

‘Wat van die twee is zonder kwaad?’ De tragedie van het recht in Aischylos’ *Oresteia*

Lukas van den Berge, l.vandenberge@uu.nl

*Veel studies op het snijvlak van recht en literatuur berusten op de veronderstelling dat literatuur ons moreel oordeelsvermogen scherpt. De literatuur zou onze empathische vermogens versterken en ons een werkzame therapie aanreiken tegen de tekortkomingen van een al te eenzijdig systeemdenken zoals dat in de rechtswetenschap vaak wordt gehanteerd. Dit opstel beproeft een andere benadering van ‘recht en literatuur’. Het verzet zich tegen de gedachte dat literatuur oplossingen biedt of betere mensen van ons maakt. Het beroept zich niet op literatuur als bron van wijze levenslessen en harmonische genezing, maar stelt juist haar genadeloze wildheid centraal – oude wonden openkrabbend en ons confronterend met pijnlijke dilemma’s en onoplosbare paradoxen. Aischylos’ *Oresteia*, bijvoorbeeld, toont ons de vestiging van een politieke en juridische orde als enige uitweg uit een chaotische ‘oorlog van allen tegen allen’. Maar van een triomf van de rede over de woeste natuur – een belangrijke mijlpaal op weg naar de moderne democratische rechtsstaat – is geen enkele sprake. Het recht schept een civiele orde en verheft ons daarmee uit de chaos van de natuur; de onontkoombare prijs die we daarvoor betalen bestaat uit de tekortkomingen van een systeem dat zich ook tegen ons kan keren. Het drama van Aischylos herinnert ons aan die tekortkomingen en maakt de schreeuw van het individu dat erdoor vermorzeld wordt voor ons verstaanbaar.*

1. Inleiding

Ooit was de Griekse held Philoktetes een gevierd man. Als vermaard strijder maakte hij deel uit van het selecte gezelschap dat Jason vergezelde op de Argo, op weg naar Kolchis ter bemachtiging van het Gouden Vlies. Ook in de strijd tegen Troje werd Philoktetes onmisbaar geacht. In Agamemnons kielzog voerde hij het trotse commando over zeven schepen, elk bemand met vijftig roeiers.¹ Als bewijs van zijn voortreffelijkheid beschikte Philoktetes over de boog van Herakles, hem door de halfgod zelf als dank voor bewezen diensten aangereikt. Maar dan slaat het noodlot toe. Bij een tussenlanding op het eiland Tenedos wordt Philoktetes in zijn voet gebeten door een giftige slang. De wond wil niet genezen en verspreidt een ondraaglijke stank. Philoktetes vergaat van de pijn en zijn jammerkreten verstoren de offerplechtigheden aan de goden. Op die manier brengt Philoktetes de hele expeditie in gevaar. Uiteindelijk zit er voor de Grieken weinig anders op dan hem achter te laten op het onbewoonde eiland Lemnos. Een kleine tien jaar later, zo vertelt Sophokles’ tragedie over Philoktetes ons, treffen Odysseus en Achilles’ zoon Neoptolemos de ooit zo vermaarde held in verwilderde toestand aan, even woest als de beesten die hij met zijn onfeilbare pijlen bejaagt om in leven te blijven. De wond aan zijn voet is nog steeds niet genezen en nog altijd huilt hij van de pijn. Wanneer Neoptolemos en zijn metgezellen de grot naderen waarin Philoktetes zijn intrek heeft genomen, horen zij een allesdoordringend geluid: onmiskenbaar de kries van een gekweld mens – zijn naakte schreeuw klinkt boven alles uit.²

In een lange intellectuele traditie die uiteindelijk valt terug te voeren op antieke filosofen als Parmenides en Plato heeft de gebrokenheid van het menselijk bestaan waarvan Philoktetes’ schreeuw ons doordringt nauwelijks een plaats. Hooguit vormt zij het vertrekpunt van een filosofische zoektocht naar een staat van heelheid en perfectie waarin het menselijk tekort is opgeheven. In Plato’s *Symposium*, bijvoorbeeld, schetst Aristophanes de gebrekkigheid die met het menszijn is gegeven, doorsneden als wij zouden zijn als platvissen, ‘elk van ons slechts de helft van een mens’, wanhopig op

¹ Homerus, *Ilias* 2.719-720.

² Sophokles, *Philoktetes* 203-209.

zoek naar zijn wederhelft.³ Maar later in dezelfde dialoog blijkt het essentiële gemis en verlangen dat Aristophanes zo mooi beschrijft slechts de opmaat te zijn naar het vergezicht van een bestaan zonder verlies, de directe aanschouwing van het onveranderlijk schone en goede waarvan de veelvormige verschijnselen om ons heen slechts de fletse reflecties zijn.⁴ Wie op de zuivere rede vertrouwt, zou zich toegang kunnen verschaffen tot een probleemloos bestaan, volmaakt als een volstrekt ronde bol zoals Parmenides die beschrijft, overal homogeen en zonder scheuren of gaten.⁵ Voor de schreeuw van Philoktetes houdt de dictatuur van de rede die de filosofie sinds Parmenides en Plato zo sterk in haar greep houdt de oren zorgvuldig gesloten. Men stelt zich veelal niet open voor het bestaan in al zijn onbegrijpelijke ongerijmdheid, maar richt zich liever op het vinden van 'juiste middens', 'reflectieve evenwichten' en anderszins 'juiste antwoorden' die de schreeuw van Philoktetes de kop indrukken. Wat rest is een beklemmende stilte.⁶

Geen wonder dat de tragedie wordt geweerd uit de ideale staat zoals Sokrates die schetst in Plato's *Republiek*. Kunst in het algemeen en de tragedie in het bijzonder zou een bron zijn van ziekte, een 'aantasting van de geest' voor wie geen toegang heeft tot filosofisch tegengif.⁷ Een juiste dispositie van de ziel zou slechts bestaan wanneer het logisch-rationele element de overhand heeft, eerzucht en begeerte menend als de paarden van een driftig tweespan.⁸ De tragedie zou er echter bij uitstek op gericht zijn de begerende en eerzuchtige delen van de ziel te voeden en sterk te maken; alleen op die manier kan de tragediedichter er immers op rekenen dat hij in de smaak valt bij de massa, belust als die nu eenmaal is op sensatie en wellustig spektakel. Door de aandacht af te leiden van logische principes van identiteit ($p=p$) en non-contradictie ($\neg(p \wedge \neg p)$) zou de tragedie de ziel van het individu zware schade toebrengen, de leiding toevertrouwend aan irrationele elementen die juist zouden moeten gehoorzamen.⁹ Aldus zou de ziel maar al te snel in een staat van totale verwarring worden gebracht, verstrikt in een innerlijke strijd die wordt aangewakkerd door de complexe tegenstellingen en ongerijmdheden waarmee de tragedie haar confronteert.¹⁰ Alleen een ziel die 'onaangetast' blijft door de ziekmakende invloed van de tragedie zou haar juiste ordening kunnen behouden. Door de tragedie reeds geïnfecteerde zielen mogen slechts hopen op de genezing die Sokrates hun presenteert als filosofische apotheker (*pharmakeus*), in het bezit van de zuivere rede als enig reddend medicijn.¹¹

Zoals bekend is Aristoteles de tragedie beter gezind. Voortbordurend op Plato's medische metaforiek beweert hij juist dat het spektakel van de tragedie haar toeschouwers 'zuivering' (*katharsis*) biedt, 'als zouden zij genezing hebben ontvangen van hun angsten en andere negatieve emoties'.¹² De tragedie, stelt Aristoteles, draagt bij aan een 'evenwichtigheid van de ziel' die ten dienste staat aan het goede leven. In de ideale staat zoals Aristoteles die schetst vervult de tragedie dan ook een belangrijke

³ Plato, *Symposium* 191d.

⁴ Plato, *Symposium* 211a.

⁵ Parmenides, fragment 8.42-49.

⁶ Vgl. o.a. W. Desmond, 'Being at a Loss: On Philosophy and the Tragic', in: N. Georgopoulos (red.), *Tragedy and Philosophy*, Berlin: Springer 1993, pp. 154-186.

⁷ Plato, *Republiek* 595a-608b.

⁸ Plato, *Phaedrus* 246a-254e.

⁹ J. Derrida, 'Plato's Pharmacy', in: *Dissemination*, vert. B. Johnson, Chicago: University of Chicago Press 1981, pp. 61-172; Th.C.W. Oudemans en A. Lardinois, 'Tragic Ambiguity: Anthropology, Philosophy and Sophocles' *Antigone*', Leiden: Brill 1987, pp. 206-215, met verschillende voorbeelden en verdere verwijzingen.

¹⁰ Zie o.a. 603c en d over de innerlijke strijd die in de ziel ontstaat wanneer zij 'over dezelfde dingen tegenstrijdige meningen' heeft.

¹¹ Zie in het bijzonder Derrida, 'Plato's Pharmacy', p. 65 e.v.

¹² Aristoteles, *Politica* 1342a; *Poetica* 1349b.

vormende functie, rijke en aanschouwelijke voorbeelden verschaffend van situaties die kunnen dienen ter scherping van het morele oordeelsvermogen. Hedendaagse voorvechters van ‘recht en literatuur’ als Martha Nussbaum sluiten zich daar in essentie bij aan. Literatuur – zozeer gevreesd door Plato als bron van gevaarlijke ziekte – wordt door Nussbaum juist gezien als belangrijke bron van juridisch inzicht. De tragedie in het bijzonder zou een welkome aanvulling zijn op eenzijdig logisch-rationele perspectieven zoals die in de rechtswetenschap gangbaar zijn, ons de ogen openend voor de particulariteit van het menszijn zoals die zich niet laat reduceren tot algemene regels en abstracte beginselen.¹³ Juist hetgeen de tragedie doet afwijken van geleerde verhandelingen vormt voor Nussbaum de bron van haar epistemische waarde. De emoties die zij opwekt, zijn in de ogen van Nussbaum dikwijls niet alleen ‘not more unreliable than intellectual calculations’, maar vaak zelfs ‘more reliable, and less deceptively seductive’. De tragedie verrijkt onze ervaring, ‘making us reflect and feel about what might otherwise be too distant for feeling’.¹⁴ Zij zou ons vermogen vergroten om onszelf in anderen te verplaatsen en ons een werkzame therapie aanreiken tegen de platoonse neiging elk menselijk leed te verklaren vanuit een gebrek aan rationeel inzicht.¹⁵ De tragedie, schrijft Nussbaum, herinnert ons aan de fragiliteit van het goede leven, kwetsbaar als ‘a vine tree, fed by the green due, lifted by wise and just men to liquid heaven’ – elk moment kan het wrede lot het te gronde richten.¹⁶

Nussbaums Aristotelische behandeling van de Griekse tragedie is van grote waarde en heeft een enorme zeggingskracht, maar schiet naar mijn opvatting op een belangrijk punt toch tekort. Via een omweg is zij evenzeer als Parmenides en Plato gericht op de dominantie van een scheurloze heelheid waar Philoktetes juist zo hard tegenin schreeuwt. Gefixeerd als zij is op evenwicht en begrip biedt Nussbaums therapeutische benadering voor de verscheurdheid en naakte onbegrijpelijkheid van het menszijn zoals de tragedie die agendeert nauwelijks ruimte. De tragedie biedt geen harmonie of genezing, maar doordringt ons van de ongerijmdheid van de wereld en de onoplosbaarheid van de problemen waarmee wij ons geconfronteerd zien. Zij biedt geen antwoorden, laat staan dat zij betere mensen van ons maakt, behept met een empathisch vermogen waarover ongeletterden niet zouden kunnen beschikken. De tragedie houdt zich niet op in de deftige beslotenheid van de salon, maar ontregelt ons op het centrale marktplein van de stad, waar het de betogen van zelfbenoemd deskundigen ruw onderbreekt, hen dwingend tot hulpeloos gestamel. Zij biedt geen heling, maar krabt oude wonden open en zoekt stinkende zielskrochten op. Evenmin als bij Aristoteles heeft de wildheid van de tragedie – haar verzet tegen een redelijke orde waarin haar woestheid tot bedaren is gebracht – in Nussbaums werk een duidelijke eigen plaats. Ontdaan van alle gevaar is zij gedomesticeerd tot zoetsappig therapeuticum, een vermeend teken van beschaving, wanneer dat zo uitkomt te consumeren ter aanvulling en correctie op logisch-rationele concepten en abstracte beginselen.¹⁷

In dit opstel verdedig ik een andere benadering van ‘recht en literatuur’, die kort gezegd inhoudt dat literatuur in het algemeen – en de Griekse tragedie in het bijzonder – geen harmonische genezing en morele geruststelling biedt, maar juist aandacht vraagt voor de onoplosbare gebrokenheid waaraan de

¹³ Zie o.a. M.C. Nussbaum, *Love's Knowledge. Essays on Philosophy and Literature*, Oxford: Oxford University Press 1990; M.C. Nussbaum, *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*, Boston: Beacon Press 1995.

¹⁴ Nussbaum, *Love's Knowledge*, p. 40; p. 47.

¹⁵ M.C. Nussbaum, *Upheavals of Thought. The Intelligence of Emotions*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, p. 297 e.v.; M.C. Nussbaum, *Therapy of desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton: Princeton University Press 1994, pp. 507-510.

¹⁶ M.C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck in Greek Ethics and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2001 [1986]), p. 55, onder verwijzing naar Pindarus, *Nem.* 8.40-42.

¹⁷ Zie ook L. van den Berge, ‘Sophocles’ *Antigone* and the Promise of Ethical Life. Tragic Ambiguity and the Pathologies of Reason’, in: *Law and Humanities*, vol. 11(2) 2017, pp. 205-227.

juridische orde als menselijk maaksel niet kan ontkomen. De benadering die ik voorsta wil geen balans brengen of spanningen kanaliseren, maar wenst aandacht te vragen voor de onbegrijpelijke onredelijkheid die in elke juridische en politieke ordening besloten ligt. Zij beoogt de ongetemde wildheid die de tragedie ons toont ten volle te aanvaarden en de ongekuiste schreeuw van Philoktetes volledig tot zich door te laten dringen. Tegelijkertijd streeft zij ernaar weerstand te bieden tegen de verleiding zich door die schreeuw geheel te laten meevoeren en te verzanden in een cynisch nihilisme dat elke juridische en politieke ordening afwijst. Het filter van de rede creëert een relatief-autonome ruimte die de schreeuw van Philoktetes op een zekere afstand plaatst en die voorkomt dat het recht geheel wordt geabsorbeerd door de onoverzichtelijke en veelvormige werkelijkheid die het geacht wordt te reguleren. Het recht scheidt een kunstmatige orde en verheft ons daarmee uit de chaos van de natuur; de onontkoombare prijs die we daarvoor betalen bestaat uit de tekortkomingen van een systeem dat zich ook tegen ons kan keren. De tragedie herinnert ons aan die tekortkomingen en maakt de schreeuw van het individu dat erdoor vermorzeld wordt voor ons verstaanbaar. Aischylos' *Oresteia* – al zo vaak het onderwerp van rechtstheoretisch onderzoek, maar zulks maar zelden op adequate wijze – is daarvan een treffende illustratie. Ik licht dat hieronder nader toe.

2. Leerschool voor de wereld?

Zoals alle Griekse tragedies is de *Oresteia* oorspronkelijk niet bedoeld om geconsumeerd te worden in de private gerieflijkheid van een gezellige leesclub of eenzame studeerkamer. Integendeel: zij vormde de centrale inzet van een belangrijk stadsfestival ter ere van de god Dionysus dat door een groot deel van de Atheense bevolking werd bijgewoond.¹⁸ De eerste uitvoering van de *Oresteia* vond plaats in 458 voor Christus: een tijd waarin de verwoestende strijd tegen de Perzen velen nog vers in het geheugen lag en de Atheners inmiddels in een koude oorlog waren beland met de Spartanen. Bij de vorming van de identiteit van Athene als onafhankelijke democratische stadsstaat speelde de tragedie als door-en-door politiek genre een cruciale rol.¹⁹ Wat de *Oresteia* betreft valt daarbij in het bijzonder te wijzen op het onmiskenbare verband tussen dat drama en de vernieuwingen onder Ephialtes, een anti-Spartaans politicus op wiens voorspraak de Atheners vergaande democratische hervormingen doorvoerden en een verbond sloten met Sparta's aartsvijand Argos. Ook in de *Oresteia* – een trilogie waarin één verhaallijn zich uitstrekt over *Agamemnon*, *Offervrouwen* en *Wraakgodinnen* als de drie afzonderlijke delen – is van dergelijke zaken sprake. In *Wraakgodinnen* verschijnt een rechtbank ten tonele die wordt voorgezeten door de stadsgodin zelf en behalve door Athena wordt bemand door gewone Atheense stervelingen – een samenstel dat elders in Griekenland hoogst aanmatigend werd geacht. Daarnaast bevestigt de *Oresteia* de stedenband tussen Argos als de stad waar het aloude heersershuis in een hopeloos conflict was beland en het moderne Athene waar dat conflict op moderne wijze – en op grond van democratische principes – tot een einde wordt gebracht.²⁰

Dat de *Oresteia* aansluiting zoekt bij Ephialtes' politieke optreden is duidelijk, maar de wijze waarop het drama in dat licht moet worden gezien is dat allerminst. Van oudsher ziet men in de trilogie de triomf

¹⁸ Zie over het publieke karakter van de oorspronkelijke opvoeringspraktijk van de Griekse tragedie met name R. Seaford, *Reciprocity and Ritual: Homer and Tragedy in the Developing City State*, Oxford: Clarendon Press 1994.

¹⁹ J.P. Vernant, 'Aeschylus, the Past and the Present', in: J.P. Vernant en P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy in Ancient Greece*, vert. J. Lloyd, New York: Zone Books 1988, p. 257: 'Tragedy was one of the forms through which the new democratic city established its identity.'

²⁰ Zie voor verschillende ideeën over het verband tussen de *Oresteia* en de hervormingen van Ephialtes o.a. A.J. Podlecki, *The Political Background of Aeschylean Tragedy*, Ann Arbor: University of Michigan Press 1966, pp. 75–82; A.H. Sommerstein, *Aeschylus: Eumenides*, Cambridge: Cambridge University Press 1989, pp. 25–32; S. Goldhill, *Aeschylus: The Oresteia*, Cambridge: Cambridge University Press 1992, pp. 1–21 en pp. 89–92.

verbeeld van een moderne, op democratische grondslag gevestigde publieke orde over een tribale 'oorlog van allen tegen allen'. In een beroemde verhandeling beschrijft John Finley de *Oresteia* bijvoorbeeld als een drama dat de overgang markeert van chaos naar orde, van donker naar licht, van archaïsch primitivisme en tirannie naar de democratische heerschappij van de rede.²¹ De *Oresteia*, stelt Finley, is meer dan een oorsprongsmythe van het klassieke Athene zelf: het is niets minder dan een 'founding document of Western Civilization'.²² Het stuk zou aldus op gelijke voet staan met een canonieke tekst als Perikles' Lijkrede, waarin zo gloedvol wordt gesproken van Athene als een 'leerschool van Hellas', een lichtend voorbeeld voor de wereld, waar 'iedere burger onafhankelijk is' en die 'democratie' heet 'omdat het bestuur niet neerkomt op een klein aantal, maar bij de meerderheid berust'.²³ De bewieroking van de *Oresteia* als een monument van rede en democratie heeft ook de juridische literatuur bereikt. Hans Nieuwenhuis, bijvoorbeeld, noemt de trilogie een 'mijlpaal' in de historie van het recht, een beslissend moment van progressie op weg naar de moderne democratische rechtsstaat. De *Oresteia* zou ons tonen hoe het recht conflicten op geciviliseerde wijze kan beslechten, de mens omvormend van 'wolf voor zijn medemens' tot beschaafd burger.²⁴ Op soortelijke wijze prijst Ton Hol de *Oresteia* aan als een tragedie waarin '[w]raak wordt omgebogen naar recht'. In het drama van Aischylos ziet hij de voorbode van de moderne rechtspraak als 'meest superieure' bezwering van onderlinge wraakoefening.²⁵ De *Oresteia* is 'one of the founding narratives to a moderated democratic legal order', beaamt ook Foqué, een plechtig ereteken van de westerse liberale democratie als 'the only political society in which the freedom of the citizen endures'.²⁶

Tegenover het mooie verhaal over de *Oresteia* als 'leerschool' voor de wereld, de triomf van een redelijke orde over de woeste natuur, staat een cynischer lezing van het stuk. In haar feministische deconstructie van de *Oresteia* stelt Froma Zeitlin bijvoorbeeld dat van een probleemloze civiele orde aan het slot van het drama geen enkele sprake is.²⁷ In plaats daarvan constateert Zeitlin slechts een 'hierarchization of values' waarin het recht van de sterkste onder de valse vlag van de rede wordt voortgezet, het rationele stellend boven de emoties, Grieken boven barbaren en mannen boven vrouwen. De *Oresteia*, meent Zeitlin, is zeker een 'founding document', maar dan toch vooral een brontekst van een westerse traditie die zich bedient van een politiek van uitsluiting en onderwerping. 'If Aeschylus is concerned with world building', schrijft Zeitlin, 'the cornerstone of his architecture is the control of woman' zoals die door de Grieken nu eenmaal werd beschouwd als 'the social and cultural prerequisite for the construction of civilization'. Het oordeel van Athena's rechtbank aan het slot van de *Oresteia* brengt volgens Zeitlin geen werkelijke beëindiging van het conflict, maar vestigt slechts een tirannieke orde die het instrument van de rede aanwendt als instrument ter disciplineren en

²¹ J.H. Finley, *Pindar and Aeschylus*, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1966, pp. 246-282. Vgl. ook G. Thomson, *Aeschylus and Athens*, London: Lawrence & Wishart 1916; H.D.F. Kitto, *Greek Tragedy*, Londen: Routledge 1997 [1939], p. 64 e.v.; Ch. Meier, *The Greek Discovery of Politics*, vert. D. McLintock, Cambridge MA: Harvard University Press 1990.

²² Finley, *Pindar and Aeschylus*, p. 277.

²³ Thucydides, *Historiën* 2.41; 2.37. Zie ook L. van den Berge, 'Authors to themselves': Het Parthenon als symbool van vrijheid en democratie', in: *Ars Aequi*, vol 64(1) 2015, pp. 4-5

²⁴ J.H. Nieuwenhuis, *Orestes in Veghel*, Amsterdam: Balans 2004, pp. 13-26.

²⁵ A.M. Hol, 'Rituelen en symbolen in de rechtspraak. Hun functie en betekenis', in: *Ars Aequi*, vol 54(11) 2006, pp. 807.

²⁶ R.M.G.E. Foqué, 'Criminal Justice in a Democracy: Towards a Relational Conception of Criminal Law and Punishment', in: *Criminal Law and Philosophy*, vol 2(3) 2008, pp. 210; vgl. o.a. Meier, *The Greek Discovery of Politics*, p. 91.

²⁷ F. Zeitlin, 'The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in Aeschylus's *Oresteia*', in: *Arethusa*, vol 11(1) 1978, pp. 149-184.

onderdrukking van vrouwen en ‘barbaren’ als afwijkende anderen. Als zodanig heeft de *Oresteia* zelfs binnen de misogynie en xenofobe traditie die het Griekse denken sowieso zou doortrekken een bijzondere plaats als een ‘monumental work of art’ dat een stem geeft aan een valse ‘social and political ideology’ van het klassieke Athene zelf en nog altijd voeding zou geven aan ‘the collective fantasies’ van een hedendaags publiek dat er zijn eigen vooroordelen in bevestigd ziet.²⁸

Hoewel de interpretaties van Finley en Zeitlin elkaar tegenspreken – leerschool voor de wereld of bruut instrument van onderdrukking – komen hun lezingen toch ook overeen in de eenduidigheid die zij aan Aischylos’ drama toeschrijven.²⁹ Beide interpretaties doen mijns inziens te weinig recht aan wat ik aan zou willen duiden als ‘tragische ambiguïteit’: de complexe meerduideligheid die juist de kern van het tragische uitmaakt.³⁰ De *Oresteia* is geen glorieus verhaal over de vestiging van een pijnloze redelijke orde die een einde maakt aan een tribale chaos; dergelijke lezingen getuigen van een naïef en plat vooruitgangsgeloof en doen de tragiek van het drama geen recht. Maar Zeitlins cynische ontmaskering van de *Oresteia* als niets meer dan een instrument van brute onderdrukking en uitsluiting is even eenzijdig. Elk individu dat met het recht te maken krijgt, schrijven critical legal scholars Douzinas en Warrington op zichzelf terecht, is ‘more unique than the leaf on a tree in the spring, more concrete than the species of a genus, (...) more singular than the application of a law’.³¹ Maar om orde te scheppen in een onoverzichtelijke werkelijkheid kan het recht niet anders dan een systeem uit de grond stampen dat berust op kunstmatige indelingen en algemene regels die ongelijke monniken tot op zekere hoogte gelijke kappen op zetten. Het recht kan rekening houden met de omstandigheden van het geval, maar nooit met alle omstandigheden van alle gevallen – wanneer het dat wel zou doen, zou het verdrinken in de veelvormige en complexe werkelijkheid waarop het betrekking heeft en zou het zijn ordenende en stabiliserende functie onmogelijk kunnen vervullen. Het recht scheidt een politieke orde die ons verheft uit de chaos, maar bedreigt ons tegelijkertijd door een abstracte systeemlogica op te tuigen die zich ook tegen ons kan keren. Het is precies dat ambigu karakter van het recht dat door de *Oresteia* wordt geagendeerd.³²

3. Wraak!

In *Offervrouwen* – het tweede deel van de trilogie – bestaat het koor uit jonge vrouwen die een plengoffer dragen naar het graf van Agamemnon. Zich richtend tot de duistere Moiren – in de onderwereld woonachtige doodsgodinnen – vragen zij om ‘vervulling van wraak/langs het pad dat rechtvaardigheid heet’. Daarbij beroepen zij zich op het *ius talionis* als het rechtsprincipe dat vereist dat ‘op doodslag doodslag volgt’. Het recht zoals de offervrouwen dat begrijpen ‘schreeuwt om wat verschuldigd is (...)’. De dader betaalt, leert een aloude spreuk’ (306-313). Met die eis sluit het koor aan bij een lange traditie van onderlinge wraakoefening zoals die het heersershuis van Argos (= Mycene) al sinds jaar en dag in haar greep houdt. Thyestes, bijvoorbeeld, verleidde de vrouw van zijn broer Atreus, heerser over Argos en de vader van Agamemnon. Om hem dat betaald te zetten doodde Atreus twee

²⁸ Zeitlin, ‘Dynamics of Misogyny’, pp. 149-150.

²⁹ Vgl. o.a. Ch. Rocco, *Tragedy and Enlightenment*, Berkely: University of California Press 1997, p. 136 e.v.; K.M. Crotty, *Law’s Interior. Legal and Literary Constructions of the Self*, Ithaca/Londen: Cornell University Press 2001, p. 21 e.v.

³⁰ Vgl. Oudemans en Lardinois, *Tragic Ambiguity*, p. 1: ‘[Greek tragedy] is part of a cosmology (...) that (...) is characterized by a logic of ambiguity, of contagious pollution, of insoluble paradox

³¹ C. Douzinas & R. Warrington, *Justice Miscarried: Ethics, Aesthetics and the Law*, New York/Londen: Harvester Wheatsheaf 1994, p. 119.

³² Vgl. L. van den Berge, ‘Recht, tragedie en het tekort van de zuivere rede’, in: *Ars Aequi*, vol 67(2) 2018, pp. 100-101.

van Thyestes' kinderen en serveerde hen als maaltijd aan zijn vader. Op zijn beurt werd Atreus uit naam van Thyestes gedood door diens zoon Aigisthos. De problemen zetten zich voort toen Helena – de vrouw van Agamemnons broer Menelaos – werd geschaakt door de Trojaan Paris. Daarop zette Agamemnon een wraakexpeditie op touw en liet in Troje geen steen op de andere. Maar voor het zover kon komen moest eerst de woede van jachtgodin Artemis worden gestild. Uit wraak voor wangedrag van Agamemnon liet zij een storm opsteken die verhinderde dat de Grieken uit konden varen. Als enige uitweg uit die problemen zat er voor Agamemnon weinig anders op dan zijn dochter Iphigeneia te offeren. De weerzinwekkende reeks van wederkerige wraakneming zoals die zich in de handeling van de *Oresteia* zelf ontvouwt is dan nog niet eens begonnen.

Ter opening van Aischylos' *Oresteia* – in de proloog van *Agamemnon*, het eerste deel van de trilogie – leren we een wachter kennen, wakend op het dak van het koninklijk paleis in Argos, 'op ellebogen, als een hond gehurkt', in afwachting van de terugkeer van Agamemnon als zijn rechtmatig heerser (2-3). In Agamemnons afwezigheid is de heerschappij over Argos in handen van zijn vrouw Klytaimnestra en haar buitenechtelijke minnaar Aigisthos. Wanneer een vuursein kond doet van de val van Troje en derhalve ook van Agamemnons aanstaande thuiskomst, barst de wachter uit in gejuich. De gediensigheid aan Klytaimnestra en haar bedgenoot valt hem niet mee – zijn in angst doorwaakte nachten vult hij nu al jarenlang met 'gehuil om het lot van dit paleis', dat sinds Klytaimnestra's machtsgreep 'niet meer feilloos wordt bestuurd als vroeger' (18-19). Hoog tijd, derhalve, dat Agamemnon de orde in zijn huis en stad komt herstellen. Ook Klytaimnestra slaakt vreugdekreten wanneer zij het bericht over Agamemnons ophanden zijnde terugkeer ontvangt, maar om een heel andere reden – eindelijk zal zij nu wraak kunnen nemen voor haar dochter Iphigeneia, destijds door Agamemnon zo rücksichtslos geofferd aan Artemis. Wat gaf Agamemnon daartoe het recht? Behoorde Iphigeneia niet vooral haar moeder toe? Leed hij, die haar verwekt heeft, soms evenveel pijn als Klytaimnestra, die haar baarde?³³ In het eerste deel van de *Oresteia* refereert het koor aan Klytaimnestra's woede met het beklemmende beeld van 'het krijzen van gieren/wanneer die uitzinnig bedroefd om hun kroost/cirkels beschrijven op roeislag van vleugels/boven het bergnest waaruit/weerloze jongen zijn weggeroofd' (48-54). Agamemnon, zo stelt Klytaimnestra, heeft 'mijn kind geslacht, mijn verdriet, mijn Iphigeneia' (1525-1526), 'kind van al mijn baringspijn' (1417-1418). Zodra Agamemnon zijn huis betreedt en een bad neemt, spant Klytaimnestra een onontwarbaar werpnet om hem heen en treft hem driemaal met een bijl, daarbij geassisteerd door Aigisthos. Zodra Agamemnon dood is 'zwelt zij van vreugde, niet minder dan het zaailand bij/Zeus' regen, die de kiemen in barensnood laaft' (1392-1393). Het koor – de burgers van Argos – blijft aan het slot van *Agamemnon* in verbijstering achter, nog altijd zuchtend onder de redeloze tirannie van Klytaimnestra en haar lafhartige minnaar.

Niet anders dan de wachter in de proloog van *Agamemnon* vergelijkt Elektra – dochter van Agamemnon en Klytaimnestra – haar eigen situatie in *Offervrouwen* met die van 'een hond, eerloos terzijde gesteld, niet geteld, verdrongen naar zijn hok' (445-446). Haar dagen slijt zij in afzondering, overstelpt door 'tranen die elke glimlach verdringen, stromen verdriet, gestort in stilte' (445-449). Nu Elektra in het conflict tussen haar ouders partij heeft gekozen voor haar vader, is zij balling in eigen paleis en leidt zij het mensonwaardige bestaan van 'een slavine aan heersers die zij haat, haar vaders moordenaars'.³⁴ Ook Elektra's broer Orestes leidt een verstoten bestaan. Noodgedwongen groeit hij op in het verre Phokis, bij een oude gastvriend van de familie. In de eerste scène van *Offervrouwen* keert hij terug naar Argos en bezoekt hij allereerst de grafsterp van zijn vader. Daar vraagt hij hulp bij de heilige plicht die op hem rust: wraak op Aigisthos en op Klytaimnestra, zijn eigen moeder, zoals Apollo zelf hem dat heeft

³³ Vgl. Sophokles, *Elektra* 531-533.

³⁴ Sophokles, *Elektra* 814-816.

bevolen. Ook Elektra's hart schreeuwt om vergelding, verlangend naar een omwenteling die 'moord met moord vergeldt' (121). Uiteindelijk weet Orestes onder valse voorwendselen binnen te dringen tot in het koninklijk paleis. Aldaar doodt hij – geholpen door Elektra – eerst Aigisthos en vervolgens Klytaimnestra, hen omwerpend met hetzelfde net waarin ooit Agamemnon verstrikt raakte. Even twijfelt Orestes wanneer zijn moeder zich beroept op 'deze borst, waaraan je vaak halfslappend met/je zachte lippen melk dronk, toen je nog moest groeien' (896-898). Maar dan slaat hij genadeloos toe, 'de stad verlossend van een dubbele tirannie' en zich wrekend op de moordenaars van zijn vader als de 'rovers van zijn huis' (973-974). Toch faalt Orestes in zijn poging in Argos de orde te herstellen. Aan het slot van *Offervrouwen* wordt hij door de Wraakgodinnen (Erinyen) zijn zojuist herwonnen huis uitgejaagd. Opnieuw is hij dus balling, zijn stad en huis in chaos achterlatend.

4. Van *polemos* naar *agōn*?

Pas in *Wraakgodinnen* – het laatste deel van de trilogie – komt aan de eindeloze reeks van wederkerige wraakneming een einde. Achtervolgd door de Wraakgodinnen zoekt Orestes de bescherming van Apollo als de opdrachtgever van zijn daad. Apollo kan hem niet onmiddellijk van zijn zwerversbestaan verlossen; de macht van de Wraakgodinnen – 'geboren voor het kwaad, huizend in de helse Tartaros, voorwerp van haat voor mensen én Olympiërs' (72-73) – is daarvoor te groot. Maar, zo voorspelt Apollo, 'als je Athena's stad bereikt/(...) vinden wij rechters voor jouw zaak' en daarmee 'het middel/jou te verlossen, voor altijd, van deze vloek' (82-83). Met Hermes als zijn geleide bereikt Orestes uiteindelijk Athene, waar hij knielt bij Athena's cultusbeeld en zich schikt naar haar oordeel. Naast Orestes, zo leren wij intussen, is ook Klytaimnestra nog altijd zwervende, verstoten uit elke gemeenschap met andere schimmen in het dodenrijk. 'De vloek dat ik gemoord heb, laat mij niet met rust./Ik zwerf in schande/bij de doden nog het meest veroordeeld', klaagt zij wanneer zij als spookverschijning ten tonele wordt gevoerd, de Wraakgodinnen tot actie manend (97-99). Zij die 'zo gruwelijk lijden moest in eigen huis/en door de handen van haar eigen zoon werd afgeslacht' – alleen de Wraakgodinnen vertegenwoordigen haar nog, Orestes 'hun bloedige adem toeblandend/hem verschroeiend met de hete vuurlucht uit hun lichaam' (137-138). Toch zit er ook voor de Wraakgodinnen weinig anders op dan zich bij Athena's oordeel neer te leggen; de wijsheid van Athena als uit het hoofd van Zeus zelf geboren godin laat zich nu eenmaal moeilijk loochenen. De rationele orde zoals die door Zeus en andere Olympische goden wordt bewaakt is daarmee aangewezen als de ultieme bron voor het gezag van de rechtbank waarvoor de *Oresteia* als oorsprongsmythe fungeert: de Areopagos, behalve door Athena zelf bemand door 'de beste burgers van de stad' (487).

Hoe kan Athena's nieuwe rechtbank deze kwestie nu beslechten? Op Orestes rustte de plicht zijn vader te wreken, maar is het handelen van Klytaimnestra niet evenzeer begrijpelijk? De onoplosbaarheid van dergelijke dilemma's is in Aischylos' drama een terugkerend thema. Een alom bekend voorbeeld betreft de onmogelijke positie van Agamemnon, die bij de havenstad Aulis moet kiezen tussen de moord op zijn dochter of het verraad aan zijn troepen. Moet hij zijn bondgenootschap nog voor vertrek naar Troje ontbinden en zijn heilige opdracht opgeven? Of moet hij zijn dochter slachten, 'zijn vaderhanden besmeuren/met maagdelijk offerbloed?/ Wat van die twee is zonder kwaad?' (211-214).³⁵ Een op de rede gefundeerde uitweg uit dat dilemma is niet voorhanden; een 'juist midden', 'reflectief evenwicht' of anderszins 'juist antwoord' als redelijke oplossing voor Agamemnons dilemma ontbreekt. Evenzeer schiet de rede tekort ter beoordeling van het gedrag van Agamemnon. 'Hoe moet ik u groeten zonder te veel/of te weinig eer, zoals past?', vraagt het koor zich wanhopig af wanneer Agamemnon terugkeert uit

³⁵ Vgl. ook Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, p. 35.

Troje en aanstalten maakt het paleis te betreden (785-787).³⁶ Aan de ene kant heeft Agamemnon grootse en roemvolle daden verricht, maar aan de andere kant heeft hij tal van grenzen overschreden, niet alleen door zijn dochter Iphigeneia te offeren, maar ook door bij de inname van Troje altaren en godenbeelden te verwoesten en Priamos' dochter Cassandra naar zijn echtelijke woning te voeren als zijn gedwongen maîtresse. Hoe zou het koor die gespleten werkelijkheid ooit op passende wijze in woorden kunnen vatten? Een juist oordeel is even onnoembaar als Zeus zelf, wiens mysterie zijn naam overtreft en door het koor uit arren moede maar met Zeus wordt aangeroepen – maar alleen bij gebrek aan betere klank die de lading werkelijk zou kunnen dekken.³⁷

De rechters van de Areopagos worstelen met een even onmogelijke opgave. 'Een zaak als deze is te moeilijk/voor wie der mensen ook', verzucht Athene in *Wraakgodinnen*; zelfs voor de goden zou een bevredigende oplossing onbereikbaar zijn (470-472). Apollo, die optreedt als Orestes' advocaat, houdt een ingewikkeld betoog waarom een zoon vooral loyaal dient te zijn aan zijn vader, waarbij hij zich beroept op een biologische argumentatie die bij ons misschien bevreemding wekt, maar in de oudheid – en ver daarna – breed werd ondersteund: 'Zij die van een kind de moeder heet, schenkt niet het leven/maar is slechts de voedster van de pas gezaaide vrucht. Het leven schenkt de zaaier.' (658-660) De Wraakgodinnen verdedigen het tegenovergestelde standpunt en betogen dat juist de vrouw bij de voortplanting de belangrijkste taak vervult. Ontkent Orestes soms 'het bloed van zijn moeder, van al wat stroomt het meest nabij?' (607-608) Vermoedelijk is de merkwaardige woordenstrijd tussen Apollo en de Wraakgodinnen de weerslag van een sofistich debat zoals dat in het klassieke Athene werd gevoerd over de voortplanting; pas in de dagen van Antoni van Leeuwenhoek zou die discussie met de ontdekking van eicellen en spermatozoën een voorlopig einde vinden.³⁸ Als de stemmen staken hakt Athene uiteindelijk de knoop door. Zij, de androgyne godin van kunst en wetenschap, de oorlogsgodin die voortkwam uit het hoofd van Zeus, brengt haar stem uit vóór Orestes. 'Er is geen vrouw die zich mijn moeder noemt/ ik ben alleen mijn vaders kind, met heel mijn hart/eer ik de man, in alles, ook al huw ik nooit', is voor die keuze haar enige verklaring (736-738). Orestes gaat vrijuit. Van een beredeneerde motivering daartoe is geen enkele sprake – eerder van een sprong in het duister, een heroïsche beslissing zoals uiteindelijk ook Agamemnon die neemt wanneer hij zijn dochter offert, vastbesloten maar in het volle besef van de ongerijmdheid ervan, de Wraakgodinnen achterlatend in redeloze woede.

De uitzinnige, voor ons toch ook zo invoelbare weeklacht van Klytaimnestra en de Wraakgodinnen wordt op die manier van bovenaf de kop ingedrukt. Volgens de woedende analyse van die gang van zaken door kritische interpretatoren als Froma Zeitlin bedient Apollo zich in zijn pleidooi op oneigenlijke wijze van een 'sophisticated legal maneuver', een 'exercise in logical absurdity' die in feite op geen enkel redelijk argument berust, maar slechts de brute weerslag is van de geïnstitutionaliseerde onderdrukking van vrouwen zoals die in het oude Griekenland ook in de ideeënvorming over de voortplanting een uitweg zochten.³⁹ Het eerste deel van de trilogie, schrijft Zeitlin, toont ons het heroïsche verzet van Klytaimnestra tegen een patriarchale orde die het publieke eenzijdig laat prevaleren boven het private en het rationele boven de ongereflecteerde emotie stelt. In *Wraakgodinnen* wordt dat heroïsche verzet vervolgens gebroken door de vestiging van een zogenaamd alredelijke orde die het conflict niet

³⁶ Vgl. o.a. Crotty, *Law's Interior*, pp. 52-53.

³⁷ *Agamemnon* 160-166: 'Zeus! Wie Zeus ook is. Want als hij/Zeus het liefst genoemd wil zijn/roep ik hem bij deze naam/en ik ken geen andere klank/als ik alles overdenk – Zeus alleen.'

³⁸ Zie o.a. L. Dean-Jones, *Women's Bodies in Ancient Greece*, Oxford: Clarendon Press 1994; M. Cobb, *Generation: the Seventeenth-Century Scientists Who Unraveled the Secrets of Sex, Life, and Growth*, New York: Bloomsbury 2006.

³⁹ Zeitlin, 'Dynamics of Misogyny', p. 167

werkelijk beëindigt, maar onverminderd laat voortbestaan onder de oppervlakkige korst van haar schijnbaar civiele karakter.⁴⁰ Daartegenover staan interpretaties als die van Finley, die meent dat ‘the Oresteia culminates in a vision of an ideally just Athens’, scheurloos als de volmaakte bol zoals Parmenides die beschrijft. De *Oresteia*, zo betoogt Finley, getuigt van de ‘high mood’ die Athene in haar greep had na de herwonnen onafhankelijkheid van de Perzen; in het verlengde daarvan zou de Oresteia ons voorspiegelen dat ‘divine justice is realizable and at hand’. De vestiging van een redelijke democratische orde zoals de *Oresteia* ons die presenteert is voor Finley een voorbode van ‘the confidence of the West in morals and intellect’, een belangrijke bron voor een glorieuze verlichte traditie die uiteindelijk zou uitmonden in de moderne liberale democratie.⁴¹ Geïstitutionaliseerde rechtspraak is daarvan een cruciaal onderdeel, de chaos van het conflict (*polemos*) kanaliserend tot een geordende, volgens vaste regels gevoerde strijd (*agōn*).⁴²

5. Tragische ambiguïteit

Finleys interpretatie van de *Oresteia* is hoogst eenzijdig en doet de tragiek van het drama geen recht. Anderzijds is het niet nodig te verzanden in de cynische lezing van de trilogie zoals Zeitlin die voorstaat. De redelijke beheersing van de woeste natuur die ons in Aischylos’ *Oresteia* wordt voorgehouden is niet goed of slecht, zoals Finley en Zeitlin het respectievelijk voorstellen, maar goed en slecht tegelijk: ambigu zoals het menszijn zelf, in Sophokles’ *Antigone* zo mooi bezongen door de wijze oude Thebanen die van die tragedie het koor vormen. ‘Veel is *deinos*, maar niets is meer *deinos* dan de mens’, stelt het koor ter opening van het koorlied vast (332-333). In veel schoolboeken wordt *deinos* wel vertaald als ‘verschrikkelijk’, maar veel vaker dan dat woord heeft *deinos* een positieve connotatie vergelijkbaar met woorden als ‘gruwelijk’ of ‘hartstikke’, die evenzeer naast een negatieve een positieve gevoelswaarde kunnen uitdrukken.. *Deinos* als hij is bevaart de mens de ‘grijze zeeën, trotseert hij/winterse stormen uit het zuiden’, zelfs wanneer de beschuimkopte golven het dek oprollen (334-337). Hij, de mens, teistert Aarde (Gaia), ‘de oudste van de goden’, met zijn ploeg, de voren trekkend als diepe wonden in het bouwland (337-341). De mens gebruikt slimme technieken bij de jacht op wilde dieren (342-352). Hij leerde zich aan te spreken, te denken snel als de wind’ (354-355), zodat hij ook over de geneeskunde beschikt en genezing vindt voor de meest hopeloze kwalen. Met zijn verstand wil hij ‘alles beheersen, alles ontdekken,/de vindingrijke mens’ (360-361). Met andere woorden: de mens is een dier dat in staat is een civiele toestand te creëren die maakt dat hij in de woeste natuur kan overleven. Dat is goed, want op die manier verheft hij zich uit een armzalig bestaan en geeft hij zijn leven betekenis. Maar het is ook slecht, want zijn heroïsche pogingen de natuur naar zijn hand te zetten zijn tegelijk hoogmoedig en kunnen zich elk moment ook tegen hem keren.⁴³

Het hybridische karakter van het menselijke streven om de natuur op grond van de rede te beheersen, komt onder meer naar voren in de stedenbouw en meer in het bijzonder in de ‘techniek’ van het besturen (*politikē technē*), die in Sophokles’ koorlied direct in het verlengde ligt van andere technieken waarmee de vindingrijke mens de woeste natuur te lijf gaat, zoals de scheeps- en landbouw en de geneeskunde. Zijn ‘stedenbouwende drift’ (*astunomoi orgai*, 355-356), zingt het koor, zet de mens ertoe aan een politieke orde te scheppen die hem vrijwaart van regen en kou, ‘veilig in de guurste storm’ (356-360). Op die manier laadt de mens de verdenking op zich te streven naar een probleemloos leven zoals

⁴⁰ Idem, p. 168.

⁴¹ Finley, *Pindar and Aeschylus*, pp. 193-194.

⁴² Hol, ‘Rituelen en symbolen in de rechtspraak’, pp. 812-814.

⁴³ Zie verder o.a. Oudemans en Lardinois, *Tragic Ambiguity*, pp. 120-131; Van den Berge, ‘Sophocles’ *Antigone* and the Promise of Ethical Life’, pp. 223-225, met verdere verwijzingen.

de goden dat leiden op de Olympus, die het probleemloze bestaan van de goden nadert, onaantastbaar als zij hun bestaan doorbrengen op de top van de Olympus, de 'onwrikbare zetel/der goden, nooit door winden geschokt en ook niet door noodweer'.⁴⁴ Maar waar de goden onsterfelijk zijn, zal de vindingrijke mens 'nooit verlossing vinden voor de dood' (361-362). 'Boven verwachting begaafd' en geholpen door zijn 'kunstige vondsten' tracht de mens zich te ontworstelen aan zijn hulpeloze natuurlijke positie; hij streeft daarbij 'soms naar kwaad, soms naar goed' (366-368). 'Hoog in de stad' (*hypsipolis*, 370), alsof het de veilige Olympus betreft, zou hij slechts kunnen zijn wanneer hij de goden op geen enkele manier tegen de haren instrijkt. Maar de heroïsche vestiging en instandhouding van een juridische en politieke orde vergt hoe dan ook grensoverschrijdend gedrag, met alle mogelijke gevolgen van dien. Niets doen is ook geen optie; wie moeilijke keuzes uit de weg gaat en elk risico mijdt, wacht een betekenisloos leven in het duister, 'doelloos wachtend op een bittere oude dag/ weg van alle levensvreugd'.⁴⁵ Wie de onstuimige en oneindig complexe werkelijkheid naar zijn hand wenst te zetten, kan de pijn en het gevaar van het kiezen niet vermijden.⁴⁶

De politieke orde die in Wraakgodinnen tot stand wordt gebracht is even ambigu. Geconfronteerd met Athena's zogenaamd alredelijke vonnis ontsteken de Wraakgodinnen in een verzengende woede. 'De oude wetten zijn door u vertapt/u hebt hen van ons weggeroofd' (778-779), bijt een van hen Athena toe. Vertoord door hun verlies 'zoekt hun hart troost in boos venijn' (882). Nu zij zo rücksichtslos terzijde zijn geschoven, zit er voor de Wraakgodinnen weinig anders op dan 'dit land te vergiftigen' (881). De grond, zo kondigen zij aan, zal 'drup na drup/verschralen, tot een pestlucht/kroost en gewas doet sterven' (883-884). Uiteindelijk leggen de Wraakgodinnen zich toch bij Athena's vonnis neer – niet omdat zij ermee instemmen, maar omdat zij inzien dat een realistisch alternatief voor de inherent onrechtvaardige orde die de rechtbank aanbrengt ontbreekt. Uiteindelijk laten zij zich paaien door Athena's aanbod van een 'woonplaats/hier bij mij', waar de Wraakgodinnen 'plechtig geëerd' zullen zijn en de Atheners hen rijkelijk zullen bedelen met offergaven (829-830). Aan het slot van de Oresteia transformeren zij zelfs tot 'Welgezinden' (Eumeniden), door wier genade 'de wind de bomen niet zal schaden' en Athene voortaan gevrijwaard zal blijven van 'de verzengende gloed/die gewas van zijn knoppen berooft' (938-941). Vertegenwoordigers van het Atheense volk brengen de hen voortaan zo welgezinde godinnen naar hun nieuwe woonplaats: de Atheense bodem, aan de voet van de Areopagos, de steile rots tegenover de Akropolis, waar Athena's gelijknamige rechtbank vergadert. De Amazonen – woeste vrouwen uit het oosten – sloegen er ooit hun kamp op, vastbesloten Athene in de as te leggen – de Atheners sidderden nog lang bij de gedachte. Zij offerden er aan Ares, de weerzinwekkende god van de oorlog: vandaar ook Areopagos (letterlijk: Aresrots). Een goede plek voor een rechtbank die 'veel vrees/en vreesverwant ontzag inboezemt' en op die manier het volk van onrecht weerhoudt (690-691). Het verbond tussen Athena en de Wraakgodinnen 'zal altijd waken over Pallas' stad', aldus een van de begeleiders van de Wraakgodinnen tot besluit van het drama. 'Juicht nu allen in vreugdezangen' (1046-1047).

Het op het eerste gezicht zo harmonieuze slot van de Oresteia wordt door sommigen wel gelezen als een pijnloze hegeliaanse synthese. De zuivere rede en de ongerefecteerde emotie, het mannelijke en het vrouwelijke, *polis* en *oikos*, hemelgoden als Apollo en Athena en aardse goden als de

⁴⁴ Homerus, *Odyssee* 6.42-43.

⁴⁵ Pindarus, *Olympische oden* 1.82-84 (vrije vertaling).

⁴⁶ Vgl. o.a. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik*, bezorgd door G. Colli en M. Montinari, Berlin: De Gruyter 1967 [1872], p. 69 (over Aischylos' *Prometheus geketend*): 'Das Beste und Höchste, dessen die Menschheit teilhaftig werden kann, erringt sie durch einen Frevel und muß nun wieder seine Folgen dahinnehmen (...).'

Wraakgodinnen: al deze elementen zouden elkaar ten slotte vinden in een harmonieuze politieke orde waarin voormalig tegengestelde begrippen voortaan naadloos samengaan. De *Oresteia*, schrijven Robert Fagles en William Stanford bijvoorbeeld, 'is a grand parable of progress', 'our rite of passage from savagery to civilization'.⁴⁷ Daarbij gaan Fagles en Stanford uit van een Hegeliaans schema van these, antithese en synthese, waarbij Klytaimnestra en de Wraakgodinnen enerzijds en Orestes en Apollo anderzijds beide representanten zijn van ethische uitgangspunten die elkaar uiteindelijk verlossen van hun beider eenzijdigheid. Van winnaars of verliezers zou daarbij niet zozeer sprake zijn; Athena's vonnis 'promises altars and a cult to the Eumenides no less than Apollo', zo is daarbij hun redenering.⁴⁸ Het laatste deel van de *Oresteia* zou ons tonen hoe de spanning tussen tegengestelde krachten wordt opgeheven in een civiele harmonie waarvan iedereen profiteert.⁴⁹ Het slot van het drama laat evenwel aanzienlijke ruimte voor minder harmonieuze interpretaties. Met de feestelijke jubelkreten van de begeleider van de Wraakgodinnen, stellen critici als Zeitlin, keren we in feite weer terug bij de beklemmende sfeer van onderdrukking waarmee de trilogie aanvangt: de wachter op het dak van Agamemnons huis, 'als een hond gehurkt', zuchtend onder een tiranniek regime: dit keer niet geknecht door de redeloze woede van Klytaimnestra, maar door een zogenaamd redelijke orde 'that places Olympian over chthonic on the divine level, Greek over barbarian on the cultural level and male above female on the social level'.⁵⁰

De uiteenlopende waardering van de politieke en juridische orde aan het slot van de *Oresteia* – zinnebeeld van redelijke vooruitgang of juist van een wrede, slechts zogenaamd redelijke dictatuur – reflecteert precies de ambiguïteit die mijns inziens nu juist de kern van het drama uitmaakt. Natuurlijk: de *polis* en het instituut van de rechtspraak zoals die in de *Oresteia* hun geboorte beleven zijn waardevolle instrumenten waarmee de vindingrijke mens zich weet te verheffen uit een onoverzichtelijke werkelijkheid, een chaotische 'oorlog van allen tegen allen' waarin hij hulpeloos verloren zou zijn. Niet anders dan de scheeps- en landbouw en de jacht valt de kunst van het samenleven binnen een publieke gemeenschap – de *politikē technē* – te beschouwen als slim hulpmiddel waarmee de mens op heroïsche wijze woeste natuurkrachten naar zijn hand weet te zetten. Maar in zijn aspiratie de natuur te beheersen roept de mens – *deinos* als hij nu eenmaal is – ook het gevaar van zijn eigen ondergang op, in het bijzonder wanneer hij vergeet dat hij ook *zelf* op onlosmakelijke wijze deel uitmaakt van de natuur die hij zo rücksichtslos te lijf gaat. Dat gevaar dreigt vooral wanneer hij vergeet dat zijn heroïsch streven tot het creëren van een probleemloos en ordelijk bestaan niet berust op een autonome redelijkheid, maar op een onredelijk verlangen naar een ideale heilheid zoals die zelfs bij de goden niet bestaat – gebroken als de goddelijke ook zelf uiteen ligt, gevangen in onoplosbare dilemma's waarvoor geen 'juiste antwoorden' of harmonieuze oplossingen bestaan. De orde die Athena's rechtbank in de *Oresteia* vestigt is derhalve noodzakelijkerwijs gebrekkig – open voor contestatie en allerminst de triomf van de rede die sommigen erin zien. Maar dat betekent niet dat de instituties waarvan de *Oresteia* de oorsprong traceert geen waardevolle functie vervullen. 'Anarchie ontvolkt de stad en ruïneert het huis', zo heeft de handeling van de *Oresteia* ons inmiddels wel duidelijk gemaakt. Alleen een imperfecte en altijd precaire politieke en juridische orde kan die woeste chaos bezweren.

6. Conclusie

⁴⁷ R. Fagles en W.B. Stanford, 'A Reading of 'The Oresteia': The Serpent and the Eagle', in: *Aeschylus: The Oresteia*, vert. R. Fagles, New York: Penguin 1977, p. 19.

⁴⁸ Fagles en Stanford, 'The Serpent and the Eagle', p. 74.

⁴⁹ Idem, p. 92: 'Hegelian opposites [...] crown the advance of history, idealized and perfected.'

⁵⁰ Zeitlin, 'Dynamics of Misogyny', p. 149

Aldus verbeeldt de Oresteia het recht als een tragische institutie, verkerend in een positie die in wezen even onmogelijk is als die van helden als Agamemnon en Orestes. Het systeem dat het recht opwerpt schiet hoe dan ook tekort, blind als het ten dele zal moeten zijn voor de onoverzichtelijke en complexe werkelijkheid die het geacht wordt te reguleren. Omwille van zijn coördinerende en stabiliserende functie zal het recht zich op een zekere afstand moeten plaatsen van de verschijnselen waarop het betrekking heeft. Alleen vanuit een relatief-autonome, tot op bepaalde hoogte van de sociale werkelijkheid abstraherende positie kan het recht zijn ordenende rol naar behoren kunnen vervullen. In zekere mate kan het recht rekening houden met bijzondere omstandigheden, maar tegelijkertijd ontkomt het er niet aan veelvormige verschijnselen in te delen in meer of minder grofmazige categorieën en zal het de onvoorspelbare werkelijkheid moeten onderwerpen aan de tucht van algemene regels. Met andere woorden: het recht is noodzakelijkerwijs een stelsel dat de werkelijkheid tot op zekere hoogte verkneedt tot een hanteerbaar systeem, gedoemd om inadequaat te zijn omdat het de werkelijkheid die het noodgedwongen zo bruusk tegemoet treedt nooit volledig recht kan doen. Gevangen in een onoverkomelijk dilemma tussen stabiliteit en voorspelbaarheid enerzijds en individuele rechtvaardigheid anderzijds kan het niet anders dan haar dubbele opdracht verzaken, niet veel anders dan Agamemnon bij Aulis. Brokken maakt het recht sowieso, wat het ook kiest; uiteindelijk blijven we zitten met de gebrokenheid van een juridische orde die in niets lijkt op de volmaakte ronde bol die Parmenides en Plato ons voorhouden.

In de rechtsfilosofie bestaan tal van geleerde concepten en theorieën die de onoverkomelijke gebrokenheid van het recht ontkennen of teniet proberen te doen, variërend van Rousseaus 'volonté générale', het Rawlsiaanse 'reflectieve evenwicht' en Habermas' 'ideale gespreksituatie' tot de Aristotelische notie van het 'juiste midden', Hegels synthetische zedelijkheidsleer en Dworkins these van 'het enig juiste antwoord'. De Oresteia presenteert een overtuigender beeld van het recht en schetst een juridische oorsprongsmythe waarin de inherente onrechtvaardigheid van het recht en de feilbaarheid van de menselijke rede expliciet worden geadresseerd. De tragedie biedt ons een blik op het recht als relatief-autonoom verschijnsel, onlosmakelijk verbonden aan de werkelijkheid waarin het functioneert, maar diezelfde werkelijkheid toch ook reducerend en op zekere afstand plaatsend om haar optimaal te kunnen reguleren. Zij toont ons het recht als onmisbaar instrument ter beheersing van de chaotische natuur, maar tegelijk ook als systeem dat zich soms tegen ons kan keren, hoogmoedig in zijn aspiratie een probleemloze civiele ruimte te scheppen waarbinnen het menselijk tekort en de ongerijmdheid van het menszijn – dat ook zelf deel uitmaakt van de natuur – al te zeer worden ontkend. Ook de 'literary imagination' – zo hoog op het schild gehesen door prominente vertegenwoordigers van de 'recht-en-literatuur-beweging' als Martha Nussbaum – kan het recht niet van zijn gebrokenheid afhelfen. Ten onrechte neigt Nussbaums benadering ertoe te vergeten dat het recht zijn stabiliserende functie alleen kan vervullen wanneer het de oneindige particulariteit van de werkelijkheid ten dele bewust negeert, orde scheppend in een chaotische werkelijkheid door grenslijnen te trekken en beslissingen te nemen die onmogelijk ten opzichte van elk afzonderlijk individu op rationele wijze kunnen worden gerechtvaardigd. De literaire verbeelding biedt geen therapie voor het intrinsieke tekort van het recht, maar is slechts genadeloos in het stellen van een infauste diagnose, zonder enige hoop op genezing.

Dat een onvolkomen, de veelvormige werkelijkheid tot een overzichtelijk geheel verknedend systeem onmisbaar is, neemt natuurlijk niet weg dat zo'n systeem voortdurend op kritische wijze moet worden doorschouwd. Maar evenzeer is het belangrijk te beseffen dat elke juridische en politieke orde – met inbegrip van schijnbaar neutrale procedures die in werkelijkheid nooit neutraal kunnen zijn – uiteindelijk berust op botte machtsuitoefening, ons niet zelden retorisch verkocht als redelijk evenwicht of als de

uitkomst van een deliberatieve procedure waarop het recht van de sterkste geen vat heeft. De terechte jammerklacht van Klytaimnestra en de Wraakgodinnen wordt door filosofen en rechtswetenschappers vaak niet gehoord. Met de zoete rede zogenaamd aan hun kant zijn velen ertoe geneigd zich van haar weklacht af te keren, zich blind starend op een abstracte systeemlogica die met individuele ervaringshorizonten niets meer te maken heeft. Het huilen van Klytaimnestra en de Wraakgodinnen lijkt maar al te vaak tegen de alom veronderstelde heerschappij van de rede in te schreeuwen, wanhopig pogend zich hoorbaar te maken, maar voortdurend gesmoord door abstracte concepten, ondoordringbare wetsteksten en metersdikke procesdossiers. Overgeleverd aan de woeste natuur kan de mens weinig anders dan gebruik maken van het recht als *technē*, dat wil zeggen, als slim werktuig dat hem ondersteunt bij zijn heroïsche pogingen de natuur naar zijn hand te zetten. De juridische orde die wij optuigen maakt menselijk leven mogelijk, maar maakt tegelijk ook slachtoffers. De tragedie maakt hun jammerklacht voor ons verstaanbaar.

En hoe moet het nu verder met Philoktetes? Sophokles' tragedie over zijn lotgevallen toont ons hoe Odysseus en Neoptolemos hem bezoeken op Lemnos. Alleen met hulp van Philoktetes en zijn onfeilbare boog, zo is hen voorspeld, zullen de Grieken ooit in staat zijn Troje in te nemen. Neoptolemos is vastbesloten Philoktetes met open vizier tegemoet te treden en hem op grond van goede argumenten over te halen zich weer in hun gelederen te voegen. Maar Odysseus heeft minder nobele voornemens en zet een ingewikkeld plan in elkaar om Philoktetes' – of althans zijn boog – in handen te krijgen, zonder enig mededogen voor de gevallen held en zich geen moment bekommerend om hogere beginselen van eer en goede trouw. Staat in deze kwestie immers niet het belang van het hele Griekse leger op het spel? Neoptolemos stemt aanvankelijk in met Odysseus' plan en ontfutselt Philoktetes op listige wijze zijn boog. Maar uiteindelijk komt hij tot inkeer en vertelt hij Philoktetes wat zijn werkelijke motieven zijn. Zijn boog kan hij hem helaas niet retourneren; 'recht en voordeel' maken nu eenmaal dat hij gehoorzaamheid verschuldigd is aan Odysseus als de leider van de missie (925-926). Ontdaan van zijn boog is Philoktetes hulpeloos verloren, niet langer in staat zich te voeden met de opbrengst van de jacht. In eenzaamheid zal hij nu sterven, kermend van de pijn, alleen in zijn woeste grot. De gedachte zich bij de Grieken – zijn verraders – te voegen en af te reizen naar Troje vervult hem zelfs met nog meer afschuw. De tragedie toont ons geen oplossingen voor Philoktetes' leed, ook niet wanneer Herakles uit de hemel neer komt dalen en hem verordonneert met Odysseus en Neoptolemos mee te gaan naar Troje. In de beklemmende laatste scène van Sophokles' *Philoktetes* voeren de Grieken hem mee als een mak schaap, murw geslagen door jaren van ellende en zich voegend naar een vernederende orde. Wanneer Philoktetes zich als levende dode laat inschepen laat hij ons bedremmeld achter, zonder wijze levensles die ons suggereert hoe hem zijn lijden bespaard had kunnen blijven. Maar toch: zijn leed is gezien, zijn schreeuw is gehoord, het is niet onopgemerkt gebleven.