

‘Parrhèsia’, ‘asebeia’ en censuur

Het vrije spreken en het beknotten van de vrije meningsuiting in het klassieke Athene en de Late Oudheid

DANNY PRAET

Censuur, boekverbrandingen en het beknotten van de vrijheid van meningsuiting zijn zaken die men doorgaans niet associeert met het antieke Griekenland. Griekenland is immers toch de bakermat geweest van de democratie, het thuisland van het vrije denken en de verdedigster van de westerse vrijheid tegen het despotisme uit de Oriënt? We hebben de formulering van deze stellingen uiteraard zo gekozen dat ze sowieso meteen een nuancering oproepen. De nuanceringen die wij in deze bijdrage willen aanbrengen zullen zich op twee vlakken situeren. Ten eerste willen we een aantal historische voorvallen bespreken waarin we, binnen de antieke democratie, weet hebben van beperkingen van de vrije meningsuiting: zelfs conflicten die geresulteerd hebben in boekverbrandingen. Ten tweede willen we – uit diezelfde periode – een aantal theoretische, filosofische onderbouwingen van censuur analyseren: argumenten die pleiten voor het beknotten van de vrije meningsuiting.

De geschiedenis van zowel Griekenland als Rome kan men schrijven als de geschiedenis van een toenemende emancipatie waarbij het volk zijn aloude verknechting onder monarchie en aristocratie ombuigt tot vrijheid en democratie. Deze optimistische en teleologische vorm van geschiedschrijving is impliciet aanwezig in heel wat behandelingen van de Oudheid. Men weet dat de periodes van ontvoogding *de facto* telkens eindigden met de restauratie van een monarchie, maar men benadrukt daarbij de externe factoren die de democratie hebben beknut, zelden of nooit de interne dynamiek in de Atheense samenleving. Athene wordt, ondanks de *Philippica* van Demosthenes, deel van het Macedonische rijk. Alle Hellenistische rijken worden opgeslokt door Rome. De Romeinen hadden hun eigen koningen verdreven en de plebejers hadden in een moeizame strijd hun rechten afgedwongen tegenover de senatoriale adel. Rome was ten tijde van Aemilius Paulus en de slag bij Pydna (168 v.C.) internationaal al een imperium maar intern nog een republiek. In Rome kan men de interne evolutie minder makkelijk aan externe fac-

toren toeschrijven. Reeds in de 1^{ste} eeuw v.C. evolueerde Rome naar een dictatuur. Na principaat kwam dominaat en de hedendaagse burger associeert vooral die Late Oudheid, wanneer het Romeinse imperium openlijk in een militaire dictatuur was veranderd, met het einde van de vrije meningsuiting. In deze periode (3^{de} tot 5^{de} eeuw n.C.) vindt men ook talloze voorbeelden, vooral in het kader van de religieuze vervolgingen van christenen door heidenen en (later) van heidenen door christenen. Wij zullen eerst enkele laat-antieke voorbeelden van boekverbrandingen aanhalen en daarna een analyse geven van wat wellicht minder bekend is: de filosofische legitimatie van censuur in het klassieke Athene van de 5^{de} en de 4^{de} eeuw v.C.

Boekverbrandingen in de Late Oudheid

Het eerste keizerlijke edict dat opriep tot de systematische vernietiging van religieuze geschriften was gericht tegen het Manicheïsme. In 297, precies twintig jaar na de terechtstelling van Mani in Perzië, verbood ook de Romeinse keizer Diocletianus deze dualistische godsdienst en wel als de staatsgevaarlijke ideologie van de Perzische aartsvijand. Gewone aanhangers werden in het Romeinse rijk bestraft met confiscatie van hun eigendommen en een clemente terechtstelling, zoals onthoofding, maar de predikers en de leiders van de nieuwe godsdienst diende men levend te verbranden en op dezelfde brandstapel moesten samen met de leiders de geschriften branden van dit 'On-Romeinse' bijgeloof (Tardieu 1981: 113). Een aantal jaren later, in 303 n.C., pakte Diocletianus een andere interne bedreiging aan: het christendom. Er waren reeds twee vervolgingen van staatswege ingesteld: de eerste rond 250, onder keizer Decius, in de vorm van een algemene offerverplichting, en de tweede een tiental jaren later, onder keizer Valerianus, die specifiek de clerus en dus de structuur van de Kerk viseerde. De zogenaamde Grote Vervolging, onder Diocletianus en de Tetrarchie, startte in 303 en duurde ongeveer twee jaar. In sommige streken, zoals noordwest Europa, zijn de maatregelen eigenlijk nooit echt uitgevoerd. In andere regio's, zoals het Midden-Oosten, duurde de vervolging tot het tolerantie-edict van Galerius in 311. Het voornemen van de Romeinse overheid was in elk geval alle registers open te trekken door alle voorafgaande maatregelen te combineren. Maar nu horen we ook voor het eerst van het systematisch in beslag nemen en vernietigen van de heilige boeken van de christenen. (Praet 1997: 80-81) De christenen die gehoor gaven aan dit bevel en dus hun leven probeerden te redden door hun Heilige Schrift (of eigenlijk om het even welk geschrift) aan de heidense autoriteiten over te leveren (Latijn: *tradere*) kregen

van de moedige 'hardliners' het label opgekleefd van *traditores*: 'traîtres' (Di Berardino 1990: 2477-2478). Het dispuut tussen de christenen die het overleefd hadden, ondanks hun principiële houding, en de christenen die het overleefd hadden door het opgeven van hun principes, zou vooral in Noord-Afrika aanleiding geven tot een scheuring binnen de Kerk. Dit schisma, waarbij de 'heiligen' als Donatisten bekend stonden, zou al in 316, onder keizer Constantijn (306-337 n.C.), tot bloedvergieten leiden tussen christenen onderling en tot in de 5^{de} eeuw martelaren aan beide kanten genereren.

Onder diezelfde keizer Constantijn zou het christendom van een vervolgd religie, via het statuut van een getolereerde godsdienst (de Edicten van Serdica en Milaan: 311 en 313 n.C.), evolueren naar een cultus die volop de financiële en politieke steun kreeg van de keizer. Op het einde van de 4^{de} eeuw, wanneer het christendom werkelijk staatsgodsdienst was geworden, zouden de christelijke keizers heel wat heidense boeken laten verbranden, maar de eerste afrekeningen gebeurden onder christenen onderling. Dat was zo in het Westen, tussen Katholieken en Donatisten, en dat was zo in het Oosten, met de crisis van het Arianisme. Keizer Constantijn liet het eerste oecumenische concilie samenroepen te Nicea (325 n.C.). Hierop werden de opvattingen veroordeeld van Arius over de vraag of God de Vader en de Logos, de Zoon, wel 'één in wezen' konden zijn. De keizer dwong al in 325 de beslissingen van het concilie af door dissidenten te verbannen en, wanneer de Arianen koppig bleven vasthouden aan hun opvattingen, stelde hij ook het bezit van geschriften van Arius strafbaar met de dood (Speyer 1981: 149).

Vanaf het midden van de 4^{de} eeuw kan men christelijke oproepen lezen om ook het heidendom in al zijn aspecten te vernietigen. De eerste ons bekende oproep lezen we bij Firmicus Maternus (midden van de 4^{de} eeuw n.C.). Hij was voor zijn bekering tot het christendom een aanhanger geweest van de astrologie en had de *Mathesis* gepubliceerd: een astrologisch handboek. Astrologische geschriften waren omwille van het gebruik van astrologische voorspellingen in politieke complotten vaak het onderwerp geweest van verbodsbepalingen en boekverbrandingen (Chuvin 1990: 45-46). Misschien is het niet toevallig dat uitgerekend iemand die een loopbaan in de astrologie had ingeruild voor het christendom de keizers heeft opgeroepen om zijn vorige opvattingen en alle andere vormen van heidendom te vernietigen? In zijn traktaat *Over de dwaling van de profane religies* (*De errore profanarum religionum* 29, 1), gepubliceerd rond 346-348, roept hij de keizers Constans en Constantius II op tot concrete maatregelen: "Ook voor jullie, allerheiligste keizers, geldt de dwang te tuchtigen en te straffen, en het wordt jullie door de Wet van de Allerhoogste geboden de wandaad der afgodendienst op elke manier te vervolgen."

Pas op het einde van de 4^{de} en het begin van de 5^{de} eeuw stonden de christelijke keizers sterk genoeg om werkelijk boekverbrandingen van heidense geschriften te verordenen. Voor ketterse geschriften was dat al het geval sinds Constantijn, maar voor geschriften die kritisch stonden tegenover het hele christendom hebben we een wet uit de tijd van keizer Theodosius II (408-450 n.C.). Hierin wordt het werk *Tegen de christenen* van de neoplatoonse filosoof Porphyrius van Tyrus (234 – ca. 305 n.C.) met naam genoemd. Volgens één bron zou dit werk al onder keizer Constantijn (306-337 n.C.) verboden zijn geweest. De *Kerkgeschiedenis* van Socrates van Constantinopel, bijgenaamd Scholasticus, geschreven rond 440 n.C. citeert (I, 9) een brief die afkomstig zou zijn van keizer Constantijn, waarin hij zich lovend uitlaat over de vernietiging van de boeken van Porphyrius. Maar deze bron vindt geen enkele bevestiging en projecteert wellicht de situatie uit het begin van de 5^{de} eeuw terug op de regering van de eerste christelijke keizer. De wetgeving dateert volgens de meeste moderne interpretatoren dus pas van de tijd waarin Socrates Scholasticus schreef. De wet was duidelijk ook gericht tegen alle andere antichristelijke boeken zoals het *Ware Woord* van Celsus (168 n.C.) of *Tegen de Galileeërs* van keizer Julianus ‘de Afvallige’ (361-363 n.C.), en spreekt klare taal (Novak 2001: 134). Alle anti-christelijke geschriften moesten worden verbrand: “Wij bevelen dat de geschriften geschreven tegen de heilige christelijke religie door Porphyrius, hiertoe gedreven door zijn eigen waanzin, of door om het even welke auteur zij geschreven zijn, en om het even bij wie zij in bezit gevonden worden, prijs gegeven moeten worden aan het vuur. Want het is onze wil dat geen enkel boek dat de toorn Gods opwekt en de ziel van de mensen schade berokkent, de mensen ten gehore mag komen.”

Over de Late Oudheid en, met name, over de gevolgen van het anti-intellectuele fanatisme van sommige christenen, vooral sommige christelijke monniken, zijn ook wel mythes verspreid.¹ Niet het fanatisme zelf is een mythe – gewone christenen en vooral monniken hebben in de Late Oudheid heel wat aspecten van de antieke cultuur vernietigd, inclusief boeken – maar de concrete gevolgen zijn soms wel overdreven. Zo heeft niemand minder dan Edward Gibbon (1737-1794) in het achtentwintigste hoofdstuk van zijn *Decline and Fall of the Roman Empire* geschreven dat in 391 n.C. een christe-

¹ Voor een ruimere behandeling van de verhouding tussen het vroege christendom en de antieke wetenschappen verwijzen we graag naar onze gelijknamige bijdrage in het boek gebaseerd op de lezingenreeks van het CSCT, Centrum voor de Studie van Christelijke Tradities, te verschijnen bij Academia Press-Ginkgo in 2010: Danny Praet & Nel Grillaert (eds), *Het christendom en de wetenschappen*.

lijke menigte opgezweept door Theophilus, de machtsgeile patriarch van Alexandrië, de grote bibliotheek van Alexandrië heeft geplunderd. In dat jaar is inderdaad het grote Serapis-heiligdom, het Serapeum, vernietigd door christelijke fanatici, maar de link die Gibbon legt tussen de aanval op het Serapeum en het vernielen van de grote bibliotheek is niet correct, hoe eloquent zijn *Enlightenment*-verontwaardiging hierover ook moge luiden: “The valuable library of Alexandria was pillaged or destroyed; and, near twenty years afterwards, the appearance of the empty shelves excited the regret and indignation of every spectator whose mind was not totally darkened by religious prejudice” (Gibbon 1995: vol. 2, 892-893). De geschiedenis van de bibliotheek van Alexandrië is zeer bewogen geweest maar blijft grotendeels een mysterie, zoals de titel van het werk van Canfora aanvoert, wellicht onder marketingdruk van de uitgever. Een eerste brand heeft zich voorgedaan toen Julius Caesar in 48 v.C. in Alexandrië werd belegerd. Men leest hierover bijvoorbeeld in de *Parallele Levens* van Plutarchus in het *Leven van Caesar* (49, 3) één zinnetje dat vermeldt hoe Caesar tactisch gedwongen was zijn eigen schepen in brand te steken, waarna die brand zich verspreid had en “de grote bibliotheek verwoest.” De brand verspreidde zich vermoedelijk niet naar het hoofdgebouw – als er al ooit een hoofdgebouw is geweest – maar trof wellicht een opslagplaats van de bibliotheek. Marcus Antonius zou een paar jaren later, bij wijze van geschenk aan Cleopatra, de collectie hersteld hebben door de bibliotheek van Pergamon te plunderen en de Pergamense collectie grotendeels naar Alexandrië te brengen. Het derde verhaal omtrent een brand van de grote bibliotheek van Alexandrië is weer gelinkt aan vermeend religieus anti-intellectueel fanatisme, deze keer van de kant van de Arabieren. Nadat de moslims de Byzantijnse legers verslagen hadden, trokken zij in 642 Egypte binnen en werden zij de nieuwe heersers van Alexandrië. Het is rond deze gebeurtenis dat we de bekende boutade moeten situeren van kalief Omar. Zijn generaal zou gevraagd hebben wat hij met de grote bibliotheek moest doen, en hierop zou kalief Omar dit beruchte antwoord gegeven hebben: “Die boeken zijn ofwel in tegenspraak met de Koran, en in dat geval zijn het ketterse werken; ofwel zijn zij in overeenstemming met de Koran, en in dat geval zijn ze overbodig.” Ook dit verhaal is, zoals Herman De Ley schrijft in zijn studies over de receptie van het Griekse denken in de Islam, “twijfelachtig” (De Ley 2007: noot 29). In deze context kunnen we niet verder ingaan op de discussie die specialisten al decennia voeren over de vraag of dit inderdaad een legende is, en zo ja of het een legende is van westerse oorsprong – een geval van ‘oriëntalistische’ negatieve stereotypering van moslims als anti-intellectuelen, als de *homines unius libri* waarvoor Thomas Aquinas in zijn

lijfspreuk naar verluidt al zo een grote vrees had – dan wel of het een legende is die binnen de islamwereld zelf ontstaan is als een legitimatie voor de vernietiging door Saladin (1137-1193) van sjiitische geschriften uit het Egyptische kalifaat van de Fatimiden, zoals geargumenteed is door Bernard Lewis, de volgens sommigen te kritische historicus van de Islam.

Deze bijdrage gaat echter over de Oudheid zelf. Om van de laat-antieke periode over te gaan naar het klassieke Griekenland vermelden we kort de lotgevallen van de Sibillijnse boeken.² Iedereen kent het verhaal van de Sibille die de profetieën, gesteld in Griekse hexameters, had aangeboden aan de laatste Romeinse koning. Voor de volledige collectie van negen boeken vroeg zij een exorbitant hoge prijs: te hoog volgens Tarquinius Superbus. Boek na boek gooide zij zelf in het vuur en bood dan opnieuw de collectie te koop aan. Maar zij bleef steeds dezelfde prijs vragen voor een steeds kleiner aantal boeken. Tarquinius gaf zijn trots pas op wanneer er slechts drie boeken meer waren overgebleven. Nu zijn nog een miniem aantal verzen bekend: her en der geciteerd in andere werken. Volgens de 5^{de}-eeuwse dichter Rutilius Namatianus (*De reditu suo* II, 52) heeft de Romeins-Vandaalse generaal Stilicho († 408 n.C.) deze collectie in het begin van de 5^{de} eeuw laten verbranden, waarmee hij impliceerde dat Stilicho Rome haar laatste goddelijke bescherming heeft ontnomen. De dichter is echter onze enige bron en misschien past deze stelling wel binnen een invectief tegen het on-Romeinse karakter van Stilicho. De Sibillijnse boeken bekleedden immers een centrale plaats in de politieke religie van Rome en zij werden enkel geconsulteerd in tijden van groot gevaar, zoals wanneer Hannibal voor de poorten stond. Omwille van hun politiek prestige had ook keizer Augustus zich om de boeken bekommerd. Een korte vermelding bij Suetonius, *Augustus* (31, 1), geeft ons een idee van zijn onverbiddelijke, maar niet uitzonderlijke, houding. Van zodra hij Pontifex Maximus was geworden, liet hij heel wat boeken verzamelen met magische en astrologische inhoud die circuleerden in zowel het Grieks als het Latijn: “hij verzamelde van overal meer dan tweeduizend werken en liet ze verbranden”.³ Van de Sibillijnse Boeken maakte hij eerst een kritische studie, maakte een selectie uit de voorhanden verzen en behield enkel een deel van de boeken die voortaan in een vergulde kast in de tempel van Apollo achter slot en grendel lagen. Of ook slot en grendel verguld waren, is niet van

² Niet ter verwarren met de *Sibyllijnse Orakels*: een joods-christelijk apokrief geschrift dat pretendeert van heidense origine te zijn. Het verhaal leest men o.a. bij Plinius, *Naturalis Historia* XIII, 88.

³ Men vergelijk ook de vernietiging van *vaticini libri* tijdens de eveneens politiek geïnspireerde affaire van de Bacchanaliën in 186 v.C., zie Livius, 39.16.8.

belang: de overgebleven verzen waren opnieuw enkel toegankelijk voor officiële consultatie en interpretatie.

Religieuze boekverbrandingen in de Hellenistische periode

Een genadeloos criticus van de menselijke dwaasheid, Lucianus van Samosate in Syrië (ca. 120-190 n.C.), heeft ons in zijn kort biografisch werkje *Alexander of de valse profeet* een aanklacht nagelaten tegen Alexander van Abonouteichos in Paphlagonië (ca. 105-170 n.C.). Alexander was volgens Lucianus een *pseudomantis*, een 'on-waarzegger' en een religieuze charlatan die aan de zuidkust van de Zwarte Zee zijn eigen godheid uitgevonden had, met bijhorende tempel, orakel en profetieën. Hij stond in rechtstreeks contact met deze tot voorheen onbekende godheid, Glycon, die zich aan de mensheid epifaneerde als een grote slang en via zijn hogepriester Alexander zijn wensen kenbaar liet maken in verband met goudschenkingen en/of het aangaan van een *hieros gamos*, een heilig huwelijk, uiteraard met de meest aantrekkelijke onder zijn vrouwelijke gelovigen. Alexander kreeg vooral kritiek van 'atheïsten'. Christenen worden met naam genoemd, maar zij verwierpen alle goden ten voordele van hun eigen god en konden op weinig sympathie rekenen. Alexander had vooral problemen met de aperte kritiek van de filosofische school die zich tot doel gesteld had om de mensheid van angst te bevrijden door het bevorderen van kennis en inzicht in de natuur der dingen en de ware aard van de goden: de school van Epicurus. De profeet van Abonouteichos sloeg terug tegen de 'atheïsten' en zo horen we ook in deze (weliswaar fictieve) puur heidense context van boekverbrandingen:

Toevallig had hij de 'Gulden Overwegingen' van Epicurus gevonden. Zoals ge wel weet, is dit het beste werk van die wijsgeer en bevat het de voornaamste stellingen van zijn leer. Alexander droeg het boek naar het midden van de markt en verbrandde het op een brandstapel van vijgenhout, alsof hij de wijsgeer zelf verbrandde. De as liet hij in zee strooien en orakelde: "Ik raad U aan in het vuur te verbranden / de geschriften van die blinde grijsaard." (Verbruggen & Huysmans 1964: 99)

Dat het verbranden van boeken geen onbekend fenomeen was in de Grieks-Romeinse Oudheid weten we ook uit het Nieuwe Testament. Paulus verbleef jarenlang in Efeze en hij richtte zich in toenemende mate op de niet-joodse bewoners van die stad. Daarbij verrichtte hij volgens de auteur van de *Hande-*

lingen van de Apostelen (19, 13 e.v.) zoveel wonderen dat ook professionele geestenbezweerders (*exorkistai*) onder de indruk kwamen:

[13] Ook enkele rondtrekkende Joodse geestenbezweerders probeerden boze geesten uit te drijven door het uitspreken van de naam van de Heer Jezus. Ze zeiden: “Ik bezweer jullie bij Jezus, die door Paulus wordt verkondigd!” [14] Het waren de zeven zonen van Skevas, een Joodse hogepriester, die dit deden. [15] Maar de boze geest gaf hun ten antwoord: “Jezus ken ik, en Paulus ook, maar wie zijn jullie?” [16] De man die door de boze geest bezeten was, sprong op hen af en ging hen met zo veel geweld te lijf dat ze naakt en gewond uit het huis wegluchtten. [17] Alle Joodse en Griekse inwoners van Efeze hoorden van dit voorval, dat hen met diep ontzag vervulde; allen prezen en eerden de naam van de Heer Jezus. [18] Veel nieuwe gelovigen kwamen in het openbaar hun praktijken opbiechten. [19] Onder hen waren ook velen die magie hadden bedreven, maar die nu hun boekrollen verzamelden en publiekelijk verbrandden. Toen de waarde ervan werd berekend, kwam men uit op een bedrag van vijftigduizend zilverstukken. [20] Zo zegevierde het woord van de Heer en vond het steeds meer gehoor.

Paulus eiste volgens deze tekst niet zelf dat men een brandstapel zou maken voor heidense en joodse geschriften die iets met magie en demonen te maken hadden, maar de bekeerlingen in Efeze gingen spontaan over tot het verbranden van boeken. Efeze en, met name, de beroemde cultus van de Artemis van Efeze was reeds in de klassieke periode verbonden met magie: men schreef magische formules, vaak met nonsens-’woorden’ op de standbeelden van de grote godin. De naam van het ‘genre’ verwees zelfs naar de stad: *Ephesia grammata*. Voor christenen zijn alle heidense goden demonen en staat de hele niet-christelijke religiositeit gelijk aan magie. Deze massale boekverbranding van ‘magische’ werken is uiteraard vooral relevant omdat ze *niet* historisch is maar gebaseerd op *wishful thinking* van de auteur van *Handelingen*. De daad wordt uiteraard voorgesteld als iets positiefs. De vermelding van de (onwaarschijnlijk hoge)⁴ totale waarde van de vernietigde boeken moet men zelfs

⁴ Men denke aan de dertig zilverlingen waarvoor Jezus ‘verkocht’ is (*Mt.* 26, 14-16), wat in eerste instantie een verwijzing is naar de profeet *Zacharias* 11, 12: “Zij hebben mijn loon gewogen: dertig zilverlingen”, maar dat is dan weer een referentie aan het compensatiegeld door de Torah aangegeven voor de casus waarin een slaaf van één eigenaar door een losgeslagen os van een andere eigenaar gedood is (*Exodus* 21, 32).

interpreteren als een indirecte lofprijzing van het vernietigen van alle 'magische' boeken na de bekering. En de bekering van de hele wereld is het einddoel van de paulinische prediking. Dit verhaaltje kondigt dus de intense discussie aan die men binnen het christendom zal voeren over de waarde van de 'heidense' literatuur: het zal mensen van het statuut van de Kerkvaders Aurelius Augustinus (354-430 n.C.: *De doctrina christiana*) en Basilius van Caesarea (329-379 n.C.: *Over de opvoeding van de jongeren*) vergen om definitief te beslissen dat het christendom deel uitmaakt van de antieke cultuur en een actieve rol moet spelen in het bestuderen en doorgeven van, weliswaar een selectie, van die erfenis.

In het Oude Testament leest men dan weer van gedwongen boekverbrandingen door heidenen gericht tegen de Joodse Bijbel. In de 2^{de} eeuw v.C., in het conflict tussen de Seleuciden en de orthodoxe joden, geleid door de familie (en latere dynastie) der Maccabeeën, lezen we dat koning Antiochus IV Epiphanes (215-164 v.C.) zijn politiek van religieuze unificatie ook richtte tegen de geschriften die joden verbieden andere goden te vereren, deel te nemen aan evenementen met een heidense inslag of zelfs maar te tolereren dat andere goden door andersdenkenden vereerd worden op 'hun' grondgebied. Vooral dat laatste werd natuurlijk door de vorst van het Seleucidenrijk, waartoe Palestina behoorde, gezien als een contestatie van zijn soevereiniteit. Hij probeerde een supra-lokale politieke eenheid te bereiken door het afdwingen van lokale religieuze diversiteit via het installeren van de syncretistische Syrisch-Griekse cultus van Baäl-Zeus in de Tempel van Jeruzalem. Vanuit een monotheïstische logica kwam dit neer op het verbieden van het judaïsme. Het plan resulteerde in eerste instantie in het verbieden van geschriften die strikt monotheïsme eisten, en in tweede instantie in het reële verlies van de hegemonie over Palestina. De opstand die zijn maatregelen uitlokte, resulteerde immers in een onafhankelijke joodse staat onder de dynastie van de Maccabeeën of Hasmoneeën. Onder geopolitieke Romeinse bescherming wisten zij een relatieve onafhankelijkheid te handhaven van 165 v.C. tot de annexatie van Syrië en Palestina door Pompeius in 56 v.C. In de Bijbel, in het *Eerste Boek Maccabeeën* (1, 42-58), lezen we dat Antiochus zou getracht hebben zoveel mogelijk schriftrollen te vernietigen⁵:

⁵ De vermelding is niet autoreferentieel aangezien met de Wet uitsluitend de Torah bedoeld wordt: de Wet, de zogenaamde Boeken van Mozes, de eerste vijf boeken van wat christenen het Oude Testament noemen: de Pentateuch. Maccabeeën 1 en 2 behoren enkel tot de katholieke canon, niet tot de Joodse of protestantse.

Daarna vaardigde de koning voor heel zijn rijk het bevel uit dat allen één volk moesten worden, [42] en dat ieder zijn eigen leringen moest opgeven. Alle naties voegden zich naar het woord van de koning. [43] Zelfs onder de Israëlieten waren er velen die graag de godsdienst van de koning aannamen, aan de afgoden offerden en de sabbat onteerden. [...] [56] De vijftiende kislew van het honderdvijfenveertigste jaar liet de koning de gruwel van de verwoesting bouwen op het brandofferaltaar; in de steden van Juda werden afgodsaltaren opgericht en [55] voor de ingang van de huizen en op de pleinen brandde men wierook. [56] Alle schriftrollen die men kon opsporen werden verscheurd en verbrand, [57] en degene bij wie men een boek van het verbond aantrof, of die de Wet nog onderhield, werd volgens koninklijk besluit ter dood gebracht. [58] De beampten lieten de Israëlieten hun macht voelen door maandelijks in hun steden degenen terecht te stellen die op overtreding betrappt waren.

***Asebeia* en censuur in het klassieke Athene**

In zijn essay *On Liberty*, verschenen in 1859, verwees John Stuart Mill naar twee antieke martelaren van de vrije meningsuiting. Beiden waren ter dood gebracht omdat hun opvattingen en hun publieke optreden niet strookten met de publieke opinie en het establishment van hun tijd. Beiden werden door de religieuze en politieke gezagsdragers van hun tijd ter dood gebracht op aanklachten van goddeloosheid en blasfemie. In het tweede hoofdstuk (§ 2 “On the liberty of thought and discussion”: 26-27) had Stuart Mill het uiteraard over Socrates en Jezus, de twee martelaren die aan de grondslag zouden liggen van twee krachtige stromingen in de Europese traditie: de Griekse filosofie en de christelijke religie. Over de christelijke traditie hebben we al iets gezegd. Over Socrates zullen we het zo meteen hebben, maar eerst moeten we de eerste filosofische martelaar kaderen in de filosofie van zijn tijd en in de eigenheid van de klassiek Griekse aanklachten van *asebeia*.

De sofist Protagoras van Abdera (ca. 490 – ca. 420) is niet gestorven als martelaar van de vrije meningsuiting, maar hij is, net zoals Socrates, aangeklaagd voor *asebeia* en zijn persoonlijke geschiedenis leert ons dat het geval Socrates niet alleen stond in het klassieke Athene. De bronnen brengen geen duidelijkheid over de vraag of Protagoras Athene vrijwillig verlaten heeft vóór zijn proces of als banneling daartoe verplicht is geweest. Hij is volgens de meeste bronnen (zie Zeller & Nestle 2006: 1302) wel gestorven tijdens zijn

vertrek uit Athene. Hij was op weg naar Sicilië en is volgens de ene auteur gestorven aan een natuurlijke doodsoorzaak, volgens anderen is hij omgekomen in een schipbreuk. Beide verhalen, maar vooral dat laatste verhaal, kunnen ingegeven zijn door een mengeling van antieke sensatiezucht en pre-christelijk ressentiment tegenover een goddeloze die dacht aan de wraak der goden te kunnen ontsnappen.

De aanklacht tegen Protagoras was dus *asebeia*. Men vertaalt deze term vaak als 'goddeloosheid', 'vromeloosheid' of 'onvroomheid' (Praet 2002: 7-9). Het woord is echter samengesteld uit een *alpha privativum* en 'sebeia': het *nomen actionis* van het werkwoord 'sebein' dat 'vereren' in rituele zin betekent. *Asebeia* is dus het nalaten van het volbrengen van de nodige rituelen als externe uitdrukking van de verering van de goden, maar de term heeft op zich dus geen innerlijk geloofs-aspect. Niemand controleerde, zoals een christelijke inquisitie zou doen, of men werkelijk in de goden geloofde en of men op de juiste manier in de goden geloofde. Het enige geloofspunt was eigenlijk dat de goden bescherming boden aan de mensen en de stad, en de burgers een gepast ritueel respect dienden te betuigen aan de goden. Andere 'geloofspunten' waren meestal irrelevant: welke opvattingen men precies had over de goden, over de menselijke ziel, een leven na de dood, of wat dan ook, was onbelangrijk. Men kon bijvoorbeeld de mening toegedaan zijn dat de goden enkel metaforen waren voor aspecten van de natuur en de cultuur: dat Poseidon de zee *is*, dat Demeter het graan *is*, dat Dionysos de wijnbouw en de roes *is*. Het antieke traditionalisme, sociale conformisme en ritualisme eisten dan wel dat men een cultushandeling stelde wanneer het nodig geacht werd de religieuze bescherming van de gemeenschap door een gemeenschappelijk cultisch optreden te herstellen. Dit mechanisme duidt men meestal aan met een Latijnse term *pax deorum*, maar geldt ook voor het Griekse heidendom. Of men in andere omstandigheden vaak, zelden of nooit offerde, of men in werkelijkheid dacht dat er geen goden waren of dat offers hen niet konden bereiken, werd door geen enkele instantie gecontroleerd. *Going through the motions* was dus voldoende. Wat 'verlichte' heidenen van deze sociale druk dachten, kunnen we enkel vermoeden, maar de periodieke aanwezigheid van een dergelijke druk moet in elk geval voorstellingen van het Grieks-Romeinse heidendom als een antiek paradijs voor vrijdenkers danig nuanceren.

Ondanks de formalistische oorsprong van de term, was het inhoudelijke, 'theo-logische' aspect in heel wat antieke *asebeia*-zaken wel degelijk aanwezig. Het ging quasi altijd over het bestraffen van bepaalde opvattingen. Volgens de antieke filosofie-historicus Diogenes Laërtius (*Leven en leer van beroemde filosofen* IX, 52) werden de boeken van de vreemdeling Protagoras

op de Atheense agora publiekelijk verbrand omwille van hun inhoud en de mogelijke impact op de publieke, Atheense vroomheid. De publieke verbranding van zijn werken in één stad is hiervan wellicht niet de hoofdreden, maar van de werken van Protagoras is helaas zeer weinig overgeleverd. (Zie voor een ruimere context Praet 2001: 30-34) We hebben slechts een paar regels, waaronder de agnostische openingszin van zijn werk *Over de goden*, geciteerd bij Diogenes Laërtius IX, 51 (mijn vertaling):

Over de goden verkeer ik niet in de mogelijkheid om te zeggen of ze bestaan dan wel of ze niet bestaan, ook niet hoedanig ze zijn van vorm. Want er zijn veel dingen die een belemmering vormen om ze te kennen: de onduidelijkheid (van de problematiek) en het feit dat het leven der mensen kort is.

Dit agnosticisme kan men wellicht verbinden met zijn beroemde *homo mensura*-leer: “De mens is de maat van alle dingen, van de zijnde dat (of: hoe) ze zijn en van de niet zijnden dat (of: hoe) ze niet zijn” (zie Plato, *Theaetetus* 152a). Indien er geen kenbare bovenmenselijke instantie is die als het ware een fundament kan vormen voor het wereldbeeld, de inrichting van de maatschappij, voor de politiek en de moraal, dan blijft de mens alleen achter. Protagoras zou dus radicaal de consequenties getrokken hebben uit de secularisering en verwetenschappelijking van het wereldbeeld en uit de mogelijkheden van een directe democratie. In argument en tegen-argument, meerderheid tegen oppositie, maakt de mens zijn eigen regels, creëert hij zijn eigen werkelijkheid. Het centrale belang van de retoriek en de eristiek in het sofistische onderwijs hing dus nauw samen met zijn religieuze scepsis. Maar de pro-democratische analyse die wij net maakten van zijn agnosticisme en zijn retorisch humanisme werd blijkbaar niet gedeeld door iedereen in Athene. En natuurlijk deelde niet iedereen onze positieve waardering van de democratie. Diogenes Laërtius noteert direct na het citaat over de goden (IX, 52; Ferwerda 2000: 386):

Vanwege dat begin van zijn boek werd hij door de Atheners hun stad uitgezet. Ze verbrandden zelfs zijn boeken op de markt nadat ze die met behulp van een omroeper hadden opgehaald bij iedereen die er een kopie van bezat.

Toch moet men een aantal nuances aanbrengen bij dergelijke gebeurtenissen. Ten eerste gingen *asebeia*-aanklachten niet uit van een religieuze kaste, maar van gewone burgers, en werden de processen volgens het antieke recht ook gevoerd voor jury's van uitgelote burgers. Ten tweede is er een consensus

onder de commentatoren dat niet-religieuze, met name politieke motieven schuil gingen achter deze beschuldigingen. Plutarchus leert ons dat Protagoras een goede vriend was van Pericles (*Het leven van Pericles* 36, 5). Ook de filosoof Anaxagoras van Clazomenae (ca. 500-428 v.C.) werd het voorwerp van een aanklacht die minstens gedeeltelijk aan zijn wetenschappelijke opvattingen werd opgehangen. Enerzijds beschuldigde men de Ionische filosoof van Perzische sympathieën en, anderzijds, werd ook hij aangeklaagd wegens *asebeia* (Diogenes Laërtius II, 6-15; specifiek proces: II, 11). Hij had immers de zon een brandende steen genoemd, waardoor hij het goddelijke statuut van de zonnegod Helios leek te ontkennen. Hij leerde ook dat de maan vergelijkbaar is met de aarde en dus niet met de zon of de sterren. De maan is uit dezelfde materie opgebouwd als de aarde en kent ook bergen en dalen. Hij trok deze conclusies uit observaties en zag ze bevestigd door het neervallen van een meteoriet. Bovendien leerde hij dat Selene, verre van een godin te zijn, gelijk te stellen aan Artemis of Hekate, niet eens zelf licht geeft: de maan reflecteert slechts het licht dat het ontvangt van de zon. Anaxagoras werd verdedigd door zijn leerling Pericles, die de straf wist te 'beperken' tot verbanning en een zeer grote geldsom: vijf talenten volgens Diogenes Laërtius. Maar men wou via Anaxagoras en Protagoras misschien wel vooral hun politieke beschermheer Pericles in diskrediet brengen. We bevinden ons met de aangehaalde voorbeelden immers in de tijd of de nasleep van de Peloponnesische Oorlog. De Griekse Verlichting bleef beperkt tot een intellectuele elite – dat lijdt geen twijfel – maar in tijden van maatschappelijke chaos kregen reactionaire krachten weer de bovenhand. Dat was wellicht ook het geval bij Socrates die nauwe banden had gehad met een aantal figuren waarvan de moraliteit in vraag stond, zoals de landverrader Alcibiades en de oligarchische coup-leider Critias.

Socrates en de *parrhèsia*

Socrates (469-399 v.C.) die verplicht werd te drinken van de gifbeker staat voor de erfzonde van de Griekse democratie: de Atheners hebben zichzelf verdreven uit het Paradijs. Het heeft Plato getraumatiseerd en gemotiveerd om een Utopie te bedenken die aan rechtvaardigheid en aan waarheid een wel heel gesloten betekenis zou geven, inclusief niet alleen repressieve maar, voor het eerst, ook preventieve censuur. Het proces staat dus in een zeer complexe relatie tot het vrije spreken. De aanklacht is wel bekend. De formulering bij Diogenes Laërtius (II, 40; Ferwerda 2000: 76) luidt als volgt: "Deze aanklacht wordt onder ede ingediend door Meletus, zoon van Meletus uit Pitthus,

tegen Socrates, zoon van Sophroniscus uit Alopecce: Socrates is schuldig aan het loochenen van de goden die de staat erkent, en aan het introduceren van nieuwe goden; hij is ook schuldig aan het bederven van de jeugd. De gevraagde straf is de dood.”

Socrates is de martelaar van de *parrhèsia*. In het democratische Athene kan men een onderscheid maken met de *isègoria*: het gelijke recht om te mogen spreken in de volksvergadering, dus los van de rijkdom of het opleidingsniveau van de spreker. Dit kadert in het ruimere politieke ideaal van de *isonomia*: de gelijkwaardigheid van alle burgers voor de wet (Sinclair 1967: 33-39; Sluiter & Rosen 2004: passim). Dit werd soms als synoniem gezien voor democratie: zoals bij Herodotus in de passage (3, 80-82) waarin Perzen discussiëren of de beste regeringsvorm nu monarchie, oligarchie of democratie zou zijn. Maar de term *isonomia* werd ook door oligarchen opgeëist, en we mogen nooit vergeten dat ‘vrijheid’, *eleutheria* de hele Oudheid door een economische klassen-connotatie heeft, zoals duidelijk wordt door het concept van de ‘vrije opvoeding’ of de ‘vrije kunsten’: de *artes liberales* of de *eleutherios paideia* verwijzen naar de opvoeding die kon genoten worden door iemand die niet voor de dagelijkse kost diende te werken en stond ook in oppositie tot een opvoeding die een ambacht aanleerde. *Parrhèsia* verwijst veeleer naar een moreel-intellectuele habitus: een persoonlijke attitude van waaruit men vrij, in de zin van vrij-uit, durft te spreken. Dit betekende natuurlijk nooit dat men ongestraft om het even wat kon vertellen, zeker niet over andere burgers en wanneer het strafbare of laakbare zaken betrof waarvoor geen enkele basis bestond. Nog los van de ongeschreven wet van wat *decent* is, had men in Athene al ten tijde van Solon ook expliciete wetten tegen *loidoria*: smaad of laster. Men kon uiteraard niet zomaar iemand beschuldigen van moord, van het slaan van de eigen ouders, van het lafhartig weggooien van het schild als soldaat, etc. wanneer dit bewijsbaar niet gebeurd was. Het vrije spreken staat dus in relatie tot de plaats waarop men bepaalde dingen mag zeggen: de rechtbank is de correcte locus voor dergelijke beschuldigingen. Net zoals er wetten waren tegen fysiek geweld (*hybris*) zo waren er ook wetten tegen *speech act violence*. Het vrije spreken moest dus in een positieve relatie staan tot de waarheid.

Michel Foucault (1926-1984) heeft in zijn laatste jaren heel wat lessen aan het Collège de France en lezingen in het buitenland gewijd aan dit concept. In deze lezingen, die meestal postuum zijn uitgegeven en ook naar het Nederlands vertaald zijn, geeft hij een analyse van de ontwikkeling van deze term aan de hand van klassieke teksten vanaf de *Ion* van Euripides, over de figuur van Socrates, de receptie bij Plato, de Cynici, etc. tot de nawerking in de

moderne tijden. Het is een concept waarin hij de drie grote assen ziet samenkomen van zijn blijvende filosofische interesse: macht, waarheid en de ontwikkeling van het subject. Foucault vond hierin ook zijn aloude interesse terug voor de combinatie van de repressieve en de productieve macht van de wetenschappen, voor de manier waarop wetenschap normaliteit ontwikkelt en abnormaliteit wil normaliseren. Macht gaat niet enkel om de mogelijkheid om boeken uit te geven of hun uitgave te verbieden, maar om de productie van het conceptuele kader waarin spreken in een bepaalde periode überhaupt mogelijk is. Deze wisselwerking tussen waarheid en macht en haar impact op de mensen had hij reeds in zijn grote studies bestudeerd zoals: *Geschiedenis van de waanzin*; *Geboorte van de kliniek*; *Discipline, toezicht en straf: de geboorte van de gevangenis* en het meerdelige *Geschiedenis van de seksualiteit*, waarvan de twee laatste delen in zijn sterfjaar zijn verschenen. Zijn zoektocht naar de productie van de moderne seksualiteit had hem geleid naar de Griekse Oudheid (*Het gebruik van de lust*) en naar de Romeinse periode: *De zorg voor het Zelf*.

Parrhèsia is het vrij spreken tegen een bepaalde autoriteit in. Het impliceert dus altijd, soms slechts tot op zekere hoogte, maar soms ook met gevaar voor het eigen leven, de contestatie van de vigerende macht. Het staat dus in oppositie met de vleierij waarvan Plato de Sofisten beschuldigde: het naar de mond praten van het publiek. Een *parrhèsiast* zal autonoom zijn waarheid uitspreken of hij nu geconfronteerd wordt met de macht van een tiran of met die van een volksvergadering. De retoriek die Plato graag gedefinieerd zag als vleierij (men denke aan de *Gorgias* 462c) en dus als een discipline die mensen leert om anderen naar de mond te praten, staat in oppositie tot de *parrhèsia*. Foucault vond dit antieke ideaal zo intrigerend omdat het hem leek alsof hij zelf als filosoof altijd de macht van de menswetenschappen en de maatschappelijke conventies had aangevochten. Het engagement van een kritische moderne of postmoderne intellectueel laat zich goed vergelijken met de antieke *parrhèsiast* omdat het een persoonlijk engagement en een manier van leven veronderstelt. Het vrije spreken is altijd een beetje subversief want het kan niet zelf vanuit een machtspositie spreken. Het kan ook niet gaan om het zich conformeren aan een vigerend waarheidsdiscours. Die laatste attitude analyseert Foucault als het product van een pastorale macht, die weliswaar reeds antieke voorlopers kent, maar die natuurlijk vooral in het christendom tot ontwikkeling is gekomen met de verstrengeling van waarheid en macht in de biecht. In de Oudheid spreekt de *parrhèsiast* de waarheid, niet omdat hij daartoe gedwongen wordt door enige externe of geïnterioriseerde macht, maar omdat hij zichzelf vrijwillig verbindt aan die waarheid, vanuit een zorg

voor het zelf. Conform aan de ontwikkeling van de antieke wijsbegeerte vanaf de Hellenistische en de Romeinse periode zal dit evolueren naar een grotere interiorisatie en een apolitieke zelftherapie, maar het klassieke ideaal is als ideaal nooit verloren gegaan en kan inspirerend blijven werken. De antieke invloeden op de filosofie van Foucault is echter niet het onderwerp van deze bijdrage. We keren dus terug naar de tekst van Plato.

In de *Apologie van Socrates* suggereerde Plato reeds dat een van de bekendste Atheense auteurs een zware verantwoordelijkheid droeg voor de veroordeling en de dood van zijn leermeester. “Een blijspeldichter” (18d1), die Plato-Socrates niet met naam noemt, maar die men algemeen identificeert met Aristophanes (ca. 450-385 v.C.), zou al jaren voor het proces een aanklacht tegen Socrates geformuleerd hebben. Socrates werd inderdaad als komisch personage opgevoerd in *De Wolken*. Hierin stelde Aristophanes de spitsvondigheden van de wereldvreemde Socrates “die recht weet te praten wat krom is” voor als een subversief gevaar voor de traditionele waarden van de Atheense maatschappij. Volgens de *Apologie* (2, 18b-c; vertaling De Win) was Aristophanes de meest te duchten aanklager. Hij was wel niet persoonlijk betrokken bij de rechtszaak, maar hij was alomtegenwoordig in de geesten van de juryleden omdat “de meesten onder u, van kindsbeen af, in de leer zijn gegaan <bij de gelijken van Aristophanes> en zij u overtuigden en mij zwart maakten. [...] Door die reputatie rond te strooien, Atheners, zijn zij dé aanklagers die ik moet vrezen. [...] Die beschuldigers zijn talrijk, en geruime tijd reeds zijn ze met hun aanklagerswerk bezig en ten derde konden zij u bepraten toen ge op een leeftijd waart waarop ge bij uitstek ontvankelijk moest zijn: sommigen onder u waren kinderen nog of aankomende jongens.” Beïnvloeding via literatuur was dus al in een van de vroegste platonische teksten een thema. Wij willen nu in enig detail nagaan hoe Plato in zijn grote werk over de rechtvaardigheid, de *Republiek*, een filosofische legitimatie heeft uitgewerkt voor staatstoezicht op elke vorm van literaire en artistieke expressie.

Plato en de psychologische impact van literatuur

Voor heel wat Grieken was literatuur een vorm van *mimèsis*: van nabootsing. Bij Plato treft men een analyse aan van drie ‘narratologische’ strategieën vanuit het aspect nabootsing. (Plato, *Staat* III, 392e2-393e2).⁶ Ten eerste bootst de auteur, wanneer hij een personage of een karakter schetst via directe rede, dit karakter na. Of het nu gaat om een historisch personage of om een fictief

⁶ Zie Praet (2005: 13-31) voor een meer gedetailleerde behandeling.

karakter, de auteur verplaatst zich en imiteert het personage dat hij in zijn werk laat spreken. In lyriek kan men gemakshalve zeggen dat de dichter zelf spreekt (hoewel ook daar veel met een *persona* gewerkt wordt). Bij drama treedt de auteur volledig terug en 'spreken' enkel de personages. Bij epiek is er een wisselwerking tussen de auteur als verteller en de sprekende personages. Wij schematiseren want reeds in de *Ilias* en de *Odyssee* is die narratologische wisselwerking al zeer complex. De episodes waarin de auteur Homerus als het ware terug treedt en de personages in directe rede laat spreken door ze te 'imiteren', duidt Plato in deze passage aan met *mimèsis*.

Deze invulling van het *mimèsis*-begrip leidt reeds tot een eerste, partiële morele veroordeling van de literatuur. Plato verwacht van de leiders van zijn ideale Staat, van de Wachters, dat ze "bewerkers van de vrijheid *van de staat* zijn" (III, 395c1-2), wat niet hetzelfde is als bewerkers van vrijheid *tout court*. Iedereen heeft in de ideale platonische staat een rol te vervullen en die rol staat in dienst van de goede werking van het geheel. In de ideale Staat krijgt iedereen één en slechts één rol te vervullen en het politieke leven wordt door Plato ook werkelijk als een veelheid van rollenspelen gedacht. Niemand hoeft daarbij twee of meer rollen te spelen en dus is het zelfs schadelijk indien dat de literaire opvoeding leert om allerlei rollen te spelen. Aangezien Plato ook onderkent dat kinderen een aangeboren neiging hebben tot imitatie en dat het leerproces van kindsbeen af voor een groot deel volgens een speels mimetisch proces verloopt, moet men erop toezien dat zij (III, 395c3-d1)

al dadelijk, van kindsbeen af, voorbeelden nabootsen die voor hen passen: dappere, zelfbewuste, vrome en vrije mensen en dergelijke eigenschappen meer. Wat echter een vrije burger niet past, mogen ze niet doen, zelfs mogen ze niet knap zijn in het nabootsen daarvan of van enige andere laagheid, uit vrees dat ze uit het nadoen behagen scheppen in het doen. Of hebt ge nog niet opgemerkt dat nabootsing, van jongs af begonnen en verder in het leven volgehouden, een gewoonte en een tweede natuur wordt, en dit zowel met betrekking tot het lichaam als tot de stem en de denkwijze.

Plato vreest immers dat dergelijke mimetische gewoonten uitgroeien tot een gewoonte (*ethè*) en een (tweede) natuur. Vandaar dat het absoluut uit den boze is dat de Wachters, bijvoorbeeld "als mannen een vrouw gaan nadoen". Ook andere lagere categorieën zoals slaven zijn verboden, net zoals vrije mannen met een lagere beroepsbezigheid, met een lager moraliteitsgehalte of psychische en emotionele problemen. Helemaal onderaan de ladder staan dan natuurlijk onomatopoeën, nabootsingen van dieren (III, 397a): "het geluid van

honden en schapen en vogels”. Zelfs het nabootsen van natuurfenomenen en de geluiden voortgebracht door levenloze voorwerpen komen in het lijstje voor: “het rollen van de donder [...] het knerssen van een wagenas of een haspel, de klank van een krijgstrompet,...

Deze *mimèsis*-kritiek blijft natuurlijk niet beperkt tot de auteur/dichter. We mogen niet vergeten dat de antieke literatuur en zeker de poëzie ten tijde van Plato nog kaderen in een orale performance-cultuur en niet zozeer in een lees-cultuur. Dus ligt het voor de hand dat Plato zijn morele kritiek op de mimetische band tussen auteur (dichter) en personages ook uitbreidt tot een morele kritiek op de mimetische band tussen literatuurconsument (-performer) en personage. Het antieke Griekenland kende professionele rapsoden, die de publieke opvoering of uitvoering van gedichten (inclusief en zelfs vooral epische gedichten zoals Homerus) tot hun beroep gemaakt hadden, en men kende natuurlijk ook professionele acteurs voor de dramatische poëzie. Maar ook niet-professionals kwamen als performers direct in aanraking met mimetische poëzie. Ten eerste bestond de opvoeding van de vrije burgers voor het grootste deel uit het memoriseren en reciteren van grote – zeer grote – brokken poëzie (vooral weer Homerus). Daarnaast waren er de symposia, waarop men geacht werd om beurt poëzie voor te dragen. En in het kader van de grote festivals werden soms wel honderden burgers ingeschakeld in de koren voor lyrische en dramatische opvoeringen.

We dienen hier evenwel op te merken dat de *mimèsis*-invulling in deze passages van de *Staat* alleen betrekking heeft op het morele gevaar van *ongecontroleerde* rollenspelen, op het onbeperkt in de huid kruipen van personages. Op zich is er dus niets mis met het mimetische mechanisme, maar men moet volgens Plato wel opletten dat de rollenspelen de waardigheid en de moraliteit van de burgers niet aantasten. Een mimetisch dichtwerk zonder schurken, slaven, vrouwen of door lage emoties verwrongen helden, zou dus in het kader van *deze mimèsis*-kritiek van Plato nog kunnen. Plato beperkt zijn beperkingen van het aantal toegelaten ‘rollen’ niet tot de jeugd: in zijn ideale Staat doet men in zekere zin aan permanente vorming. Niets mag er aanwezig zijn dat niet past in zijn *paideia*-programma en dat betekent dat hij niets toelaat dat hij niet ook in een opvoedingsprogramma van kinderen zou kunnen incorporeren, omdat er in zekere zin altijd een kind in de mens blijft. Voor Plato is er geen leeftijd des onderscheids, zoals Aristoteles wel expliciet zal aanvaarden: de gewone burger is eigenlijk nooit voldoende gewapend, voldoende volwassen en moet altijd door censuur beschermd worden tegen het kind in zichzelf, tegen het lage in zichzelf, dat gestimuleerd zou kunnen worden.

Het morele gevaar van literatuur ligt hier dus in de vorm: het is een gevaar dat slechts bij één van de drie genres altijd optreedt en bij het epische menggenre enkel in de mimetische passages. Het gevaar dat Plato onderscheidt is gelegen in het aannemen van minderwaardige rollen (op biologisch, psychologisch, intellectueel, moreel vlak, etc.). Het risico van de mimetische literatuurvorm, is dat de auteur en de performer quasi geconditioneerd worden, dat er zich een baan vormt voor een bepaald type gedrag in de realiteit door dat gedrag fictief, door die persona literair aan te nemen. De grote vrees is dat men dit ook werkelijk graag gaat doen. Het probleem is dus identificatie, maar het gaat telkens om identificatie door de performer of de persoon die luidop leest. Over de identificatie met een 'rol' door een passief luisterend publiek heeft Plato het hier nog niet. Die problematiek introduceert hij via een andere weg in de discussie en men dient op te merken dat hij hierop eigenlijk een ander *mimèsis*-mechanisme toepast.

Subrationele beïnvloeding

Die andere weg wordt geopend door de specifieke poëtische vorm van de antieke Griekse literatuur. Antieke poëzie bestond immers niet alleen uit woorden, uit de tekst die wij nu nog kunnen lezen, maar ook uit melodie en ritme. De zang en instrumentale begeleiding zijn voor ons niet of bijna niet meer te reconstrueren. Voor Plato en zijn tijdgenoten waren zij niet alleen een vast onderdeel van de poëtische performance, maar ook het voorwerp van morele bekommernis. Voor Plato lijkt dit aspect zelfs nog gevaarlijker en dus nog belangrijker dan het louter oproepen van personages in woorden. De reden hiervoor vinden we in III, 401d5-8: "En zou de voortreffelijkheid van de muzikale opvoeding niet hieraan te danken zijn, dat ritme en harmonie, méér dan wat ook, tot het binnenste der ziel doordringen, haar het hevigst beroeren door de sierlijkheid waarvan zij de dragers zijn?"

Zoals gezegd, verschuift de discussie hier vrijwel ongemerkt naar de impact van poëzie op het publiek. Het grote gevaar dat Plato nu voor alle betrokkenen aanstipt, is dat het melodisch-ritmische aspect van de poëzie inwerkt op de menselijke ziel op een bijna onbewust en in elk geval subrationeel niveau. Het spreekt, in wat meer platonische termen, de lagere functies van de ziel aan. We kunnen deze bekommernis slechts ten volle begrijpen wanneer we afstappen van een postromantische, geïndividualiseerde visie op literatuur en beseffen dat poëzie, literatuur in de context van de klassieke polis een massa-evenement was, een Gesamt-performance met een eigen massapsychologische dynamiek. De grote festivals met opvoeringen van tra-

gedies gebeurden in theaters met een capaciteit van meer dan tienduizend toeschouwers en ook Homerus-recitals trokken duizenden toeschouwers. Zelfs het privé reciteren van poëzie op symposia gebeurde in groepen van minstens zeven personen. De morele literatuurtheorie van Plato is dus minder relevant voor de moderne, geïndividualiseerde en ietwat elitaire consumptie van poëzie en bellettrie: ‘in een hoekje met een boekje’. Het is veeleer een voorloper van een morele problematisering van de politieke impact van geïntegreerde massamedia. Deze antieke combinatie van tekst, beeld en geluid staat dichterbij moderne media zoals film en televisie.

Plato en de antieken kenden morele kwalificaties toe aan de verschillende soorten melodieën en ritmes: die kunnen mannelijk of verwijfd zijn, dapper of laf, etc. Ritme en melodie zijn als zodanig zowel de uitdrukking van als de pedagogische voorwaarde voor voortreffelijkheid, van en voor een goede orde. Harmonische ritmes en melodieën stammen uit, zijn de natuurlijke uitdrukking van een harmonisch karakter (*èthos*), maar omgekeerd zijn ritmes en melodieën ook karaktervormende invloeden. De karaktervormende werking van muziek als ritme en melodie staat centraal. Wanneer men dit ernstig neemt, dan is het pedagogisch verplicht om goede voorbeelden te imiteren, maar ook onverantwoord tot zelfs gevaarlijk om slechte te imiteren. En dit gevaar geldt dus voor alle aspecten van mimetische poëzie. Wanneer men als auteur/acteur een klagende Achilles of een krankzinnige Ajax in directe rede ‘imiteert’, spreekt men jammerende of onsamenhangende woorden uit, maar ook de daarbij horende ritmes en melodieën hebben een nefast effect. Klagende melodieën of frenetieke ritmes, om maar twee voor de hand liggende voorbeelden te nemen, hebben een impact op de gemoedsgesteldheid van de acteur of performer, maar dus ook van de toehoorder. Indien voldoende herhaald, worden deze gemoedsgesteldheden hierdoor ook bij het publiek tot een tweede natuur.

Plato beperkt zich niet tot ritme en melodie, maar ontwikkelt in de *Staat* een algemene moraliserende esthetica, een urbanistische Utopia. De totaliteit van wat wij esthetische invloeden zouden noemen, wil hij aan zijn controle onderwerpen. Immers, als schoonheid en lelijkheid een onbewuste vormende invloed uitoefenen op het karakter van de cultuur-consumenten, moet men ook de architectuur van individuele gebouwen, van gebouwencomplexen en van de natuurlijke omgeving waarin gebouwen gesitueerd worden, in overeenstemming brengen met het ideaal van de *euschèmosunè* (III, 400c).

Plato verklaart noch argumenteert, maar introduceert hier eigenlijk stilzwijgend een nieuwe invulling van het *mimèsis*-begrip: elke mens neemt blijkbaar grotendeels onbewust via de zintuigen invloeden op uit zijn omge-

ving. De mens incorporeert de esthetische impulsen die uitgaan van de omgeving, zowel auditieve als visuele, en imiteert die in zijn innerlijk. Wie in een lelijke omgeving woont, zal uiteindelijk zelf, innerlijk, qua karakter, lelijk worden. Een mooi en evenwichtig leefkader stimuleert dan weer het schoonste in de mens. Dit proces is niet alleen subrationeel (III, 401d1: *lanthanèi*, 'heimelijk, ongemerkt'), maar ook permanent en onontkoombaar, aangezien het vrijwel onmogelijk is om dergelijke vormende impulsen te ontlopen (III, 401b8-c3): "Want we willen niet dat onze wachters opgevoed worden temidden van afbeeldingen van slechtheid, als op een slechte weide waarop ze, dag na dag, bij kleine maar herhaalde beetjes, vele giftige kruiden plukken en afgrazen, die *ongemerkt* tot een grote massa verderf (c3: *lanthanoosin kakon mega*) worden in hun ziel." Daarom dient men niet alleen de poëzie in al haar vormelijke aspecten, maar ook de totaliteit van alle ervaringen waarop de criteria schoon en lelijk, harmonieus en dysharmonieus, e.d. van toepassing zijn aan censuur te onderwerpen.

Via deze omweg van de karaktervormende waarde van esthetische schoonheid en lelijkheid heeft Plato het publiek betrokken bij zijn morele kritiek op de literatuur, maar expliciet vermeldt hij hier niet dat ook het zien en horen van lage, lelijke, onwaardige personages diezelfde mimetische invloed heeft.

Emotionele conditionering door literatuur

Poëzie werkt in op het lagere, het minderwaardige element in de ziel (X, 605b): het schept verwarring en onzekerheid in de ziel omdat dit deel geen onderscheid kan maken tussen de steeds wisselende indrukken, tussen goed en slecht, groot en klein. Zoals de individuele emoties de rede nodig hebben om waar van vals te onderscheiden, zo zal ook de maatschappij geleid moeten worden door een redelijke instantie: de filosofen. Bovendien geven epos en tragedie slechte voorbeelden: terwijl iedereen ervan overtuigd is dat men in het echte leven leed in stilte, op een waardige, mannelijke manier moet dragen, zien we in deze kunstvormen helden op de meest luidruchtige manier klagen en jammeren. (X, 605d) Het probleem is dat de eigentijdse toehoorder behagen schept in deze imitaties en erdoor in een emotionele toestand gebracht wordt die als het ware een emotioneel pad effent, een parcours voorbereidt waarlangs de emoties van de toehoorder zelf later geleid zullen worden:

Weinigen toch is het gegeven, denk ik, te bedenken dat andermans gevoelens onvermijdelijk de eigen gevoelens moeten bevorderen; wie eenmaal het gevoel van medelijden heeft gevoed en sterk gemaakt door andermans lijden, zal het niet gemakkelijk onderdrukken wanneer hijzelf in het ongeluk geraakt. (X, 606b5-8)

De dichterlijke nabootsing brengt zo een conditionering teweeg voor alle mogelijke emoties. Waar een door de rede bestuurd man zelfbeheersing en maat nastreeft, zal hij door de mimetische conditionering van literaire werken gedwongen worden zich op een emotionele en mateloze manier te gedragen. En dit werkt zelfs bij de besten (X, 605c6-d5):

Maar dan hebben we onze zwaarste beschuldiging tegen de poëzie nog niet uitgesproken. Want dat het in haar macht ligt zelfs de fatsoenlijke lui – op enkele, uiterst zeldzame uitzonderingen na – te schaden, dat is toch wel gewoon vreselijk! [...] De besten onder ons moeten maar eens een passage uit Homerus of uit een andere tragediedichter beluisteren waar deze een held nabootst die in de ellende zit en een eindeloze jammertirade afsteekt en zijn leed uitzingt en zich op de borst slaat – wel ge weet het even goed als ik: we scheppen daar vermaak in, we geven er ons aan over, we laten ons gaan tot sympathie voor de held, en in alle ernst loven wij als voortreffelijk dichter al wie ons in de hoogste mate in deze stemming weet te brengen.

Daarom formuleert Plato kritiek op hen die Homerus (en met hem alle dichters) zien als de opvoeder van Hellas en als een maatstaf voor ‘menselijk gedrag en menselijke cultuur’, zoals in zijn tijd gebruikelijk was. Plato waarschuwt zeer duidelijk voor deze opvatting (X, 606e1-607a8):

Pas op wanneer ge bewonderaars van Homerus ontmoet [...] Behandel hen vriendelijk en hoffelijk, in de overtuiging dat zij zo superieur zijn als ze maar kunnen; geef hun toe dat Homerus de grootste van alle dichters is en de eerste onder de tragedieschrijvers, maar ... vergeet niet dat hymnen op de goden en lofzangen op deugdzame mensen de enige vormen van poëzie zijn die wij in onze staat dulden. Laat ge echter ook de lieflijke muze toe, om ‘t even of ze zich in lyrische of in epische maat uitdrukt, dan zullen genot en smart in uw staat als koningen heersen, in plaats van wet en de rede.

Plato is niet tegen het verkondigen van onwaarheden omdat een leugen het hogere doel van de rechtvaardige en globaal harmonieuze werking van de maatschappij kan dienen. Plato had zich afgevraagd hoe men kinderen en volwassen onderdanen moet opvoeden tot vrome en dappere burgers: wat dus de maatschappelijk vormende waarde en functie van literatuur was? In een knap staaltje van rationalistische politieke theologie stelde Plato dat men het beeld van de goden en het concept van het hiernamaals kan gebruiken voor de vorming van de ideale burger en dat men beide dient aan te passen aan het gewenste profiel (III, 386b-c). Zo zal een burger die niet gelooft dat er een hiernamaals is of die gelooft dat het hiernamaals absoluut niets te bieden heeft minder geneigd zijn het leven te laten voor het vaderland. Hij zal sneller de vlucht of de slavernij verkiezen dan iemand die gelooft dat er hem heel wat beloningen wachten in het hiernamaals. Dus moeten volgens de Griekse *ayattollah* de dichters *ingeschakeld* worden om het gewenste beeld op te hangen van dit hiernamaals en de gewone burgers de gewenste geloofsinhouden mee te geven. De bestaande werken, bijvoorbeeld Homerus, moeten uitgevlooid worden op passages die niet stroken met wat de gewone burgers moeten geloven op theologisch, moreel en elk ander vlak. Censuur wordt op de meest beminnelijke manier ingevoerd (III, 387b1-2): “We zullen Homerus en de andere dichters vriendelijk verzoeken het ons niet kwalijk te nemen dat we deze en dergelijke plaatsen schrappen.” Ook de voorstelling van de goden moet natuurlijk eens nagekeken worden: het is moeilijk een moraal op te leggen wanneer de opperwezens in de schoolboekjes voor de permanente vorming voorgesteld worden als brassers, bedriegers, moordenaars en overspeligen. Passage na passage somt Plato zo op die onaanvaardbaar is en dient te worden veranderd.

De gewone burger kan niet perfect rationeel functioneren en kan de waarheid dus niet aan. Vanuit de hogere rechtvaardigheid van de goede werking van het geheel is het daarom zelfs een morele plicht voor de filosofen-leiders van de staat om over een aantal onderwerpen en tegen een aantal klassen van mensen (met name de niet filosofisch getrainde *meerderheid* van de bevolking) te liegen. Dit is de zogenaamde edele of gerechtvaardigde leugen. De conclusie is dus niet dat men de poëzie uit de ideale Staat moet verbannen. “Hymnen van de goden en lofzangen op deugdzame mensen” blijven niet alleen bestaan, maar moeten een vast en onontkoombaar deel gaan vormen van de moreel-esthetische Utopia zodat de staatskunst op elke niveau en permanent kan inwerken op de ingezetenen, als permanente propaganda of een soort morele muzak. Ook gecensureerde mimetische poëzie in de personifiërende betekenis van boek III is niet uit te sluiten. Op voorwaarde dat de

deugd-modellen filosofisch verantwoord zijn, is het zelfs wenselijk dat de burgers als acteurs/performers in de huid kruipen van de juiste modellen.

Stoïcijnse opvattingen over censuur en literatuur

Zeno van Citium (333-262 v.C.) zou zich tot de filosofie bekeerd hebben na het lezen van de *Memorabilia* van Xenophon. Hoewel het stoïcisme officieel een concurrent was van het Platonisme, was de gezamenlijke socratische invloed onmiskenbaar en we zien ook op het vlak van de literatuur bij de stoïcijnen standpunten die vergelijkbaar zijn met die van Plato. Zowel Zeno als zijn opvolger Cleanthes (330 – ca. 230 v.C.) schreven werken over hoe men naar poëzie moet luisteren. Als voorstanders van de *apatheia* waren zij uiteraard bezorgd over de emotionele impact van poëzie. Zoals men weet, is het stoïcisme een traditie die zich uitstrekt over vele eeuwen. De standpunten, bijvoorbeeld over het ontstaan van en de remedie tegen de passies, kunnen nogal verschillen tussen de vele stoïcijnse filosofen onderling. We kunnen in dit kader dus geen algemeen overzicht geven van de stoïcijnse opvattingen over literatuur en de wenselijkheid van censuur. We willen enkel aangeven dat Plato onder de filosofen zeker niet alleen stond met zijn ideeën over preventieve en repressieve censuur. De geschriften van de Stoa zijn, zoals men weet, zeer fragmentarisch overgeleverd of vaak enkel bekend via secundaire, vaak anti-Stoïcijnse getuigen zoals Plutarchus van Chaeronea (46-120 n.C.) met zijn geschriften expliciet tegen de Stoa en algemeen over opvoeding en literatuur, zoals zijn eigen *Hoe de jeugd de literatuur dient te bestuderen*. Martha Nussbaum heeft een reconstructie gemaakt van de verschillende visies die we nog kunnen achterhalen en zij onderscheidt vier houdingen (1993: 131-132): de eerste pleit voor censuur van de bestaande literatuur, de andere wil een volledig nieuwe literatuur zelf scheppen volgens de correcte filosofische vereisten, de derde bepleit vooral het aanleren van de allegorische interpretatie waarvoor de stoïcijnen beroemd waren, en het vierde standpunt legt de nadruk op de psychologische verwerking door de toeschouwer in wat Nussbaum omschrijft als “the art of critical spectatorship.” Chrysippus van Soli (280 – ca. 207 v.C.), vaak de tweede stichter van de Stoa genoemd, heeft ook een *Republiek* geschreven en daarin, volgens een *testimonium* van Plutarchus (*Tegenstrijdigheden bij de Stoa* 1044d; Janssen 1997: 170), zou hij nog strenger geweest zijn dan Plato. Hij zou met name de opvatting hebben verdedigd dat de mens wel degelijk van brood en water alleen kan leven. Daardoor zou hij elke esthetica veroordeeld hebben als gevaarlijke luxe ‘enkel ter wille van het genot’. Dit verbod zou dan uitgebreid zijn tot alle burgers en tot alles dat

genot kan verschaffen aan oog of oor. Nussbaum gelooft niet dat Plutarchus hier een correcte interpretatie geeft. De stoïcijnen wilden niet elke vorm van kunst (literair, auditief, visueel, etc.) afschaffen. Maar wat meerdere stoïcijnen voorstonden, was een strikte censuur van de bestaande literatuur in de zin van het *veranderen* van de bestaande werken. Men diende met name verzen en hele verhaallijnen zo te veranderen dat ze geen negatieve invloed konden uitoefenen. Het had natuurlijk geen enkele zin de originelen te bewaren. In die zin waren de stoïcijnsse filosofen dus net zo Orwelliaans als Plato.

De Utopische werkelijkheid

We willen deze bijdrage toch afsluiten met de man die de theoretische basis gelegd heeft voor een filosofische legitimatie van censuur in de Oudheid, en met de paradoxale praktische gevolgen van zijn theoretische keuzes. Wat het lot van Socrates zou geweest zijn in een ideale platonische maatschappij, kunnen we lezen in een passage uit het laatste werk van Plato, de *Wetten* (907d-908d) waarin hij spreekt over verschillende soorten van gevangenis en heropvoedingsprogramma's voor verschillende soorten dissidenten en waar hij, in een bittere ironie van de geschiedenis, de doodstraf bepaalt voor één bepaald soort van overtreding tegenover de Waarheid:

Voor wie zich niet laat overhalen, moge de volgende wet van toepassing zijn betreffende de goddeloosheid (*asebeia*). 'Als iemand zich aan goddeloosheid schuldig maakt, hetzij in woorden, hetzij in daden, (e) zal hij die er toevallig mee in contact komt, de verdediging van de wet opnemen door aangifte te doen van het feit bij de overheid. De magistraten die er het eerst van in kennis worden gesteld, zullen de beklagde overeenkomstig de wetten voor de rechtbank brengen ...' Er moeten een massa variëteiten van zulke lui bestaan ... (908e) een eerste die zich achter een masker van veinzerij verbergt (*to eironikon eidos*: 'de ironische soort'), bedrijft fouten die meer dan één- of tweemaal de dood verdienen.

Bibliografie

- Berchman, R.M. 2005. *Porphyry, Against the Christians* (Studies in Platonism, Neoplatonism and the Platonic Tradition, vol. 1). Leiden – Boston: Brill.
- Canfora, L. 1990. *The Vanished Library: A Wonder of the Ancient World* (Translated by Martin Ryle). Berkeley – Los Angeles: University of California Press.
- Chuvin, P. 1990. *Chronique des derniers païens*. Paris: Les Belles Lettres.

- Di Berardino, A. & F. Vial (eds) 1990. *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. (DECA) 2 vol. Paris: Cerf.
- De Ley, H. 1995. "Het Arabische Hellenisme", in: *Tetradio. Tijdschrift van het Griekenlandcentrum* 4: 23-50.
- De Ley, H. 2007. *Het Klassieke Arabische Denken*. Tweede, herwerkte en aangevulde versie online gepubliceerd op de webiste van het Centrum voor Islam in Europa.
<<http://www.flwi.ugent.be/cie/arab/02hellenisme.htm>>
- De Win, X. 1978. *Plato, Verzameld Werk*. 5 delen. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel.
- Ferwerda, R. 2000. *Diogenes Laërtius, Leven en leer van beroemde filosofen*. Amsterdam: Ambo.
- Foucault, M. 2004 [1989]. *Parrèsia. Vrijmoedig spreken en waarheid* (Vertaald door Rob van den Boorn, Hans Klein Schiphorst, Guus Meershoek, Wim van Stam. Herziene vertaling door Ineke van der Burg). Amsterdam: Parresia.
- Gibbon, E. 1995. *Decline and Fall of the Roman Empire*. (In three volumes, the text edited by J.B. Bury.). New York: The Modern Library.
- Janssen, G. 1997. *Plutarchus van Chaironea, Moralia I. Tegen Epicurisme en Stoa*. Leeuwarden: Repro Duck.
- Janssen, G. 1998. *Plutarchus van Chaironea, Moralia II. Opvoeding, onderwijs, studie en vriendschap*. Leeuwarden: Repro Duck.
- Lewis, B. 1990. "The Vanished Library", in: *New York Review of Books* 37.14 (27 September).
- Mill, J.S. 1996. *On Liberty*. Ware: Wordsworth Classics.
- Netz, R. 1997. *Histoire de la censure dans l'édition* (Que sais-je? 3260). Paris: PUF.
- Novak, R.M. 2001. *Christianity and the Roman Empire: Background Texts*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.
- Nussbaum, M. 1993. "Poetry and the passions: two Stoic views", in: Brunschwig, J. & N. Nussbaum (eds). *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*. Proceedings of the Fifth Symposium Hellenisticum. Cambridge: Cambridge University Press, 97-149.
- Praet, D. e.a. 2005. *Negen Muzen, Tien Geboden. Historische en methodologische gevalstudies over de interactie tussen literatuur en ethiek*. Gent: Ginkgo-Academia Press.
- Praet, D. 2002. "Het heidendom in de Grieks-Romeinse Oudheid", in: *Antenne – Themamnummer Nieuw Heidendom* 20.1: 5-11.
- Praet, D. 2001. *Stijlvol overtuigen. Geschiedenis en systeem van de antieke rhetorica* (Didactica Classica Gandensia 41). Gent: Universiteit Gent.
- Praet, D. 1997 [1995]. *De God der goden. De christianisering van het Romeinse Rijk*. Kapellen: Pelckmans & Kampen: Kok-Agora.
- Sinclair, T.A. 1967. *A History of Greek Political Thought*. London: Routledge & Kegan Paul.

- Sluiter, I. & Rosen, R.M. (eds) 2004. *Free Speech in Classical Antiquity* (Mnemosyne Supplementa 254). Leiden – Boston: Brill.
- Speyer, W. 1981. *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen* (Bibliothek des Buchwesens 7). Stuttgart: Hiersemann.
- Tardieu, M. 1981. *Le Manichéisme* (Que Sais-Je? 1940). Paris: PUF.
- Verbruggen, H. & K. Huysmans 1964. *Lucianus van Samosate, De beeldstormer van Samosate*. (De Klassieke Galerij 153). Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel.
- Zeller, E. & W. Nestle 2006. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.