

Autarkie en rivaliteit

De homerische held en de schone dood

Geert Van Coillie

Ik en de Ander: de illusie van het verschil

Autarkie of het zichzelf genoeg zijn (*self-sufficiency*) is een hoofdpremisse van de antropologica in Homerus. Onze basisstelling luidt dat het hardnekkige Griekse heldenideaal¹ van zelfbeschikking en onafhankelijkheid een heimelijke fascinatie verbergt voor de Ander als vereerde spiegelfiguur en gevreesde mededinger. De ideologie van de autarkische en quasi-goddelijke² held versluiert de wederkerige *mimetische* rivaliteit tussen gelijken – de miskende *interdividuele* identiteit tussen het Ik en de Ander. Interdividueel en niet 'inter-individueel', vermits het voor de verdeelde mens allesbehalve duidelijk is wat van zichzelf komt en wat van een ander.

Over zelfgenoegzame rivaliteit en rivaliserende zelfgenoegzaamheid in de oud-Griekse cultuur schreef prof. Willy Coolsaet (1993) een interessante studie, waaraan wijlen prof. Jos Decorte een ruime recensie heeft gewijd in *Tijdschrift voor Filosofie*. In zijn kritische maar ook lovende bespreking van 'dit zeer inspirerende en uitdagende boek', verbaast J. Decorte zich – net als wij – over de missing link van de mimetische hypothese en het 'volkomen stilzwijgen' van de auteur over René Girard. 'Hij hoeft het m.i. niet eens te zijn met Girard, maar een minimale stellingname in verband met dit oeuvre, waar niemand nog achteloos aan voorbij kan gaan, lijkt me toch onontbeerlijk. Zo veel te meer omdat er enkele elementen zijn die – zo lijkt het mij althans – eerder voor de interpretatie van Girard dan voor die van de auteur pleiten' (J. Decorte 1995: 346) [wij cursiveren]. Toch lijkt J. Decorte onnodig veel afstand te nemen van de door Coolsaet voorgestelde interpretatie, die nogal snel wordt afgedaan als een 'welhaast volledige omkering' van het girardiaanse standpunt.

De interdividuele psychologie van René Girard kunnen we vooreerst als volgt samenvatten. Het driehoeksverlangen of de begeerte door bemiddeling is Girards grondintuïtie. Het subject kiest niet zelf de objecten van zijn verlangen, maar imiteert de begeerte en het toeëigeningsgedrag van een Ander. De mimetische mens verlangt iets omdat en in de mate iemand anders ernaar verlangt. Nabootsing impliceert onvermijdelijk botsing en conflict. Wanneer twee 'inter-dividuen' naar elkaars voorbeeld grijpen naar eenzelfde object, resulteert dit ipso facto in wederzijdse mimetische rivaliteit. Het subject wordt immers zelf het model van zijn model en in het vuur van de strijd verdwijnt – de betekenis en het belang van – het object. Het begeerde object blijkt alleen maar een omweg naar de vermeende transcendentie van de Model-Rivaal die iets anders heeft, omdat hij ook anders is en omgekeerd.³ De begeerte-om-te-hebben zoals de Ander is uiteindelijk de begeerte om de Ander te zijn. De mimetische 'dubbels' verkiezen de nederlaag van de mededinger boven het bezit van het betwiste object (OC 62).

Volgens J. Decorte nu zou de objectgerichte begeerte naar onsterfelijke roem bij Coolsaet veeleer synoniem zijn met *anti-mimetische* zelfgenoegzaamheid. Wij verdedigen daarentegen de opvatting dat de mythisch-romantische leugen van de autarkie – juist als miskennis van de mimetische begeerte die de mensen interdividualiseert – een beschermingsmiddel vormt tegen 'een identiek-zijn met de ander en niet meer met zichzelf, de identiteit van de dubbels' (DD 183). De zelfgenoegzame rivaliteit rond roem en eer functioneert met andere woorden als een paradoxaal *pharmakon*: een vergif en een remedie om het veel grotere gevaar van onbedwingbaar geweld te voorkomen of te beperken door het vrij spel te geven binnen de begrenzing van een agonale cultuur. Mimesis kan alleen door mimesis genezen worden (SF 177).

Van concurrentie naar contemplatie

Volgens W. Coolsaet is het Griekse ideaal van autarkie en soevereiniteit – conform de eigentijdse cultus van de zelfontplooiing – een ijdel protest tegen de leefwereldlijke eindigheid van het bestaan. De levensvijandige vlucht omhoog, weg van de

Via de verheerlijking van de zelfgenoegzame heldhaftigheid bij Sophocles – de 'patho-logische' grootheid van de verenkelde en onteigende mens die verloren tussen *pathos* en *logos* te pletter loopt tegen de hinderpalen van het leven⁹ – gaat het naar de theoretisch-esthetische en bijna nihilistische of werkelijkheidsontvluchtende weeklacht van Euripides over de absurditeit van het geweld in een godverlaten wereld van wanorde en irrationele waanzin. De terugtrekking in een onraakbaar innerlijk is volgens Coolsaet (1993: 217) een verdoken vorm van zelfbevestiging. 'Cette "poétique de la douleur", (...) c'est encore là une forme de fuite, dans la mesure où la peine, en se libérant, procure un apaisement purement intérieur, qui échappe à l'action' (J. de Romilly 1986: 108).

De godgelijke 'vrije activiteit' is zowel voor de epische held als de stoïcijnse wijze een subliem zingevend doel-op-zich. De allesbepalende competitieve uitmuntendheid verloochent evenwel het 'realiteitsprincipe' en perverteert de natuurlijke doel-middel-verhouding in de sfeer van de solidaire sociale relaties. De deugdzame (Πάειδ) – de aristocratische held of de ongenaakbare filosoof – is immers verwickeld in een permanente maar doelloze strijd om de strijd met-en-tegen de anderen.¹⁰ Met uitzondering van het amicale *alter ego* als verlengstuk van het zelfbetrokken (denkende) Ik komt de Ander nauwelijks in het vizier.¹¹ 'Hij <de ziele grote bij Aristoteles> is niet in staat om volgens (de wet van) de anderen te leven, tenzij die andere een vriend is, want onder een andere leven is slavernij. (...) In de vriendschap houdt men op de eerste plaats van zichzelf. Ze is een van de mogelijkheden om zijn activiteit, zijn deugd, zijn adel, te bewijzen. Geen ogenblik wordt gedacht aan de andere, in zijn nood, in zijn behoefte, in zijn eindigheid. Geen ogenblik wordt de eigen behoefte, eindigheid, nood aan de andere(n), onvolledigheid, overwogen. Dat is ook onmogelijk voor iemand die zichzelf als oneindig, onafhankelijk, zelfgenoegzaam opvat' (W. Coolsaet 1993: 37; 244-246; 254).

God en noodlot

De goden en het noodlot fungeren als alibi voor de al te menselijke macht van kwaad en geweld. In weerwil van het streven van het autarkische individu naar eeuwige krijgsroem door eigen kracht en kunnen, ligt de nadruk niettemin op de grillige

hemelingen en het rampzalige lot (ἐάε'ί ἰῦñíí). Zeus bepaalt de uitslag in de oorlogen tussen de mensen. *De schuld aan dat sterven dragen niet wij, maar de machtige god en de kracht van het noodlot.*¹² Vanouds (ver)plaatst de mens de wanorde en het geweld 'noodgedwongen' buiten zichzelf. 'Naar buiten raze oorlog (ἐὸñásìð hóòù ðüëáñìð), die spontaan ontbrandt, / en waarin sterk verlangen schuilt naar ware roem (ääéí'ò ášëéáßáð hñùð).'¹³

De gaven der goden kiest men niet zelf.¹⁴ Niet de verdienste maar het toeval bepaalt wat elkeen krijgt. Doordat het vermogen om zijn levenskeuze te beïnvloeden ontbreekt, kan de amorele homerische mens niet zondigen noch zich bekeren. Irrationele of verrassende daden veronderstellen eveneens een goddelijke interventie (M. I. Finley 1986: 162; 172). Wie het slachtoffer wordt van oncontroleerbare verbijstering en verblinding, begrijpt achteraf helemaal niet hoe hij of zij op zo'n funeste manier heeft kunnen handelen.¹⁵ De waanzin (Τὸς) – effect van een aan de mens vreemde toedracht – wordt bij Homerus een actief wezen dat de mens grijpt en zich van zijn geest meester maakt (S. Saïd 1978: 83).¹⁶ De Griekse helden verschillen hierin niet van de moderne mensen die zichzelf wijsmaken niets anders te kunnen dan zich onderwerpen en aanpassen aan onpersoonlijke natuurwetten, die ze nochtans zelf uitdenken en verabsoluteren.¹⁷

Hades en Dionysus zijn dezelfde

Het lot, de goden en de dood worden bij Homerus veelal in één adem genoemd. Het (doods)lot – *moira*, *aisa*, *kèr* of *telos*¹⁸ – is het 'deel' (ἰÝñíð, ἰῦñìð) dat de mens toebedeeld wordt, dat de mens te beurt valt en 'toe-valt'. De begrippen ἰῦñá, áqóá en êPñ worden opvallend veel geassocieerd met moord (öüíð) en droevige dood (èÜíáðìð). De etymologie van de termen en synoniemen die verwijzen naar het (nood)lot is uitermate instructief voor een fundamentele antropologie van het oud-Griekse waardesysteem. De stam *mer- van *moira* (ἰῦñá): 'deel; orde; godin van de noodlot' kan men wellicht relateren aan *mar-k-* in het Hittitisch: 'een slachtoffer verdelen'. Het thema van *aisa* (άqóá): 'deel; noodlot; bestemming'¹⁹ eindigend op '-t' is aangetoond in het Oskische *aeteis* – met de betekenis van *partis* in het Latijn – en vindt men verder terug

in *aiteō* (ἀκὸΎù): 'vragen (zijn deel opeisen)' en *aitios* (ἀνὸέϊò): 'schuldig (deel-hebbend aan)' in het Grieks (P. Chantraine 1999: s.v. ἰᾱβññἰᾱέ, ἰΎññò; ᾱqόᾱ).

In sommige samenlevingen zijn de afwezige of verbleekte goden vervangen door de mythische voorouders of door de overledenen, die beschouwd worden als de stichters, de jaloerse beschermers of desnoods als de verstoorders van de culturele orde in tijden van crisis en chaos. De afgestorvenen representeren het geëxterioriseerde en transcendent geworden geweld, zolang de orde heerst. Maar wanneer de kwaadaardige mimetische wederkerigheid terugkeert in de schoot van de gemeenschap, belichamen de doden opnieuw de dreiging van het immanente geweld.

Crisis betekent indifferentiatie en 'on-verschil': het vervagen van alle tussenmenselijke verschillen en het verdwijnen van de differentie tussen de levenden en de doden. In de antieke geneeskunde duidt crisis (ἐñβόέò) op een kritiek en onbeslisbaar keerpunt ten goede of ten kwade tussen leven en dood. De pest is in de *Ilias* de grote gelijkmaker die de desymbolisering en destructie van de meeste fundamentele verschillen symboliseert. De onbegraven lijken van krachtige helden zijn ten prooi aan honden en roofvogels. Als politieke oplossing voor de crisis probeert koning Creon in Sophocles' *Antigone* een decisief Verschil in te stellen tussen het lijk van de weldoener Eteocles en het kadaver van zijn monstrueuze broer en vijand Polyneices. Antigone van haar kant beroept zich op de immemorabele Wet dat àlle doden 'zonder onderscheid' respect verdienen.

De kwalijke wederzijdse doordringing en vermenging van de levenden en de doden wordt nu eens als het gevolg, dan weer als de oorzaak van de crisis aanvoeld en voorgesteld. De wraak en de vergelding van de goden en de doden valt samen met het geweld dat neerkomt op het hoofd van de gewelddadige overtreder die een heilige wet schendt (*hybris*). De dood – het ergste geweld dat een levende kan ondergaan – is buitengewoon boosaardig. Het ongemeen besmettelijke geweld van de dood infiltreert en infecteert de gemeenschap der levenden die zich ritueel moeten beschermen. Riten beogen de zuivering en de uitdrijving van het pernicieuze geweld dat de groep ondermijnt. 'De verhouding van de dode ten aanzien van de gemeenschap is altijd van dezelfde aard als die van de zondebok' (GG 258).

De dood van de geïsoleerde aflijvige wordt vaak gevoeld als een te betalen bijdrage om het collectieve voortbestaan tegen totale vernietiging te vrijwaren en de solidariteit van de hele gemeenschap te versterken. De dood verschijnt als de oudste zuster – als moeder en oerbron – van alle leven (VS 379-381).²⁰ Hades en Dionysus zijn identiek.²¹ 'Houdt men (...) rekening [met de rituele aard van de dodenriten], dan zal men moeten erkennen dat alle dood te verklaren is uit het zondebokmechanisme: er is geen dood die niet nauw verbonden is met het leven. (...) Het bewijs dat de mensen de doden altijd vereenzelvigen met het verzoenende slachtoffer en met de macht van het heilige, is wat men *de dodencultus* noemt; in tegenstelling tot de naturalistische opvatting van de dood lijkt deze werkelijk ten grondslag te liggen aan alle andere religieuze vormen. (...) De dood manifesteert zich primair als een geweldige toevloed van leven. (...) Als het denken over de dood zijn kracht ontleent aan de gesacraliseerde slachtoffers, als er geen god is waarachter in laatste instantie niet een dode schuilgaat, dan wordt begrijpelijk dat er samenlevingen zijn waarin niemand sterft zonder god te worden. (...) Het lijk wordt beslist niet in de steek gelaten, want het is een talisman, drager van leven en vruchtbaarheid' (WB 99-102).

Doden kunnen dus evenzeer als goden het hoogst *dubbelzinnige* spel van het sacrale in de menselijke verhoudingen incarneren. Dionysus – tegelijk de vreselijkste en zachtaardigste van alle goden – is zowel offerpriester als slachtoffer van het stichtend lynchen. Dezelfde dualiteit van het boosaardige en het weldadige manifesteert zich tot in de materialiteit van de dood. Tijdens het ontbindingsproces blijft het lijk zeer onrein. Het fysiologische uiteenvallen van het lichaam verloopt volkomen analoog aan de gewelddadige destructie van de gemeenschap. Een complex systeem van differenties desintegreert tot een ongedifferentieerd en amorf residu. Het levenloze, rottende lichaam is een ondefinieerbaar ding – een 'stoffelijk overschot'.²² De gevreesde onreinheid houdt dikwijls op, wanneer de angstaanjagende dynamiek van decompositie eenmaal tot stilstand komt. In sommige samenlevingen worden de gezuiverde, gedroogde en gebleekte beenderen – ontdaan van elke boosaardig bederf – beschouwd als dragers van numineuze, heilzame en vruchtbare krachten.²³ 'Juist zoals de cultus van de goden is ook de dodencultus een bijzondere interpretatie van het spel van het geweld (*jeu de la violence*) voor zover het de bestemming van de gemeenschap bepaalt' (VS 382-383; GG 259).

De ideologie van de schone dood

De dood in het oud-Griekse epos heeft evenzo twee tegengestelde gezichten (J.P. Vernant 1989: 81-89). Die ambiguïteit is ons inziens een epische transpositie van het heilige geweld als *mysterium tremendum et fascinans*. De voorstelling van de schone dood (ἐἰς τὸ εὖτάϊον) als geconsacreerd esthetisch-ethisch en metafysisch ideaal van het roemvolle heldhaftige leven is complementair aan het contrastbeeld van de onuitsprekelijke en onverdraaglijke dood als huiveringwekkende gruwel.

Wie door de goden wordt bemind, sterft jong.²⁴ Individuele identiteit betekent voor de Griek naam en faam verwerven op de publieke scène – zoals de jeugdige Achilles ontsnappen aan de vergetelheid en voortbestaan in het collectieve geheugen dankzij deugdelijkheid (Πᾶσι δὲ) in woord en daad.²⁵ Vandaar het parallellisme tussen de socioculturele functie en betekenis van het Griekse begrafenisritueel en het homerische heldendicht dat de herinnering aan de dode levendig houdt. 'Par la mémoire du chant répété à toutes les oreilles, d'abord, par le mémorial funéraire offert aux yeux de tous, ensuite, une relation s'établit entre un individu mort et une communauté de vivants' (J.P. Vernant 1989: 83).

De op-en-top Griekse constructie van de volmaakte idealiteit van de dood moet de onvermijdelijke vergankelijkheid, het onherroepelijke verval en verlies van het mensenleven neutraliseren.²⁶ De mythe van de heldhaftige zelfbeschikking verhuult en verheelt het fundamentele menselijke tekort – de mimetische rivaliteit en de 'metafysische' begeerte van het willen hebben en zijn zoals de Ander – ... totterdood.²⁷ De paradigmatische dood *hors concours* wordt de inzet van een permanente levensstrijd. Door het ongrijpbare te omhelzen tracht de Griek van de nood een deugd te maken. 'Uit de feitelijke onmacht wordt een verschrikkelijke (imaginaire) macht gepuurd' (W. Coolsaet 1993: 274).

In de homerische heldenwereld is de blik van de Ander als symmetrische spiegelfiguur omnipresent. Men kan in een agonale cultuur alleen zijn verdienste en waarde betonen tegen de Ander en ten koste van een model-rivaal waarvan tegelijk erkenning en bevestiging verwacht wordt.²⁸ Door de schone dood hoeft de uitmuntendheid (Πᾶσι δὲ) niet langer bewezen te worden in een eindeloze wedkamp met

geduchte concurrenten. De schone dood die onsterfelijke roem (ἐἴϊὸ Τὸἐέοῖ) garandeert, voltrekt zich eens en voorgoed door een uniek en 'voor-beeldig' exploot dat meteen het aardse leven van de held bezegelt. 'La guerre, la haine, la violence destructrice, ne peuvent rien contre ceux qui, animés par le sens héroïque de l'honneur, se sont voués à la vie brève' (J.P. Vernant 1989: II; 42; 78-79).

De schitterende schoonheid en de allerbekoorlijkste jeugd van de gesneuvelde krijgsheld weerspiegelen de idealiteit van de dood.²⁹ 'Als een man in de bloei van zijn jaren (ἰΎν) / valt in een oorlogsgevecht, doorboord door het vlijmscherpe koper / ligt hij daar neer, nog mooi om te zien (δῦῖόá äc êáëN), ook al is hij gesneuveld.³⁰ Het gevelde en ontzielde lichaam (ὀξῖá) is voor de Ander een spectaculair object van contemplatie en adoratie (êáë'í èΎáíá) – een stichtend symbool en een duurzaam (hìðääüð³¹) monument van martiale heldhaftigheid (Pñéóðáßá), zoals het materiële gedenkteken (ἰῖῖç, óγíá) van het graf dat de dode eert en zijn (ge)dood-zijn verbergt. De graftombe ontstond toen het gebruik in voege kwam om lijken met stenen te bedekken bij ontstentenis van rituele steniging (ST 147). De cultuur is gefundeerd op de mythische miskennis en verhulling van haar eigen geweld. '[H]et graf is het uitgangspunt van waaruit alle overdrachtelijke betekenissen die de cultuur constitueren tot stand komen' (WB 205).

De epische held *offert* zijn leven voor de blijvende herinnering en bewondering van toekomstige mensengeslachten (Píèñþðῖéóé ... dóóῖῖΎῖéóé).³² Paradoxaal genoeg lijkt de pseudo-autarkische held eerst helemaal zichzelf te worden in de zelfgekozen opzienbarende dood.³³ De illusie van de almacht valt in de duisternis van de dood samen met een immense onmacht. *La vérité du désir métaphysique est la mort* (MR 281). 'Dan, toen hij <Patroclus> dit had gezegd, omhulde de schaduw des doods hem (δΎῖèð èáíῦòῖῖí èῦῖðøá). Heen vlood de ziel uit zijn lichaam, op weg naar Hades, ontroostbaar / dat zij hem zo, in de kracht van zijn bloeiende jeugd (Píáñῖôγôá êár {âçí) moest verlaten.³⁴ De onderwereld krioelt van ontelbare en ononderscheiden gedepersonaliseerde zielen en naamlozen zonder gezicht (ἰþῖðῖῖé).³⁵ In het naargeestige schimmenrijk heerst alleen nog verwarring, vormeloosheid, vergetelheid, onverstaanbaarheid en onzin.



Het rauwe realisme van de vreeswekkende en mensonterende anonieme dood zou niet de negatie doch veeleer de confirmatie zijn van de sacrale idealiteit van de dood. De visie van Vernant willen wij op dit cruciale punt enigszins corrigeren en aanvullen.³⁶ Mishandeling en mutilatie (Πάθειστος) van het lijk van de vijand vormt de sinistere schaduwzijde van de schone dood die de held onsterfelijk (Περίστας) maakt. Het schandelijke (ἀκόσμητος) is in de homerische eer- of schaamtecultuur het radicale tegendeel van het schone (ἐπίσμητος). '<Achilles tot Hector> Dwaas die je bent! Bij de welvende schepen ginds bleef ik achter, / ver uit zijn buurt weliswaar, maar zijn vriend en veel en veel sterker, / ik, die je nu heb gevelde. Jou zullen afzichtlijk (Πύεστος) verscheuren / honden en vogels, maar hém <Patroclus> de Achaeërs met ere begraven.'³⁷

Het doelgerichte geweld in de *Ilias* staat netjes in functie van roem en eer (δύστηστος) en is onderworpen aan een sociale erecode die de voortreffelijke held toelaat – op exemplarische wijze³⁸ – het 'verschil' te maken in de confrontatie en het duel met de Ander. De heldenmoraal is nochtans niet opgewassen tegen de aantrekkingskracht en de perfide macht van het essentiële geweld dat alle socioculturele verschillen sloop. De beestachtige verminking (Πάθειστος) van het vijandelijke lichaam treedt de heiligste wetten met voeten en zet de symbolische orde van de cultuur op het spel. 'Zo dan schond hij <Achilles> in razende woede (Πάθειστος ἰσάστας) de godlijke Hektor. / (...) Heeft hij, zo dapper hij is, de toorn niet te vrezen der goden? / Want het is dode stof die hij dol van woede mishandelt (Πάθειστος ἰσάστας).'³⁹ De losgeslagen antiheld desavouert de differentiële orde van de Wet die het menselijk samenleven beschermt tegen het verwoestende geweld van de mateloze mimetische rivaliteit. Van de wrok en de wraaklust van de homerische held naar de blinde woede en waanzin van de *tragic hero* (B. Knox) is maar een kleine stap. De anarchie van het Griekse drama vormt de inwendige grens en het gevaarlijke supplement van het epos.⁴⁰

Literatuur

ADKINS A. W. H. (1963), "'Friendship" and "self-sufficiency" in Homer and Aristotle', in *The Classical Quarterly*, New Series XIII (1963) 1, 30-45.

AESCHYLUS, *Tragediën*. Vertaald door E. DE WAELE, Kapellen, De Nederlandsche Boekhandel, 1975.

- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ch. PANNIER en J. VERHAEGHE, Groningen, Historische Uitgeverij, 1999.
- ARISTOTLE, *The Nicomachean Ethics*. With an English Translation by H. RACKHAM, Cambridge (Mass.) – London, Harvard, 1926; 1990 [= 1934²].
- BERNET R. (1987), 'Antropologie: theologie van de mens?', in IJSSELING S. (ed.), *Over de mens. Vijf filosofische conferenties*, Leuven, Universitaire Pers, 1987, 25-45.
- BOEHM R. (1977), *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Uit het Duits vertaald en met een voorwoord ingeleid door W. COOLSAET, Baarn, Het Wereldvenster, 1977; 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1974.
- COOLSAET W. (1993), *Autarkeia. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur*, Kampen – Kapellen, Kok Agora – Pelckmans.
- De Bijbel*. Uit de grondtekst vertaald. Willibrord-vertaling, Boxtel – Brugge, Katholieke Bijbelstichting – Emmaus, 1975.
- DECORTE J. (1995), 'Boekbespreking W. COOLSAET, *Autarkeia. Rivaliteit en zelfgenoegzaamheid in de Griekse cultuur* (1993)', in *Tijdschrift voor Filosofie* 57 (1995) 2, 344-347.
- DE JONG I. (1992), *In betovering gevangen. Aspecten van Homerus' vertelkunst*, Amsterdam, Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- DE MEYER L. (1997), *Vers l'invention de la rhétorique. Une perspective ethno-logique sur la communication en Grèce ancienne*. Préface par le Professeur J. LADRIÈRE, Louvain-La-Neuve, Peeters.
- DE ROMILLY J. (1986), *La modernité d'Euripide*, Paris, PUF.
- DE ROMILLY J. (2003), 'Une leçon à méditer', in *Le Figaro Magazine*. Édition internationale, N° 1181 (14 juin 2003), 52.
- DEVISCH R. (1990), 'Overlijden als overleven in traditioneel Centraal-Afrika', in LAMBRECHT J., KENIS L. (eds), *Leven over de dood heen. Verslagboek van een interdisciplinair Levens colloquium*, Leuven – Amersfoort, Acco, 1990, 219-247.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von H. DIELS. Herausgegeben von W. KRANZ, 3 vol., Dublin, Weidmann, 1966.
- DOSTOJEWSKI F. M. (1959), *Verzamelde werken. Boze geesten*, Amsterdam, Van Oorschot.
- EPICURO, *Opere*. Introduzione, traduzione e note di G. ARRIGHETTI, Torino, Einaudi, 1960; 1970².
- EPICURUS, *Over de natuur en het geluk*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door K. ALGRA, Groningen, Historische Uitgeverij, 1998.
- ESCHYLE, *Agamemnon. Les choéphores. Les Euménides*. Texte établi et traduit par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1968.
- FINLEY M. I. (1986), *Le monde d'Ulysse*, Paris, La Découverte.

- GERBER D. E. (1970), *Euterpe. An Anthology of Early Greek Lyric, Elegiac, and Iambic Poetry*. Edited with Introductory Remarks and Commentary, Amsterdam, Adolf M. Hakkert.
- GIJSEN M. (1959), *Klaaglied om Agnes*, 's Gravenhage – Rotterdam, Nijgh & Van Ditmar.
- GIRARD R. (1961), *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset.
- GIRARD R. (1990), *Shakespeare. Les feux de l'envie*, Paris, Grasset.
- GIRARD R. (1990), *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...* Een onderzoek in samenwerking met Jean-Michel OUGHOURLIAN en Guy LEFORT. Vertaald uit het Frans door J. KLEISEN e.a., Kampen – Kapellen, Kok Agora – DNB / Pelckmans.
- GIRARD R. (1993), *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*. Uit het Frans vertaald door M. PERQUY, Tiel, Lannoo.
- GIRARD R. (1995), *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*. Vertaald uit het Frans door J. DE BAERE, Tiel, Lannoo.
- GIRARD R. (1999), *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset.
- GIRARD R. (2000), *Ik zie Satan vallen als een bliksem*. Vertaling: R. LEMM, Kampen – Kapellen, Agora – Pelckmans.
- GIRARD R. (2004), *Les origines de la culture*. Entretiens avec P. ANTONELLO et J. C. DE CASTRO ROCHA, Paris, Desclée de Brouwer.
- HELD K. (1992), *Treffpunt Plato. Een filosofische reisgids door de antieke wereld*. Vertaald door T. DAVIDS, Baarn, Ambo.
- HERACLITUS, *Spreuken*. Vertaald, ingeleid en toegelicht door C. VERHOEVEN, Baarn, Ambo, 1993.
- HÉSIODE, *Théogonie. Les Travaux et les Jours. Le Bouclier*. Texte établi et traduit par P. MAZON, Paris, Les Belles Lettres, 1951.
- HESIODOS, *De geboorte van de goden. Werken en dagen. De wedstrijd tussen Homeros en Hesiodos*. Vertaald en toegelicht door W. KASSIES, Athenaeum-Polak & Van Genneep, Amsterdam, 2002.
- HOMERUS, *Ilias*. Ed. Th. W. ALLEN, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1931.
- HOMERUS, *Ilias. De wrok van Achilles*. Ingeleid en vertaald in Nederlandse hexameters door H. J. DE ROY VAN ZUYDEWIJN, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1980; 1993².
- HOMERUS, *Odyseea*. Recognovit P. VON DER MÜHL, Basel, Helbing & Lichtenhahn, 1962.
- HOMERUS, *Odysee. De terugkeer van Odysseus*. Ingeleid en vertaald in Nederlandse hexameters door H. J. DE ROY VAN ZUYDEWIJN, Amsterdam, De Arbeiderspers, 1992.
- KNOX B. M. W. (1983), *The Heroic Temper. Studies in Sophoclean Tragedy*, Berkeley – Los Angeles – London, University of California Press, 1983 [=1964].
- MENANDER, *Menandri sententiae*. Ed. S. JAEKEL, Leipzig, Teubner, 1964.

- MOREAU A. M. (1985), *Eschyle. La violence et le chaos*, Paris, Les Belles Lettres.
- PLATON, *Opera*. Ed. J. BURNET, 5 vol., Oxford, Clarendon Press, 1967 [= 1900-1907].
- SAÏD S. (1978), *La faute tragique*, Paris, Maspero.
- SÉNÈQUE, *Lettres à Lucilius*. Tome II. Texte établi par F. PRÉCHAC et traduit par H. NOBLOT, Paris, Les Belles Lettres, 1987.
- VAN DAM H.J. e.a. (eds) (2001), *Klassiek toerisme. Reizen met Odysseus, Aeneas en Hannibal*, Amsterdam, Muntinga.
- VERNANT J.P. (1974), *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, Maspero.
- VERNANT J.P. (1989), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- XENOPHON, *Memorabilia* [Ἰᾶϊϋοὐίϋόϊό Ἄδιῖϋίϋῖᾶῖᾶῖᾶῖ]. Recensuit C. HUDE, Stuttgart, Teubner, 1969.

dr. Geert Van Coillie
 Schuttersstraat 44
 B – 8800 Roeselare
 E-mail: Geert.VanCoillie@hiw.kuleuven.be

¹ J.P. Vernant 1989: 54: '... le prestige que l'idéal héroïque a gardé et son impact sur les mœurs jusque dans des contextes historiques aussi éloignés du monde d'Homère que celui de la Cité.'

² K. Held 1992: 232: 'Waarlijk gelukkig is degene die niet meer hoeft te streven naar het een of ander dat hij voor zijn leven nodig heeft. De Grieken noemden een dergelijke levenshouding autarkie, dat wil zeggen: onafhankelijkheid. Volledig autarkisch zijn de goden; zij zijn namelijk voor hun geluk op niets en niemand aangewezen.' – Xenophon, *Memorabilia* I 6, 10 (ed. C. Hude): '<Socrates> Ik meen dat niets nodig hebben goddelijk is en zo weinig mogelijk nodig hebben het dichtst komt bij het goddelijke en dat het goddelijke het sterkste is en hetgeen het dichtst komt bij het goddelijke ook het dichtst komt bij het sterkste.'

³ GG 147: 'Als hij eenmaal zijn primordiale behoeften heeft bevredigd, en soms al voordien, verlangt de mens heel intens, maar hij weet niet wat, aangezien hij naar een zijn verlangt, een zijn waarvan hij zich verstoken voelt en dat een andere wel lijkt te bezitten. Van die *andere* verwacht het subject dat hij hem zegt wat hij moet begeren om dit zijn te bereiken. Als het model, dat reeds over een superieur zijn lijkt te beschikken, iets begeert, dan kan het alleen maar om een object gaan dat nog een grotere zijnsvolheid kan verschaffen. Het model wijst dit hoogst begeerlijke object aan niet met woorden, maar gewoon door zijn eigen begeerte.' – We verwijzen met afkortingen naar de geciteerde hoofdwerken en vertalingen van René Girard. DD: *Dubbels en demonen. Over het ondergrondse verlangen*, 1995. GG: *God en geweld. Over de oorsprong van mens en cultuur*, 1993. MR: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961. OC: *Les origines de la culture*, 2004. SF: *Shakespeare. Les feux de l'envie*, 1990. SS: *Shakespeare. Het schouwspel van de afgunst*, 1995. ST: *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, 1999. SV: *Ik zie Satan vallen als een bliksem*, 2000. VS: *La violence et le sacré*, 1972. WB: *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was...*, 1990.

⁴ Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177 a 27-28 (ed. H. Rackham): 'Ook de zogeheten onafhankelijkheid (ἀσὸῦνῆσά) zal men bovenal aantreffen bij de beschouwelijke activiteit (ὀξί ἐὰνῆσὀέξί)' (vert. Ch. Pannier, J. Verhaeghe 1999: 322). – Seneca, *Epistulae morales ad Lucilium* VI 53, 11, 1 - 53, 12, 1 (ed. F. Préchac, H. Noblot): 'Richt je geest volledig op haar <de filosofie>, houd je met haar bezig, vereer haar. Er zal een geweldige afstand ontstaan tussen jou en de andere mensen (*ingens intervallum inter te et ceteros*); je zult veel verder komen dan alle stervelingen en de goden zullen niet veel verder zijn dan jij (*omnes mortales multo*

antecedes, non multo te dii antecedent). Vraag je wat nog het verschil zal zijn tussen jou en hen? Zij zullen er langer zijn. Maar het is waarachtig toch een eigenschap van een groot kunstenaar een omvattend geheel te vangen binnen een klein bestek. De wijze heeft over zijn eigen tijd van leven niet minder de vrije beschikking als de god over alle tijd van leven. Er is zelfs een punt waarop de wijze verder komt dan de god: die is door een verdienste van de natuur vrij van vrees, de wijze door zijn eigen verdienste (*suo <beneficio> sapiens*)' (vert. C. Verhoeven *apud* H.J. van Dam, H. Smolenaars, M. Duintjer 2001: 34).

⁵ Plato, *De Staat* VI 500 b 8 - d 2 (ed. J. Burnet) (vert. X. de Win) [wij cursiveren].

⁶ Vgl. J. de Romilly 1986: 176: 'Expliquer n'est pas réparer; et l'ordre dans les idées n'a nullement pour effet de mettre de l'ordre dans le monde. C'est bien pourquoi l'époque de la plus ardente lucidité est aussi celle de la tragédie, et de la tragédie la plus pathétique.'

⁷ A. Moreau 1985: 60: 'L'univers métaphysique d'Eschyle est un univers en lutte dans lequel l'ordre ne triomphe du désordre qu'aux termes d'après batailles.'

⁸ Aeschylus, *Agamemnon* 182-183 (ed. P. Mazon): ἀάειυίυί ἀΨ δῖο ÷ Ūñéò ἀβἀείò / óΨείà óáìíí ½ìΨΨύí (vert. E. De Waele 1975: 204).

⁹ Cf. B. M. W. Knox 1983: 5; 57: 'Sophocles presents us for the first time with what we recognize as a "tragic hero": one who, unsupported by the gods and in the face of human opposition, makes a decision which springs from the deepest layer of his individual nature, his *physis*, and then blindly, ferociously, heroically maintains that decision even to the point of self-destruction. (...) To the ancient Greek mind there seems to have been something almost divine in passionate self-esteem, no matter how slightly justified and no matter what crimes it led to.'

¹⁰ J.P. Vernant 1974: 31-32: 'Cette conception agonistique de l'homme, des relations sociales, des forces naturelles, a des racines profondes non seulement dans l'éthos héroïque propre à l'épopée, mais dans des pratiques institutionnelles où nous pouvons reconnaître comme la préhistoire de cette guerre "politique" que mènent les cités.' – M. I. Finley 1986: 148: 'Rien n'est plus propre à définir la culture grecque que la façon dont l'idée de compétition s'étendit du courage physique au domaine de l'esprit, aux plus hautes œuvres poétiques et dramatiques.'

¹¹ Vgl. A. W. H. Adkins 1963: 45: 'If one can practise εἰδὴνβᾶ without ὀβείῃ, then, since εἰδὴνβᾶ is Aristotle's highest ΠῆᾶòΠ, two results follow: ἀσᾶάειῖῖβᾶ and behaviour in accordance with ΠῆᾶòΠ no longer require associates, so that ΠῆᾶòΠ and ὀείβᾶ are no longer related, and there is no reason why the Πᾶάεῦò should have ὀβείῃ; and self-sufficiency, which has been the goal since Homer, has been achieved.' – Vgl. Epicurus 1998: 147 (ed. G. Arrighetti): 'Elke vriendschap is om zichzelf wille (ἄέ' εἰδοῶσί) verkieslijk. Maar zij vindt haar oorsprong in het voordeel (ᾶᾶᾶβᾶò) dat zij brengt.'

¹² Homerus, *Ilias* XIX 224; 409b-410 (ed. Th. W. Allen): ἰσᾶΨ ὀίῃ ½ῖᾶσò / ánòείῃ, ΠῆᾶN εᾶῦò ὀᾶ ἰΨᾶᾶò éár ἰῖσᾶᾶ ἔᾶᾶᾶᾶᾶ (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 415; 420).

¹³ Aeschylus, *Eumeniden* 864-865 (ed. P. Mazon) (vert. E. De Waele 1975: 337). – A. Moreau 1985: 288: 'Et puisqu'on ne peut supprimer la violence, il faut la canaliser en la dirigeant vers l'extérieur: *thuraïos polemos*, la guerre qui est au delà des portes de la cité, hors du Cosmos.'

¹⁴ Homerus, *Ilias* III 65-66: εἄ|í ᾶ' ἰσῃ Τί ὀέò fῃῃòῖ (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 123).

¹⁵ S. Saïd 1978: 79-80: 'Mais l'esprit humain n'est nulle part présenté comme l'agent spontané de l'*átē*, il en est plutôt le siège ou même la proie passive. (...) Mais le plus souvent, quand il parle de *átē*, il a le sentiment d'avoir été joué. (...) En fait chez Homère, si l'homme se sent impliqué dans l' *átē*, il n'a aucunement conscience d'en être l'auteur.'

¹⁶ Homerus, *Ilias* XVI 805: ᾶπῆᾶ; XXIV, 480: ῃŪᾶw.

¹⁷ W. Coolsaet 1993: 82. – R. Boehm 1977: 240-241: 'Het trefwoord van onze tijd dat deze voorstelling <van een heerschappij door onderwerping> moet bezorgen en in ieder geval aangeeft, luidt – in plaats van onderwerping – "aanpassing". (...) Voor het heersende bewustzijn van het tijdperk van de wetenschap geldt de aanpassing als grond en middel van elk succes: de heerschappij over de niet-menselijke zowel als over zijn eigen menselijke natuur moet de mens dus verkrijgen door zich meegaand-onderworpen aan te passen aan de objectieve wetten van deze natuur. (...) Dit belangrijke trefwoord dat zijn woordvoerders als een bezweringsformule in alle uitingen van het zelfbewustzijn van het tijdperk van de wetenschap, in razende

frequentie herhalen, getuigt ten eerste van het feit dat het bewustzijn zich uitlevert aan de "bovenmenselijke" macht van een objectieve wetmatigheid, begeleid echter door de voorstelling van de onvermijdelijkheid van de onderwerping eraan, daar het historische bestaan van de mensen evenzeer onderhevig schijnt te moeten zijn aan wetten van de "ontwikkeling" als al het natuurlijke leven en zelfs de levenloze natuur in haar geschiedenis' [wij cursiveren].

¹⁸ Ἐὐνή, ἐϕῆνυδὸς: 'verderf, dood; doodslot; doodsdemon' is etymologisch verwant met ἐάνῃ ἄλλοι: 'verwoesten, plunderen, doden', ἐάνῃ ὀϊῦδὸς: 'bliksem' en *cāriēs*: 'vermolmdheid, rotheid van hout' in het Latijn. – Homerus, *Ilias* XXII 208-213: 'Maar toen beiden de bronnen ten vierden male bereikten, / pakte de Vader der goden de gouden weegschaal en legde / 't hatelijk doodslot in elk van de schalen (ἄϊϊ ἐϋνή δ᾿αἰϕεᾶ ἄϊϊ ἐαἰϋδῖεϊ): dat van Achilles / en van de paardentemmende Hektor. Dan, in het midden, / hief hij de weegschaal omhoog... Het doodslot (ἀνόειϊ *φήνη*) van Hektor sloeg door en / daalde tot diep in de Hades. En Foibos Apollo verliet hem.' – Homerus, *Ilias* IX 410-411: 'Mij heeft mijn moeder verteld, de zilvervoetige Thetis, / dat me het lot langs tweeërlei wegen het eind van de dood brengt (ἐϋνήδὸς ὀϊῦδῖα ἐαἰϋδῖεϊ ὀϋεῖδὸς ἄϊϊ)' (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 459; 230).

¹⁹ Homerus, *Odyssee* V 113-114 (ed. P. von der Mühl): 'Want zijn bestemming (ἀπόα) is het niet, van de zijnen verwijderd, te sterven; / hem is beschikt (ἱῆσῖ δόρη) naar het dierbare land van zijn vaderen te keren' (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1992: 130).

²⁰ R. Devisch 1990: 240: 'Traditionele rouwrituelen zijn niet alleen vieringen van de ontbinding van een groep en een leefwereld. Ze zijn zelfs meer dan een afscheid en een zelfbescherming. In de eerste plaats vormen ze vieringen van de levensbron – zowel die van de gestorvene als die van de rouwendenden.'

²¹ Heraclitus 1993: 15-16 (= DK 22 B 15): 'Als het niet Dionysus was, voor wie zij de optocht hielden en een lied voor de fallus zongen, zou het een zeer schaamteloos optreden zijn. Maar Hades en Dionysus, voor wie zij razen en tekeergaan, zijn dezelfde (©δὸδὸ ἄκ Εἰβᾶϕὸ ἐάρ Ἄεῦϊδῖδὸς).' – Vgl. Mt 16,18: 'Op mijn beurt zeg Ik u: Gij zijt Petrus; en op deze steenrots zal Ik mijn Kerk bouwen en de poorten der hel <letterlijk: *de poorten van Hades!*> zullen haar niet overweldigen (δύεᾶέ Ἰᾶρ ἱσῖ ἐᾶδῖεῖδὸς–ῖοῖδῖεἰ ἄσδὸδ).''

²² Vgl. J.P. Vernant 1989: 76: 'Le cadavre outragé n'a part ni au silence qui entoure le mort habituel ni au chant louangeur du mort héroïque; ni vivant, puisqu'on l'a tué, ni mort, puisque privé de funérailles, *déchet perdu* dans les marges de l'être, il représente ce qu'on ne peut pas célébrer ni davantage oublier: l'horreur de l'indicible, l'infamie absolue: celle qui vous exclut tout ensemble des vivants, des morts, de soi-même' [wij cursiveren].

²³ Cf. M. Bloch, J. Parry *apud* R. Devisch 1990: 225: 'From the participants' point of view, (...) putrescence is in all the instances seen as a prerequisite for the distillation of life out of death. From the outside analyst's point of view it would, however, be preferable to say that the symbolism of regeneration actually derives its force from its juxtaposition to the antithetical symbolism of decomposition.'

²⁴ Menander, *Sententiae e codicibus Byzantinis* 583 (ed. S. Jaekel): Ηἰί ἱ ἔᾶῖρ ὀεῖῖδῖεἰ, Πῶῖεἰ, ὀεᾶέ ἱϋῖδὸς. – Wie herinnert zich niet de schrijvende slotbladzijde van Marnix Gijsens roman *Klaaglied om Agnes*. De goedmenende parochiepriester van Agnes, die op de drempel van het volle leven sterft aan tering, troost de verweesde verloofde en ik-figuur van het boek met de boodschap 'dat God in zijn hemel maagden nodig heeft om voor Zijn troon eeuwig, eeuwig Zijn lof te verkondigen.' M. Gijsen 1959: 191: 'Ik heb geweigerd de Heer te zien als een ijdele dwingeland en, het hart bitter als alssem, ben ik godslasterend het leven ingegaan, omwille van Agnes, mijn kuise bruid, mijn dode zuster, gelijk Eurydice tweemaal verloren.'

²⁵ Homerus, *Ilias* IX 442-443: '<Phoenix tot Achilles> Daarvoor moest ik met je mee, om jou dit alles te leren: / hoe een goed spreker te zijn en een man die zich weert op het slagveld (ἱϋεῖῖ δ᾿ ἄ ἢϕδὸϋῖ ἡἰᾶέ δῆϕεδὸϋῖ ὀ δ᾿ ἡῆᾶῖ)' (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 230).

²⁶ J.P. Vernant 1989: 89: 'L'idéalité de la mort grecque, c'est cette tentative héroïque pour rejeter au plus loin, par-delà le seuil infranchissable, l'horreur du chaos, de l'informe, du non-sens, et pour affirmer, envers et contre tout, la permanence sociale de cette individualité humaine qui, par nature, doit nécessairement s'abîmer et disparaître.'

²⁷ Vgl. R. Bernet 1987: 36: 'De strategie komt altijd op het volgende neer: men vergemakkelijkt het aanvaarden van datgene wat men niet kan beheersen omdat men erdoor wordt beheerst, door deze anonieme macht te verabsoluteren en door haar in een meestal uitgesproken esthetische levenshouding te celebreren.'

²⁸ J.P. Vernant 1989: II: 'Dans une société de *face à face*, une culture de la honte et de l'honneur où la compétition pour la gloire laisse peu de place au sens du devoir et ignore celui du péché, l'existence de chacun est sans cesse placée sous le *regard d'autrui*. C'est dans l'*œil de son vis-à-vis*, dans le *miroir* qu'il vous présente que se construit l'image de soi' [wij cursiveren]. – L. De Meyer 1997: 102: 'On est donc en face d'un idéal social assez paradoxal, dans la mesure où l'existence de l'individu n'a de sens qu'en fonction de sa reconnaissance par le groupe de ses pairs, mais inversement l'existence de ce groupe semble passer souvent au second plan, derrière la distinction et l'excellence que l'individu cherche à prouver. Il y a comme une tension permanente au sein de cet espace social entre des tendances holistes et des tendances individualistes. Il y a donc une série de forces centrifuges et d'autres centripètes, qui exigeront certains "arrangements" sociaux pour maintenir l'équilibre, bien qu'on puisse supposer que celui-ci soit dans la réalité souvent rompu: toute l'*Illiade*, par le différend qu'elle met en scène entre deux aristocrates achéens, Achille et Agamemnon, pourrait être vue comme un "plaidoyer" invitant les Grecs à conserver l'unité au sein de leurs aristocraties.'

²⁹ Homerus, *Ilias* XXIV 348: ἀνέεἶδεν ὄψιν ἑἰς. – Tyrtaeus, *Fragments* 6-7, 27b-30 (ed. D. E. Gerber): 'Bij de jonge krijger zit alles goed (ἰΎίέόέ ἄς δὲ ἴδ' δδΎίέέἄί), zolang de schitterende bloei van de lieflijke jeugd (δῆἄδὸ ἱἄδὸ Πἄἄί Τἰἔἰ) bewaard blijft; bij leven is hij bewonderenswaardig in de ogen van mannen en bekoorlijk voor vrouwen – maar gevallen in de voorste linie is hij schoon (ἑἄἔ'ὸ ἄ' δἰ δῆἰἄἕΎίέόέ δἄὸρἰ) [onze vertaling].

³⁰ Homerus, *Ilias* XXII 71-73 (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 455).

³¹ Homerus, *Ilias* XVII 434-435: 'als een zuil die volkomen bewegingsloos staat (ἄὸ ὅἄ ὀδῖεῖς ἰΎίἄἄ ἠἰδἄἄἰ) op de grafterp / van een gestorvene, daar waar een man of vrouw ligt begraven' (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 382). – J.P. Vernant 1989: 71: 'Le *mnēma* traduit, à sa façon, dans l'immutabilité de sa matière et de sa forme, dans la continuité de sa présence, le paradoxe des valeurs de vie, de jeunesse, de beauté qu'on ne peut s'assurer qu'en les perdant, qu'on ne peut faire siennes à jamais qu'en cessant soi-même d'être.'

³² J.P. Vernant 1989: 55-56: 'En tant que personnage héroïque, Achille n'a d'existence pour lui-même que dans le miroir du chant qui lui renvoie sa propre image, et qui la lui renvoie sous forme de *kléa*, de ces exploits auxquels il a choisi de *sacrifier sa vie* pour devenir à jamais cet Achille que chante Homère dans l'*Illiade*, et que tous les Grecs chanteront après lui' [wij cursiveren]. – J. de Romilly 2003: 52: 'Dans l'*Illiade*, déjà, entouré de l'amour des siens, Hector *se sacrifiera* [wij cursiveren] avec dignité au moment décisif.'

³³ In het laatmoderne dodenrijk van alomtegenwoordige concurrentie en verinnerlijkte rivaliteit is het afdwingbare 'recht' op euthanasie wellicht de ultieme episch-romantische leugen van emancipatie en zelfbeschikking. De dolgedraaide ingenieur Kirilov in *Boze geesten* van Dostojewski pleegt zelfmoord om helemaal Zichzelf – d.w.z. God – te zijn in de zogenaamd zelfgekozen dood. F. M. Dostojewski 1959: 640: 'Ik wil mijn eigen vrije wil tonen. Al ben ik dan ook de enige, toch zal ik het doen. (...) Ik ben verplicht, mijzelf dood te schieten, omdat het hoogste punt van de vrije wil hierin bestaat – zichzelf het leven te benemen.'

³⁴ Homerus, *Ilias* XVI 855-857 (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 369).

³⁵ Hesiodus, *Werken en Dagen* 152-155 (ed. P. Mazon): 'Ook zij <het bronzen geslacht van sterfelijke mensen> verdwenen, door elanders hand gedood, / in ijselijke Hades' schimmelige huis, / en naamloos (ἰβἰδἰἰἑ). Donkere dood (ἔΎἰἄδὸδ ... ἰΎἑἄδ) deed hen, met al hun kracht, / vergaan; het stralend zonlicht moesten zij verlaten' (vert. W. Kassies 2002: 90).

³⁶ E.g. Homerus, *Odyssee* XXI 488-491: 'Stel toch de dood niet te mooi voor, stralende koning Odysseus! / Liever deed ik op aarde als dagloner dienst bij een vreemde, / iemand die het niet breed heeft en weinig het zijne kan noemen, / dan over alle doden en schimmen als koning te heersen' (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1992: 222).

³⁷ Homerus, *Ilias* XXII 333-336 (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 462).

³⁸ J.P. Vernant 1989: 52: 'On dépasse la mort en l'accueillant au lieu de la subir, en en faisant le constant enjeu d'une vie qui prend ainsi valeur exemplaire et que les hommes célébreront comme un modèle de "gloire impérissable".'

³⁹ Homerus, *Ilias* XXIV 24; 54 (vert. H. J. de Roy van Zuydewijn 1993: 492-493).

⁴⁰ I. de Jong 1992: 149-150: 'De *Ilias* heeft veel weg van een tragedie, niet alleen omdat er zoveel gesproken wordt, maar ook en vooral omdat de tragiek van het heldenbestaan zo sterk belicht wordt. Net zo goed als Homerus aan het eind van de oraal-formulaire traditie stond, zo staat de *Ilias* ook aan het eind van de traditie

van het heldendicht. Helden zijn een soort supermensen die niets liever doen dan het gevaar opzoeken en zonodig sterven. In de *Ilias* wordt dit heroïsch ideaal van een vraagteken voorzien.' – M. Trédé-Boulmer, S. Saïd 1992: 18: 'De ce fait, autant qu'un poème héroïque et guerrier, l'*Iliade* est un drame. Et Platon ne s'y est pas trompé qui fait d'Homère le père de la tragédie'.