen beiden nochtans een geheel ander leven als juist (ὀρθῶς). Terwijl Isidorus zijn leerling Damascius (§ 201-2

⁴¹ Isidorus wordt geprezen om zijn focus op de waarheid en afkeer voor leugens, een kwaliteit die verbonden wordt met zijn openhartigheid (εὐθύγνωτος), wat allicht haast als synoniem van παρρησία beschouwd moet worden, en tegengesteld aan veinerij (προσποιούμενον), wat eerder als tegengesteld aan παρρησία werd besproken (§ 23 = fr. 45 [23A], cf. fr. 46-47 [23B-C]). Bovendien behield Isidorus, ondanks zijn uiterst kritische houding, te allen tijde zijn welwillendheid: ‘zijn kritiek leek altijd ten zeerste gerechtvaardigd in de ogen van wie scherpzinnig redeneerde. Voor wie er echter ordinaire en kleinnenselijke standaarden op nahield, leek hij vaak te ver te gaan. Degenen die hij aankloeg waren vaak verbaasd en hielden hem voor een vitter, maar eigenlijk droeg hij een waar model van consistentie in zich mee en beoordeelde hij anderen volgens dit model’ (§ 30 [32B]). Ondanks de schijn van het tegendeel, was Isidorus ‘jegens niemand vitterig (φιλαίτιως) of vijandig (ἐθελέχθρος)’ (§ 19 [15C]): ‘hij deed niets uit vijandschap of vooroordeel’ (fr. 68 [niet opgenomen door Athanassiadi]). Ook Callicles slaagt bij monde van Socrates voor de criteria kundigheid (487b) en welwillendheid (487c-d).

[137B-D]) en wellicht vele anderen (bijvoorbeeld Dorus van Arabië, fr. 338 [134A]) tot de filosofie bekeerde, wijst Callicles het filosofische leven af: filosofie is volgens hem enkel nuttig als voorbereiding op het echte leven (*Grg.* 484c-485d). De verklaring voor deze discrepantie is dat de kennis, welwillendheid en vrijmoedigheid van Callicles slechts schijn zijn. Socrates' toeschrijving van die kwaliteiten aan Callicles blijkt bij nader inzien ironisch⁴².

Dit wordt pijnlijk duidelijk naarmate de dialoog vordert. Ondanks Socrates' hoge verwachtingen en zijn aansporingen de vrijmoedige kritiek vol te houden (cf. supra *Grg.* 492d, alsook 487d), wil een getergde Callicles het gesprek op een bepaald moment zelfs beëindigen. Toch discussieert hij voort op aandringen van Gorgias: 'stel je pietluttige en enggeestige vragen maar, aangezien dat is wat Gorgias wil' (497c). Hiermee neemt het gesprek echter een cruciale wending: Callicles heeft zijn *παρρησία* opgegeven. Voor hem staat het gesprek niet langer ten dienste van de waarheid, maar 'ten dienste van Gorgias' (Γοργίου χάριν): *παρρησία* heeft plaats geruimd voor vleierij, *κολακεία* (*Grg.* 497c) en Callicles valt ten prooi aan wat de *παρρησιαστής*, zoals reeds opgemerkt, eigenlijk hoort te bestrijden. Zo lijkt Callicles meer op Acamatus en Hegias, de negatieve *ἐπιεικείς*: vatbaar voor vleierij en veinzerij. Veelzeggend is bijvoorbeeld de ironische reprimande van Socrates aan Callicles, die doet denken aan hoe Isidorus Hegias berispte (cf. supra fr. 362 [146C]): 'een gelukzak ben je, Callicles, want je bent ingewijd in de grote mysteriën, alvorens je iets van de kleine afweet' (497c).

Opnieuw gaat Damascius dus met Callicles tegen Callicles en buigt hij een aanval op de filosofie om in een verdediging. Eerder, toen het over de externe functie van politiek ging, schakelde hij Callicles' kritiek van de wereldvreemdheid in om de filosofie, die door Callicles werd afgewezen, onlosmakelijk met *εὐεργεσία* en gemeenschapsvorming te verbinden. Nu, wat de interne functie van politiek betreft, laat hij Isidorus het middel van Callicles, de *παρρησία*, overnemen. Isidorus blijkt dit middel echter niet slechts te gebruiken op het niveau van de schijn, de *ἐπιείκεια* waarin Callicles blijft steken⁴³: hij transponeert het naar een hoger, filosofisch niveau. Terwijl Callicles

⁴² Voor deze interpretatie van de *Gorgias*, zie binnenkort B. Demulder (te verschijnen).

⁴³ Callicles claimt dat hij zich tegenover Socrates *ἐπιεικῶς φιλικῶς* betoont (*Grg.* 485e). Dit is echter niet zonder problemen: waarom zou Callicles zich als 'behoorlijk/gematigd vriendschappelijk' presenteren? H. Richards (1911) 60 merkt terecht op dat "[f]airly friendly" is a little lacking in warmth'. De vraag of Callicles Socrates werkelijk een warm hart toedraagt, is hierbij irrelevant: in ieder geval *presenteert* hij zichzelf als de vriend bij uitstek, en niet als *ἐπιεικῶς φιλικῶς*. Richards suggestie om *ἐπιεικῶς <καὶ> φιλικῶς* te lezen, lijkt me daarom zeker het overwegen waard. In dat geval zou Callicles zich als 'fatsoenlijk en vriendschappelijk' presenteren, in de waan dat beide synoniemen zijn, wat door Socrates vervolgens ironisch ontkracht wordt. Het verschil in betekenis hoeft niet al te zeer te verbazen: in de constructie *ἐπιεικῶς φιλικῶς* heeft *ἐπιεικῶς* adverbiale betekenis, in de constructie *ἐπιεικῶς ἔχειν*, echter, neemt *ἐπιεικῶς* de betekenis van het adjectief. Over de betekenisverschillen tussen het adverbium en het adjectief in Plato, zie J.L. Calvo Martínez (1999) 48 en 50-52.

veinst en gevelei nastreeft, staat Isidorus' kritiek in het teken van het authentieke leven:

fr. 69 [146B] Men moet op een fatsoenlijke manier (εὐσχήμονα τρόπον) samenleven met zijn medemens. En als het werkelijk goede (τὸ ἀληθινὸν ἀγαθόν) tegengesteld zou zijn aan het schijnbaar goede (τῷ φαινομένῳ), dan moet men het laatste nooit boven het eerste stellen of met om het even wat meer rekening houden dan met de waarheid – niet met het risico van een dreigend conflict (κίνδυνον ἀγῶνος), niet met een lastige taak die men uit angst ontloopt of het voordeel dat men haalt uit onverdiende lof, niet met de routine van vriendschap (συνήθειαν φιλίας) of de verplichting die met een familieband gepaard gaat.

In tegenstelling tot wat Callicles denkt, heeft filosofie dus niet als doel de tegenstander met erudiet gepraat te 'muilkorven' (*Grig.* 482e: ἐπεστομίσθη). Het is juist kenmerkend voor de filosoof dat hij 'muilkorven' (§ 40: ἐπιστομίζων) verafschuwt en met vrijmoedigheid wil bestrijden.

4. EEN ETHIEK VAN DE VRIENDSCHAP

Het politieke leven – in de strikte zin als het leven in de gemeenschap – speelt in *Het Leven van Isidorus* een dubbele rol. Enerzijds is er de 'externe' bekommernis om de heidense gemeenschap binnen de in stijgende mate door christenen gedomineerde samenleving te beschermen, begunstigen en vertegenwoordigen. We zien Isidorus, Damascius zelf en tal van andere heidenen als publieke figuren die zich niet wereldvreemd verstoppen, maar zich door hun woorden en – vooral – daden in politieke, financiële en juridische contexten nuttig maken. Deze woorden en daden zijn echter enkel waardevol als ze 'de deugd van de ziel naar buiten brengen' (fr. 278 [108]). Om te garanderen dat deze daden echt goed, en niet enkel schijnbaar goed zijn, is dan ook een 'interne' zorg voor de ziel nodig, die zich binnen de gemeenschap uit in een kritisch onderzoek naar de standvastigheid en waarachtigheid van het leven van de andere heidenen. Beide aspecten vallen dus uiteindelijk samen:

fr. 65 [31B] Niet alleen zal het grootse gevaar (μέγας κίνδυνος⁴⁴) geen slappeling opzoeken (λαμβάνει), zoals Pindarus zegt, maar ook zal een groots man (μέγας ἀνὴρ) zich niet opmaken voor een kleine strijd (μικρὸν ἀγῶνα). Integendeel: waar anderen door lafheid (δὶ ἀνανδρίαν) op de vlucht slaan (φυγάδες

⁴⁴ Met ὁ μέγας κίνδυνος bedoelt Pindarus (*Ol.* 1, 81) niet enkel groot risico, maar ook het gevaar dat met grootse, hoogstaande ondernemingen gepaard gaat (cf. W.J. Verdenius (1988) 37, contra e.g. D.E. Gerber (1982) 124-125). Damascius' gebruik van het citaat bevestigt en vereist deze interpretatie: de parallelle tegenstelling tussen de slappeling (ἀναλκιν φῶτα) die niet door grootse gevaren (μέγας κίνδυνος) wordt opgezocht en de dappere (μέγας ἀνὴρ) die geen kleine strijd (μικρὸν ἀγῶνα) aangaat, wordt absurd wanneer 'groot gevaar' enkel letterlijk wordt genomen. De implicatie zou dan immers zijn dat een dapper man een actie niet zal ondernemen wanneer deze geen grote risico's met zich meebrengt.

[...] ἀποδιδράσκουσι), daar werpt hij zich in het strijdgewoel, waar – zo zegt de dichter – ‘de waarde (ἀρετή) van mannen aan het licht komt’.

Door zich (extern) in de strijd te werpen, toont de filosoof zijn (interne) deugd. Zowel inhoudelijk als formeel herinnert dit fragment aan Callicles’ beschrijving van de filosoof die ‘uiteindelijk wel een lafaard moet worden, doordat hij [...] de marktplaatsen ontvlucht, waar, zoals de dichter zegt, “mannen zich laten opmerken”’ (supra *Grg.* 485d-e). Het meest opvallend zijn de Homerus-citaten die, hoewel verschillend⁴⁵, inhoudelijk gelijk zijn en op gelijkaardige wijze aan Homerus worden toegeschreven (Damascius: κατὰ τὸν ποιητὴν ~ Callicles: ἕφη ὁ ποιητής). In beide passages is er bovendien een tegenstelling tussen de vluchtende lafaard (Damascius: ἀνανδρίαν, φυγάδες ~ Callicles: ἀνάνδρω, φεύγοντι) en de grootse man die grootse woorden spreekt (Damascius: μέγας ἀνήρ ~ Callicles: μέγα φθέγγεσθαι). De allusies zijn subtiel en stilistisch verfijnd, maar onmiskenbaar⁴⁶.

Nog maar eens lijkt Callicles, die overigens dweept met Pindarus (*Grg.* 484b-c), wat door Socrates enigszins smalend wordt opgemerkt en bijgevolg benadrukt (488b), dus tegen zichzelf te worden uitgespeeld: op beide fronten, ‘externe’ gemeenschappelijke daadkracht en ‘interne’ sociale controle, blijkt de filosoof het te volgen voorbeeld. Beide aspecten komen samen onder de – voor de Grieken zeer ruime⁴⁷ – noemer ‘vriendschap’ (φιλία).

fr. 64 [16B] Niemand van zijn vrienden beschuldigde hem [Isidorus] er ooit van voorwendsels te zoeken om te talmen, als een slappeling acties uit te stellen in tijden van nood of laks (ῥαθυμία) te zijn uit luiheid of lafheid. Wel uitte hij dat soort beschuldigingen tegen veel van zijn vrienden (φίλων).

⁴⁵ Damascius citeert *Il.* 13, 277, Plato *Il.* 9, 441.

⁴⁶ Even stilistisch verfijnd is de inbedding van het Pindarus-citaat op een wijze die de inhoudelijke parallelle tegenstelling (n. 44) in de verf zet: (1) door een chiasme: οὐ γὰρ μόνον (A) ὁ μέγας κίνδυνος (B) ἀναλκιν οὐ φῶτα λαμβάνει, ὡς λέγει Πίνδαρος, ἀλλὰ καὶ (B') ὁ μέγας ἀνήρ (A) οὐδένα μικρὸν ἀγῶνα προσίεται; (2) door de syntaxis: bij Pindarus is de lafaard als lijdend voorwerp, mede door de personificatie van het *agens* μέγας κίνδυνος, nadrukkelijk gepassiveerd (cf. W.J. Verdenius (1988) 37), terwijl Damascius de μέγας ἀνήρ tot *agens* en de μικρὸς ἀγὼν tot *patiens* maakt. Het chiasme van onderwerp en voorwerp wordt in de volgende zin, die inhoudelijk verder bouwt op de tegenstelling tussen de lafaard en de dappere, hernomen in een chiasme van predicatieve bepaling en predicaat: ἀλλ' ὅπου (C) φυγάδες ἄλλοι δι' ἀνανδρίας (D) ἀποδιδράσκουσιν, ἐνταῦθα (D') καταβαίνει (C') παραβαλλόμενος. Ook de prefixen van de predicaten, respectievelijk ἀπο- en κατα-, dragen bij tot de tegenstelling. Tot dusver is het fragment perfect symmetrisch: een dubbel chiasme onderstreept een dubbele tegenstelling, die telkens door aan elkaar beantwoordende signaalwoorden wordt aangekondigd (οὐ γὰρ μόνον – ἀλλὰ καὶ; ἀλλ' ὅπου – ἐνταῦθα). Op het eind wordt deze symmetrie doorbroken door een ‘epode’ in de vorm van een Homerus-citaat (*Il.* 13, 277), ἐνθ' [: ἔνθα μάλιστ' Homerus] ἀρετὴ διαίδεται ἀνδρῶν, dat inhoudelijk het Pindarus-citaat opnieuw in herinnering brengt en zo de cirkel rond maakt. Samengevat:

– (AB): negatieve stelling over de lafaard: hij (*patiens*) wordt niet door groots gevaar getroffen (Pindarus-citaat);

– (B'A'): negatieve stelling over de dappere: hij (*agens*) zoekt geen kleine strijd op;

– (CD): positieve stelling over de lafaard: hij vlucht weg (ἀπο-);

– (D'C'): positieve stelling over de dappere: hij werpt zich in de strijd (κατα-);

– ‘epode’: door de ἀγὼν aan te gaan, toont de dappere zijn ἀρετή (Homerus-citaat).

⁴⁷ D. Konstan (1997) 1-23.

§ 18 [15A] Hij [Isidorus] stond altijd paraat om goede daden (εὐεργεσίαν) te doen, en nog veel gretiger was hij om slechtheid aan te klagen. Dat is waarom hij niet zelden tal van mensen voor het hoofd stootte: hij was niet in staat om hun slechtheid door de vingers te zien, noch beoefende hij gevierde vleierij, maar wel echte vriendschap (οὐδε μελετῶν ἀντὶ τῆς ἀληθινῆς φιλίας τὴν πολυάρατον κολακείαν).

Vriendschap wordt hier begrepen in termen van goede daden en eerlijke kritiek, in oppositie met luiheid (ῥαθυμία) en vleierij (κολακεία)⁴⁸. Deze invulling van φιλία komt niet aan bod in de dialogen die steevast als Plato's dialogen over de vriendschap worden beschouwd, *Lysis*, *Phaedrus* en *Symposium*. Opnieuw lijkt de *Gorgias* hier een thematische parallel te bieden. Zeker in het gesprek met Callicles speelt φιλία een belangrijke, onderschatte rol⁴⁹.

Callicles presenteert zichzelf immers nadrukkelijk als een vriend (φίλος) van Socrates (*Grg.* 485e, 486a). Het is juist zijn vriendschap die hem ertoe aanzet om Socrates te berispen en hem in een indrukwekkende tirade aan te sporen de filosofie in te ruilen voor een actief leven (484c-486d). De filosoof verkoopt immers wel veel mooie praatjes, maar heeft niet de invloed, de macht of de kunde om zijn vrienden te helpen (485e-486a, cf. 480a-481b, 508c): hij kan nooit een goede vriend zijn. Met andere woorden: dezelfde factoren die constitutief bleken voor vriendschap in het *Leven van Isidorus*, respectievelijk de externe en interne functie van politieke activiteit, blijken ook hier terug te vinden: vrienden doen goede daden, voor elkaar en voor de maatschappij, en sporen elkaar tot zulke daden aan door vrijmoedige kritiek (παρρησία) te uiten indien nodig⁵⁰. Ondertussen kan al vermoed worden dat dit opnieuw niet het hele verhaal is. Hoewel Socrates eerst bevestigt dat Callicles zijn vriend is (487e), blijkt in de loop van de discussie dat deze bevestiging ironisch moet worden gelezen:

Grg. 499b-c Oh, Callicles, wat een schelm ben je toch. Je behandelt me als een kind, vertelt me nu eens dat het zo zit, dan weer dat het anders is. Je leidt me om de tuin. Bij het begin dacht ik nochtans dat je me niet wetens en willens zou bedriegen – je heette immers mijn vriend te zijn (ὡς ὄντος φίλου). Nu blijkt echter dat ik bedrogen ben.

Wanneer blijkt dat Callicles niet de waarheid spreekt – hij spreekt zichzelf immers tegen in de discussie – trekt Socrates de conclusie dat ook hun zoge-

⁴⁸ Ook hier wordt veinzerij verworpen, cf. supra fr. 69 [146B], waar, 'de routine van vriendschap' (συνήθειαν φιλίας) bekritiseerd wordt. Voor dit negatieve gebruik van συνήθεια, cf. supra § 30 [32B].

⁴⁹ Het belang van φιλία in de *Gorgias* werd bij mijn weten enkel opgemerkt in een korte maar interessante notitie van R. Duncan (1973). Zie binnenkort ook B. Demulder (te verschijnen) voor een veel meer uitgebreide analyse van de rol van vriendschap en vrijmoedigheid in de *Gorgias*.

⁵⁰ De rol van zowel activiteit als παρρησία in de *Gorgias* werden reeds besproken.

naamde vriendschap op schijn berust. Bijgevolg wordt alles wat Callicles onder vriendschap begreep verdacht.

Op het einde van de *Gorgias* leert de lezer, net als in het *Leven van Isidorus*, dat filosofie niet, zoals Callicles probeerde te beweren, tegengesteld is aan vriendschap en aan betrokkenheid bij het gemeenschapsleven. Integendeel: Socrates, de filosoof bij uitstek, blijkt de enige echte politicus (521d) en filosofie blijkt de *via regia* naar échte vriendschap, échte goede daden en échte vrijmoedige kritiek. Voor een laatste keer blijkt Damascius, net als Socrates in de *Gorgias*, met Callicles tegen Callicles te zijn gegaan. Hij erkent met Callicles dat vriendschap goede daden en vrijmoedige kritiek behelst, maar volgt Socrates in zijn revelatie van wie de echte vriend en de echte politicus eigenlijk – en niet slechts schijnbaar – is: de persoon die, als Isidorus, ‘altijd hetzelfde over dezelfde dingen zegt – over deugd en ondeugd’ (fr. 75 [12B]), de waarheidliebende filosoof. Dat Damascius niet enkel een duistere metafysicus was, maar ook een om de samenleving bekommerde ethicus, zou in het licht hiervan eigenlijk geen verrassende vaststelling mogen zijn⁵¹.

BIBLIOGRAFIE

- Damascius, *Leven van Isidorus* = C. Zintzen (1967), *Damascii Vitae Isidori reliquiae*, Hildesheim.
- Euripides, *Antiope* = R. Kannicht (2004), *Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. 5: Euripides. Pars prior*, Göttingen.
- Plato, *Gorgias* = E.R. Dodds (1959), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Ahbel-Rappe, S. (2000), *Reading Neoplatonism. Non-Discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge.
- Aliquot, J. (2010), ‘Dans les pas de Damascius et des néoplatoniciens au Proche-Orient: cultes et legends de la Damascène’, *Revue des études anciennes* 112, 363-374.
- Athanassiadi, P. (1993), ‘Persecution and Response in Late Paganism. The Evidence of Damascius’, *Journal of Hellenic Studies* 113, 1-29.
- (1999), *Damascius. The Philosophical History*, Athens.
- Barney, R. (2011), ‘Callicles and Thrasymachus’, in: E.N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), <<http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/callicles-thrasymachus/>>.

⁵¹ Ik dank prof. Kristoffel Demoen, die met zijn waardevolle vraagtekens bij mijn KZM-lezing over de rol van Callicles in de *Gorgias* mijn interpretatie van Plato’s tekst verfijnde en daarmee ook deze bijdrage vooruit hielp. Dank ook aan de beide anonieme beoordeelaars voor hun grondige lectuur en waardevolle opmerkingen, die me voor tal van onvolledigheden en onzorgvuldigheden hebben behoed. Het spijt me dat ik, gezien de reeds aanzienlijke lengte van de bijdrage, een aantal van hun ruimere suggesties niet heb kunnen uitwerken.

- Beekes, R. (2010), *Etymological Dictionary of Greek*. With the assistance of L. van Beek. Volume one. Leiden – Boston.
- Brisson, L. (1997), ‘Damaskios’, in: H. Cancik – H. Schneider (eds.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*. Vol. III, Stuttgart-Weimar, 291-293.
- Calvo Martínez, J.L. (1999), ‘La *Epieikeia* desde Platón a Plutarco’, in: A. Pérez Jiménez – J. García López – R.M. Aguilar (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles*, Madrid, 45-61.
- Chantraine, P. (1968), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris.
- Combès, J. (1986), ‘Introduction’, in: Westerink, L.G. (ed.) – Combès, J. (vert.), *Damascius. Traité des premiers principes*. Vol. I, Paris, ix-xxxii.
- Cürsger, D. (2007), *Henologie und Ontologie. Die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg.
- De Jong, I.J.F. (1997), ‘Γάρ Introducing Embedded Narratives’, in: A. Rijksbaron (ed.), *New Approaches to Greek Particles*, Amsterdam, 175-185.
- Demulder, B. (te verschijnen), ‘The philosopher coming out of the corner. Philosophical friendship in Plato’s *Gorgias* and some echoes from Plutarch to Damascius’, *Athenaeum. Studi Periodici di Letteratura e Storia dell’ Antichità*, 105.
- Demulder, B. – Van Riel, G. (te verschijnen), ‘“Nombreux sont les porteurs de thyrses, mais rares les Bacchantes”’: Olympiodore et Damascius sur le *Phédon*’, in: S. Delcomminette – P. d’Hoine – M.-A. Gavray (eds.), *Ancient Readings of Plato’s Phaedo*, Leiden.
- Denniston, J.D. (1952), *The Greek Particles*. Second edition, Oxford.
- Dodds, E.R. (1959), *Plato. Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford.
- Duncan, R. (1974), ‘“Philia” in the *Gorgias*’, *Apeiron* 8, 23-25.
- Gerber, D.E. (1982), *Pindar’s Olympian One: A Commentary*, Toronto – Buffalo – London.
- Gertz, S.R.P. (2011), *Death and Immortality in Late Neoplatonism. Studies on the Ancient Commentaries on Plato’s Phaedo*, Leiden – Boston.
- Hadot, P. (1987), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris (Études augustiniennes).
- Harris, E. (2013), ‘How strictly did the Athenian courts apply the law? The role of *epieikeia*’, *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 56, 27-48.
- Heitsch, E. (1963), *Die griechischen Dichterfragmente der Römischen Kaiserzeit*, Göttingen.
- Hoffmann, P. (1994), ‘Damascius’, in: R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. II, Paris, 541-593.
- Jouan, F. – Van Looy, H. (1998), *Euripide. Tragédies. Fragments. De Aigeus à Autolykos*. Vol. VIII, deel I, Paris.
- Konstan, D. (1997), *Friendship in the Classical World*, Cambridge.
- Masullo, R. (1987), ‘Il tema degli “esercizi spirituali” nella *Vita Isidori* di Damascio’, in: U. Criscuolo (ed.), *Ταλαπίσκος. Studia graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Napoli, 225-242.

- (1991-2), ‘Retorica e realtà nella *Vita Isidori di Damascio*’, in: *Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* [Napoli] 63, 215-230.
- (1994), ‘La biografia filosofica nel Tardoantico’, *Vichiana*, 5, 225-237.
- Martindale, J.R. (1980), *The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. II: A.D. 395-527*, Cambridge.
- Metry-Tresson, C. (2012), *L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri Archôn de Damaskios*, Leiden.
- Monoson, S.S. (2000), *Plato's Democratic Entanglements. Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton.
- Napoli, V. (2008), ‘Ἐπέκεινα τοῦ ἐνός. Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio. Presentazione di F. Romano, Catania-Palermo (Symbolon 33).
- Nightingale, A.W. (1992), ‘Plato's “Gorgias” and Euripides’ “Antiope”: A Study in Generic Transformation’, *Classical Antiquity* 11, 121-141.
- O'Meara, D.J. (2003), *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford.
- (2006), ‘Patterns of Perfection in Damascius’ *Life of Isidore*’, *Phronesis* 51, 74-90.
- Opsomer, J. (2014), ‘Syrianus, Proclus, and Damascius’, in: J. Warren – F. Sheffield (eds.), *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, New York – London, 626-642.
- Remes, P. (2008), *Neoplatonism*, Berkeley-Los Angeles.
- Reppen, T. (1999), ‘Billigkeit’, in: M. Landfester (ed.), *Der neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Rezeptions- und Wissenschaftsgeschichte. Vol. XIII*, Stuttgart – Weimar, 515-519.
- Richards, H. (1911), *Platonica*, London.
- Roskam, G. (2007), *Live unnoticed (Ἄθθε βιώσας). On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Leiden – Boston.
- (2009), *Plutarch's Maxime cum principibus esse disserendum. An Interpretation with Commentary*, Leuven.
- Saffrey, H.D. – Segonds, A.-P. (2001), *Marinus. Proclus ou sur le bonheur. Avec la collaboration de C. Luna*, Paris.
- Sicking, C.M.J. (1993), ‘Devices for Text and Articulation in Lysias I and XII.’ in: C.M.J. Sicking – J.M. van Ophuijsen (eds.), *Two Studies in Attic Particle Usage. Lysias and Plato*. Leiden, 3-68.
- Slings, S.R. (1991), ‘The Quiet Life in Euripides’ Antiope’, in: H. Hofmann (ed.), *Fragmenta Dramatica. Beiträge zur Interpretation der griechischen Tragikerfragmente und ihrer Wirkungsgeschichte*, Göttingen, 137-151.
- Strömberg, R. (1946), ‘Damascius. His personality and significance’, *Eranos* 44, 175-192.
- Tardieu, M. (1990), *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*, Louvain.
- Tarrant, H. (1997), ‘Olympiodorus and the Surrender of Paganism’, in: *Byzantinische Forschungen* 24, 181-192.

- Trabattoni, F. (1985), 'Per una biografia di Damascio', in: *Rivista di storia della filosofia* 2, 179-201.
- Van Riel, G. (2000), *Pleasure and the Good Life. Plato, Aristotle, and the Neoplatonists*, Leiden – Boston – Köln.
- (2008), *Damascius. Commentaire sur le Philèbe de Platon*. En collaboration avec C. Macé et J. Follon, Paris (Collection des universités de France).
- (2010), 'Damascius', in: L.P. Gerson (ed.), *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*. Vol. II, Cambridge, 667-696.
- Verdenius, W.J. (1988), *Commentaries on Pindar*. Vol. II, Leiden.
- Von Haehling, R. (1980), 'Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus. Betrachtungen zu einen Katalog heidnischer Widersacher in der *Vita Isidori*', *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, 82-95.
- Watts, E. (2005), 'Where to live the philosophical life in the sixth century? Damascius, Simplicius, and the return from Persia', in: *Greek, Roman and Byzantine Studies* 45, 285-315.
- Westerink, L.G. (1977), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo. Volume II. Damascius*, Amsterdam – Oxford – New York.
- Zeller, E. (1963 [= 1844-1855]), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Vol. III.2, Darmstadt.