

Humanisme en tragiek

Th.C.W. Oudemans

Wanneer we de begrippen humanisme en tragiek tegenover elkaar plaatsen, dan weerklinken daarin de echo's van eerbiedwaardige tradities. Tragedies werden in het kader van Dionysusfeesten opgevoerd in het Athene van de vijfde eeuw voor Christus. Het humanisme is een stroming die haar oorsprong vindt in de zorg om de 'homo humanus' in de Romeinse oudheid. Deze zorg houdt verband met de opvoeding tot menselijkheid, de paideia zoals die door de Sofisten is geïntroduceerd, wellicht niet toevallig in de tijd dat ook de tragedies floreerden.

Ook al is het mogelijk de bronnen van tragiek en humanisme in het oude Griekenland te vinden, toch zijn deze stromen in zo uiteenlopende beddingen geraakt dat het moeilijk is om ze in één denkbeweging te overspannen.

Dat het niet eenvoudig is om humanisme en tragiek samen te overdenken heeft zijn gronden, die ik hier voor een deel hoop bloot te leggen. Daartoe zal ik eerst proberen enkele kenmerken van beide mensopvattingen aan het licht te brengen.

Natuur vs menselijkheid

Kenmerkend voor het humanisme is dat het uitgaat van een fundamenteel *conflict* in mensen, namelijk een conflict tussen de menselijke natuur enerzijds en de menselijkheid van de mens anderzijds. Dat mensen delen in dezelfde aard, de *hominitas*, betekent nog niet dat ze menselijk zijn, dat ze het kenmerk van *humanitas* bezitten. In het onderscheid tussen mensheid en menselijkheid huist een strijd, die zich uit in het menselijk vermogen om de eigen natuur te buiten te gaan, onmenselijk te worden. Deze strijd wordt evenwel niet als uitzichtloos ervaren: juist omdat mensen in wezen human zijn kunnen ze opgeroepen worden om te worden wat ze eigenlijk al zijn, namelijk werkelijk menselijk.

In de humanistische gedachtengang is de menselijke waarde en waardigheid centrum en richtsnoer van denken en handelen. Menselijkheid is het middelpunt, waaraan de rest van de werkelijkheid haar waardigheid ontleent. Humaniteit wordt niet in diepere of hogere goederen gefundeerd. Dat impliceert dat mensen hun waarde en waardigheid niet van elders kunnen betrekken: zij worden beschouwd als verantwoordelijk tegenover zichzelf, waarbij zij zelf hun eigen wetgevers, dus autonoom zijn.

Humanisme is dus gestoeld op een conflict, namelijk dat mensen onmenselijk kunnen

zijn. Datzelfde conflict is, in getransformeerde gedaante, de bewegende grond van tragedies als die van Sophocles. Ook deze laat zien dat mensen hun maat te buiten kunnen gaan, dat ze kunnen verdierlijken. Termen als 'rauw', 'wild', 'woest', 'beestachtig' worden herhaaldelijk gebruikt om tragische helden te kenschetsen waar zij hun grenzen overschrijden. Zo wordt Antigone, de dochter van Oedipus, een rauw kind van een rauwe vader genoemd.

Hoewel de fundamenteën van humanisme en tragiek in dezelfde aarde rusten lopen hun wegen uiteen. Ook tragici onderkennen dat mensen hun eigen zelfstandigheid en waardigheid in het middelpunt plaatsen, toch leggen zij er de nadruk op dat de menselijke autonomie voortdurend doorbroken wordt. In tragedies worden mensen door middelpuntvliedende krachten uit het centrum van hun wereld weggestoten. Zij raken gedecentreerd, en wel omdat ze slechts een onderdeel zijn van een kosmisch geheel van natuur, levende wezens, goden, wetten, familie en polis, dat er niet omwille van hen is. Bovendien raken, zoals we nog zullen zien, mensen uit het evenwicht van hun menselijkheid doordat dit geheel van krachten disharmonisch is, en daarmee bedreigend voor de zelfstandigheid van hun denken en spreken. Zo is te begrijpen dat voor tragici noch autonomie noch paideia een oplossing is voor het conflict tussen menselijkheid en onmenselijkheid. Tragici stellen de vraag of het wel mogelijk is mens te zijn zonder tegelijkertijd ook onmenselijk te zijn, of het overschrijden van de menselijke maat niet evenzeer hoort tot de menselijke natuur als het bepaald worden door die maat.

Zo belanden we in een strijd tussen humanisme en tragiek, een gevecht dat woedt op een gemeenschappelijk bodem, en dat niet op een overwinning of nederlaag voor een der partijen zal uitlopen, omdat het een strijd is die zich afspeelt in de historische variaties van de menselijke natuur zelf.

Pico della Mirandola

Zowel het gemeenschappelijk toernooiveld als enkele plekken waar botsingen plaatsgrijpen hoop ik nu te laten zien aan de hand van twee fragmenten, het ene uit de rede over de menselijke waardigheid van Pico della Mirandola uit 1496, het andere uit Sophocles' Antigone, uit de jaren 440 voor Christus.

Laat ik beginnen met een uitvoerig citaat uit de rede van Pico. De Scheppergod is aan het woord tegenover Adam:

'Wij hebben u, o Adam, geen bepaalde woonplaats, geen eigen aangezicht, geen enkele speciale taak gegeven, opdat ge die woonplaats, dat aangezicht en die taak die ge verkiest, verwerven en bezitten zult naar uw eigen wil en wens. Voor alle andere wezens is de natuur vastomlijnd en binnen de door ons voorgeschreven wetten beperkt. Gij zult die voor uzelf bepalen, door geen grenzen belemmerd, naar eigen vrije wil, waaraan ik u heb toevertrouwd. Ik heb u midden in het heelal gezet, opdat ge van daaruit gemakkelijker alles rondom u zien kunt wat er in de wereld is. En we hebben u niet hemels of aards, niet sterfelijk of onsterfelijk gemaakt, opdat ge als een vrij en

soeverein kunstenaar uzelf boetseert en modelleert in de vorm, die ge verkiest. Het staat u vrij naar het lagere, het dierenrijk te ontaarden, maar ge kunt u ook verheffen naar het hogere, het goddelijke rijk door eigen wilsbeschikking.' (vert. Hemelrijk)

In dit citaat treffen we de humanistische mensopvatting aan zoals we die al eerder geschetst hebben. Mensen vormen het centrum van de wereld, ze zijn in beginsel onbegrensd en autonoom, tot in het scheppen van hun eigen leven, en ze kunnen zichzelf verbeteren, zo, dat ze niet dierlijk, en dus onmenselijk, maar goddelijk en dus waarlijk menselijk worden.

Toch betekent dit alles niet dat Pico een wereldvreemd optimist is. Hij zegt wel dat mensen op aarde het leven van Cherubijnen moeten nastreven, een engelachtige mensopvatting heeft hij geenszins. Mensen zijn niet zonder meer menselijk, want ze zijn door hartstochten en door onverstand bepaald. Daartegenover zijn purgeringen, louteringen van de ziel nodig.

Maar waarom zou de menselijke ziel gelouterd moeten worden? Om dat te verduidelijken keert Pico terug naar de vijfde eeuw voor Christus. Hij wijst erop dat er volgens de leer van *Empedocles* een dubbele natuur in de menselijke ziel heerst, een hemelse en een aardse, een die als liefde (eroos), een andere die als strijd (eris) functioneert. Ook Pico is die mening toegedaan: *Multiplex... in nobis discordia* – er is meervoudige tweestrijd in ons, die nog sterker is dan een burgeroorlog.

Pico gaat er dus van uit dat mensen in een conflict verkeren, tussen het aardse en het goddelijke, tussen wat hen verbindt en wat hen scheidt, tussen het menselijke en het onmenselijke. Pas vanuit het besef van die strijdigheid is Pico's humanisme te begrijpen: zijn idee dat de moraalfilosofie de oorlog van driften en verstand beheerst, dat de dialectiek de verwarring van het verstand beteugelt, dat de natuurfilosofie de tegenstrijdigheid der opinies beslecht.

Het is interessant om op te merken dat volgens Pico ondanks de inzichten van de natuurfilosofie de hele natuur door conflict en strijdigheid blijft beheerst. De door hem zo begeerde rust en vrede, de eenheid van de *felicitas* kunnen er pas zijn dankzij de hogere inzichten van de theologie, die heerst over de heraclitische natuur. (Een hedendaags niet-godsdienstig humanist zou goede nota moeten nemen van Pico's opvatting dat alleen godskennis geluk kan brengen.) We concluderen dat Pico slechts humanist kan zijn in zoverre hij besef heeft van de verdeeldheid van de condition humaine.

Sophocles

Wenden we ons nu tot Sophocles en laten we met hem terugkeren naar een vroege ochtend in het oude Thebe. Bij een heuvel ligt een lijk te rotten, dat door een groep wachters bewaakt wordt. De heerser van de stad, Creon, heeft een edict uitgevaardigd, dat dit lijk niet begraven mag worden, omdat de stad anders bezoedeld zou worden. Daar komt dan een jong, nog ongehuwd meisje, Antigone. Ze wil haar smadelijk omgekomen broer toch de verschuldigde grafriten geven. Zij lijkt wel de verpersoonlijking van de menselijke autonomie. Ze stelt haar eigen, volgens haar goddelijke, re-

gels tegenover die van haar oom en voogd, ze trekt zich van haar zuster niets aan, ze gaat in tegen de regels van de stad, ze verkiest bewust de dood boven het leven, zelfs boven haar verloofde Haemon. Is het een wonder dat ze door het koor wordt afgeschilderd als *autonomos zoosa*, autonoom, volgens eigen wet, levend?

Zonder dit menselijk verlangen naar zelfstandigheid en eigenwaarde is Sophocles' tragedie niet te begrijpen. Het blijkt ook heel duidelijk in het eerste koorlied van de *Antigone*. Maar daar wordt tevens duidelijk dat de menselijke autonomie begrensd is en regelmatig doorbroken wordt.

Veel dingen zijn overweldigend en niets beweegt zo overweldigend als de mens; deze gaat over de grijze zee heen met stormachtige zuidenwind, en schrijdt voort onder de golven die rondom oprijzen. Hij slijt de eerbiedwaardigste der goden, de onverganke-lijke en onvermoeibare aarde, af. Hij keert haar door het wenden van de ploeg, jaar in jaar uit, met het paardenras.

En hij maakt het geslacht van de lichtzinnige vogels, en de stammen wilde dieren en wat leeft in de zee buit, door ze te vangen in gevlochten netten, de schrandere mens, en met zijn kunstgrepen heerst hij over het dier dat in het wild weidt in de bergen; en hij temt het langmanige paard met een juk om zijn nek, en de onvermoeibare bergstier.

Hij heeft en de taal, en het snelle denken en het temperament voor stedenvorming geleerd; ook om te vluchten voor het bijten van de vorst, als het moeilijk bivakkeren is onder de blote hemel, alsmede voor de lelijke striemen van de regen; hij vindt voor alles een weg. Zonder uitweg gaat hij niets tegemoet wat de toekomst betreft. Alleen uit de Hades zal hij zich geen ontsnapping verwerven; maar uit ziekten waartegen geen kruid gewassen was heeft hij een vluchtweg gevonden.

Al heeft hij meer subtiële vindingrijkheid dan hij kon hopen, toch sleept hij zich nu eens naar het slechte, dan weer naar het goede. Als hij de wetten van het land en het recht der goden waarbij hij zweert hooghoudt, is hij hoog in de stad; stadloos is dege- ne aan wie het slechte kleeft, wegens overmoed. Moge dege- ne die deze dingen doet mijn haard niet delen, en niet hetzelfde denken. (vert.: Lardinois en Oudemans)

Relatieve autonomie

Mensen worden hier zeker afgeschilderd als degenen die autonoom de elementen be- dwingen, dieren onderwerpen, taal en sociale vaardigheid leren. Maar die indruk is toch bedrieglijk. De menselijke zelfbeschikking is *begrensd* en wordt *doorbroken*.

Wat de begrensdheid ervan aangaat: allereerst blijkt de dood een onoverkomelijke barrière voor mensen te zijn. En mensen blijken zich te moeten houden aan de beper- kingen die de wetten van de *stad* en die van de *goden* hen opleggen.

De menselijke autonomie wordt ook doorbroken, doordat mensen wel meer vinding- rijkheid en vaardigheden hebben dan ze durfden hopen, maar ze toch daarmee nog niet het goede bereiken. Voor Sophocles leidt autonomie niet per definitie tot juist handelen, wat mensen ook aan taal en sociaal gedrag geleerd hebben.

Hier blijkt dat Sophocles geen humanist is. Voor hem is de verdeeldheid van mensen tussen het juiste en het niet-juiste, en daarmee uiteindelijk tussen het menselijke en het niet-menselijke, niet, zoals voor Pico, de prelude, maar het slotakkoord en de hele toonaard van zijn mensopvatting. Autonomie lost het probleem van de humaniteit niet op – dit probleem ontstaat juist door de menselijke autonomie, die, anders dan mensen verlangen, begrensd is en doorbroken wordt.

Zo laat Sophocles zien dat mensen op twee manieren, door hun begrenzing en door het doorbreken van hun zelfstandigheid, uit hun centrale positie worden gestoten, gedecentreerd raken.

Allereerst blijkt in de tragedie dat mensen wel kunnen proberen zelfstandig te zijn, maar toch gebonden blijven, aan de natuur, de stad, de familie, de goden. De tragiek van Antigone is dat zij zelfstandig wil zijn en toch tegen die machten niet opkan. Dit gegeven is voor Sophocles geen aanleiding tot modieus existentieel verzet tegen de knellende banden van gezin en staat, die de ware zelfontplooiing zouden fnuiken. Integendeel, de onmogelijkheid van Antigone's autonoom gedrag, uitmondend in haar zelfmoord, laat juist de goddelijke ordening van de werkelijkheid zien. Mensen hebben een begrensd terrein, tussen de sfeer van de dieren en die van de goden. Ze kunnen dan niet, zoals Pico stelt, *kies*en tussen dierlijkheid en goddelijkheid. Mensen zijn sterfelijk en hebben als zodanig *zowel* met het gebied van het leven *als* met dat van de dood te maken. Ze zijn dan niet, zoals Pico stelt, *noch* sterfelijk *noch* onsterfelijk. Zo wordt Antigone's autonomie door de begrensdheid ervan gedecentreerd. Niet zij staat centraal, maar de goddelijke ordening van de werkelijkheid die er niet omwille van haar is, maar omwille waarvan zij wordt geofferd.

Maar de menselijke autonomie wordt ook doorbroken. Het is de vraag of Antigone er wel zeker van kon zijn dat zij een goede daad verrichtte, toen ze haar broer de grafriten gaf, of ze niet het tegendeel heeft bereikt van wat ze verlangde. Deze tweede midelpuntvliedende kracht is hierin gegrond dat Sophocles de menselijke natuur zowel als de natuur in het algemeen uiteindelijk als onbeheersbaar ziet, en wel omdat ze een spel van krachten vormen die mensen niet in hun macht hebben, maar waarvan ze de speelbal zijn. Zo schept de macht van de hartstocht, de Eros (voor Empedocles het verbindende element!), verwarring, ze brengt de menselijke zelfstandigheid uit haar baan. En mensen kunnen wel pogen om hun woorden en hun daden bewust te voltrekken — maar die woorden en daden worden opgenomen in het spel der krachten, dat ze in hun tegendeel kan verkeren. Doordat de menselijke autonomie wordt meegesleept door de macht van de hartstochten, en doordat het menselijk inzicht in het eigen handelen door de loop van de gebeurtenissen wordt bedrogen, is het menselijk leven doortrokken van *ambiguïteit* en *ironie*.

Ambiguë menselijke natuur

Deze meerzinnigheid die de menselijke zelfstandigheid in haar tegendeel doet verkeren kan verduidelijkt worden aan de hand van de betekenis van het woord *philos* in de

Antigone. In algemene zin betekent dit woord: iemand die ja nastaat. Zo meent Antigone dat zij, door Polynices te begraven, iets doet voor haar philoi, haar naasten. Mijn natuur is het om niet te haten, maar om te *philein*, te beminnen, zo zegt zij. Maar het woord philos, net als het Nederlandse woord 'naaste', is meerzinnig. Voor Antigone is een philos een verwant – maar het woord kan ook op een vriend duiden, of op een geliefde. Wanneer Antigone zegt dat zij voor haar naasten opkomt, dan heeft ze daarmee goede bedoelingen, maar ze ziet niet in dat ze in wezen alleen oog heeft voor haar verwanten. Zonder het te beseffen veronachtzaamt ze, in haar te sterke nadruk op familiebanden, de kameraadschap in de stad, en de noodzaak om via het huwelijk over te gaan naar een nieuw familieverband. Antigone denkt voor haar naasten in het strijdperk te treden, terwijl zij zich in een door haar niet besepte betekenis juist van haar naasten verwijdert. (Haar liefde voor haar dode broer gaat zo ver dat ze, zonder dit te bedoelen, woorden gebruikt waarin een seksuele ondertoon doorklinkt, en daarmee een incestueus vermoeden.) Bovendien, en hierin bewerkstelligt de ambiguïteit van de taal een toppunt van ironie in de gebeurtenissen, wil Antigone wel op zelfstandige wijze haar verwanten redden, maar blijkt ze door haar gedrag het tegenovergestelde te bereiken. Door zichzelf uiteindelijk om te brengen voert ze haar geslacht naar de ondergang.

Omdat de menselijke autonomie onlosmakelijk verbonden is met de kracht van het gepassioneerde, een kracht die mensen niet bezitten, maar waardoor ze worden bezeten, en omdat het spel der krachten in de werkelijkheid de betekenis van levensuitingen doet omkeren, zijn mensen geneigd de menselijke maat te overschrijden. Zo worden mensen, die in hun autonomie hun menselijkheid betuigen, tegelijk ook onmenselijk. Mensen hebben niet de beschikking over hun zelfbeschikking, ze zijn geen heer en meester over hun autonomie.

Nu is het niet zo dat Sophocles de eigenwilligheid van zijn helden afkeurt. Gematigde, prudente figuren zijn niet tragisch. Daardoor gaan ze niet, zoals de stijfhoofdigen, te gronde. Maar ze blijven ook verstoken van de grandeur, ja de menselijkheid, die nu juist de tragische figuur kenmerkt. Zo is Antigone, als verbeelding van de condition humaine, een strijdtoneel van grootsheid en geringheid, van het hemelse en het aardse, maar daarmee ook van het menselijke, het bovenmenselijke, en het ondermenselijke.

Deze ambiguïteit van de menselijke natuur geeft Sophocles weer in zijn woorden 'Veel is overweldigend, en niets is zo overweldigend als de mens'. In dit woord 'overweldigend', dat het woord 'deinos' vertaalt, klinkt zowel het grootse, het zelfstandige, het bewonderenswaardige, als ook het gewelddadige, het onmenselijke van mensen door. Terwijl voor Pico de menselijke autonomie via paideia leidt tot humanisering, is voor Sophocles de menselijke natuur gedecentreerd: mensen zijn, door de hartstocht van hun autonomie, van nature verdeeld tussen menselijkheid en onmenselijkheid.

Ironie

Ik zal nu proberen in heel kort bestek te laten zien dat als gevolg van een tragische de-centrering sommige hedendaagse problemen van autonomie en inzicht in een ander, misschien wel troebeler licht kunnen verschijnen.

Wanneer we erop letten dat aan de menselijke taal onheilbare meerzinnigheid kleeft, waardoor gebeurtenissen op ironische wijze in hun tegendeel verkeren, en waardoor het humane het onmenselijke als de keerzijde van een Januskop in zijn kielzog meevoert, dan krijgt in sommige conflicten de nadruk die gelegd wordt op de menselijke zelfstandigheid en beslissingsbevoegdheid iets tragisch en ironisch. Zo leven we in een land waar het volgende conflict wordt uitgevochten, uitsluitend met argumenten die op de veronderstelde menselijke zelfbeschikkingsvermogens gebaseerd zijn. De ene groep meent dat het land alleen via een steeds krachtiger verdediging kan worden beschermd, zonder zich te realiseren dat die bescherming in opperste onveiligheid zou kunnen omslaan. En de andere groep denkt het land te beschermen door het steeds minder sterk te verdedigen, zonder beseft dat hier evenzeer het gevoel van veiligheid in volstreekte onveiligheid zou kunnen omslaan. De ironie wil dat beide groeperingen zich beroepen op de menselijke waardigheid en humaniteit, terwijl zij hun tegenstander gedehumaniseerd achten.

Wanneer we aandacht schenken aan de overweldigende menselijke hartstocht, dan kan het van belang zijn naar het woord van Sophocles te luisteren: wanneer mensen voortgaan in hun overweldigende prestaties, dan is er het risico dat ze de aarde, de eerbiedwaardigste van de goden, afslijten. Het is niet ondenkbaar dat mensen uit naam van de humaniteit vergeten dat de aarde een eigen zelfstandige betekenis heeft, dat zij het dragend fundament is van diezelfde humaniteit. Er is een risico dat mensen hun aardse omgeving verwoesten, daarbij indirect hun eigen leven en identiteit bedreigend.

Maar de mensen kunnen de aarde hoogstens afslijten, niet vernietigen. Zij is, in Sophocles' woorden, onvergankelijk en onvermoeibaar. Ook al zouden mensen hun eigen directe natuurlijke omgeving verwoesten, dan nog zou het leven van de aarde voortgaan. Daar ligt een diepe zin van het Icarus-schilderij van Breughel. Wanneer de mensen ten val komen, dan blijft de natuur, als beweging van niet-eindigend verbinden en splijten van krachten, onaangedaan.

De problematiek van humanisme en tragiek komt ook aan de orde in de volgende werken van de auteur:

- *De verdeelde mens*, ontwerp van een filosofische antropologie, Boom Meppel, 1980.
- Niets is zo overweldigend als de mens, in: *Wijsgerig Perspectief* 23 (1) 1982/3, p. 1-10 (ism A. Lardinois).
- *Over de natuur van mensen*, inleiding in de filosofische antropologie, Samson, Alphen a/d Rijn 1983 (ism R.D. de Jong).