

# De dialectiek der tragiek: de Griekse tragedie en het tragische in de filosofie<sup>1</sup>

Simon VINCKEN

## Abstract

This article is concerned with the philosophical concept of the tragic and its affinity with ancient Greek tragedy. It investigates this notion from two different perspectives. First, it focusses on the revival of the idea of the tragic in the – mainly German – philosophy of the late modern era, namely those of Kant, Schelling, Hegel and their critics. Secondly this notion is used as a stepping stone towards a general cultural-historical perspective on the nature of Greek tragedy. This trajectory leads to the conclusion that the traditional gap between abstract, philosophical reflection on the tragic and concrete, philological research on Greek tragedy is not as big as commonly supposed.



## 1. INLEIDING

Op de laatste pagina's van één van de meest omvattende verzamelbundels over de Griekse tragedie uit de afgelopen decennia beklaagt een auteur zich over het feit dat het in het huidige onderzoek naar de Griekse tragedie de gewoonte is om zowat alle inzichten van de grote filosofen van het Westen, zoals Hegel, Schelling, Nietzsche en Heidegger, links te laten liggen (Steiner 1996: 545). Hoewel de verzamelbundel zelf bijdragen bevat van de meest toonaangevende onderzoekers binnen de Angelsaksische traditie en de titel *Tragedy and the Tragic* heeft meegekregen, is ook daar de afwezigheid van filosofische reflecties over 'het tragische' opmerkelijk. Sinds het eind van de achttiende eeuw is er immers intensief gefilosofeerd over het onderwerp van het tragische binnen de continentale, en dan voornamelijk Duitse, wijsbegeerte. Op de meest uiteenlopende wijzen hebben denkers geprobeerd om greep te krijgen op de vraag wat er nu precies zo tragisch is aan de tragedie, wat het tragische zoal kan betekenen en wat er de metafysische, ethische en esthetische draagwijdte van zou kunnen zijn. Indien men het perspectief van de zuivere tekststudie wil overstijgen, is het dan ook ten zeerste wenselijk om ook deze ideeën in beschouwing te nemen.

<sup>1</sup> Dit artikel vormt de neerslag van de gelijknamige masterscriptie die ik in 2011-2012 aan de KU Leuven schreef ter behalen van de graad van Master in de Taal- en Letterkunde. Zowel bij het schrijven van die scriptie als het uitwerken van dit artikel was de hulp van mijn promotor, prof. dr. Luc Van der Stockt, onontbeerlijk; bij deze wil ik hem dan ook nogmaals bedanken voor het vertrouwen dat hij in mij stelde en het kritische advies dat ik steeds van hem mocht ontvangen.

Dit artikel beoogt twee zaken. Ten eerste willen we kort en bondig een overzicht bieden van de ideeën over het tragische die de – Duitse – filosofische traditie heeft voortgebracht.<sup>2</sup> De nadruk zal daarbij liggen op de oorsprong van deze reflecties, op Hegel – de belangrijkste vertegenwoordiger ervan – en de kritieken die er op zijn visie zijn gekomen. In een tweede deel hopen wij aan te tonen dat deze ideeën gemakkelijk aansluiting kunnen vinden bij allerhande inzichten die het wetenschappelijke onderzoek naar de Griekse tragedie in de afgelopen halve eeuw heeft opgeleverd. Op die manier wordt het mogelijk om een breder, cultuurhistorisch kader omtrent het wezen van de Griekse tragedie te schetsen waarin zowel de ideeën van de filosofische traditie als de bevindingen van het literatuurtheoretische onderzoek hun plaats krijgen.

## 2. HET TRAGISCHE

Het is een opmerkelijke evolutie dat de westerse wijsbegeerte vanaf de achttiende eeuw een hernieuwde aandacht voor de Griekse tragedie kent. De oorzaak achter deze *revival* dient men te zoeken in het denken van Kant.<sup>3</sup> Zijn filosofisch systeem zadelde de filosofie immers op met een tweedeling die het denken over het tragische als het ware uitlokte. Daar waar zijn voorgangers er nog van overtuigd waren dat er een redelijke fundering gevonden kon worden voor metafysische concepten als God en de vrije wil, heeft Kant dit geloof opgegeven en een onderscheid gemaakt tussen de theoretische en de praktische rede. Met de theoretische rede kan allerlei exacte kennis over de wereld vergaard en beredeneerd worden, terwijl door de praktische rede bepaalde zaken gewoonweg verondersteld moeten worden om de ethiek mogelijk te maken. Zo kan het bestaan van de vrije wil op geen enkele manier worden bewezen – Kant geloofde namelijk onvoorwaardelijk in het Newtoniaanse wereldbeeld, dat volstrekt gedetermineerd is –, maar dient men er toch in te geloven omdat er anders geen sprake meer kan zijn van echte keuzes en het vellen van elk moreel oordeel bij voorbaat zinloos zou zijn. Op die manier plaatst Kant het menselijke subject echter in een conflictsituatie: het ziet zich

<sup>2</sup> Wie een uitgebreider overzicht wilt of op zoek is naar de primaire bronnen, kan vertrekken van Peter Szondi's befaamde *Versuch über das Tragische* uit 1961 (uitstekend vertaald in het Engels, zie Szondi 2002). In feite is dit moeilijk toegankelijke essay het standaardwerk voor de studie van het Duitse denken over het tragische. In zijn voetspoor zijn er allerlei monografieën en verzamelbundels verschenen die, vertrekkend van de passages die Szondi selecteert, een bredere filosofische context schetsen en meer aandacht hebben voor de evolutie binnen de ideeën van de verschillende denkers; zie o.m. Kaufmann 1968, Georgopoulos 1993, Beistegui-Sparks 2000 en Schmidt 2001. In het Nederlands vormt het beknopte maar duidelijke artikel Vandermoere 1980 zowat de enige referentie. Net als Szondi beperkt elk van deze auteurs zich tot het denken over het tragische binnen de Duitse traditie en laten ze bijvoorbeeld nagenoeg alle Franse denkers (e.g. Barthes of Girard) buiten beschouwing – iets wat omwille van het korte bestek ook in dit artikel het geval zal zijn. Daarmee is echter absoluut niet gesteld dat de Duitse traditie – die weliswaar het vaakst wordt aangehaald in de secundaire literatuur – de enige zinvolle benadering van de Griekse tragedie zou zijn.

<sup>3</sup> Hierover is de literatuur tamelijk uitgebreid; zie o.m. Beistegui-Sparks 2000: 1-6, Schmidt 2001: 73-83 en Vandermoere 1980: 148-150.

geconfronteerd met een volledig gedetermineerde wereld, maar moet onder-tussen het geloof in zijn eigen vrijheid behouden. Toch is dit conflict niet onverzoenbaar. In zijn esthetiek beschrijft Kant immers een moment waarop het subject de eenheid van de conflicterende polen kan zien: de ervaring van het sublieme (Vandermoere 1980: 149). Bij het aanschouwen van een kunst-werk wordt een mens namelijk soms overvallen door iets wat zijn redelijke vermogens overstijgt en hem wijst op de beperktheid van zijn theoretisch ken-nen (Beistegui-Sparks 2000: 3). Na dat negatieve moment volgt er ook een positieve ervaring: het subject ziet in dat er meer is dan hij aanvankelijk dacht en dat zowel de gedetermineerde wereld als de vrije wil – hoewel niet tot elkaar te herleiden – deel uitmaken van dezelfde, consistente werkelijkheid. In dit proces zien we reeds de kiem van wat later dialectiek zal heten: na een aan-vankelijke situatie van conflict, worden de tegengestelde polen opgeheven en met elkaar verzoend.

Het is de Duitse filosoof Schelling die deze ideeën heeft overgenomen en omgevormd tot de eerste theorie over het tragische (Szondi 2002: 7). In zekere zin was die overstap naar tragedie bijna onvermijdelijk: als artistieke uiting is ze immers bekommerd om exact dezelfde conflicten als die waar Kants esthe-tiek een oplossing voor moest bieden. De centrale thematiek van de Griekse tragedie is zonder meer de strijd van de mens – die zichzelf als vrij subject ervaart – met de gedetermineerde, objectieve orde om hem heen (Beistegui-Sparks 2000: 6). Op die manier krijgt de Griekse tragedie door Schelling een plaats toegewezen in het hart van de moderne metafysica<sup>4</sup>. Dat zal zo blijven voor een hele generatie filosofen en zijn hoogtepunt kennen in de filosofie van Hegel.

Hegels visie op het tragische is – net als zijn filosofie in het algemeen – bij-zonder invloedrijk geweest en ze komt op talloze plaatsen in zijn werk aan bod<sup>5</sup>. Dat is mogelijk omdat hij aan het tragische een veel grotere reikwijdte toekent dan zijn voorgangers deden. Daar waar de tragische tegenstelling zich bij Kant en Schelling nog beperkte tot determinisme versus vrijheid, breidt Hegel deze uit tot de ethische orde in het algemeen (Szondi 2002: 18). Volgens Hegel is de werkelijkheid – die hij Geest noemt – voortdurend in evolutie en bezig met zichzelf te realiseren, dat wil zeggen: redelijk te worden. De uitein-delijke aard van de werkelijkheid is namelijk immaterieel, geestelijk, en al wat

<sup>4</sup> Voor een uitgebreidere bespreking van Schellings filosofie van het tragische, zie o.m. Vandermoere 1980: 145-148, Schmidt 2001: 73-83 en Szondi 2002: 7-10. Interessant zijn ook de inzichten van Schellings boe-zemvriend: de dichter Friedrich Hölderlin; voor zijn ideeën over het tragische kan men terecht bij o.m. Beis-tegui-Sparks 2000: 59-138, Schmidt 2001: 122-190 en Szondi 2002: 11-14.

<sup>5</sup> In tegenstelling tot de andere filosofen van het tragische, is de literatuur over Hegels theorie bijzonder omvangrijk. Voor een algemene karakterisering, zie Bradley 1903, Vandermoere 1980: 151-155, Beistegui 2000, Schmidt 2001: 89-121, Szondi 2002: 15-22 en Roche 2005; voor specifieke literatuur over zijn inter-pretatie van Antigone, zie Donougho 1989; voor een verzameling van Hegels teksten die over het tragische handelen, zie Paolucci 1961.

bestaat neemt deel aan deze opmars naar een steeds grotere redelijkheid. Deze evolutie kent een vast patroon, dat Hegel dialectiek noemt. De werkelijkheid neemt een bepaalde gedaante aan, komt vervolgens haar tegengestelde tegen en uiteindelijk wordt deze tegenstelling opgeheven en wordt er een hoger niveau van realiteit bereikt. Het is in dit licht dat we zijn theorie van het tragische moeten begrijpen. In de loop van haar wordingsproces zal de werkelijkheid immers ook gestalte krijgen in een ethische orde. Dat gebeurt echter niet in één keer, maar in verscheidene stappen. Eerst zijn er de abstracte ethische instellingen – het recht – en vervolgens de individuele handelingen – de moraal. Beiden zijn dus individuatievormen van het ethische als zodanig en beiden belichamen het ethische, maar ze doen dat slechts ten dele (Vandermoere 1980: 152). Daardoor bestaat de mogelijkheid dat ze met elkaar in conflict komen: een persoon kan een daad verrichten die goed is maar hem tegelijk schuldig maakt, omdat hij weliswaar recht doet aan de ene orde maar onrecht aan de andere. Het is deze situatie die Hegel tragisch noemt: twee posities kunnen beiden op een ethische rechtvaardiging rekenen, maar desondanks – of liever: precies daardoor – stoten zij op mekaar en treden aldus het ethische met de voeten; niet goed versus slecht, maar goed versus goed (Bradley 1903: 665). Om het wat minder abstract te maken, kunnen we hier het voorbeeld vermelden dat Hegel voortdurend zelf aanhaalt: *Antigone*. In deze tragedie vertegenwoordigen Creon en Antigone beiden de ethische orde – de ene door het universele recht te verdedigen, de andere door de individuele morele daad voorop te stellen – en daardoor zijn beiden schuldig en onschuldig tegelijk. Maar net als Kant laat Hegel het niet bij deze conflictsituatie. Zoals gezegd heeft de werkelijkheid dergelijke conflicten immers nodig om een hoger niveau te bereiken. De tegenstelling zal dus na verloop van tijd opgeheven en overstegen worden – hetgeen Hegel *Aufhebung* noemt – en beide partijen worden geïntegreerd in een nieuwe, hogere realiteit, die een grotere eenheid kent. Zo zal bijvoorbeeld het wetssysteem door een dergelijk conflict verrijkt worden en in de toekomst meer opening laten voor de verwezenlijking van individuele morele daden.

De vele filosofen van het tragische die in Hegels voetspoor traden zijn na hem twee wegen ingeslagen. Aan de ene kant was er een kleine beweging die Hegels theorie nog verder doordacht en extrapoleerde: zij situeerden de tragische conflicten niet alleen tussen verschillende ethische ordes, maar tussen elke vorm van existentie *tout court*; dat is onder meer het geval bij Solger en Vischer.<sup>6</sup> Daar tegenover werd Hegels notie van *Aufhebung* en de verzoening van de conflicterende ordes voor de meeste filosofen steeds problematischer

<sup>6</sup> Szondi 2002: 23-24 & 31-33 vormt hier zowat de enige referentie.

en werd zijn filosofie van het tragische langs die weg al snel een voorwerp van scherpe kritiek.

Volgens deze laatste groep is het tragische precies een tegenstelling die niet opgeheven kan worden, een conflict waarbij een *Aufhebung* niet kan plaatsvinden. Schopenhauer en Kierkegaard<sup>7</sup> denken op die manier, maar het is vooral Goethe die het expliciet stelt: “alles Tragische beruht auf einem unausgleichbaren Gegensatz” (Müller 1982: 118).<sup>8</sup> Een tragische situatie is er precies één waarbij het conflict geen uitweg kent, waarbij de conflicterende partijen niet verzoend kunnen worden. Zodra dat wel kan, verdwijnt de tragiek. Met deze uitspraak wordt Hegels positie dus definitief verlaten, maar toch wordt het tragische conflict hier nog steeds gekaderd binnen een dialectisch denkpatroon. Het is namelijk niet zomaar om het even welke botsing tussen twee elementen, maar het gaat om twee conflicterende polen die mekaar nodig hebben om te bestaan: er is een these en een antithese, maar geen synthese meer.

Het is deze formulering van het tragische die sindsdien zowat alle filosofen als uitgangspunt van hun denken over tragiek en tragedie nemen. Aan het eind van de negentiende eeuw zijn er immers nog heel wat denkers die beschouwingen wijden aan dit fenomeen en zich daarbij afvragen wat het statuut ervan zou kunnen zijn. Sommigen, zoals Hebbel, beschouwen het als een fundamentele karaktertrek van de werkelijkheid; een positie die men wel eens als pantragisme omschrijft. Anderen, zoals Heidegger en Scheler – voortbouwend op Simmel –, zien het eerder als iets dat zich manifesteert in de relatie tussen een subject en de werkelijkheid en maken er dus een fenomenologische categorie van. Nietzsche, tot slot, heeft het over een esthetisch fenomeen en voert daarbij de conflicterende esthetische categorieën van het Dionysische en het Apollinische in.<sup>9</sup>

Tot zover de geschiedenis van de filosofie van het tragische in een notendop. We zijn nagegaan wat de precieze oorzaak achter de hernieuwde aandacht voor het tragische was, we hebben de belangrijkste denker uit deze traditie aan bod laten komen en hebben kort de kritieken daarop overlopen. Samenvattend kan men stellen dat het tragische samenhangt met wat men dialectiek noemt (Szondi 2002: 52-53). Het gaat om een specifieke soort van tegenstelling, een die voortkomt uit een oorspronkelijke eenheid waardoor beide elementen in feite niet zo fel van mekaar verschillen als men aanvankelijk geneigd is om te denken. Bovendien, zo blijkt uit de latere traditie, is het ook een tegenstelling waarbij een *Aufhebung*, een verzoening tussen de tegen-

<sup>7</sup> Voor Schopenhauer zie Vandermoere 1980: 155-157, Silk-Stern 1981: 330-331 en Szondi 2002: 28-30; voor Kierkegaard zie Szondi 2002: 34-36.

<sup>8</sup> Voor een uitgebreidere bespreking, zie o.m. Lesky 1958: 20 en Szondi 2002: 25-27.

<sup>9</sup> Voor Hebbel, zie Lesky 1958: 39 en Szondi 2002: 37-40; voor Simmel, zie Szondi 2002: 44-46; voor Heidegger, zie Schmidt 2001: 225-270; voor Scheler, zie Kaufmann 1968: 300-308 en Szondi 2002: 47-48; voor Nietzsche, zie Silk-Stern 1981, Schmidt 2001: 191-224, Szondi 2002: 41-43 en Porter 2005.

gestelden, niet mogelijk is of alleszins problematisch wordt. In het tweede deel van dit artikel zullen we bekijken welke affiniteiten er nu precies bestaan tussen deze inzichten en de bevindingen van het hedendaagse, filologische onderzoek naar de Griekse tragedie, om tot slot de opgedane inzichten in een breder, cultuurhistorisch perspectief te plaatsen.

### 3. FILOSOFIE EN TRAGEDIE

Van de talloze stromingen die de literatuurwetenschap in de afgelopen eeuw heeft voortgebracht<sup>10</sup>, is er één uitermate dominant geweest bij de studie van de Griekse tragedie: het structuralisme.<sup>11</sup> Deze onderzoeksmethode gaat bij de studie van menselijke fenomenen op zoek naar de dieperliggende structuur ervan, waarbij de betekenis van elk element bepaald wordt door zijn plaats in het geheel. Een bijzonder aandachtspunt van de structuralisten vormen de zogeheten binaire opposities: paren van begrippen die aan elkaar tegengesteld zijn en precies door die tegenstelling gedefinieerd worden. De mythe is een typevoorbeeld van een dergelijke structuur van binaire opposities. In de mythe worden de contradicties van het menselijke bestaan op gestructureerde wijze weergegeven: zij is de bemiddelaar van de polariteiten (Segal 1986: 23). Eigen aan Griekse tragedie is dat ze precies het instorten van dergelijke polariteiten toont: de bemiddelende functie van de mythe wordt vernietigd (Segal 1981: 21). De structuralistische definitie van het tragische krijgt met andere woorden de volgende invulling. Wanneer het gestructureerde geheel waarin de opposities van de mythe hun plaats hadden uit mekaar valt, dan worden de bestaande tegenstellingen problematisch.<sup>12</sup> Het is niet zo dat zij verdwijnen – een tragedie is immers een verzameling van tegenstellingen – maar daar waar men in de mythe de functie en waarde van een pool kon aanduiden, blijkt dat in de tragedie niet meer het geval te zijn. Het is nu bijvoorbeeld niet alleen goed versus slecht, maar soms ook goed versus goed. En precies die situatie, waarin de aanvankelijk constitutieve tegenstellingen uitmonden in een crisis, noemt het structuralisme tragisch. “[I]l ne s’agit plus, comme dans le mythe, d’une ambiguïté naïve qui ne se met pas encore soi-même en question. Au contraire la tragédie, au moment où elle passe d’un plan à un autre, marque fortement distances, souligne les contradictions” (Vernant 1972b: 31). Het is niet moeilijk om het verband te zien tussen deze ideeën van het structuralisme en die van de

<sup>10</sup> Voor een uitstekend overzicht van hun toepassingen op de Griekse tragedie, zie Goldhill 1997.

<sup>11</sup> Zie o.m. Vernant-Vidal-Naquet 1972, Goldhill 1986, Segal 1981, Segal 1982 en Segal 1986; ook in publicaties die een breder perspectief innemen, zoals Taplin 1986, Winkler-Zeitlin 1990 en Rehm 2002, kan men de invloed van het structuralisme duidelijk herkennen.

<sup>12</sup> Vandaar dat de Griekse tragedie ook het voorwerp is van allerlei post-structuralistische lezingen, die precies die binaire opposities van het structuralisme zullen problematiseren. Zie bijvoorbeeld Alford 1992 en Ray 2009.

denkers uit de filosofische traditie. Ook daar werd de kern van het tragische gevormd door een problematische tegenstelling: één die niet opgeheven kon worden. De gelijkenis tussen beide formuleringen is dan ook zeer groot. Bij het structuralisme is de tegenstelling problematisch omdat de context waarin zij zich situeert niet toelaat dat ze opgaat in het totale systeem, daar waar de dialectische filosofen spreken over een tegenstelling die niet verzoend kan worden en bijgevolg een obstakel is voor de verdere ontwikkeling van de realiteit.

De gelijkenis tussen de twee tradities wordt pas echt goed duidelijk wanneer men een aantal recente studies uit het onderzoek naar de Griekse tragedie van naderbij bekijkt. In een hoofdwerk als *Nothing to do with Dionysus?* waar sterk op structuralistische methode wordt voortgebouwd bij het bestuderen van een aantal algemene problematieken van de Griekse tragedie, vallen de auteurs voortdurend terug op uitdrukkingen als “the dialectics of inside and outside” (Padel 1990: 354), “the dialectic of the drama” (Longo 1990: 19) of “a symbolic dialectic” (Zeitlin 1990: 75). Dat doen ze om de specifieke aard van de binaire opposities die ze aantreffen te omschrijven. Maar ook op andere vlakken is de affiniteit met de filosofische traditie opmerkelijk. Kijken we bijvoorbeeld naar het recente onderzoek over de band tussen Dionysus en de Griekse tragedie. Over geen enkele god uit het Griekse pantheon is er zoveel literatuur verschenen als over Dionysus en de meest tegengestelde opvattingen omtrent diens wezen zijn verdedigd.<sup>13</sup> De laatste twee decennia lijkt er echter een consensus te zijn bereikt die precies de begrippen ‘onverzoenbare tegenstellingen’ en ‘paradox’ als uitgangspunt neemt.<sup>14</sup> Precies de contradictorische aard van deze godheid zou ervoor gezorgd hebben dat hij de god van de Griekse tragedie werd. Hetzelfde geldt voor het debat rond Aristoteles’ *Poetica*. Hoewel het werkje een bijzonder goede formele analyse van de Griekse tragedie biedt, lijkt het op geen enkel moment te zeggen wat er nu precies het wezen van uitmaakt. Toch zijn ook daarover in de afgelopen jaren heel wat publicaties verschenen die in een andere richting wijzen: Aristoteles zegt zelf dat de *peripateia* het belangrijkste element is van de tragedie en men is nu pas gaan inzien hoe subtiel men deze notie dient te interpreteren (Seidensticker 1996: 378-380). Het zou gaan over een transformatie van acties en gebeurtenissen in hun tegengestelde; met andere woorden: over dialectiek (Szondi 2002: 53). Ook Aristoteles lijkt dus het wezen van de Griekse tragedie te situeren in dezelfde sfeer als de filosofen van het tragische. En zo lijken de karakteristieken die de denkers uit de filosofische traditie toekenden aan het tragische wel degelijk te raken aan de ziel van de tragedie.

<sup>13</sup> Voor een vrijwel exhaustief overzicht, zie Henrichs 1984.

<sup>14</sup> Zie o.m. Segal 1982, Goldhill 1990 en Bierl 1991.

De vraag die zich nu opdringt is de volgende: als de kern van het genre van de Griekse tragedie uitgemaakt wordt door het tragische en als het tragische begrepen kan worden aan de hand van de dialectiek, welke cultuurhistorische verklaring kan men daar dan voor geven? Met andere woorden: hoe is het mogelijk dat op een bepaald moment in de geschiedenis van de literatuur een aantal schrijvers hun plot boetseren rond een dialectische relatie, een tegenstelling die niet opgeheven kan worden? Een mogelijke verklaring die men daarvoor kan aanreiken is de volgende: omdat het genre van de Griekse tragedie zelf ontstaan is uit een dialectische situatie.<sup>15</sup> Traditioneel wordt de grote evolutie binnen het Griekse denken immers begrepen als een overgang van *muthos* naar *logos*.<sup>16</sup> Daar waar de werkelijkheid aanvankelijk verklaard en begrepen werd door middel van het geloof in de mythe, werd deze na verloop van tijd in vraag gesteld om uiteindelijk plaats te maken voor de macht van de rede, belichaamd door de wetenschappen en de filosofie. De Griekse tragedie dient men in het midden van deze overgang te situeren: op het moment waarop de mens zijn geloof in de mythe is kwijtgespeeld, maar nog geen houvast heeft gevonden in de rationaliteit. Dit moment van crisis – vaak omschreven als een wereldbeschouwelijk en ethisch vacuüm – zou men de *negatie van de muthos* kunnen noemen. De *logos* zou men dan kunnen beschouwen als een poging om de tegenstellingen, die men in *muthos* aan het licht had gebracht, te verzoenen. Als we dan de tragedie dienen te situeren op de overgang tussen mythe en filosofie, tussen opduikende tegenstellingen en hun verzoening, dan is zij misschien wel ontstaan op het moment waarop deze tegenstellingen niet opgeheven konden worden. In deze theorie is zij met andere woorden ontstaan uit een dialectiek die geen *Aufhebung* kende: er was de *muthos* en daartegenover de *negatie van de muthos*, maar voorlopig bleef de *logos* uit. Of nog: er was het traditionele wereldbeeld van de mythe en daartegenover de inconsistenties die men daarin onderkende, maar er was nog niet het alternatief van het rationele verklaringsmodel. Wanneer deze abstracte tegenstelling concreet gemaakt wordt in de plot en de personages van een tragedie, is het logisch dat ook dat gebeurt door middel van tegenstellingen. En wanneer filosofen en lite-

<sup>15</sup> De onderstaande alinea's dient men met een bepaald *caveat* in het achterhoofd te lezen. Wij willen hier namelijk op geen enkele manier beweren dat dit de ultieme (cultuur)historische verklaring is die men voor het ontstaan van de Griekse tragedie kan geven – dat zou immers enorm reductief zijn. De literaire, historische, religieuze, sociale, politieke en culturele plaats van de Griekse tragedie is immers enorm complex en veelzijdig, en de hier geboden uiteenzetting zou daar allesbehalve recht aan doen. Wij proberen hier enkel een antwoord te formuleren op de volgende vraag: indien men naar de Griekse tragedie kijkt zoals de filosofen van het idealisme dat deden, zijn er dan elementen uit deze traditie die aansluiting vinden bij de algemene, meer wetenschappelijke visie op de (cultuur)historische plaats van de Griekse tragedie? Op die manier kan men een beter inzicht verwerven in zowel de filosofische traditie als de Griekse tragedie zelf.

<sup>16</sup> Voor de klassieke studie van deze overgang, zie Nestle 1940. Dit is echter geen onbesproken hypothese; voor kritieken, zie o.m. Buxton (2001). In dit artikel wordt enkel de basisgedachte van deze theorie – nl. dat men op een bepaald ogenblik in de oudheid op een kritisch-dialectische manier naar de traditie is begonnen kijken – overgenomen om een kader te schetsen waarin een aantal elementen samen gedacht kunnen worden.



ratuurtheoretici eeuwen nadien pogingen ondernemen om de kern van deze toneelstukken te vatten in hun abstracte noties van het tragische, is het eveneens logisch dat zij daaraan de invulling van de dialectiek zullen geven.

Walter Benjamin spreekt in deze context van een overgang van de ambiguïteit van de mythe naar de paradox van de tragedie (Benjamin 1991: 288). Daar waar bij een ambiguïteit sprake is van een concept dat probleemloos op twee manieren geïnterpreteerd kan worden, treft men bij de paradox een problematische tegenstrijdigheid aan: de tegengestelden kunnen hier niet verzoend worden. De structuralisten noemen dit *le moment historique* van de Griekse tragedie (Vernant 1972a: 11). Dat is hun antwoord op de vraag waarom de tragedie precies op die plaats en op dat moment is ontstaan, en niet ergens anders. Het is het moment waarop er een *gap* ontstaat tussen de oude mythisch-heroïsche waarden en ideeën – waarop de juridische, politieke, sociale en ethische orde gefundeerd waren – aan de ene kant, en het opkomende autonoom-reflecterende individu aan de andere kant. De afstand daartussen is breed genoeg om de oude *muthos* in vraag te stellen, maar nog te nauw om er zich van los te maken en de *logos* te installeren (Verant 1972a: 16). En precies dat maakt het conflict zo pijnlijk: tragische personages bevinden zich tussen beide polen in; zij bevinden zich in de *negatie van de muthos* en zijn aldus de dragers van tegenstellingen die zij niet kunnen verzoenen. Onze theorie is met andere woorden dat de Griekse tragedie is ontstaan uit een dialectische situatie. Zij ontstond uit een tegenstelling tussen *muthos* en de *negatie van de muthos*, waarbij de tweede pool de invraagstelling vormt van de eerste en precies daardoor ook zijn bepaling eraan ontleent. Enkel de opkomst van de *logos* kon een mogelijke uitweg bieden, omdat zij precies de tegenstellingen die de tragedie blootlegt meende te verzoenen. Maar zolang deze tweespalt tussen *muthos* en *logos* nog niet beslecht was in het voordeel van de laatste en de situatie van de *negatie van de muthos* intact bleef, was het mogelijk om Griekse tragedies te schrijven. Ervoor was het geloof in de mythe nog niet aangetast, erna was dat geloof verdwenen en bood de filosofie houvast (Vernant 1972b: 21).

De *logos* die de filosofie vooropstelt is immers het antwoord op de *negatie van de muthos*: het is een poging om de inconsistenties te kaderen in een omvattend systeem en aldus de opgedoken tegenstellingen te verzoenen. In feite vormt de filosofie dus de *Aufhebung* van de crisis. Dat is ook de visie die Martha Nussbaum ondersteunt<sup>17</sup>. Volgens haar dient men het ontstaan van de filosofie te begrijpen als een reactie op de toenemende bewustwording van de rol die het toeval speelt in de morele gedragingen van de mens. Het was de idee dat de mens passief staat ten opzichte van zijn eigen moraliteit die de Griekse filosofie hoopte in te dammen. De filosofie probeerde een stabiliteit te verle-

<sup>17</sup> Het vormt in feite de centrale gedachte van haar baanbrekende studie *The Fragility of Goodness* (Nussbaum 1986).

nen aan het morele, door die onder meer te verbinden met bepaalde onveranderlijke entiteiten, zoals de ziel bij Plato of het *eudaimonia*-ideaal bij Aristoteles. Op die manier lijkt de rol van het toeval in het menselijke leven geminimaliseerd te worden en kan de mens vertrouwen hebben in het intuïtieve beeld dat hij van zichzelf heeft: dat van een vrij en actief wezen dat zelf verantwoordelijk is voor zijn moraliteit. Natuurlijk zou het al te reductionistisch zijn om enkel de tragedie verantwoordelijk te stellen voor het ontstaan van de westerse wijsbegeerte. Het is eerder het soort logica dat de tragedie verwoordt en waar zij – naast de retoriek en sofistiek – de meest uitgesproken vertegenwoordiger van was (Vernant 1972b: 21). Bovendien was het niet enkel de specifieke tegenstelling waar Nussbaum het over heeft die problematisch was, maar de tragische logica in het algemeen: het denken in tegenstellingen die niet verzoend en opgeheven kunnen worden.

Samenvattend kan men dus stellen dat uit de kritiek op de mythe het tragische is ontstaan: een dialectiek van tegenstellingen die niet opgeheven kunnen worden. En dat tragische verdwijnt dan weer met de filosofie, die zich precies tot doel neemt om die tegenstelling toch op te heffen. Maar die opheffing gaat noodzakelijkerwijs gepaard met een vervreemding. Aan de *condition humaine* zitten nu eenmaal een paar onverzoenlijke tegenstellingen verbonden die een systematisch onderbouwde *logos* niet kan denken. Zodra zij dat toch probeert, vallen er onvermijdelijk elementen buiten en die zullen vroeg of laat zichtbaar worden en het filosofische systeem in vraag stellen (Desmond 1993: 166). En het is precies dat wat we hebben zien gebeuren in het denken van Kant: het conflict tussen een gedetermineerde wereldorde en het vrije individu diende zich opnieuw aan. Het mag dan ook niet verbazen dat de filosofie op zulk een moment – waarop zij met dezelfde problemen kampt als de helden van een Griekse tragedie – teruggrijpt naar het tragische.

#### 4. CONCLUSIE

En zo zijn we opnieuw beland bij het uitgangspunt van dit artikel: de hernieuwde aandacht voor het tragische in de filosofie na Kant. Deze *revival* begint namelijk op een ogenblik dat één van de tegenstellingen die de filosofie in reactie op de tragedie had proberen op te heffen – die tussen een gedetermineerde wereldorde en het vrije individu – weer opduikt. Men grijpt terug naar de periode waarop deze tegenstelling reeds eerder van zich had laten horen en de filosofie gezocht had naar een uitweg. Het is dan ook typisch voor het tragische dat het opduikt – in de gedaante van tragedies of van een reflectie op die tragedies – op momenten van crisis, van historische verandering (Roche 2005: 75-76). Dat was zowel het geval bij de transformatie van *muthos* naar *logos*, als bij de overgang van verlichting naar romantiek, waarop Kant zich

situeert. Op die manier is *le retour du tragique* (Domenach 1967: 1) dus niet zo verrassend als ze aanvankelijk leek.

Hiermee is hopelijk aangetoond dat de filosofische reflecties over het tragische wel degelijk een plaats verdienen bij de studie van de Griekse tragedie. Uiteraard stellen wij niet dat hiermee de alleenzigmakende verklaring voor de Griekse tragedie geboden wordt. Indien men echter een dialectische invulling aan het tragische geeft – i.e. een tegenstelling die niet opgeheven kan worden – wordt het mogelijk om een nieuw perspectief op het wezen van de Griekse tragedie te ontwikkelen en aldus een groot aantal gegevens uit het bestaande onderzoek samen te denken. Ook voor de studie van de individuele tragedies zou dit boeiende inzichten kunnen opleveren; iets waartoe dit artikel slechts een eerste, bescheiden aanzet hoopt te vormen.

## BIBLIOGRAFIE

- Alford, C.F. (1992). *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*. New Haven, Connecticut: Yale University Press;
- Beistegui, M. de, Sparks, S. (Eds.) (2000). *Philosophy and Tragedy*. London – New York: Routledge;
- Beistegui, M. de (2000). Hegel: or the tragedy of thinking. In: *Beistegui, M. de, Sparks, S. (Eds.) (2000)*, pp. 11-37;
- Benjamin, W. (1991). *Gesammelte Schriften I (1)*. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag;
- Bierl, A.H. (1991). *Dionysos und die Griechische Tragödie*. Tübingen: Gunter Narr Verlag;
- Bradley, A.C. (1903). Hegel's Theory of Tragedy. In: *Hibbert Journal*, vol. 2 (1903), pp. 662-680;
- Bushnell, R. (Ed.) (2005). *A Companion to Tragedy*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.;
- Buxton, R. (Ed.) (2001). *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford: Clarendon Press;
- Desmond, W. (1993). Being at a Loss: Reflections on Philosophy and the Tragic. In: *Georgopoulos, N. (Ed.) (1993)*, pp. 154-186;
- Domenach, J. (1967). *Le Retour du Tragique*. Paris: Éditions du Seuil;
- Donougho, M. (1989). The Woman in White: On the Reception of Hegel's *Antigone*. In: *The Owl of Minerva*, vol. 21 (1989), pp. 65-89;
- Easterling, P.E. (Ed.) (1997a). *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press;
- Georgopoulos, N. (Ed.) (1993). *Tragedy and Philosophy*. New York – London: The Macmillan Press Limited;
- Goldhill, S. (1986). *Reading Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press;

- (1990). The Great Dionysia and Civic Ideology. In: *Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (Eds.) (1990)*, pp. 97-129;
- (1997). Modern critical approaches to Greek tragedy. In: *Easterling, P.E. (Ed.) (1997a)*, pp. 324-347;
- Henrichs, A. (1984). Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard. In: *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 88 (1984), pp. 205-240;
- Kaufmann, W. (1968). *Tragedy and Philosophy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press;
- Lesky, A. (1958). *Die Griechische Tragödie*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag;
- Longo, O. (1990). The Theater of the Polis. In: *Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (Eds.) (1990)*, pp. 12-19;
- Müller, F. Von (1982). *Unterhaltungen mit Goethe*. München: C.H. Beck Verlag;
- Nestle, W. (1940). *Vom Mythos zum Logos*. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag;
- Nussbaum, M. (1986). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press;
- Padel, R. (1990). Making Space Speak. In: *Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (Eds.) (1990)*, pp. 336-365;
- Paolucci, A., Paolucci H. (Eds) (1962). *Hegel on Tragedy*. New York: Doubleday;
- Porter, J.I. (2005). Nietzsche and Tragedy. In: *Bushnell, R. (Ed.) (2005)*, pp. 68-87;
- Ray, N. (2009). *Tragedy and Otherness. Sophocles, Shakespeare and Psychoanalysis*. Bern: Peter Lang;
- Rehm, R. (2002). *The Play of Space: Spacial Transformation in Greek Tragedy*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press;
- Roche, M.W. (2005). The Greatness and Limits of Hegel's Theory of Tragedy. In: *Bushnell, R. (Ed.) (2005)*, pp. 51-67;
- Schmidt, D.J. (2001). *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*. Bloomington: Indiana University Press;
- Segal, C. (1981). *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. Norman, Oklahoma: University of Oklahoma Press;
- (1982). *Dionysiac Poetics and Euripides' Bacchae*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press;
- (1986). *Interpreting Greek Tragedy: Myth, Poetry, Text*. Ithaca – London: Cornell University Press;
- Seidensticker, S. (1996). Peripateia and Tragic Dialectic in Euripidean Tragedy. In: *Silk, M.S. (Ed.) (1996)*, pp. 377-396;
- Silk, M.S. (1996) (Ed.). *Tragedy and the Tragic. Greek Tragedy and Beyond*. Oxford: Oxford University Press;
- Silk, M.S., Stern, J.P. (1981). *Nietzsche on Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press;
- Steiner, G. (1996). Tragedy, Pure and Simple. In: *Silk, M.S. (Ed.) (1996)*, pp. 534-547;
- Szondi, P. (2002). *An Essay on the Tragic*. Translated from German by P. Fleming. Stanford, California: Stanford University Press;
- Taplin, O. (1985). *Greek Tragedy in Action*. London: Routledge;

- Vandermoere, H. (1980). Tragiëk en tragedie in de idealistische traditie. In: *Kleio*, vol. 10 (1980), pp. 145-164;
- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972). *Mythe et Tragédie en Grèce Ancienne*. Paris: Éditions Maspero;
- Vernant, J.-P. (1972a). Le moment historique de la tragédie en Grèce: quelques conditions sociales et psychologiques. In: *Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972)*, pp. 11-18;
- (1972b). Tensions and ambiguïtés dans la tragédie grecque. In: *Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P. (1972)*, pp. 19-40;
- Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (Eds.) (1990). *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press;
- Zeitlin, F.I. (1990). Playing the Other: Theater, Theatricality and the Feminine in Greek Drama. In: *Winkler, J.J., Zeitlin, F.I. (Eds.) (1990)*, pp. 63-96.