

Over het verhevene bij Longinus en haar verhouding tot alternatieve concepties van het sublieme

G.J.E. Rutten

I

Direct aan het begin van zijn verhandeling *Peri hupsous* maakt de anoniem gebleven Longinus duidelijk wat hij met zijn geschrift op het oog heeft. Hij is niet zozeer geïnteresseerd in het geven van een karakterisering van het sublieme. Longinus wil vooral ingaan op de vraag hoe we het sublieme kunnen bereiken. Zo stelt hij: “Caecilius probeert ons met eindeloos veel voorbeelden te laten zien wat het sublieme eigenlijk is – alsof wij daar nog nooit van gehoord hebben – maar de vraag hoe we onze eigen talenten kunnen benutten om tot een grotere verhevenheid te komen, heeft hij vreemd genoeg niet behandeld, alsof dat er niet bij hoort”. Het hoeft ons daarom niet te verbazen dat de vraag naar wat het sublieme is door Longinus vervolgens nergens expliciet aan de orde wordt gesteld. Hij veronderstelt blijkbaar dat het antwoord op deze vraag bij zijn lezerspubliek algemeen bekend is en dus niet apart behandeld hoeft te worden. De uiteenzettingen van Longinus over het bereiken van het sublieme lijken echter wel nadrukkelijk te verwijzen naar één heel bepaalde specifieke conceptie van het sublieme. In dit artikel zal ik allereerst deze conceptie nader articuleren om vervolgens aan te tonen dat zij niet of nauwelijks een rol speelt bij de latere door Burke, Kant en Lyotard gegeven karakterisering van het sublieme. Zo wordt zichtbaar gemaakt dat de aan het traktaat van Longinus ontleende conceptie van het sublieme vanaf in ieder geval de tweede helft van de achttiende eeuw volledig uit beeld is geraakt. Binnen het bestek van dit artikel is het echter niet mogelijk om nader in te gaan op de precieze oorzaken hiervan. Verder wil ik in dit artikel betogen dat bepaalde aspecten van Burke’s, Kant’s en Lyotard’s sublieme een treffende en daarom passende aanvulling betreffen op de bij Longinus aangetroffen conceptie van het sublieme. De duiding van het sublieme zoals dat door het traktaat van Longinus wordt aangereikt betreft overigens niet de enige invulling van het sublieme uit de klassieke tijd. Dit wil ik tot slot van dit artikel laten zien door stil te staan bij zowel het tot strikte stijlregels beperkte sublieme van de klassieke retorische traditie als de *Poëtica* van Aristoteles.

II

Longinus blijft in zijn verhandeling dicht bij de retorische traditie van het geschreven en gesproken woord. Het sublieme wordt opgewekt door magistrale poëtische tekstpassages waarin grote gedachten en diepe bezielde emoties op treffende wijze worden uitgedrukt. De geestelijke grootheid en de felle hartstochten van de auteur zijn dan ook essentieel om tot sublieme tekstpassages te komen (L30). Het sublieme ontstaat precies daar waar de auteur op voortreffelijke en weergaloze wijze zijn grote gedachten en bewogen hartstochten weet over te brengen op zijn publiek. Het sublieme gaat dan ook gepaard met een passievolle geestrijke wisselwerking tussen auteur, tekst en publiek. Zo brengt het sublieme de hartstochten in beweging en verheft het de geest (L22, L46, L65, L29).

Het sublieme bij Longinus is dan ook wezenlijk betrokken op verheffing ofwel het streven naar het verhevene. Zij duidt op het bereiken van ‘hoogte’ en heeft dan ook te maken met ‘niveau’ (L42). Zo stelt Longinus: ‘Want onze ziel verheft zich, onwillekeurig, door wat werkelijk subliem is. Ze neemt een hoge vlucht en wordt van vreugde vervuld, vreugde en trots, alsof ze wat ze hoorde zelf heeft gemaakt’ (L29). Het sublieme is een bron van vreugde. Zij verwondert ons en brengt ons in een staat van vervoering. Het sublieme ‘tilt’ ons op.

Hoewel we het sublieme kunnen herkennen aan haar uitwerking op onze hartstochten, is zij vooral de weerklank van grootheid van geest (L31). De grote gedachte vormt een cruciaal bestandsdeel van de sublieme ervaring (L30). Longinus verbindt het bereiken van het verhevene dan ook onlosmakelijk

met het streven naar diepte (L22). Hij kent zelfs een doorslaggevend belang toe aan de aanwezigheid van een diepgaande geestrijke inhoud. Zonder een dergelijke diepe inhoudelijke betekenis kan er van een sublieme ervaring geen sprake zijn. Het is juist deze verdiepende inhoud die ontwikkelde en geletterde mannen tot grote geestelijke gedachten moet brengen (L29). Om deze geestvervoerende diepgang te bereiken moet de auteur beschikken over geniale inspiratie en uitzonderlijk talent.

Zo tekent zich bij Longinus een conceptie af van het sublieme als een schitterende onweerstaanbare expressie van grootse diepzinnige geestrijke gedachten. Het sublieme wekt zo zowel bewondering als verbijstering (L22). Zij gaat gepaard met een krachtige diepe virtuositeit die ons overweldigt (L22).

Het sublieme zoals dat bij Longinus kan worden aangetroffen is hiermee echter nog niet voldoende gekarakteriseerd. We naderen nog niet tot de kern van het sublieme zoals dat bij Longinus gevonden kan worden. Zo kent het sublieme bij Longinus ook een morele dimensie. De grootheid van de geest als essentiële bron van het sublieme wordt door Longinus nadrukkelijk in verband gebracht met de kwaliteit van de ziel (L32, L86). De hele persoonlijkheid is dus van belang voor het streven naar het sublieme. Auteurs die in staat worden geacht om sublieme passages te produceren dienen zich verre te houden van zaken als genotzucht en geldhonger. Dit soort neigingen belemmeren de ontwikkeling van de juiste morele persoonlijkheid voor het kunnen bereiken van het sublieme (L84-L87).

Met het in het spel brengen van het morele gaat Longinus voorbij de notie van het sublieme als louter een voortreffelijke geestvervoerende expressie van een grote diepzinnige gedachte. Er is blijkbaar nog iets meer aan de hand. Door ons af te vragen wat dit zou kunnen zijn naderen we tot de kern van het sublieme zoals dat door het traktaat van Longinus wordt aangereikt. De volgende passage uit het traktaat van Longinus biedt ons toegang tot deze kern: ‘Wat stond die haast goddelijke schrijvers eigenlijk voor ogen, toen ze streefden naar het allerhoogste in de literatuur en minachting voelden voor precisie in elk detail? Toch vooral dit: dat de natuur ons mensen niet bestemd heeft om te leven als miezerige en onbeduidende wezens, maar ons in het leven en in de wijde kosmos bracht als in een geweldig festival, om daar toeschouwers te zijn van de wedstrijden én geestdriftige deelnemers. Zij plantte in onze zielen vanaf het begin een onweerstaanbaar verlangen naar al wat groot is en goddelijker dan wijzelf. Daarom is het hele universum nog niet groot genoeg voor het bereik van het menselijk schouwen en denken, maar overschrijden onze gedachten dikwijls de grenzen van het heelal. Wie het leven van alle kanten bekijkt en ziet hoezeer het buitengewone, het grote en het schone in alles de overhand heeft, zal weldra begrijpen waartoe wij zijn geboren’ (L73).

Het sublieme is een object van verlangen dat ons aantrekt omdat de mens van nature verlangt naar wat groot en goddelijk is. Het streven naar het verhevene blijkt betrekking te hebben op het willen reiken naar het allerhoogste dat buiten de kosmos is gelegen. In dit streven stijgen wij noodzakelijk boven onszelf uit. Hierin ziet Longinus zelfs een opdracht voor de mens. De mens is geboren om te willen reiken naar het allerhoogste en de literatuur leent zich hier uitstekend voor omdat we juist in de literatuur zoeken naar datgene wat het menselijke overstijgt (L75). Dit allerhoogste wordt door Longinus geïdentificeerd met het goddelijke. Zo noemt Longinus schrijvers die het sublieme weten te bereiken ‘haast goddelijk’ (L73). Zij zijn volgens hem de geniale redenaars die worden geïnspireerd door de bovenmenselijke grootheid van de kosmos. Het ‘genie van de oude schrijvers’ wordt door Longinus dan ook in verband gebracht met ‘openingen naar het heilige’ (L44). Bovendien noemt hij de met een sublieme ervaring gepaard gaande verbijstering een ‘goddelijke verbijstering’ die ons ‘een diepere betekenis verleent’ (L31). Zijn identificatie van het allerhoogste met het goddelijke blijkt ook uit zijn uitspraak dat de diepe inhoud van sublieme passages ons moet brengen tot ‘dicht bij de grote gedachten van God zelf’ (L74). Precies daarom is ook de morele gesteldheid van de ziel van de auteur en haar toehoorders van belang. Men mag niet louter oog hebben voor het vergankelijke in de mens, maar dient zich juist te richten op het onvergankelijke en eeuwige om toegang te kunnen krijgen tot het voorbij de grenzen van onze kosmos gelegen allerhoogste goddelijke (L86).

III

De kern van het sublieme bij Longinus betreft dus het met geest en ziel ervaren van de nabijheid van de hoogste transcendentie. In de sublieme ervaring komen wij in aanraking met de allerhoogste buiten onszelf gelegen goddelijke oorsprong van al dat is. De sublieme gewaarwording vormt een opening naar het goddelijke beginsel van de werkelijkheid. Wij raken in de sublieme ervaring aan de eerste oorzaak van het zijnsgeheel. Wij ervaren in het sublieme iets dat niet alleen veel groter is dan onszelf, maar dat ons geheel overstijgt en bovendien in belangrijke mate constitueert. Het kunnen ervaren van de goddelijke zijnsgrond vereist echter een bijzondere ontvankelijkheid voor de hoogste zijns oorzaak. Wij dienen te beschikken over een grote geest en diepe ziel. Zo moeten wij beseffen dat de grandeur van onze menselijke geest en ziel niet uitsluitend van deze wereld afkomstig kan zijn. Alleen door een dergelijke morele geestrijke gesteldheid is het voor de mens mogelijk om in de ervaring van het sublieme te reiken tot aan de allerhoogste zijns oorzaak ofwel de goddelijke oorsprong van al wat is.

Het sublieme is dus verheven precies omdat het ons in contact brengt met het eerste beginsel van de werkelijkheid. Wij ervaren in de sublieme gewaarwording dat we voor heel even dichtbij of in ieder geval in de nabijheid verkeren van de zijns oorzaak. Het goddelijke beginsel van al dat is wordt voor ons even toegankelijk en voelbaar. In de gewaarwording van het sublieme ervaren we iets van haar existentie en grandeur. We beseffen met onze geest en ziel dat deze gewaarwording direct in verband staat met de zijns oorsprong. De sublieme ervaring is rechtstreeks betrokken op het goddelijke. Wij voelen dat de zijns oorzaak van de werkelijkheid hier, op dit moment, in deze specifieke ervaring even aangeraakt wordt. Precies dit besef doet ons overlopen van vreugde, vervoering en bewondering. De gewaarwording van het sublieme is dan ook een intense emotie. We ervaren de hoogste goddelijke oorsprong waarna wij verlangen en waartoe we ons aangetrokken voelen. In de sublieme ervaring beziet de mens zichzelf als deel van het zijnsgeheel en als verbonden met de goddelijke zijnsgrond.

Eveneens lijkt in de sublieme ervaring ons denken en voelen in elkaar over te lopen of zelfs geheel samen te vallen. We ervaren tegelijkertijd felle emoties en grootse gedachten. In de gewaarwording van het sublieme ontdekt de over het juiste talent beschikkende mens dat haar wezen zich niet volledig in zichzelf, maar deels buiten zichzelf bevindt. De mens ziet door de sublieme ervaring in dat haar essentie in eerste en laatste instantie bepaald wordt door haar betrekking tot de goddelijke eerste oorzaak van al dat is. Het sublieme leert ons zo iets over het zijnsgeheel en onze plaats daarin.

Het sublieme heeft bij Longinus dus wezenlijk betrekking op ons streven naar de allerhoogste buiten de kosmos gelegen goddelijke oorsprong van de werkelijkheid. Deze transcendente dimensie van het sublieme vertoont opvallende overeenkomsten met Plato's spreken over de Idee van het Goede in zijn *Politeia*. De Idee van het Goede is volgens Plato immers het allerhoogste transcendente beginsel van de werkelijkheid waartoe wij ons aangetrokken voelen en waarnaar wij van nature sterk verlangen. Er bestaan nog meer treffende parallellen tussen het denken van Plato en Longinus. Het Platonisme wordt bijvoorbeeld gekenmerkt door een hechte samenhang tussen esthetiek (het schone), wijsheid (het ware) en moraliteit (het goede). Deze eenheid vinden we ook bij Longinus. Uit zijn traktaat blijkt immers dat het sublieme zowel grootse diepgaande gedachten als een juiste morele persoonlijkheid vereist. Daarnaast beweert Plato net zoals Longinus dat de mens zich niet moet blindstaren op het vergankelijke en veranderlijke. We dienen juist oog hebben voor het onveranderlijke en eeuwige om in aanraking te kunnen komen met het allerhoogste. Dit moet bovendien volgens zowel Plato als Longinus gepaard gaan met het beteugelen van onze driften en begeerten. Verder wordt bij Plato de liefde voor de Idee van het Goede deels opgewekt doordat wij in dit allerhoogste Idee de uiteindelijke oorsprong van een kosmische orde onderkennen waartoe ook onze eigen menselijke ziel behoort. Een soortgelijke gedachte lijkt ook in het werk van Longinus aanwezig. Zo stelt hij: 'Het emotionele en het sublieme liggen dicht bij ons hart omdat we er een directe verwantschap mee hebben' (L54).

De opvattingen van Longinus over het allerhoogste wijken in een belangrijk opzicht echter af van die van Plato. We hebben al gezien dat Longinus het allerhoogste identificeert met het ‘goddelijke’. Dit goddelijke lijkt voor Longinus te verwijzen naar het bestaan van één enkele Godheid ofwel God. Zo spreekt hij over ‘de grote gedachten van God zelf’ (L74). Ook wijst hij erop dat de Mozes in Genesis over de Godheid heeft gesproken op een wijze die recht doet aan de waardigheid en macht van God (L35). Dergelijke uitspraken passen niet bij Plato. Plato beschouwt het allerhoogste beginsel van de werkelijkheid immers als een abstract Idee in tegenstelling tot een waardige, machtige en denkende Godheid. Het is dan ook zeker voorstelbaar dat Longinus mede beïnvloed is geweest door het Joodse monotheïsme. Overigens gaat ook Aristoteles in zijn *Metaphysica* uit van het bestaan van één enkele God als zijnde het allerhoogste beginsel en eerste oorzaak van de werkelijkheid. Het is dus eveneens mogelijk dat Longinus voor wat betreft zijn identificatie van het allerhoogste met God deels door Aristoteles is beïnvloed. De verhandeling van Longinus geeft hierover echter onvoldoende uitsluitel.

IV

In zijn *A philosophical enquiry into the origin of our ideas of the sublime and beautiful* uit 1757 kiest Burke voor een volstrekt andere benadering van het sublieme. Hij breekt in zijn verhandeling totaal met de conceptie van het sublieme zoals dat door het traktaat van Longinus wordt aangereikt. Bij Burke is het sublieme een ervaring die wordt opgewekt door gevoelens van vrees of pijn. Hierbij moet vrees worden begrepen als angst voor pijn of voor de dood. Het beginsel van het sublieme is bij Burke dan ook de verschrikking (B113). Zo stelt Burke: ‘Alle dingen die, op welke manier dan ook, gedachten aan pijn en gevaar kunnen wekken, met andere woorden, alle dingen die op de een of andere manier angstaanjagend zijn, of verband houden met iets verschrikkelijks, of een vergelijkbare uitwerking hebben als angst en afschuw, zijn een bron van het sublieme. Zij zijn in staat de sterkste emotie op te wekken die de geest kan ondergaan’ (B92). Een sublieme ervaring wordt bij Burke dus opgewekt door vreeswekkende ofwel angstaanjagende objecten. Deze afschrikwekkende objecten vormen voor ons een potentieel gevaar doordat zij een enorme reusachtige macht en kracht uitstralen.

We zijn hier natuurlijk ver verwijderd van de Longiniaanse conceptie van het sublieme. Het sublieme is bij Burke fundamenteel gegrond op gevoelens van pijn en vrees. Precies omdat het sublieme bij Burke wordt gefundeerd op angst en pijn kan de sublieme ervaring niets te maken hebben met het scheppen van geestvervoerende en onze ziel verheffende gevoelens van vreugde zoals bij Longinus. Het sublieme betreft bij Burke wezenlijk iets angstaanjagend en afschrikwekkends in plaats van het allerhoogste goddelijke waarnaar wij verlangen en dat ons sterk aantrekt en in vervoering brengt.

De sublieme ervaring betreft volgens Burke eveneens een ervaring van genot. Genot valt volgens hem samen met het afnemen of verdwijnen van pijn of gevaar (B89). Zo wil hij genot onderscheiden van positief genoeg. Volgens Burke ervaren wij in de sublieme gewaarwording genot omdat er tijdens de sublieme ervaring een sterke afname optreedt van de aanvankelijk gevoelde pijn of vrees. Deze vermindering ontstaat doordat wij ons ineens realiseren dat we een voldoende veilige afstand tot het afschrikwekkende dreigende object innemen om ons voortbestaan ofwel zelfbehoud te verzekeren (B103, B197). Zo stelt Burke: ‘Wanneer pijn en gevaar te dichtbij komen, zijn zij niet in staat ons enig genot te verschaffen; maar op een zekere afstand, en met enige aanpassing, kunnen zij ons genot brengen’ (B93). Genot en verschrikking gaan bij Burke tijdens de sublieme ervaring dus hand in hand omdat onze veilige afstand tot het dreigende object de verschrikking genietbaar maakt. De sublieme ervaring is voor Burke dus een combinatie van vrees, pijn en genot. In tegenstelling tot Longinus onderkent Burke dan ook geen enkele morele dimensie in de ervaring van het sublieme. Nergens verbindt hij morele ethische overwegingen met zijn conceptie van het sublieme.

Bovendien ontbreekt bij Burke de in het traktaat van Longinus aanwezige transcendentale dimensie van het sublieme. Bij Burke wordt de door angstaanjagende bedreigende objecten veroorzaakte sublieme

gewaarwording immers volledig gefundeerd op het streven van de mens naar zelfbehoud ofwel naar haar voortbestaan in deze natuurlijke wereld. Het sublieme is bij Burke dus geheel immanent gericht.

Bij Burke is het sublieme bovendien louter een naturalistische hartstocht waarbij de rede geen enkele rol speelt. Burke benadert het sublieme strikt als fysiologisch fenomeen. De bij de sublieme ervaring behorende gevoelens van pijn en vrees hebben direct of indirect te maken met hevige spanningen, samentrekkingen of beroeringen van de zenuwen in ons lichaam (B193). Dat Burke zich vooral op de fysiologie van de mens richt blijkt bijvoorbeeld uit zijn beschrijving van het proces van visuele waarneming. Burke werkt dit proces op geheel fysiologische wijze uit in termen van de kracht of druk die binnenvallende lichtstralen uitoefenen op het netvlies en de hierdoor veroorzaakte spanningen in de achterliggende oogzenuwen (B198). Typerend is in dit verband zijn verklaring voor zijn claim dat vooral grote objecten ('welke uit meer punten bestaan dan kleine voorwerpen') een sublieme ervaring kunnen veroorzaken: 'Het beeld dat door één punt wordt gevormd veroorzaakt maar een geringe spanning in het membraan. Maar als dit laatste nog eens, en nog eens, en nog eens wordt geraakt, wordt de spanning door deze opeenvolging steeds hoger opgevoerd, tot zij ten slotte de hoogste graad bereikt; als het oog, met alles wat het kan omvatten, geheel in trilling is gebracht ontstaat er een toestand die de pijn dicht benadert, en dan volgt ook het denkbeeld van het sublieme' (B199).

Een ander treffend voorbeeld betreft de rol van duisternis voor het ervaren van het sublieme. Volgens Burke is duisternis doorgaans onmisbaar om iets bijzonder angstaanjagend te maken. Dat het duister afschrikwekkend is komt volgens hem omdat de duisternis ons van nature pijnlijk aan doet (B07). De mechanische effecten van het duister veroorzaken op geheel fysiologische wijze bij ons een gevoel van pijn. Burke zegt hierover ondermeer: 'Wanneer wij geleidelijk uit het licht gaan, heeft de natuur het zo geregeld dat de iris zich terugtrekt en de pupil groter wordt. Dit effect is sterker naarmate wij ons verder van het licht verwijderen. Stel nu dat wij niet een beetje minder licht toelaten, maar plotseling in het duister terecht komen; dan mogen we redelijkerwijs aannemen dat de samentrekking van de straalvormige vezels in de iris naar verhouding groter is. Door de grote duisternis kan het orgaan zich zo sterk samentrekken, dat de zenuwen die het bevat op een meer dan gewone manier worden aangespannen. Op deze manier ontstaat een gewaarwording van pijn. Ik ben ervan overtuigd dat deze spanning telkens optreedt, zodra wij door het duister worden omringd' (B208).

Wederom wordt duidelijk hoe ver Burke eigenlijk afstaat van de klassieke Longiniaanse conceptie van het sublieme. We treffen bij Burke een volstrekt immanente naturalistische esthetica welke het sublieme alleen wil en kan begrijpen op het niveau van de mechanistische fysiologische processen van de zintuiglijke ervaring. Burke kan en wil niet meer dan nagaan hoe de zintuiglijk waarneembare objecten op volstrekt natuurlijke wijze mechanisch op onze zintuigen inwerken en vervolgens ons als mens fysiologisch beroeren (B173, B189). Hierbij wordt door Burke nadrukkelijk verondersteld dat de zintuiglijk waarneembare eigenschappen van de dingen op volstrekt wetmatige wijze bepalen of wij een gegeven voorwerp als subliem ervaren. Burke is er dus van overtuigd dat de manier waarop het empirisch waarneembare de hartstocht van het sublieme aanwakkert door vaste natuurwetten wordt bepaald (B226). Met zijn benadering van het sublieme staat Burke in de in de achttiende eeuw dominante traditie van het Britse empirisme. Hij richt zich voor het duiden van het sublieme immers op onze zintuiglijke ervaring in plaats van op het geestelijke domein van inhoudelijk verdiepende gedachten. De bij Longinus zeer belangrijke intellectuele dimensie van inspirerende zielsverheffende inzichten ontbreekt in de naturalistische beschouwingen van Burke dan ook volledig. Volgens Burke komen onze geestelijke vermogens in de sublieme ervaring zelfs geheel tot stilstand. De sublieme gewaarwording omzeilt onze rede ofwel onze rationele geestesvermogens totaal (B112, B101, B167).

Desalniettemin bevat Burke's karakterisering van het sublieme twee opvallende aspecten die we niet of onvoldoende bij Longinus aantreffen en welke bovendien beschouwd kunnen worden als een verrijkende en daardoor passende aanvulling op de Longiniaanse conceptie van het sublieme.

We zagen al dat volgens Burke tijdens de sublieme ervaring de aanvankelijke gevoelens van pijn en vrees enorm worden ingeperkt omdat wij een voldoende veilige afstand tot het beangstigende object innemen. Hierdoor overheerst in de gewaarwording van het sublieme uiteindelijk een huiverend en schokkend gevoel van verbazing in plaats van hevige vrees en pijn (B112). Zonder genoemde veilige afstand zou de ervaring van het machtige object restloos samenvallen met louter lijden en niet langer als een sublieme gewaarwording gekwalificeerd kunnen worden. Precies dit fascinerende geagiteerde gevoel van ontzetting, schrik en verbijstering maakt volgens Burke de ervaring van een object dus pas werkelijk subliem. Zo stelt hij: 'De hartstocht die wordt veroorzaakt door het grote en sublieme in de natuur, waar deze oorzaken hun grootste kracht uitoefenen, is de verbazing'. Even later merkt Burke bovendien op: 'De verbazing is, zoals ik zei, een uitwerking van het sublieme in de hoogste graad' (B112). Burke maakt het met een schok gepaard gaande gevoel van ontzetting dus tot het gevoel dat de sublieme gewaarwording bij uitstek kenmerkt. Hoewel Longinus een enkele keer bijna terloops wijst op de sublieme ervaring als combinatie van bewondering en verbijstering en op het sublieme als een onweerstaanbare ons overweldigende kracht (L22, L31), dient toch te worden opgemerkt dat juist Burke de verbazing en ontzetting expliciet en nadrukkelijk als een onontbeerlijk hoofdmoment van de sublieme ervaring heeft onderkend. Door zijn nadruk op verbazing en ontzetting heeft Burke laten zien dat het sublieme niet slechts betrekking kan hebben op eloquente verheffing. Een daadwerkelijk sublieme ervaring vereist verbazing en dus verheviging ofwel een zeer sterk geïntensiveerde beleving.

Burke's aandacht voor verbazing en ontzetting en in het verlengde daarvan voor de hoge intensiteit van de sublieme ervaring tast echter de kern van het klassieke Longiniaanse sublieme niet aan. Hoe zou een sublieme gewaarwording immers het ervaren van de allerhoogste goddelijke zijnsoorsprong kunnen betreffen zonder tegelijkertijd een vurig en opgewonden gevoel van ontzetting en verbazing te omvatten? Een dergelijke ongetwijfeld onweerstaanbare en onvergetelijke ervaring kan niet anders dan gepaard gaan met een intens gevoel van verbazing. De toeschouwer wordt immers getroffen door de plotselinge nabijheid van de allerhoogste zijnsoorzaak. Hierdoor moet hij of zij wel in een hevig bewogen ofwel geagiteerde staat van geïntensiveerde aandacht en opwinding raken. Het onverwachte schokeffect speelt hierbij zeker een rol. In een plotselinge schok worden we geconfronteerd met de goddelijke allerhoogste oorsprong van het zijnsgeheel. De als schok gevoelde verbazing en ontzetting loopt zo vooruit op de uiteindelijke verheffing. De door Burke benadrukte ontzetting en verbazing en daardoor zijn nadruk op de hevige intensiteit van de sublieme ervaring passen daarom uitstekend bij de conceptie van het sublieme zoals aangereikt door het traktaat van Longinus. De verbazing is dan echter niet zoals bij Burke gegrond in gevoelens van angst, vrees en pijn. Zij is juist gefundeerd in de onverwachtse confrontatie met een aansprekende voortreffelijke expressie van een wonderbaarlijk grootse en diepzinnige gedachte welke onze moreel ontwikkelde gevoelens op buitengewone wijze treft en ons zo heel sterk aangrijpt. De verbazing slaat dus op intense verrukking in plaats van op pijn.

V

Het tweede opvallende aspect bij Burke betreft de al genoemde rol van duisternis als bron van het sublieme. Volgens Burke draagt het duistere ofwel onbepaalde in hoge mate bij tot de ervaring van het sublieme (B115). Het donkere, verborgene en onbestemde spelen bij Burke dus een belangrijke rol bij het tot stand komen van sublieme gewaarwordingen. Met al zijn onbepaaldheid kan volgens Burke juist de dichtkunst een brede en sterke greep uitoefenen op onze hartstochten (B117). Zo geeft hij een voorbeeld van een poëtische passage welke volgens hem buitengewoon subliem is precies vanwege de onbepaaldheid van het beschrevene (B120). In het traktaat van Longinus komt het door Burke onderkende aspect van duisternis, verborgenheid en onbestemdheid niet voor. Toch vormt dit element van duisternis en onbepaaldheid een intrigerende aanvulling op het Longiniaanse sublieme.

Om nu het aspect van duisternis, verborgenheid en onbestemdheid in verband te kunnen brengen met de door het traktaat van Longinus aangereikte conceptie van het sublieme is het net zoals bij het

hiervoor besproken element van verbazing en ontzetting van belang om de rol van onbestemde duisternis niet zoals Burke deed te funderen in vrees en pijn, maar juist in iets dat betrokken is op het ervaren van de nabijheid van de zijnsoorzaak ofwel de allerhoogste oorsprong van de werkelijkheid.

Nu brengt het Longiniaanse sublieme ons in aanraking met de buiten onszelf gelegen goddelijke oorsprong van het zijnsgeheel. Deze hoogste oorsprong blijft voor ons echter een mysterie ofwel een groot geheim. In de sublieme ervaring weten we ons voor heel even verbonden met de zijnsoorzaak. Dit betekent echter nog niet dat wij haar in deze ervaring volledig leren kennen en doorgronden. Hoewel wij in de sublieme gewaarwording dus iets beleven van de existentie en grandeur van het goddelijke beginsel, blijft zij toch voor ons een groot geheim ofwel mysterie. De zijnsoorzaak zelf blijft voor ons in de sublieme ervaring dus verborgen, onbepaald en onbestemd. Hoewel wij haar in de sublieme ervaring innerlijk kunnen beleven wordt zij in deze ervaring voor ons niet rationeel kenbaar. Het object van het sublieme staat als het meest oorspronkelijke dan ook voor een autonoom iets dat totaal anders is en buiten alle ons bekende categorieën valt. Het sublieme krijgt zo dus iets raadselachtigs. Zij duidt op een ontzagwekkend mysterie dat in de sublieme ervaring verborgen blijft. Dit geheim kan in een sublieme expressie heel treffend worden uitgedrukt door gedoseerd gebruik te maken van het effect van onbestemde duisternis. Deze donkere onbepaaldheid dient de in de sublieme expressie centraal staande grootse verheven gedachte te ondersteunen in plaats van te overvleugelen.

Naast macht en duisternis onderkent Burke ook nog een aantal andere bronnen van het sublieme. Zo noemt Burke uitgestrektheid ofwel grootheid van omvang een volstrekt vanzelfsprekende oorzaak van het sublieme (B129) en over oneindigheid zegt hij vervolgens: 'Een andere bron van het sublieme is de oneindigheid, voor zover deze niet eigenlijk deel uitmaakt van het voorafgaande. De oneindigheid vervult de geest doorgaans met een mengeling van afschuw en genot, die het oorspronkelijkste effect en het ware kenmerk van het sublieme is' (B131). Burke's element van onmetelijke grenzeloosheid, uiteraard wederom genomen zonder zijn koppeling aan vrees en pijn, lijkt echter niet een treffende aanvulling op ofwel verrijking van het Longiniaanse sublieme. Burke's element van macht kan echter wel in verband worden gebracht met het goddelijke object van het Longiniaanse sublieme zoals blijkt uit Burke's spreken over de almacht van de Godheid (B125). Wel dienen we ons dan wederom te realiseren dat we in tegenstelling tot Burke de rol van deze almacht niet moeten terugvoeren op vrees en pijn. Het Longiniaanse sublieme heeft immers niets te maken met Burke's angst en verschrikking.

VI

In het eerste deel van zijn *Kritik der Urteilskraft* uit 1790 zet Kant ondermeer zijn conceptie van het sublieme uiteen. Kant maakt in paragraaf 24 een onderscheid tussen het mathematisch sublieme en het dynamisch sublieme. In het mathematisch sublieme laat ons voorstellingsvermogen ofwel onze verbeeldingskracht het afweten omdat zij niet in staat is een gegeven reusachtig groot object als één afgeronde aanschouwing te representeren. Hierdoor ontstaat een gevoel van onlust. Dit gevoel van onbehagen wordt echter opgevolgd door een gevoel van lust zodra blijkt dat wij met onze rede ideeën van de absolute totaliteit en de absolute oneindigheid toch grip kunnen krijgen op het gegeven enorm omvangrijke object. Het mathematisch sublieme betreft dan ook het denken van de absolute totaliteit of absolute oneindigheid. Hoewel ons voorstellingsvermogen het object niet in haar vizier krijgt zijn we dankzij de tussenkomst van deze rede ideeën dus toch in staat om greep op het object te krijgen.

In het geval van het dynamisch sublieme gaat het om machtige overweldigende natuurverschijnselen die ons vrees inboezemen. Deze vrees veroorzaakt onlust. Het natuurgeweld roept ook weerstand op. Wij willen ons tegen dit geweld verzetten. Dit verzet wordt uiteindelijk gevonden in het besef dat wij als vrije morele wezens boven de fenomenale natuur staan. De woeste onheilspellende krachten van de natuur kunnen onmogelijk onze vrijheid en zedelijkheid vernietigen. Door het denken van het in ons aanwezige rede idee van de absolute vrijheid overwinnen wij onze angsten voor het machtige

bedreigende natuurgeweld. Wij verheffen ons als vrije zedelijke wezens boven de door louter vaste deterministische wetten geregeerde natuur. Dit besef veroorzaakt bij ons een gevoel van lust.

Kant lijkt in zijn uiteenzettingen over het mathematisch en dynamisch sublieme duidelijk beïnvloed door Burke. Bij Kant betreft een sublieme ervaring altijd een gevoelsbeweging van onlust naar lust. Dit doet ons natuurlijk onmiddellijk denken aan Burke die stelde dat tijdens iedere sublieme ervaring de aanvankelijk gevoelde angst of pijn wordt opgevolgd door genot. Kant neemt dus Burke's schema van het sublieme als combinatie van lust en onlust over. Welbehagen en onbehagen zijn bij Kant net zoals bij Burke onlosmakelijk met elkaar verbonden. Verder rekent Burke eveneens onmetelijk grote voorwerpen en machtige ons bedreigende objecten tot oorzaken van het sublieme. Naast reusachtige grenzeloosheid en bedreigende krachten kent Burke echter ook nog andere bronnen van het sublieme. Zoals eerder aangegeven gaat bij Burke de sublieme ervaring gepaard met genot omdat de gevoelde pijn of angst vermindert. Deze afname ontstaat volgens Burke wanneer wij ons ineens realiseren dat we een voldoende veilige afstand tot het angstaanjagende ons bedreigende object innemen. Dit element van een veilige afstand speelt ook een cruciale rol bij het dynamisch sublieme van Kant. Een voldoende afstand tot het waargenomen natuurgeweld is namelijk ook voor Kant essentieel om onze angst voor de ons overweldigende natuurkrachten te kunnen overwinnen en zo lust te kunnen ervaren. Verder kan nog worden opgemerkt dat Kant's kwalificatie van het sublieme als zijnde vormloos past bij Burke's duiding van het sublieme als verborgen, onbepaald, onbestemd en in hoge mate verward.

Ondanks Kant's teruggrijpen op wezenlijke concepten van Burke lijkt hij in tegenstelling tot Burke toch de weg naar het klassieke Longiniaanse sublieme weer enigszins te hebben teruggevonden. Zo worden wij ons in de sublieme gewaarwording bewust van de bovenzinnelijke noumenale aard van onze rede. In de sublieme ervaring ontdekken wij namelijk dat we door onze rede over het vermogen beschikken om ideeën te denken die onmogelijk te presenteren zijn, maar dankzij welke we wel greep krijgen op onmetelijk onbegrensde of machtige ons overweldigende natuurverschijnselen. De in ons kenvermogen gegeven rede ideeën gaan ons voorstellingsvermogen te boven en zijn precies daarom in staat om ons in contact te brengen met de bovenzinnelijke noumenale wereld. De voor de sublieme ervaring relevante rede ideeën hebben dus rechtstreeks betrekking op het domein van de noumenale werkelijkheid. Daarom kunnen wij in de sublieme ervaring voorbij de zintuiglijke fenomenale wereld reiken en in aanraking komen met deze bovenzinnelijke noumenale wereld. Het denken wordt zich in de sublieme gewaarwording bewust van haar participatie in de voorbij de zintuiglijke wereld liggende noumenale werkelijkheid. De sublieme ervaring hangt dan ook direct samen met het ontdekken van onze bovenzinnelijke bestemming en oorsprong als noumenaal subject. Wij ontdekken dat we naast als door vaste deterministische natuurwetten bepaald fenomenaal wezen ook bestaan als volstrekt vrij en zedelijk ofwel moreel noumenaal wezen. Als noumenaal wezen vallen wij niet restloos samen met de fenomenale natuur. In de sublieme ervaring beseffen we zo dat we boven de fenomenale natuur uitstijgen. Het sublieme heeft bij Kant daarom net zoals bij Longinus (en in tegenstelling tot Burke) een herkenbaar transcendente ofwel de fenomenale wereld overstijgende dimensie.

Het sublieme kent bij Kant bovendien net zoals bij Longinus een intellectuele geestelijke dimensie. Volgens Kant zijn het immers de bovenzinnelijke absolute ideeën van onze rede die waarlijk subliem zijn en welke ons als denkend subject doen verheffen boven de fenomenale werkelijkheid. Kant staat in dit opzicht dus wederom veel dichter bij Longinus dan Burke. Bij Burke wordt de ervaring van het sublieme namelijk volledig gereduceerd tot fysiologie. Burke's naturalistisch geïnspireerde sublieme is uiteindelijk niet meer dan een strikt mechanisch veroorzaakte hartstocht waarbij ons redevermogen geen enkele rol speelt. Hij stelt zelfs dat in de sublieme ervaring onze rede geheel tot stilstand komt.

Daarnaast brengt Longinus zoals gezegd het sublieme in verband met het bezitten van een kwalitatief hoog ontwikkelde ziel die zich niet langer blindstaart op het vergankelijke en begeerlijke in de mens. Het Longiniaanse sublieme kent dan ook naast de momenten van transcendentie en intellectualiteit

een duidelijk moreel element. Hoewel Kant een volstrekt andere invulling kiest is zoals we zagen zijn notie van het dynamisch sublieme eveneens verbonden met zedelijkheid en moraliteit. Het dynamisch sublieme heeft bij Kant dus net zoals bij Longinus een morele dimensie. Volgens Kant is zelfs een zekere morele aanleg en ontwikkeling vereist om het sublieme te kunnen ervaren. Dit doet natuurlijk sterk denken aan de nadruk van Longinus op de kwaliteit van onze ziel als essentiële voorwaarde om het sublieme te kunnen bereiken. Burke's conceptie van het sublieme kent echter geen enkele morele invalshoek. Ook in dit derde opzicht staat Kant dus dicht bij het Longiniaanse sublieme dan Burke.

VII

Het sublieme kent bij zowel Kant als Longinus een transcendente, intellectuele en morele dimensie. Ondanks deze treffende overeenkomsten is het niet zo dat het sublieme van Kant samenvalt met dat van Longinus. Kant's invulling van het sublieme verschilt zelfs fundamenteel van de conceptie van het verhevene zoals dat door het traktaat van Longinus wordt aangereikt. Bij Longinus is het ervaren van de zijns oorzaak van de kosmos bij uitstek kenmerkend voor de sublieme ervaring. Het sublieme is transcendent en omvat zowel grootse gedachten als een morele dimensie precies omdat zij ons in aanraking brengt met de buiten onszelf gelegen hoogste goddelijke oorsprong van de werkelijkheid. De ervaring van het sublieme levert een gevoel van verbondenheid met het meest oorspronkelijke van al dat is. Wij ondergaan een gevoel van verrukking omdat wij ons voor heel even verbonden weten met het eerste goddelijke beginsel van het zijnsgeheel. De sublieme ervaring doet ons beseffen dat dit beginsel daadwerkelijk bestaat. Toch blijft in de sublieme gewaarwording de allerhoogste oorsprong van al dat is uiteindelijk voor ons een mysterie. Naast verbondenheid en verrukking gaat de sublieme ervaring daarom eveneens gepaard met gevoelens van fascinatie voor het geheim van de zijns oorzaak.

Kant stelt daarentegen in paragraaf 23, 25 en 26 van zijn *Kritik der Urteilkraft* dat het sublieme alléén gezocht moet worden in onze rede zelf. In de sublieme ervaring worden wij ons bewust van het noumenale karakter van ons redevermogen. Door het denken van de in ons redevermogen aanwezige bovenzinnelijke rede ideeën beseffen wij dat wij als mens niet alleen tot de zintuiglijk waarneembare fenomenale wereld, maar ook tot de bovenzinnelijke noumenale wereld behoren. Bovendien zijn we door het denken van de in ons aanwezige rede ideeën in staat om de bovenzintuiglijke transcendente wereld te kwalificeren als absoluut totaal, volkomen oneindig en wezenlijk vrij. Volgens Kant zijn alléén deze rede ideeën daadwerkelijk subliem. Precies daarom dienen wij het sublieme uiteindelijk alléén in onszelf te zoeken. De mens is immers een met rede begiftigd wezen welke zich juist door dit redevermogen als vrij en moreel subject verheven weet boven de fenomenale deterministische natuur. Allerlei gegeven grenzeloos omvangrijke objecten en machtige indrukwekkende natuurverschijnselen dienen volgens Kant dan ook slechts als aanleiding om het sublieme van onze rede ideeën en daarmee van onszelf te kunnen ervaren. Bij Kant is de mens als redelijk wezen dus zelf het uiteindelijke object van de sublieme ervaring in plaats van de allerhoogste buiten onszelf gelegen goddelijke oorsprong van de werkelijkheid zoals bij Longinus. De transcendente beweging eindigt bij Kant dan ook nog voordat deze goed en wel begonnen is. De transcendente dimensie gaat bij Kant namelijk niet verder dan het inzicht dat wij deels behoren tot de onze zintuigen overstijgende noumenale werkelijkheid en het besef dat het voor ons mogelijk is om deze bovenzintuiglijke werkelijkheid te denken als een oneindig en vrij absoluut geheel. Bij Longinus vinden we echter een transcendente beweging die niet direct eindigt bij het noumenale karakter van de mens, maar welke juist door deze mens heengaat om uiteindelijk zelfs te reiken tot aan de eerste zijns oorzaak ofwel allerhoogste goddelijke oorsprong van al wat is. De transcendente beweging wordt ten einde voortgezet. Wij reiken in de sublieme ervaring helemaal tot aan de eerste zijns oorsprong ofwel zijns grond van het zijnsgeheel. Dit wijkt inderdaad fundamenteel af van Kant bij wie de transcendente dimensie immers beperkt blijft tot het denken van onszelf als noumenale wezens en het denken van dit noumenale als oneindige en vrije totaliteit. Het sublieme van Kant verschilt dus radicaal van de klassieke Longiniaanse conceptie van het verhevene.

Dat het sublieme bij Kant sterk afwijkt van het verhevene zoals dat door het traktaat van Longinus wordt aangereikt blijkt eveneens uit de wijze waarop Kant het sublieme van het schone onderscheidt. In paragraaf 23 geeft Kant aan dat het schone uitsluitend objecten met een gegeven begrensde vorm betreft terwijl het sublieme altijd verband houdt met het onbegrensde en vormloze. Raymund Schmidt formuleert het in zijn *De drie kritieken* op de volgende wijze: ‘Het onderscheid tussen het schone en het verhevene berust heel duidelijk op de omstandigheid dat het mooi te noemen voorwerp in afgeronde vorm voor ons staat [...]. Het is anders gesteld met het voorwerp dat ‘verheven’ kan worden genoemd. Dit is vormloos, onbegrensd’ (p265). Het sublieme wordt bij Kant dus gekenmerkt door vormloosheid terwijl het schone juist altijd een bepaalde vorm vereist. Het sublieme is vormloos precies omdat het alleen als niet representeerbaar rede idee denkbaar is. De rede ideeën gaan immers het voorstellingsvermogen te boven. De verbeeldingskracht kan dan ook geen representatie geven die adequaat met het sublieme correspondeert. Kant’s karakterisering van het sublieme als noodzakelijk vormloos past echter absoluut niet bij het klassieke Longiniaanse sublieme. De aan het traktaat van Longinus ontleende conceptie van het sublieme betreft namelijk het vervuld worden van en gegrepen worden door het goddelijke beginsel van de kosmos. Het is hierbij helemaal niet van belang of er sprake is van onbegrensde vormloosheid of juist van een schitterende magistrale vorm. Een geniale vorm kan bij Longinus zelfs bij uitstek de aanleiding vormen voor het ervaren van het sublieme. Het Longiniaanse sublieme kenmerkt zich primair door diepe geestvervoerende gedachten die appelleren aan de hoogste goddelijke oorsprong van de kosmos. Precies daarom doet het al dan niet gefundeerd zijn in vormloosheid volstrekt niet ter zake. Het door Kant gemaakte onderscheid tussen het schone en het sublieme gaat overigens ook terug op Burke. Burke verbindt schoonheid echter met positieve genoegens ofwel het voelen van affectie en genegenheid. Waar bij Burke het sublieme is gefundeerd op pijn en angst kent het schone bij Burke dus juist gevoelens van plezier en genoegen als fundament.

Het sublieme kent bij Kant dan ook een volstrekt andere invulling dan bij Longinus. Toch zijn er ook bij Kant een aantal elementen te benoemen die in een bepaald opzicht een verrijkende ofwel passende aanvulling vormen op het door het geschrift van Longinus aangereikte sublieme. Zo brengt Kant in paragraaf 28 de sublieme ervaring nadrukkelijk in verband met een gevoel van nietigheid. Machtige oceanen of bergen, machtige stormen of vulkaanuitbarstingen resulteren in een gevoel van overmacht die ons onze nietigheid en kleinheid doet ervaren. Het door allerlei imponerende natuurverschijnselen overweldigd worden gaat bij Kant dus gepaard met een specifiek gevoel van nietigheid of kleinheid tegenover deze ontzagwekkende natuurkrachten. Dit gevoel van nietigheid verdraagt zich goed met het Longiniaanse sublieme zolang we deze nietigheid maar niet koppelen aan vrees. Gevoelens van nietigheid en ontzag lijken immers op hun plaats wanneer wij plotseling geconfronteerd worden met de ver boven ons uitstijgende goddelijke zijnsgrond van al dat is. Het Longiniaanse sublieme betreft een intense gevoelsmatige ervaring van de nabijheid van de zijnsgrond ofwel een vervoerende gewaarwording van onze verbondenheid met de zijnsgrond. Juist deze gewaarwording lijkt wezenlijk verbonden met een gevoel van nietigheid en ontzag tegenover deze hoogste zijnszaak. Het verschil met Kant is hierbij wel dat dit gevoel van nietigheid niet door de immense natuurkrachten, maar door de hoogste zijnsgrond zelf wordt veroorzaakt. De door Kant gelegde nadruk op het gevoel van nietigheid is een welkome aanvulling op het Longiniaanse sublieme. Er wordt zo immers tegenwicht geboden tegen een mogelijk te eenzijdige nadruk op de ‘hubris’ van de mens zoals dat bijvoorbeeld blijkt uit het spreken van Longinus over het ‘zwellende gevoel van triomf’ dat in de mens ontstaat wanneer in de sublieme ervaring zijn geest ‘een deel van het aanschouwde voor zichzelf opeist’.

Naast het gevoel van nietigheid kan ook het door Kant aangebrachte verband tussen het sublieme en het enthousiasme genoemd worden als een treffende aanvulling op het Longiniaanse sublieme. In paragraaf 29 stelt Kant dat het enthousiasme vanuit een esthetisch gezichtspunt gezien subliem is. Lyotard gaat in zijn *L’enthousiasme* in op de aard van het enthousiasme bij Kant. Zo stelt Lyotard in dit werk ondermeer dat het enthousiasme volgens Kant een ‘extreme modus van het verhevene’ is. Daarnaast merkt Lyotard op dat het enthousiasme bij Kant een ‘affect’ ofwel ‘hevige aandoening’ is

waarbij de verbeelding ‘ontketend raakt’ zonder dat er hierbij echter sprake is van een ‘ontregelde verbeelding’. Het enthousiasme leidt bij Kant dan ook niet tot ‘illusies’ of ‘waanzin’. In paragraaf 29 geeft Kant bovendien aan dat het enthousiasme esthetisch verheven is precies omdat dit gevoel wordt veroorzaakt door de ideeën van onze rede. Deze ideeën geven ons een veel sterkere bezielende impuls dan datgene dat louter uitgaat van zintuiglijke voorstellingen. Kant’s duiding van het enthousiasme als zijnde ‘een modaliteit van het sublieme gevoel’ vult de klassieke Longiniaanse conceptie van het verhevene treffend aan. Deze conceptie is immers gefundeerd op een intens verlangen naar de eerste oorsprong van al wat is. Wij ondergaan dan ook sterke gevoelens van vervoering zodra wij in de sublieme gewaarwording de nabijheid ervaren van dit allerhoogste eerste beginsel. Een dergelijk reiken tot aan de goddelijke zijnsoorzaak leidt dan ook tot hevige gevoelens van verrukking. Deze gevoelens laten zich heel treffend karakteriseren door juist het enthousiasme. Wij kunnen niet anders dan enthousiast raken wanneer we in aanraking komen met dit object van verlangen. Bovendien is bij Longinus de voor de sublieme ervaring vereiste diepe en buitengewoon grootse expressie treffend te kwalificeren als een affectieve geestrijke vlam die ons geestdriftig maakt en dus enthousiasmeert. In het enthousiasme lopen denken en voelen in elkaar over. Dit is ook kenmerkend voor het sublieme.

VIII

De als postmoderne filosoof bekende staande Lyotard ontwikkelde zijn denken deels in een reactie op Kant. In ondermeer hoofdstuk 6 van zijn boek *L’Inhumain* bespreekt Lyotard zijn conceptie van het sublieme. Hij vertrekt in dit hoofdstuk vanuit het onderscheid tussen enerzijds de vraag naar ‘wat’ er gebeurt en anderzijds het aan deze vraag voorafgaande feit ‘dat’ er iets gebeurt. Zo stelt Lyotard: ‘Alvorens te vragen wat dit is, wat dit betekent, vóór het quid, is als het ware ‘eerst’ vereist, dat ‘er gebeurt’, quod. Dat er gebeurt gaat om zo te zeggen altijd ‘vooraf’ aan de vraag naar wat er gebeurt’. Het naakte plompverloren feit dat er überhaupt iets gebeurt blijft volgens Lyotard volledig buiten het bereik van ons denken. Het ‘er gebeurt’ is dan ook onbeschrijfbaar. Zo stelt hij: ‘Wat wij niet kunnen denken, is dat er iets gebeurt. Of beter en eenvoudiger gezegd: dat er gebeurt’. Ons begripsvermogen krijgt geen enkele vat op dit ‘er gebeurt’. Het ‘er gebeurt’, het ‘hier en nu’, weerstaat iedere poging om het te conceptualiseren en kan dus onmogelijk onder begrippen worden gebracht. Het onbepaalde ‘er gebeurt’ onttrekt zich dan ook volledig aan ons denkvermogen. Precies dit onbeschrijfbare voor ons begripsvermogen ontoegankelijke ‘er gebeurt’ geldt voor Lyotard als het eigenlijke object van de sublieme ervaring. Dit ‘onomschrijfbaar zetelt niet in een generzijds, een andere wereld of een andere tijd, maar hierin: dat er (iets) gebeurt’. Het sublieme betreft ‘de gebeurtenis’ in het ‘hier en nu’. Daar waar bij Kant het sublieme nog betrekking had op de bovenzinnelijke noumenale werkelijkheid ofwel de bovenzintuiglijke wereld van het ‘ding an sich’, zien we dat door Lyotard het sublieme wederom volstrekt immanent wordt ingevuld. De sublieme ervaring kent bij Lyotard net zoals eerder bij Burke geen transcendentie dimensie. De door Kant teruggewonnen transcendentie verdwijnt bij Lyotard dus opnieuw volledig uit beeld. Zo zegt Lyotard bijvoorbeeld over het sublieme in de schilderkunst: ‘In de bepaling van de schilderkunst is het onbepaalde – het ‘er gebeurt’ – de kleur, het schilderij. De kleur of het schilderij is als voorval, als gebeurtenis, niet omschrijfbaar, en precies hiervan heeft het te getuigen’ en even later: ‘Nu’, dat is het sublieme. Niet ergens anders, niet daar of ginder, niet eerder of later, niet vroeger. Maar hier, nu, gebeurt het dat..., en dat is dit schilderij. Dat er hier en nu veeleer het schilderij is dan niets, dat is subliem’. De afstand tot Longinus is zelden zo groot geweest. Niet de allerhoogste goddelijke zijnsoorzaak maar het ‘hier en nu’ vormt het object van het sublieme. Lyotard’s conceptie van het sublieme verschilt dan ook radicaal van het Longiniaanse verhevene.

Het voor ons denken ongrijpbare ‘er gebeurt’ van Lyotard vertoont opvallende overeenkomsten met het aan ons begrip ontsnappende individuele zijnde waarmee vooral de traditionele metafysica heeft geworsteld. Zo worden door Lyotard in genoemd hoofdstuk termen als ‘gebeuren’ en ‘zijn’ ofwel ‘er gebeurt’ en ‘er is’ veelvuldig in één adem genoemd. Er lijkt bij hem dan ook sprake van een sterke overeenkomst tussen ‘de gebeurtenis’ en ‘er zijn’. Zo stelt Lyotard bijvoorbeeld: ‘Er gebeurt is ‘in de eerste plaats’ gebeurt er?, is het? [...] Dan pas wordt het vraagteken gedefinieerd door de vraag:

gebeurt dit of dat, is het dit of dat?'. Nu heeft zowel de klassieke als middeleeuwse metafysica zich tevergeefs het hoofd gebroken over het concrete individuele zijnde. Veel klassieke en middeleeuwse metafysici hebben getracht het individuele ding vanuit het denken te doorgronden. Het individuele zijnde ontglipte echter aan al deze pogingen om het denkend te begrijpen. Het individuele liet zich in tegenstelling tot het universele dus niet vangen door het denken. Aristoteles beschouwde bijvoorbeeld ieder gegeven concreet individueel ding als een samenstelling van enerzijds een stoffelijke materie en anderzijds een intelligibele wezensvorm. De materie is dat waaruit het ding bestaat en de wezensvorm staat voor dat wat maakt dat het ding is wat het is. Uit het werk van Aristoteles valt op te maken dat het de materie is die het principe van individuatie levert. Het individuele van een concreet individueel ding met een bepaalde wezensvorm ten opzichte van ieder ander concreet individueel ding met exact dezelfde vorm moet bij Aristoteles gelegen zijn in het feit dat het gegeven ding bestaat uit een ander brokstuk materie dan ieder van de andere gegeven dingen. Dat de materie een cruciale rol speelt in het funderen van het individuele is echter gezien de status van de materie bij Aristoteles niet erg waarschijnlijk. Volgens Aristoteles is materie namelijk volkomen onbepaald en geheel vrij van enige structuur. Hoe kan iets dat volstrekt passief is en bovendien vrij van reële eigenschappen nu het principe vormen van zoiets fundamenteels als het individuele? Dit lijkt niet goed voorstelbaar.

Tijdens de tweede aanvang van de metafysica in het Latijnse westen hebben filosofen daarom gezocht naar andere oplossingen om het individuele denkend in de greep te krijgen. Zo stelde Duns Scotus dat een concreet individueel ding gevormd wordt door enerzijds een algemene natuur en anderzijds een beginsel dat hij aanduidde met 'dit-heid' (haecceitas). De 'dit-heid' laat een algemene natuur tot concreet individueel bestaan komen. De 'dit-heid' geeft aan de betrokken algemene natuur haar uiteindelijke bepaling. Voor het begripsmatige denken is de 'dit-heid' echter niet toegankelijk. De 'dit-heid' en daarmee het individuele laat zich bij Duns Scotus dus evenmin in begrippen vatten. Een concreet individueel ding is volgens Duns Scotus in zijn individualiteit alléén confuus kenbaar. Na Duns Scotus zou Ockham het concrete individuele zijnde van iedere universele ofwel algemene ontologische categorie ontdoen. Volgens hem bestaat louter het individuele. Hij verwerpt dan ook de opvatting dat er een algemene natuur in de concreet gegeven individuele dingen zou bestaan. Volgens Ockham bestaat het universele uitsluitend in ons verstand en dus niet als ontologische categorie in de concrete individuele dingen zelf. Deze nominalistische opvatting berooft de metafysica van iedere mogelijkheid om het concrete individuele ding vanuit het denken begripsmatig te doorgronden. Het individuele ontsnapt dus ook bij Ockham aan ons denkvermogen. Voor de traditionele metafysica bleef het individuele zo een raadsel. Individueel bestaan bleef voor ons begrip een onneembare horde.

In zijn hoofdwerk *Sein und Zeit* uit 1927 trachtte ook Heidegger vanuit het denken greep te krijgen op de concreet gegeven individuele zijnden. Hiertoe baseerde hij zich op een ontologisch verschil tussen enerzijds de zijnden en anderzijds het zijn van deze zijnden. Heidegger wilde niet langer stil blijven staan bij de waarneembare kenmerken van de zijnden. Zijn metafysisch programma was juist om het zijn van de zijnden vanuit het denken te ontsluiten. In plaats van de gegeven eigenschappen van de dingen stelde Heidegger de betekenisvolle zijnswijze van de dingen centraal. A. Tol formuleert het in zijn collegereferaat over de existentie filosofie en met name het denken van Heidegger als volgt: 'Dit zijn [...] wil de presentie of aanwezigheid van de dingen benadrukken, echter niet een aanwezigheid die star is, maar de aanwezigheid als betekenisfactor, dus zoals dingen aanwezig zijn en hoe de dingen blijk geven van hun aanwezigheid'. Tol verwijst in zijn bespreking ook naar Safranski die het in zijn *Heidegger en zijn tijd* als volgt omschrijft: 'Heidegger wil de fundamentele bewogenheid van het factische naar voren laten komen door dit fenomenologisch te tonen'. Heidegger richt zich dus op het zijn van elk bestaand zijnde in plaats van op iets dat slechts geldt als een eigenschap van één of meerdere zijnden. Dit zijn op het niveau van het concrete individuele bestaan is volgens Heidegger sinds Plato totaal in de vergetelheid geraakt. Deze zijnsvergetenheid moet ongedaan gemaakt worden door vanuit het zijnsverstaan van de mens weer toegang te krijgen tot het zijn van het zijnde. Zoals echter Tol in zijn bespreking opmerkt is de latere Heidegger van mening dat 'de existentiële analyse

van *Sein und Zeit* te abstract is gebleven'. Tol merkt ook op dat deze analyse volgens Heidegger nog teveel 'een zuiver fenomenologische beschrijving betrof waarin óver het bestaan gesproken wordt, maar niet tót het bestaan'. Net zoals eerder de traditionele metafysica lijkt dus ook Heidegger er niet in geslaagd om het concrete zijn van de individuele dingen vanuit het denken bloot te leggen.

Zoals gezegd lijkt Lyotard gezien zijn omschrijving van het sublieme als het volstrekt onbeschrijfbaar en ondenkbare 'er gebeurt' of 'er is' met exact dezelfde problematiek te worstelen als de traditionele metafysica en Heidegger in zijn *Sein und Zeit*. Het falen van het metafysische denken om het concreet individuele zijnde denkend in haar greep te krijgen lijkt dan ook voor Lyotard een bron van inspiratie te zijn geweest. Lyotard benadert het raadsel van het concreet individuele bestaan immers niet langer vanuit het metafysische denken, maar juist vanuit de esthetische ervaring van het sublieme. Zo wordt door Lyotard in de kunst een nieuwe weg gevonden om te reflecteren op het aloude mysterie van het bestaan van de concrete individuele dingen. Lyotard wijst in het vierde deel van hoofdstuk 6 uit *L'Inhumain* dan ook op de voortrekkersrol van de avant-gardistische kunst om te getuigen van de niet representeerbare onbepaalbare aspecten van het 'er gebeurt' ofwel het brute feit van het er zijn van de dingen. De moderne kunst dient juist dit onbepaalbare niet representeerbare 'Er is' present te stellen.

IX

Tegelijkertijd laat juist de bespreking van Lyotard zien dat iedere echt wijsgerige conceptie van het sublieme noodzakelijk een metafysisch vertrekpunt bevat. Dat hij als postmodern georiënteerd denker niets moet hebben van het beoefenen van metafysica doet aan dit gegeven niets af. Het noodzakelijk metafysische uitgangspunt van iedere daadwerkelijk filosofische duiding van het sublieme betreft een specifieke metafysische vraagstelling dan wel een bepaald allesomvattend metafysisch wereldbeeld.

Bij Lyotard is dit metafysische vertrekpunt zoals besproken het raadsel van het concrete individuele zijn. Het mysterie van het brute feit dat 'er gebeurt' verwijst immers zoals eerder besproken naar de worsteling met het concrete individuele zijnde van de traditionele metafysica en latere metafysische denkers als Heidegger. Voor wat betreft Heidegger kan dit nog nader worden geïllustreerd door te wijzen op een nog niet genoemde opmerkelijke overeenkomst tussen hem en Lyotard. In hoofdstuk 6 van *L'Inhumain* bespreekt Lyotard de met de sublieme ervaring verband houdende mogelijkheid 'dat er niets gebeurt, dat de woorden, de kleuren, de vormen of de klanken ontbreken, dat de zin de laatste is, dat het brood niet dagelijks is'. De mogelijkheid dat er zomaar ineens helemaal niets meer zou kunnen gebeuren wordt door Lyotard geassocieerd met een gevoel van angst. Deze kwalificatie van angst vertoont een interessante parallel met de door Heidegger in zijn *Was ist Metaphysik?* gegeven duiding van de angst als grondstemming. Angst ontstaat volgens Heidegger namelijk zodra het zijnde in zijn totaliteit voor ons gaat 'wankelen', 'in verval raakt' en 'voor ons in zijn geheel begint weg te glijden'. Verder kan nog opgemerkt worden dat in Lyotard's uiteenzetting voortdurend een fascinatie doorklinkt voor Leibniz' bekende metafysische vraag waarom er 'iets' is in plaats van veeleer 'niets'.

Het metafysische vertrekpunt van Lyotard's sublieme betreft dus inderdaad de vraag naar ofwel het mysterie van het concrete individuele bestaan van de dingen. Het metafysische uitgangspunt van de door het traktaat van Longinus aangereikte conceptie van het verhevene betreft daarentegen juist een allesomvattend metafysisch wereldbeeld in plaats van een specifieke metafysische vraagstelling zoals bij Lyotard. Het aan het Longiniaanse sublieme ten grondslag liggende metafysisch wereldbeeld is gebaseerd op het onderscheid tussen enerzijds de werkelijkheid en anderzijds het eerste beginsel van de werkelijkheid. De werkelijkheid is als zijnsgeheel de totaliteit van al dat is. Het eerste beginsel van de werkelijkheid betreft de uiteindelijke oorsprong van de werkelijkheid. De relatie tussen het eerste beginsel en de totale werkelijkheid is er een van oorzakelijkheid. Het eerste beginsel vormt de zijnsgrond van het zijnsgeheel precies omdat zij geldt als haar zijnsoorzaak. Hoewel dus juist de uiteenzetting van Lyotard onze ogen opent voor het noodzakelijk metafysisch karakter van iedere werkelijk filosofische conceptie van het sublieme, is zijn eigen metafysische vertrekpunt totaal anders

dan het metafysische uitgangspunt dat de grondslag vormt van het klassieke Longiniaanse verhevene.

Naast het besef dat iedere echt wijsgerige conceptie van het sublieme onvermijdelijk verbonden is met een metafysisch uitgangspunt, wijst de door Lyotard gegeven karakterisering van het sublieme nog op een tweede element dat kan gelden als een treffende aanvulling op de Longiniaanse conceptie van het sublieme. Het object van het sublieme ligt bij Lyotard buiten het discursieve weten. De grond van het brute feit van het 'er zijn' van de concrete individuele dingen ofwel van het 'er gebeurt' is zowel onkenbaar, onberedeneerbaar als onbenoembaar. Deze kwalificaties passen eveneens bij de conceptie van het sublieme zoals dat door het traktaat van Longinus wordt aangereikt. We lijken immers juist van de goddelijke zijnsoorzaak te moeten zeggen dat zij is gesitueerd buiten het bereik van het rationele weten. Niet voor niets reiken wij volgens Longinus in de sublieme ervaring tot *dicht bij* de gedachten van God zelf. Precies omdat de zijnsoorzaak zelf buiten-rationeel is stuiten wij in de sublieme geestvervoerende ervaring van het allerhoogste goddelijke beginsel op een uiteindelijk niet weten. In de gewaarwording van het sublieme ervaren wij zowel met ons gevoel als met ons verstand de nabijheid van dit beginsel. Hieruit volgt echter niet dat wij haar vanuit ons kenvermogen ook in de greep krijgen. Dat het object van het sublieme bij Lyotard buiten het discursieve begripsmatige weten valt wijst er bovendien op dat niet alleen een schitterende expressie van een grootse geniale gedachte met diepzinnige inhoud, maar ook het voor ons denken ongrijpbare en daardoor wonderbaarlijke kan gelden als ingang tot het ervaren van de nabijheid van de allerhoogste goddelijke oorsprong. Ook dit besef vormt een zinvolle en welkome aanvulling op de Longiniaanse conceptie van het sublieme.

X

Tot dusver hebben we vooral gezien hoe de in dit artikel gearticuleerde conceptie van het klassieke Longiniaanse sublieme vanaf de achttiende eeuw uit beeld is geraakt. Ondanks haar kracht en diepte ging zij verloren. De in het traktaat van Longinus aangetroffen conceptie van het verhevene is echter niet de enige vindplaats van het sublieme uit de antieke tijd. Ik wil dan ook in het laatste deel van dit artikel ingaan op twee andere vindplaatsen van het sublieme uit de klassieke oudheid.

De eerste klassieke vindplaats waarop ik in dit verband wil wijzen betreft de klassieke retorische traditie. In zijn artikel *De receptie van Longinus' sublieme* brengt JAE Bons deze traditie in verband met retoren als Dionysius van Halicarnassus en Quintilianus. Aan de hand van een bespreking van deze retoren laat Bons zien dat de klassieke retorische traditie zich kenmerkt door het sublieme alléén te zoeken in stijleigenschappen en stilistische tekstkenmerken. Technische stijlregels en regelvastheid zijn in de klassieke retorische traditie het allerbelangrijkst. Het verhevene betreft louter de stijl en kan precies daarom door slechts het volgen van de voorgeschreven stilistische technieken bereikt worden.

Longinus zelf lijkt ook deels uit deze retorische traditie te zijn voortgekomen. Dit blijkt bijvoorbeeld uit het belang dat hij hecht aan techniek en de grote aandacht die hij besteedt aan het behandelen van allerlei voor de sublieme expressie belangrijke stijlfiguren. Overigens is alleen al het feit dat volgens hem het sublieme vooral wordt opgewekt door poëtische tekstpassages een duidelijke verwijzing naar de klassieke literaire retorische traditie. Geheel in lijn met deze traditie zoekt Longinus de expressie van het sublieme vooral in het geschreven en voorgedragen woord. Zo stelt hij niet voor niets dat juist een uitstekende taalbeheersing een noodzakelijke voorwaarde is voor het bereiken van het sublieme.

Toch kan Longinus uiteindelijk niet beschouwd worden als een exponent van de klassieke retorische traditie. Longinus richt zich namelijk niet uitsluitend op stijlaspecten. Stijlregels spelen bij hem niet meer dan een ondersteunende rol. Zij zijn bedoeld om de genialiteit van de auteur in goede banen te leiden. Stijltechnieken dienen de ongebreidelde virtuositeit, creativiteit en inspiratie van de auteur enigszins te beteugelen. Cruciaal is hierbij volgens hem dat we juist door het bestuderen van allerlei stijlfiguren tot het inzicht komen dat het domein van het verhevene niet beperkt is tot retorische stijlmiddelen. Bij Longinus wordt het sublieme opgeroepen door een onweerstaanbare expressie van

een grote diepzinnige geestrijke gedachte. Niet de aangeleerde stilistische regels maar juist de grootse diepe gedachten staan bij hem centraal. Het verhevene kan daarom ook door eenvoudig taalgebruik of zelfs door zwijgen tot uitdrukking worden gebracht. De stijl van een tekst ofwel haar stilistische kenmerken spelen bij Longinus dus zeker geen hoofdrol. Dit druist natuurlijk volledig in tegen de leerprincipes van de klassieke retorische traditie. Longinus accepteert zelfs bepaalde stijltechnische tekortkomingen en onvolkomenheden wanneer dit de sublieme expressie ten goede komt. Artistieke genialiteit gaat bij Longinus dan ook altijd boven stilistische regelvastheid. Ook met deze opvatting gaat hij radicaal in tegen de klassieke retorische traditie. Tegen de achtergrond van de in dit artikel gearticuleerde conceptie van het Longiniaanse verhevene kan begrijpelijk worden gemaakt waarom juist Longinus het verhevene niet kan en wil beperken tot slechts een kwestie van stijltechnieken zoals in het geval van de klassieke retorische traditie. De allerhoogste goddelijke oorsprong laat zich als object van het sublieme immers niet vangen door stijlregels. Zij is niet iets dat eenvoudigweg door het volgen van strikte stijltechnieken bereikt kan worden. In plaats daarvan is zij iets buitengewoons waarvoor alleen diegenen ontvankelijk zijn waarvan zowel de ziel als de geest zich voldoende heeft ontwikkeld. Juist daarom kan het verhevene bij Longinus onmogelijk door voorgeschreven stijlregels bereikt worden. Er zijn geen stilistische technieken die het bereiken van het sublieme garanderen.

XI

De tweede vindplaats van het sublieme in de klassieke oudheid waarop ik hier wil wijzen betreft de *Poëtica* van Aristoteles. In het overgeleverde gedeelte van dit werk gaat Aristoteles vooral in op zijn opvattingen over de tragedie. De tragedie zoals door Aristoteles beschreven lijkt inderdaad het soort dichtkunst dat een verheven context kan oproepen. Het gaat in tragedies immers om buitengewone en verstrekkende thema's zoals de lotsbestemming van de karakters of de omgang van de karakters met de wil van de goden. Alledaagse onbelangrijke en triviale willekeurige gebeurtenissen horen volgens Aristoteles in het plot van een geslaagde tragedie niet thuis (VIII 51a30-51a35, IX 51a36-51b10). De onderlinge samenhang van de dramatische betekenisvolle gebeurtenissen is dan ook van groot belang. Ook stelt Aristoteles dat het juist de serieuze geesten zijn die zich in de tragische poëzie toeleggen op het dramatisch uitbeelden van edele handelingen verricht door nobele personen (IV 48b24-48b28). In hoofdstuk 6 van *L'Inhumain* stelt Lyotard dan ook dat Aristoteles de tragedie verbindt met verheffing. Volgens Aristoteles wordt de tragedie als dichtvorm gekenmerkt door waardigheid (IV 49a19-49a20). De tragedie betreft een uitbeelding van het leven en daarmee van geluk en ongeluk (V 50a15-50a17).

De hierboven gegeven schets van de tragedie bij Aristoteles doet wellicht gedeeltelijk denken aan het verhevene zoals dat in het traktaat van Longinus naar voren komt. De *Poëtica* bevat inderdaad een aantal elementen die we ook in het geschrift van Longinus aantreffen. Net zoals Longinus betreft bijvoorbeeld Aristoteles nadrukkelijk zowel de auteur als het publiek bij zijn betoog. De uitgebeelde tragische gebeurtenissen roepen volgens Aristoteles bij het publiek heftige emoties op die uiteindelijk leiden tot een soort zuivering ofwel katharsis van deze toeschouwers (VI 49b24-49b30). Net zoals bij Longinus is dus ook voor Aristoteles het effect op het publiek een belangrijk aspect van zijn beschouwingen. Voor wat betreft de rol van de auteur merkt Aristoteles op dat tragische dichtkunst het werk is van intellectuele auteurs die zich erg goed kunnen inleven en van geestdriftige auteurs die vanwege hun intense emoties gemakkelijk in vervoering raken (XVII 55a33). Dit sluit natuurlijk aan bij de door Longinus sterk gelegde nadruk op de geestelijke grootheid en de felle hartstochten van de auteur van sublieme passages. Verder kan volgens Aristoteles net zoals bij Longinus een geslaagde poëtische expressie gebaseerd zijn op zowel verheven als alledaags taalgebruik (XXII 58a18-58b4). Aristoteles stelt daarnaast dat de tragedie 'de ziel meesleekt' (VI 50a34) en dat het plot 'het principe en de ziel' vormt van de tragedie (VI 50a38). Deze uitspraken doen denken aan Longinus' spreken over de verheffing van de ziel, het opgetild worden en de grote gedachte als basis voor het verhevene.

De uiteenzetting van Aristoteles over de tragedie bevat echter ook een aantal elementen die we eerder met Burke dan met Longinus in verband moeten brengen. Zo zijn de emoties die door de tragedie bij

het publiek worden opgewekt in de eerste plaats angst en medelijden. Het onderwerp van de tragedie betreft vooral vreselijke en huiveringwekkende handelingen. Het zijn verschrikkelijke gevallen van lijden die bij uitstek het onderwerp van de tragedie vormen (VI 49b24-49b30). Volgens Aristoteles is het dus essentieel dat een tragedie groot en vreeswekkend lijden bevat. We herkennen hier iets van de verschrikking als bron van het met pijn en vrees samenhangende sublieme van Burke. Verder stelt Aristoteles dat de tragische uitbeelding van verschrikkelijke gebeurtenissen aan het publiek ook genot verschaft. Zo zegt hij: ‘En de dichters die het schouwspel gebruiken niet om angst op te wekken maar alleen verschrikking, hebben helemaal niets met de tragedie van doen. Want de dichter moet niet ieder mogelijk genot met de tragedie zoeken te bereiken, maar alléén het genot dat eraan eigen is. En aangezien hij door middel van uitbeelding het genot moet bereiden dat voortkomt uit medelijden en angst, is het duidelijk dat de dichter dat tot een element in het handelingsverloop moet maken’ (53b10-53b13). Het genot van het publiek vloeit dus direct voort uit de door de tragische uitbeelding bij de toeschouwers opgewekte gevoelens van angst en medelijden. Angst en medelijden veroorzaken genot. Een rechtstreekse relatie tussen angst en genot kan eveneens bij Burke gevonden worden. Toch vult Burke de relatie tussen angst en genot anders in dan Aristoteles. Zoals gezegd is bij Burke genot een gevolg van de afname van de aanvankelijk gevoelde angst voor een ons bedreigend object. Deze afname ontstaat zodra wij ons ineens realiseren dat we een voldoende veilige afstand tot het object innemen. Bij Aristoteles wordt het genot daarentegen veroorzaakt door het feit dat de toeschouwer al vanaf het begin van de waarneming weet dat de vreselijke gebeurtenissen op het toneel niet meer dan uitbeeldingen zijn en dus geen enkel gevaar vormen (IV 48b8-48b10). Ondanks dit verschil verbinden zowel Aristoteles als Burke genot met zelfbehoud. Bij beide is genot uiteindelijk het gevolg van het besef bij de toeschouwer dat zijn of haar voortbestaan niet wordt bedreigd. Verder speelt zowel bij Burke als bij Aristoteles de verbazing een voorname rol. Zo stelt Aristoteles ondermeer: ‘In tragedies moet de dichter het verbazingwekkende element aanwezig doen zijn [...]’ (XXIII 60a11). De hier genoemde parallellen tussen Aristoteles en Burke maken duidelijk dat het in de Poëtica naar voren gebrachte verhevene van de tragische dichtkunst evenmin samenvalt met het Longiniaanse sublieme. Bij Longinus is het verhevene immers volstrekt niet gebaseerd op in angst en vrees gefundeerd genot.

Literatuurlijst

1. Longinus, *Het sublieme*, vertaald door Michiel op de Coul, ingeleid door C.M.J. Sicking, nawoord door Jeroen A.E. Bons, Historische uitgeverij, Groningen, 2000 [L]
2. Bons, Jeroen A.E., *De receptie van Longinus' sublieme in de theorie van de literaire kritiek*, nawoord bij Het sublieme, Historische uitgeverij, Groningen, 2000
3. Burke, E., *Een filosofisch onderzoek naar de oorsprong van onze denkbeelden over het sublieme en het schone*, vertaald en ingeleid door Wessel Krul, Historische uitgeverij, Groningen, 2004 [B]
4. Kant, I., *The Critique of Judgement*, translated by James Creed Meredith, philosophy.eserver.org
5. Lyotard, J-F., *L'Inhumain. Causeries sur le temps*, Galiléé, 1988
6. Lyotard, J-F., *Het enthousiasme. Kants kritiek van de geschiedenis*, vertaald door F. van Peperstraten, Kok Agora, Kampen, 1991
7. Schmidt, R., *Immanuel Kant – De drie kritieken*, Sun, Amsterdam, 2003
8. Aristoteles, *Poëtica*, vertaald door N. van der Ben & J.M. Bremer, Athenaeum – Polak & Van Gennep, Amsterdam, 2004
9. Aristoteles, *Metaphysica A*, Ingeleid, vertaald en geannoteerd door dr. H. de Ley, Dixit-reeks, Wereldvenster, Baarn, 1977
10. Tol, A., *Existentie filosofie*, Twintigste eeuwse stromingen I, Syllabus, VU, Amsterdam, 2006
11. *De verbeelding van het denken, Geïllustreerde geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie*, Onder redactie van Jan Bor, Errit Petersma en Jelle Kingma, Contact, Amsterdam/Antwerpen, 2004