

Tragische tegengeluiden

Review van: JOS DE MUL (2006) *De domesticatie van het noodlot. De wedergeboorte van de tragedie uit de geest van de technologie*. Kampen, Klement/Pelckmans, 335 p. en MICHIEL LEEZENBERG (2006) *De vloek van Oedipus. Taal, democratie en geweld in de Griekse tragedie*. Amsterdam, Van Genneep, 216 p.

Onze huidige wereld getuigt niet alleen van schijnbaar onoplosbare conflicten tussen bevolkingsgroepen, staten en culturen, maar evenzeer van conflicten tussen tegengestelde waarden en principes. Het lijkt steeds minder overtuigend om dergelijke conflicten te begrijpen met behulp van tegenstellingen zoals die tussen recht en macht, vooruitgang en traditie, gelijkheid en economie, rede en geloof, democratie en terreur, eigenheid en vreemdheid, west en oost. Het lijkt ook steeds minder mogelijk om beide kanten rigourees van elkaar te scheiden, laat staan met elkaar te verzoenen.

Zowel Jos de Mul als Michiel Leezenberg keren zich in hun recent verschenen, belangwekkende werken tegen de vooronderstellingen van het nog altijd dominante moderne wereldbeeld. Beiden doen dit bovendien door deze vooronderstellingen te confronteren met inzichten die tot uitdrukking worden gebracht in Griekse tragedies. Zowel De Mul als Leezenberg zijn ten eerste van mening dat deze inzichten gedurende de ontwikkeling van de westerse cultuur gemarginaliseerd zijn en ten tweede dat onze huidige tijd een hernieuwde bezinning op deze inzichten meer dan rechtvaardigt. Ten slotte lijken beide auteurs de opvatting van Nietzsche en Hegel te delen dat Griekse tragedies, bijna 2500 jaar na dato, zich daadwerkelijk lenen voor een kritische reflectie op 'het begrip en de idealen van (onze) beschaving' die nu 'op nieuwe wijze ter discussie staan' (Leezenberg, 10).

Voor De Mul onderscheidt onze tijd zich in de eerste plaats van eerdere historische perioden door de macht van de technologie. Deze macht biedt ons ongehoorde mogelijkheden, maar oefent ook een ongehoorde macht over ons uit. Het essay van Leezenberg richt zich daarentegen met name op de liberale waarden die de huidige politiek domineren. Terwijl De Mul niet aarzelt om de 'wedergeboorte van het tragische wereldbeeld' aan te kondigen (23), beschouwt Leezenberg de huidige liberale democratie in het licht van zowel de Atheense democratie als de tragedies die in haar schoot ontstonden.

Dat betekent geenszins dat Leezenberg, om met hem te beginnen, de grote verschillen tussen de Atheense en de huidige vorm van democratie over het hoofd ziet. Hij laat juist zien dat de Atheense democratie zich niet laat begrijpen vanuit moder-

ne politieke theorieën. Deze democratie was niet gebaseerd op een grondwet, een sociaal contract of een welomlijnde visie op de vrijheid van het individu. De democratie van het ‘oorlogvoerende, imperiale, vrouwonvriendelijke Athene’ (49) was volgens Leezenberg vooral gebaseerd op de gedachte dat alle vrije burgers in principe recht van spreken hebben. Die gedachte impliceert het recht op tegenspraak. Hoewel Leezenberg dit niet met zoveel woorden zegt, lijkt het me niet overdreven om te stellen dat Griekse tragedies hun dynamiek ontleenen aan precies dit recht. Leezenberg benadrukt dat degenen die in het openbare leven van dat recht gebruikmaakten zich niet konden beroepen op gemeenschappelijke principes, maar alleen op de kracht van hun argumenten. Deze radicale bereidheid tot debat is volgens Leezenberg in huidige opvattingen omtrent politiek ver te zoeken:

‘Het lijkt wel of hedendaagse liberale visies op politiek het niet kunnen stellen zonder op een of ander punt consensus te eisen: in centrale opvattingen, in fundamentele normen en waarden (...) of in regels voor een rationeel debat (...). De ervaring van het democratische Athene suggereert niet alleen dat zo’n overeenstemming nooit te bereiken is, maar ook dat ze misschien zelfs ongewenst is’ (170-171).

De ontwikkeling van instituties zoals de democratie en een meer ‘verlichte’ vorm van rechtspraak ten tijde van het klassieke Athene bracht volgens Leezenberg met zich mee dat de archaïsche betekenis van fundamentele begrippen als rechtvaardigheid, macht en eer radicaal ter discussie kwam te staan. Hij ziet de Griekse tragedies die in die veelbewogen periode ontstonden dan ook in de eerste plaats als reflecties op de instabiliteit van dergelijke begrippen. Tragedies laten zien dat recht kan omslaan in macht (Creon), in redeloze obsessie (Antigone) of in vadermoord (Oedipus) en dat trouw kan omslaan in ontrouw en moord (Clytaemnestra), in incest (Oedipus) of in kindermoord (Medea). Leezenberg benadrukt echter dat tragische personages de betekenis van een begrip niet zozeer bepalen door hun handelingen, maar door hun woorden. Terwijl hij de door Hegel en Nietzsche gebaande paden vermijdt, ontwikkelt hij met behulp van Foucault en Austin een originele visie op de macht van het woord in Griekse tragedies. Hij doet dat met name aan de hand van *Oedipus in Colonus*, de laatste bewaard gebleven tragedie van Sophocles. Zoals hij laat zien, bestaat de ‘actie’ in deze tragedie voor een belangrijk deel in de woorden van de oude, verbitterde Oedipus, die zowel Creon als zijn eigen zonen vervloekt. Deze passages duiden erop dat de Grieken woorden als machtige wapens beschouwden. Daarnaast bespreekt Leezenberg ook andere tragedies en komedies waarin deze thematiek aan de orde is. Tussen de bedrijven door verzet hij zich bovendien tegen de humanistische visie op de tragedie die in onze tijd vooral door Nussbaum is verdedigd. In de ogen van Leezenberg is de inhoud van de meeste tragedies daarvoor veel te verontrustend. Tragedies zijn verontrustend omdat ze ten eerste laten zien dat de betekenis van de meest fundamentele principes niet vaststaat en ten tweede dat hun betekenis afhankelijk is van de woorden die we spreken. Iedere wet is mensenwerk en als zodanig aan verandering onderhevig (176).

De ‘schandalige stemmen’ die zich in de tragedies verheffen herinneren ons eraan ‘dat er een permanent en onuitroeibaar potentieel bestaat voor discussie en debat (...) over wat nog als rechtvaardig (...) geldt’ (174). Volgens Leezenberg zou ook de huidige politiek zich moeten laten verontrusten door deze gedachte. De souplesse waarmee hij uiteenlopende disciplines zoals klassieke filologie, geschiedenis, taal filosofie en politieke filosofie inzet om die gedachte over te brengen, dwingt grote bewondering af.

Ook in *De domesticatie van het noodlot* wordt aandacht besteed aan de ambiguïteit van begrippen die in de Griekse cultuur een belangrijke rol speelden, zij het eerder zijdelings. Waar Leezenberg vooral terugkeert naar de Griekse bronnen van datgene wat we gewend zijn ‘onze beschaving’ te noemen, toetst De Mul de interpretatieve kracht van tragedies vooral aan concrete gebeurtenissen die de afgelopen jaren in het nieuws waren. Tegelijkertijd biedt het boek een door Nietzsche geïnspireerde schets van de westerse cultuur sinds de oudheid. Om die twee extremen met elkaar te verbinden, is een grote spankracht vereist. *De domesticatie van het noodlot* is spannend omdat het die uitdaging aangaat.

Om te beginnen begrijpt De Mul de geschiedenis van de westerse cultuur als een aaneenschakeling van pogingen om het noodlot te temmen. Terwijl het klassieke Athene bij monde van de tragedie blijk zou geven van een heroïsche acceptatie van het noodlot, zou de christelijke cultuur – met de filosofie in haar kielzog – gekenmerkt worden door een deemoedige acceptatie ervan. De hedendaagse, postmoderne cultuur, ten slotte, staat volgens De Mul in het teken van de ongebreidelde ontwikkeling van de technologie. Enerzijds berust deze technologische cultuur op de poging om het noodlot te negeren: we menen alles naar onze hand te kunnen zetten. Anderzijds getuigt juist deze technologische cultuur van een zekere tragiek: de techniek lijkt immers hoe langer hoe meer een eigen leven te leiden en te beslissen over leven, dood en de waarde van dingen zonder dat wij daar nog invloed op hebben. Zo gezien wordt de geschiedenis van de westerse cultuur gemarkeerd door achtereenvolgens een tragische blik op het noodlot, twee antitragische manieren om het noodlot tegemoet te treden (deemoed en negatie) en, sinds Nietzsche, een aantal pogingen om recht te doen aan de tragische dimensie van onze hedendaagse wereld.

Deze algemene cultuurhistorische schets vormt het kader waarbinnen De Mul een aantal uiteenlopende hedendaagse ervaringen van het tragische analyseert. De Mul deinst er niet voor terug om een vliegtuigramp, de dood van een mishandeld meisje, het lot van haar moeder, de dilemma’s van hulpverlenende instanties en de verbeterde strijd tegen de islam van een parlements lid als tragisch te beschouwen. Om dat te kunnen doen hanteert hij een tamelijk ruim begrip van tragedie en het tragische. Aansluitend bij het gangbare gebruik van deze begrippen beschouwt hij tragedies, ten eerste, als gebeurtenissen die op de een of andere wijze catastrofaal eindigen (12). Ze doen dat, ten tweede, omdat personen gedwongen worden om een ‘tragische keuze’ te maken tussen opties die hen hoe dan ook met schuld opzadelen (12-13). Deze keuzes zijn tragisch voor zover ze, ten derde, in het teken staan van botsende principes (71). Afgezien van de specifieke inhoud van deze principes getuigt een tragi-

sche gebeurtenis ten slotte van het paradoxale samenvallen van vrijheid en noodzakelijkheid: een gebeurtenis is tragisch wanneer deze voortvloeit uit een keuze waar iemand enerzijds verantwoordelijk voor is, maar zodanig dat hij/zij anderzijds niet anders had kunnen handelen (15, 41, 100). Omdat deze betekenissen volgens De Mul gereflecteerd worden in Griekse tragedies, kan hij hedendaagse tragische gebeurtenissen en ervaringen verhelderen met behulp van deze tragedies. Omgekeerd stellen deze tragedies hem in staat om actuele gebeurtenissen als tragisch te begrijpen.

Volgens De Mul draaien alle tragedies op de een of andere manier om de rol van het noodlot (75-76). Ze vormen literaire reflecties op gebeurtenissen die ofwel noodlottig zijn (zoals de ambigue ontwikkeling van de techniek in *Prometheus gebonden*) ofwel berusten op noodlottige keuzes (zoals de kindermoord in *Medea*). Deze nadruk op de rol van het noodlot stelt De Mul niet alleen in staat om de inhoud van klassieke tragedies te betrekken op actuele gebeurtenissen, maar ook om de vooronderstelde tragische dimensie van onze technologische cultuur te begrijpen. Het feit dat de begrippen ‘tragisch’ en ‘noodlottig’ vaak als synoniem gebruikt worden is mijns inziens echter enigszins misleidend. Zo benadrukt Leezenberg bijvoorbeeld dat lang niet alle tragedies slecht aflopen. Wanneer dat zo is, dan gaat het in tragedies misschien eerder om de verknoping van tegengestelde principes – en het conflict dat daaruit voortvloeit – dan om de aard van hun ontknoping.

Als ik het goed zie zijn er twee manieren waarop De Mul onze hedendaagse wereld tracht te begrijpen met behulp van inzichten die in Griekse tragedies verwoord worden. Zoals gezegd stelt hij enerzijds dat onze wereld beheerst wordt door de technologie als door een noodlottige macht. Anderzijds begrijpt hij bepaalde gebeurtenissen die recent de publieke opinie beroerd hebben als tragisch. Ten aanzien van beide niveaus gaat het hem niet alleen om de tragische aard van deze gebeurtenissen, maar ook om de mogelijke theoretische interpretaties ervan: in beide gevallen zijn we volgens De Mul geneigd om, als Oedipus, de ogen te sluiten voor de tragische kanten van het bestaan. Deze parallellen zeggen echter nog niet zoveel over de relatie tussen beide niveaus. Om die samenhang te onderzoeken ga ik nader in op het hoofdstuk dat gewijd is aan ‘tragisch ouderschap’.

In dit hoofdstuk behandelt De Mul ‘de zaak Savanna’ uit 2004 en verbindt hij de discussie omtrent de toerekeningsvatbaarheid van de moeder aan Euripides’ *Medea*. In beide gevallen gaat het om een moeder die haar kind(eren) doodt, en in beide gevallen hebben we volgens De Mul te maken met een vorm van schuld die niet berust op vrije keuze. Wanneer De Mul het gruwelijke lot van de driejarige Savanna als een ‘tragedie’ beschouwt dan is dat omdat ze het slachtoffer werd van noodlottige gebeurtenissen (181-182). Hoewel hier sprake is van een ‘tragische gezinssituatie’ (237) is alleen de moeder een ‘tragisch personage’, en wel omdat haar handelen getuigt van een onvermijdelijke schuld (183). Haar handelingen berustten echter volgens De Mul niet zozeer op een tragische keuze als wel op de mishandeling die haar als kind is aangedaan en op de verminderde toerekeningsvatbaarheid die daaruit voortvloeide (220). Een tragisch conflict – in de zin van een conflict tussen tegengestelde principes – doet

zich volgens De Mul alleen voor ten aanzien van de theoretische interpretaties van een dergelijke gebeurtenis. Zowel de rechtspraak als hulpverlenende instanties zijn volgens De Mul geneigd dergelijke gebeurtenissen ofwel te begrijpen vanuit de gedachte dat mensen verantwoordelijk zijn voor hun daden, ofwel vanuit de gedachte dat ze overgeleverd zijn aan hun lot. Vrijheid en noodzakelijkheid vormen op die manier de inzet van een theoretisch conflict (228). Dit conflict kan alleen worden opgelost, zo stelt De Mul, wanneer we niet langer abstraheren van de wijze waarop noodzaak en vrijheid met elkaar verweven zijn. Omdat een tragedie zoals de *Medea* deze knoop tot uitdrukking brengt, zou deze een beter theoretisch kader bieden om tragische gebeurtenissen te interpreteren dan de rigide tegenstelling tussen noodzakelijkheid en vrijheid (238).

Daarmee hebben we het terrein van de actualiteit verruild voor het terrein van de theoretische kaders die ons in staat stellen om deze actualiteit te begrijpen. Volgens De Mul biedt het kader waarbinnen de moderniteit zich heeft kunnen ontwikkelen geen ruimte om het tragische werkelijk in de ogen te zien. Terecht stelt hij dat tragedies mogelijkheden bieden tot een kritische reflectie op de ‘scheidingsdrift’ (237) die eigen is aan de moderniteit als zodanig. Tragedies leren ons dat

‘waarheid en leugen, het goede en het kwade, vrijheid en noodzakelijkheid, vriend en vijand en al die andere fundamentele opposities waarop onze cultuur berust, in laatste instantie niet eenduidig gescheiden kunnen worden (...). (T)elkens opnieuw worden we geconfronteerd met polluties die de geruststellende, hiërarchische opposities, die onze kennis oriënteren en ons handelen leiden, ondermijnen en soms zelfs vernietigen’ (236).

Terwijl de moderniteit zich verschanst tegen deze normatieve ambiguïteit, zou een postmoderne cultuur juist moeten bestaan in de affirmatie ervan.

De Mul lardeert zijn reflectie op de moderniteit met uitgebreide besprekingen van Descartes en Kant. Wat betreft mogelijke vormen van kritiek op deze traditie gaat hij in op Schopenhauer, Nietzsche, Foucault, Freud en anderen. Ook filosofen als Gadamer en Plessner komen aan de orde. Door deze omzwervingen biedt *De domesticatie van het noodlot* ook een soort inleiding in een aantal belangrijke filosofische stromingen. Deze omzwervingen dreigen echter enigszins af te leiden van de vraag wat het tragische lot van een peuter anno 2004 te maken zou kunnen hebben met de tragische dimensie van onze hedendaagse technologische cultuur. De Mul beweert geenszins dat er een direct verband bestaat tussen beide gevallen. Dat verband zou hooguit kunnen bestaan in de aard van de *theoretische kaders* die zich aandienen om beide gevallen te interpreteren. Volgens De Mul getuigen beide gevallen van de noodlottige dimensie van het menselijk bestaan. Een mens kan ouderschap ervaren als een verrijking van zijn of haar bestaan, maar dat ouderschap kan de menselijkheid van dat bestaan ook ondermijnen. De technologie verrijkt de hedendaagse cultuur, maar bedreigt ook de menselijkheid van die cultuur. In het eerste geval is dat – zo neem ik aan – vanwege factoren die niet inherent zijn aan het ouderschap zelf. In het tweede

geval wordt de positieve betekenis van de technologie daarentegen van binnenuit bedreigd.

Theoretische benaderingen die hun wortels hebben in de moderniteit zullen volgens De Mul geneigd zijn om deze tragische ambiguïteit te verdringen ten gunste van een eenduidige keuze voor vrijheid of noodzakelijkheid. Dit geldt in zijn ogen ook voor veel recente visies op de betekenis van het technologisch paradigma voor onze samenleving. Terwijl dat paradigma zelf berust op de gedachte dat alles maakbaar is, getuigt de praktijk volgens De Mul minstens sinds enkele decennia juist van het tegendeel (22, 48). Die praktijk confronteert het dominante theoretische kader – waaraan ze haar bestaan te danken heeft – dus in toenemende mate met de onhoudbaarheid van dat theoretische kader zelf. Beter gezegd: die praktijk zou dat moeten doen. De Mul is zich er terdege van bewust dat die praktijk op zichzelf niet voldoende kracht heeft om de moderniteit met haar kortzichtigheid te confronteren: het is niet gezegd ‘dat de moderne cultuur zichzelf ook als een tragische cultuur *beschouwt*’ (236, vgl. 100). Met Nietzsche stelt hij echter onomwonden ‘dat we op de drempel staan van een wedergeboorte van het tragische wereldbeeld’ (23) en – anders dan Nietzsche – dat het ‘misschien wel de hoogste opgave van de hedendaagse kunst is de technologische tragiek te reflecteren’ (291). Dat de kunst – in de vorm van literatuur – een dergelijke taak op zich kan nemen illustreert De Mul, ten slotte, aan de hand van de controversiële romans van Houellebecq. Ik neem echter aan dat hier volgens hem ook een taak is weggelegd voor de filosofie.

Enigszins onverwacht besluit De Mul het boek met een pleidooi voor wat hij ‘tragisch humanisme’ noemt. Zoals de godin Athene aan het eind van de *Oresteia* de wraakgodinnen hun destructieve kracht ontnemt, zo krijgt Nussbaum het laatste woord in *De domesticatie van het noodlot*. Volgens Nussbaums humanistische visie op de Griekse tragedie, die De Mul elders in het boek instemmend bespreekt, maakt de breekbaarheid van datgene wat ons dierbaar is ook dat de mens ‘intens geluk’ kent en in ieder geval op dat geluk mag hopen (306). Dit geruststellende slotakkoord geeft echter aanleiding tot enkele verontruste vragen. Want wie zijn de ‘wij’ die reden hebben om op dit geluk te hopen? Wie zijn de ‘wij’ die zich een tragische levensvisie kunnen permitteren? Het is niet de peuter wiens al te breekbare leven de aanleiding vormde tot verhitte debatten en filosofische bespiegelingen omtrent de reikwijdte van menselijke vrijheid, en het zijn niet de ontelbare andere slachtoffers en daders van geweld, verachting, onderdrukking en uitsluiting.

Ten aanzien van dit ontstellende geweld staat de filosofie mijns inziens met lege handen. Ze heeft echter wel de verantwoordelijkheid om kritisch na te blijven denken over het theoretische geweld waarmee scheidingen tussen ‘wij’ en ‘zij’ tot stand gebracht worden. Ongetwijfeld getuigt de hedendaagse rol van de technologie van een zekere noodlottigheid. Maar het is in mijn ogen niet terecht om deze dimensie te begrijpen als het wezen van onze tijd, zoals De Mul lijkt te doen. Deze tijd getuigt minstens evenzeer van de onmogelijkheid om tegengestelde principes, waarvan ik er aan het begin een aantal genoemd heb, eenduidig te verdelen over een ‘wij’ en een ‘zij’.

Griekse tragedies hebben misschien niet zoveel te bieden als het gaat om de humanistische vraag wie ‘wij’ zijn en wat ‘we’ mogen hopen. Ze hebben des te meer te bieden, in mijn ogen, als het gaat om een kritische reflectie op het kader dat aan de dominante – domesticerende – benadering van hedendaagse sociale, culturele en politieke conflicten ten grondslag ligt. Volgens Leezenberg herinneren de tragedies ons eraan ‘dat er een permanent en onuitroeibaar potentieel bestaat voor discussie en debat (...) over wat nog als rechtvaardig (...) geldt’. Hoezeer de boeken van Leezenberg en De Mul ook mogen verschillen qua stijl, inhoud en ambitie, ze herinneren ons op zeer overtuigende wijze aan het potentieel van Griekse tragedies voor een filosofie die haar taak als een kritische beschouwt.¹

Noot

- 1 Voor wie meer wil lezen over dit onderwerp verwijs ik naar de uitgebreide beargumenteerde biografie in *De vloek*

van Oedipus en naar de recent verschenen bundel *Tragisch. Over tragedie en ethiek in de 21^e eeuw*. Red. Paul Vanden Berghe e.a. Damon 2005.