



(Filo350)
Masteroppgave i Filosofi

Fra greske tragedier til eksistensfilosofi:

En rekonstruksjon av begrepet det tragiske, og en kritisk diskurs
rundt rasjonalitet, meningsløshet og normativ eksistensfilosofi

From Greek Tragedies to Existential Philosophy

A Reconstruction of the Tragic, and a critical discourse on Rationality,
Meaninglessness, and normative Existential Philosophy

Erik Myking Lieungh
v/Institutt for filosofi og førstesemesterstudium
Det Humanistiske Fakultet
Universitetet i Bergen
Vår 2008

Takksigelser

Jeg vil gjerne rette en takk til Helge Pettersen som veiledet min prosjektskisse våren 2007. Han har også vært en stor inspirasjon for Nietzschelesningen min og retningen den har tatt. Videre rettes en takk til Det Norske Instituttet i Athen for et fruktbart studieopphold høsten 2007. Her hadde jeg mange gode veiledninger omkring fortolkning og lesning av Euripides sine tekster, med Instituttleder og Professor i filosofi Panagiotis Dimas. Jeg vil også takke doktorgradstipendiat i filosofi ved NTNU, Roe Fremstedal for gode og nyttige tilbakemeldinger gjennom post fra Søren Kierkegaard Forskningscenteret (SKC) i København. Til slutt vil jeg takke veilederen min Professor Bjørn Holgernes for verdifulle innspill og refleksjoner omkring Zapffe og Kierkegaard. Jeg vil også rose hans veiledningsmetodikk som har loset meg gjennom skriveprosessen på normert tid, uten å sette begrensninger på min egen tanke og utfoldelse.

Med denne avhandlingen vil jeg hedre min halvbror,

Sivert Lieungh Nielsen, sitt minne.

Dixi et animam meam liberavi

Erik Myking Lieungh

Mandag 5.mai.2008

Kapittel I. Innledning.....	4
1.1 Filosofi og tragedie	4
1.2 Tema og problemstilling	5
1.3 Litteratur	7
1.4 Problematikk og implikasjoner	9
1.5 Avhandlingens disposisjon	11
Kapittel II. Det tragiskes anatomi – En rekonstruksjon	13
2.1 Ut av den greske tragedie	13
2.1.1 Individ og tilværelse	15
2.1.2 Det tragiske som pan-tragisk	16
2.1.3 Den greske meningsløshet.....	19
2.1.4 Det rasjonelle og det ikke-rasjonelle.....	21
2.2 Den evige strid rundt Euripides.....	22
2.3 Oppsummering	24
Kapittel III. Filosofiske redegjørelser og normative valg.....	26
3.1 Den rasjonelle fordring – Zapffe og forløsningens umulighet.....	26
3.1.1 Det tragiske som uunngåelig.....	27
3.1.2 Ut av naturen.....	28
3.1.3 Fornuftens fordring.....	30
3.1.4 Fortrenginger som surrogatløsning	32
3.1.5 Intellektuell rederlighet	34
3.1.6 Aksept av det tragiske	36
3.1.7 Fortolkning av <i>Ifigeneia ved Aulis</i>	37
3.2 Lidenskapens overkommelse – Nietzsches perspektivisme	41
3.2.1 Det tragiske som drivkraft.....	43
3.2.2 Lidelsesproblematikken	43
3.2.3 Det dionysiske perspektivet	46
3.2.4 I skyggen av Nietzsches filosofi av vorden	50
3.2.5 Fortolkning av <i>Medeia</i>	52
3.2.6 Hengivelse og metafysisk trøst?	57
3.3 Den irrasjonelle tro – Kierkegaards paradoks	58
3.3.1 Fortvilelsens former.....	60
3.3.2 De ulike eksistensmuligheter	61
3.3.3 Troens ridder.....	67
3.3.4 Et handlingens paradoks	70
3.3.5 Den tragiske tilværelse og dens forløsning	73
3.4 Et tilbakeblikk på våre greske tragedier	74
3.4.1 Illustrativ eller karikerende.....	74
3.4.2 Syv innvendinger mot fortolkningene	75
3.5 Oppsummering	79
Kapittel IV. Den deskriptive forståelse av det tragiske	80
4.1 Den kosmiske gjengjeldelse – å bli seg selv bevisst.....	81
4.2 En innsikt i meningsløsheten	85
4.2.1 En psykoanalytisk innvending av forståelsen av det tragiske	88
4.3 Eksistensfilosofiens transevaluering av meningsgrunnlaget	92
4.4 Forløsning av det tragiske – en eksistensiell <i>Deus ex Machina</i>	96
4.4.1 Det lidenskapelige som forløsende	97
4.4.2 Det irrasjonelle som forløsende.....	101
4.5 Rekonstruksjonens anskueliggjøring	106
Kapittel V. Avslutning	111
5.1 Kunsten å stå ansikt til ansikt med det tragiske	111
5.2 Bibliografi.....	114

Kapittel I. Innledning

1.1 Filosofi og tragedie

Den klassiske greske tragedie er en kunstform hvor sentrale filosofiske spørsmål rundt menneskets eksistens konfronteres. Død, tap, urettferdighet, lidenskap, lidelse, skjebne, valg og fortvilelse, er alle betydelige gjenstander for tragedienes tematikk. Spørsmål rundt årsaken til slike menneskelige konfrontasjoner og utfordringer med tilværelsen, som er gjenstand for filosofiske betraktninger i enhver kultur, fremstilles i artistiske former i de greske tragediene.

Det tragiske derimot er et begrep som vi i den dagligdagse tale anvender mot bestialske og lidelsesfulle hendelser i forhold til tilsynelatende uskyldige ofre. I moderne tid har konseptet om det tragiske blitt vannet ut, og begrepet appliseres eksessivt i mediene. Den opprinnelige bruken er derimot bundet opp mot det greske teater hvor regler og strukturer for hva det er som er tragisk, og hva dens effekt er, har blitt tungt problematisert og tematisert. En tilbakevending til de greske tragediene for en genealogisk forklaring av det tragiske, vil derimot være problematisk i seg selv. Årsaken til dette er at de greske tragikerne differerer i sine drama, i den grad at en enkel definisjon på hva det er som gjør noe tragisk alltid vil være gjenstand for diskusjon. Det fremste eksempelet her vil være Aristoteles verk *Poetikken*, som i enhver fortolkning av det tragiske vil være skjellsettende, men som det aldri har vært, eller vil være samstemmighet om. Form og innhold er altfor differerende mellom Aiskylos, Sofokles og Euripides til at det vil være mulig å skape en tragisk teori som vil bestå udiskutert.

Filosofien har gjennomgående hatt en tilknytting til tragediene og det tragiske. Av både historiske, teoretiske og kulturelle årsaker har filologi og filosofi stått svært nær hverandre. Det greske drama har tidligere stått sterkt i dannelsen og utdanningsstrukturen i fortidens universitetsinstitusjon, noe som sannsynligvis er en av de fremste årsakene til dens forbindelse med moderne filosofi. De greske tragedier blir i forlengelsen av filosofien ikke lengre kun interessante for det estetiske felt, men kan bli fortolket som sterke resurser for forståelsen av kjernesporsmål innenfor sosialfilosofi, erkjennelse, metafysikk og spesielt etikk. De mest innholdsrike fortolkningene av litteratur er det derfor filosofer som står for, og litteraturens egen evne til å manifestere og synliggjøre filosofiske betraktninger har vært vel så bestemmende. De greske tragediene blir dermed ikke kun gjenstand for fortolkninger

innenfor poetikk og kunst, men blir brukt som illustrasjoner som gjør anskuelig filosofiens fundamentale problemstillinger.

I moderne fortolkning er det mulig å forbinde en eksistensiell tematikk i møte med det tragiske. Med eksistensiell forbindes her begrepet assosiert med Martin Heidegger og Søren Kierkegaard i begrepets opprinnelige betydning. Det vil si de latinske ordene "ex" (ut av) og "Sisto" (å stille, å stå ut/å stå ovenfor/posisjonere seg). Begrepet forbindes dermed med det å overskride. Det innebærer at det å ha væren i seg selv ikke er nok til å "eksistere" i egentlig forstand. Vi forbinder den eksistensielle problematikken tradisjonelt med å realisere seg selv, orientere seg, eller forme seg selv som individ i den valgfriheten subjektet står ovenfor. Slik jeg forstår eksistensfilosofi, handler det om subjektets bevisstliggjøring av seg selv i tilværelsen. Det handler ofte om et frafall fra essensielle grunnstrukturer i tilværelsen, altså et fravær av mening i grunnlaget for handling og valg, og en påfølgende lidelse, av ulik art og årsak, som konsekvens av det meningsløse.

Tross ulike fortolkninger innenfor den disiplinen vi kaller eksistensfilosofi, så vil en slik genre alltid ta opp problematikken rundt *individ i tilværelsen*. Denne belyser dermed den friheten som individet innehar, og, i noen tilfeller, et fravær av moralske *absolutter*. For mange fortolkere vil en slik frihet implisere en lettferdig posisjon for subjektet – ved en absolutt frihet. Men vi skal senere se at slike filosofiske valg preges av uendelig ansvarlighet, lidelsesfull fortvilelse og angstfylte valg.

1.2 Tema og problemstilling

Det eksisterer altså en filosofisk dimensjon i de greske tragediene. I denne avhandlingen skal dette videreføres, men ikke først og fremst som en poengtering av de greske tragediene og filosofiens relasjon – det har i større grad blitt gjort før. Avhandlingen handler dermed ikke først og fremst om tragediene som kunstform, men det handler om filosofiske standpunkter sett gjennom tragedienes øyne. Hvordan vil eksistensfilosofien forholde seg til valg som blir gjort i konfrontasjonen med det tragiske? Hvordan fortolker de det tragiske? Hvordan retter de seg etter det tragiske? Det tragiske som fenomen blir bindeleddet, og det blir skjellsettende for hvordan vi skal forstå den normative eksistensfilosofien representert ved Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard.

Temaet for denne avhandlingen er å rekonstruere det tragiske ut fra følgende problemstilling: *Hvordan skal mennesket forholde seg til det tragiske?* Rekonstruksjonens intensjon er todelt, og dens dobbeltbevegelse har som formål å (A) Fremprovosere valg og handling i det mennesket står *ansikt til ansikt med det tragiske*, og (B) avdekke det filosofiske grunnlaget for et slikt valg.

Det er min tese at vi kan trekke fra *er* til *bør*, og forstå eksistensfilosofiens normative holdning ut ifra den deskriptive forståelsen for hva det tragiske virkelig er. Rekonstruksjonens formål er altså å synliggjøre en distinksjon av hva de ulike eksistensfilosofene legger som grunnlag for valg, og hvorfor de i utgangspunktet differerer i sin normative fordring til menneskelig adferd i tilværelsen. Mer konkret blir min hypotese at spørsmålet om hvordan mennesket skal forholde seg til det tragiske begrunnes i: (I) Differerende forståelse for hva det tragiske er og (II) Ulik forståelse for hvilke menneskelige egenskaper som bør vektlegges i *konfrontasjonen med det tragiske*. Det har vært vanlig å forstå det tragiske ut ifra lidelse, men jeg mener at det tragiske må forstås gjennom lidelsens relasjon til det meningsløse, og til tilværelsens meningsgrunnlag forøvrig.

Vi skal i den forbindelse bruke greske tragedier gjennom avhandlingen som illustrasjoner på hvordan de ulike filosofiske posisjonene vil konkretisere seg i menneskelige handlinger. For å gjøre det interessant skal vi plassere en historie om barnedrap på hver enkelt posisjon, som skal rettferdiggjøres gjennom det filosofiske ståsted. Disse litterære fremstillingene er ikke kun ment for å illustrere de filosofiske ståstedene, men også tvinge frem en avdekking av hvordan de ulike eksistensfilosofiske posisjonene vil uttrykke seg i det ekstreme (fremprovokasjonen). Strategien er å kunne avsløre valgets virkelige (menings)grunnlag gjennom rekonstruksjonen. Hvorfor barnedrap? Fordi det kanskje er den mest bestialske og ekstreme handlingen vi kan forestille oss, og en rettferdiggjøring av en slik handling vil alltid være kontroversiell. Skal vi ta de ulike filosofiske ståstedene på alvor må vi også kunne forlenge deres krav til handling i det ekstreme. Ethvert arbeid i forbindelse med filosofiske spørsmål har som plikt å problematisere rundt filosofiske dogmer og deres ytterste konsekvenser.

Legitimeringen av en rekonstruksjon av det tragiske kan bli gjort på et hermeneutisk grunnlag i fotsporet av Hans-Georg Gadamer (1900 – 2002). Vi kan tenke oss at både de greske tragediene samt de filosofiske utleggingene her vil være

gjenstand for sannheter som forfatteren ikke nødvendigvis selv har anskueliggjort.¹ Å konstruere et konsept om det tragiske ut ifra tragediene vil derfor være mulig, uten at dikterens intensjon er fullstendig samsvarende. Det samme vil gjelde for våre fortolkninger av tragediene med bakgrunn i den moderne filosofi. Slik vil en eventuell diskusjon omkring fortolkningenes legitimitet miste sitt grunnlag, og vi står fritt til å rekonstruere innenfor rimelighetens begrensninger. Konsepsjonen omkring det tragiske vil slik få et friere spillerom i å utøve dens funksjon – å avdekke eksistensfilosofiens grunnlag for dens normative fordring til handling.

Å sette filosofiske systemer opp mot hverandre kan til tider virke reduserende og urettferdig, men prosessen kan gjøres mindre smertefull hvis vi tar utgangspunkt i et felles bindeledd. I den forstand mener jeg at begrepet om det tragiske også vil ha en funksjon i å være et samlebegrep for den eksistensfilosofiske utfordring individet står ovenfor i konfrontasjonen med tilværelsen. Et eksempel på dette vil være at de ulike filosofiske posisjonene, vi senere skal gjennomgå, vil alle uttrykke en felles forståelse for at individets innsikt i eksistensbetingelsene ved tilværelsen vil være smertelig. Det ene er selve innsikten og oppvåkningen hos individet ved et mer eller mindre klarsyn i forhold til sin egen rolle i verden, det andre vil være den påfølgende lidelsesproblematikken og dens relasjon til tapet av mening.

1.3 Litteratur

De eksistensfilosofene vi skal ta for oss er Peter Wessel Zapffe, Søren Kierkegaard og Friedrich Nietzsche.² Jeg mener at de hver og en representerer ulike eksistensfilosofiske fortolkninger og igjen ulike forståelser for det tragiske. Vi skal ikke genealogisk følge hva de ulike filosofene legger i begrepet tragisk, men først rekonstruere det tragiske og dens innhold, og så se på helhetlig filosofi og hvordan den relateres til disse punktene. Vi skal altså ikke spore opp enhver benevnelse av ordene tragisk, tragikk eller tragedie i tre forskjellige filosofiske system. En god del av referansene til tragedier i de ulike forfatterskapene er helt klart av relevans, men en god del er også rene filologiske betraktninger av tragediene. Selv om vår rekonstruksjon av det tragiske ut ifra tragediene binder sammen det tragiske og de greske tragedier, gjør ikke alltid våre filosofer den samme forbindelsen.

¹ Gadamer, H-G. 1990. Wahrheit und Methode (J.C.B. Mohr, Tübingen) s.102

² De vil hver få sin ordentlige presentasjon og filosofiske redegjørelse i kapittel III.

Jeg har også begrenset forfatterskapene til de ulike filosofene. Hovedvekten i Zapffes fremstilling er lagt på *Om det tragiske* og *Kulturelt nødverge* – Zapffes tekster i utvalg av Jørgen Haave. Relatert kommentarlitteratur er i Zapffes forstand ikke et problem i forhold til fortolknings spørsmål. Zapffefortolkere jeg har tatt utgangspunkt i har kretset seg omkring Roe Fremstedal, Jørgen Haave, Bjørn Holgernes og innspill gjort i Inga Bostad og Dag O. Hessens tekstsamling *Et liv på mange vis*. Med dette er storparten av Zapffe-tolkere representert.

For Nietzsche sin del har det vært mer komplisert, fordi man i en slik oppgave er nødt til å gjøre et utvalg av litteraturen man skal legge hovedvekt på – en konsekvens av tids-, omfang- og plassproblematikken. Jeg har derfor valgt å legge hovedvekten på den tidligere Nietzsche og *Tragediens fødsel*, men rettferdiggjort en slik lesning med supplement av hans senere forfatterskap. Den videre fortolkningen av Nietzsche baserer seg på to ulike instanser. I forbindelse med de greske tragediene baserer den seg på fortolkere som Walter Kaufmann, E.R. Dodds, M.S. Silk og J. Stern. Den videre Nietzsche fortolkningen, som overgår *Tragediens fødsels* problematikk og redegjørelse, baserer seg på Alan Schrift, Gilles Deleuze, og Helge Pettersen sine refleksjoner.

Kierkegaard har i lignende grad vært problematisk, fordi hans forfatterskap i seg selv er vrient. Kierkegaard skriver i stor grad sine verk under pseudonymer, og han legger vekt på at hans lesere skal sitere pseudonymene og forholde seg til dem separat. Jeg har valgt å lese det relevante forfatterskapet hans i en hermeneutisk lesning hvor jeg inkorporerer de ulike pseudonymene, Johannes de Silentio, Johannes Climacus, forfatterene av *Enten-Eller* (estetikeren A, Etikeren B osv.), inn i en felles dogme under det vi skal kalle for ”Kierkegaard”. Dette kan virke reduserende for den vante Kierkegaardfortolker, men blir nødvendig i denne avhandlingen grunnet avhandlingens begrensninger og nødvendige fokusering. Jeg benekter dermed ikke at Kierkegaards tekster bør leses ut ifra pseudonymene og leses i deler, slik han selv oppfordrer til i *Afgslutende uvidenskabelig Efterskrift*. Det vil bli spesielt lagt vekt på *Frygt og bæven* (de Silentio). Dette fordi dens fremstilling av bindeleddet mellom det tragiske og valg, ikke ulikt relasjonen som finner sted i Nietzsches *Tragediens fødsel*, blir grunnleggende for å forstå Kierkegaards fortolkning av det tragiske og dens alternativ. Jeg vil i lignende grad rettferdiggjøre Kierkegaards filosofi med utfyllende deler av hans forfatterskap. Kommentarlitteraturen er basert på eksempelvis Bjørn Holgernes, J. Kellenberger, Pernille Hertzberg og Johannes Sløk.

Avhandlingens nærhet til de greske tragediene blir representert ved Euripides sine greske tragedier. Euripides (480 – ca 406 f.kr) som tragediedikter er meget omstridt. Euripides ble av de klassiske filologene ofte kritisert for å være mindre poetisk enn Aiskylos og Sofokles. Til tross for dette er Euripides høyt verdsatt når det gjelder hans tragedier i filosofisk kontekst. Uten tvil er dette en av årsakene til at Sokrates selv pleide omgang med Euripides, og ofte beskuet hans oppsetninger.³ Det filosofiske aspektet hos Euripides omfatter en tematikk som står oss nær. Den omhandler individer påtvunget tragiske situasjoner hvor en tilsynelatende løsning eksisterer i det vi siden skal se på som valget mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle. Til tross for denne valgmuligheten, så er ikke konklusjonen til Euripides, at det finnes en enkel forløsning fra det tragiske. Men i forhold til den situasjon som tynges på individet, så finnes det ulike håndteringsmuligheter.

Det må også noteres at fortolkninger av det tragiske som fenomen, og Euripides sine tragedier er selvstendige tragediefortolkninger utført med denne avhandlingen for øyet. Det innebærer, tross innspill fra kommentarlitteraturen, fortolkninger som i større grad kan relateres til oppgaven, men som også skiller seg ut ifra tradisjonell, og til tider begrenset, tragedieforståelse. Kommentarlitteraturen rundt tragediene baserer seg på kommentarlitteratur i forhold til de relevante filosofenes fortolkninger, kommentarlitteratur til filosofene, filologer som E.R. Dodds, Walter Kaufmann, Silk & Stern, Albin Leskey, Erich Segal, samt Peter Østby og Egil Kraggerud. I tillegg vil oppgaven gjøre relevante innvendinger og fortolkninger gjennom andre filosofer. Her vil ruvende skikkelser som Jean Paul Sartre, Albert Camus, Miguel de Unamuno, Julia Kristeva, og Aristoteles være relevante for sine problematiseringer og innspill i forhold til både forståelse av eksistensfilosofi og/eller tragedie.

1.4 Problematikk og implikasjoner

Jeg kan også stadfeste ulike komplikasjoner ved avhandlingen. Avhandlingen har til tider vært svært så eklektisk. Som fortolkningsfilosofi ville det vært lettere å konsentrere seg om en filosof – et filosofisk system, selv om jeg mener det er interessant å se hvordan filosofene differerer, og verdsetter dermed den vinklingen jeg har begått. Muligens ville et dypere studie av en utvalgt filosof være vel så bra, men argumentet for at en slik fremstilling ville være muliggjort uten parallellisering,

³ Silk, M.S. Stern, J.P. 1981. Nietzsche on Tragedy (Cambridge University Press, Cambridge) s.75

kritisering og kontrastering med de andre filosofiske ståstedene virker ikke særlig sannsynlig.

I den forstand åpner det seg også en mulighet for å kritisere de filosofiske fremstillingene for til tider å være reduserende. Jeg vil si meg ening. Dette fordi, spesielt med tanke på Kierkegaard og Nietzsche, det alltid vil oppstå en fortolkningsproblematikk i forhold til deres filosofi. Mye av problematikken oppstår i deres poetiske fremstillingsevne, men det skyldes også deres differerende forfatterskap og mangel på et helhetlig filosofisk system. Dette blir en kontrast til Zapffe, som mer eller mindre beholder den samme filosofiske tanken gjennom hele sitt liv og forfatterskap. Problemet er altså at det konstant åpner opp fortolkningsmuligheter og kritikkvennlige områder i ethvert selvstendig punkt av forfatterskapet. I forhold til Kierkegaard er dette evident med tanke på Kierkegaards mange pseudonymer. Hva vi egentlig kan si er ”Kierkegaards normative fordring til handling” vil dermed alltid være problematisk. Det samme gjelder Nietzsches aforismer og skillet mellom hans tidlige og senere forfatterskap. I hvor stor grad er debutboken *Tragediens fødsel* dermed relevant? Historien viser at Nietzsche åpnes opp for et flerfold av fortolkningsmuligheter, og min fortolkning er selvfølgelig kritikkverdig fra et annet fortolkningspunkt.

Stikkorder for å rettferdiggjøre fremstillingene må derfor være relevans. I hvilke grad har fremstillingene vært relevante? Jeg mener at den begrensede fremstillingen av de ulike filosofene har vært relevante i forhold til problemstillingen og tematikken i den grad de har kunnet. Spørsmål jeg har stilt meg underveis har bl.a. vært: Hvor mye av Kierkegaards filosofi (for ikke å si teologi og litteratur) skal jeg redegjør for? Hvordan redegjør for en slik omfattende ”teori” uten å redusere og forenkle? I hvor stor grad skal man rettferdiggjøre sin egen fortolkning av et filosofisk system, hvis hovedmål ikke er selve fremstillingen av en helhetlig filosofi? I samtlige tilfeller har jeg stilt motspørsmålet: I hvilke grad er det relevant for min avhandling? Jeg har i den forstand kun gjort mine fortolkninger med bakgrunn i avhandlingens underliggende, fortolkninger som reduserer de filosofiske fremstillingene i den grad at problematikken rundt det tragiske kan si noe om de ulike filosofiske posisjonene, og anskueliggjøre bakgrunn for valg.

Et spørsmål som jeg har også har reist gjennom arbeidet, har vært: I hvilke grad har jeg konstruert et problem? Med dette mener jeg at det eksisterer en innvending hvor man i avhandlingens forløp skimter en likeartet anatomi som et stråmanns

argument inneholder. Vi kan innvende her at konseptet om det tragiske er bygget opp slik at de filosofiske retningene nødvendigvis vil anlegge ulike fortolkninger av det tragiske indirekte, for så å vise deres differens i fortolkningen i seg selv. Dette er riktig til en viss grad. Det tragiske *er* en konstruksjon, men den er funksjonell i å fremprovosere hvordan de ulike eksistensfilosofene forstår tilværelsens lidelsesproblematikk. Gjennom konseptet om det tragiske og spørsmålet ”hvordan man skal forholde seg til det tragiske?”, konfronteres eksistensfilosofien med en problematikk som gjør synlig den fordring til valg og handling som her finner sted. I forlengelsen av dette kan vi altså fortolke grunnlaget for valget.

Jeg har også fjernet fullt utviklede kapitler omkring den evige diskusjonen: pessimisme - optimisme i forhold til våre relaterte filosofer, samt et kapittel om psykoanalysens innvending mot forståelsen av det tragiske. Dette ble gjort på grunn av manglene plass og mindre relevans. Psykoanalysen vil allikevel få sin innvending ytret (se del 4.2.1), men den vil ikke bli utarbeidet i større grad. Mine fortolkninger av Euripides sine tragedier spennet også et omfang på rundt tretti sider, men har blitt betydelig begrenset til fordel for den rene filosofiske diskusjon. Det samme har de rent filologiske implikasjonene og problemstillingene som våre filosofer har inngått i.

1.5 Avhandlingens disposisjon

Jeg har valgt å dele kapitlene inn i en disposisjon som teleologisk fremmer problemstillingen. Jeg vil redegjøre for de ulike eksistensfilosofiske posisjonene hver for seg, med hensyn til den stadige faren for å redusere og gi manglende fremstillinger. Ved å fremlegge tematikken i kontekst med helhetlig filosofi kan man forstå de ulike aspektene til det tragiske med bakgrunn i en større filosofisk sammenheng, og dermed vil også begrunnelsesgrunnlaget for forståelse av det tragiske hos de ulike posisjonene avdekkes.

I kapittel II skal jeg redegjøre for hva det tragiske er som fenomen og hvordan dets opphav i tragediene legger premisset for eksistensfilosofiens senere fortolkning. Tanken er her at skal rekonstruere konseptet om det tragiske og knytte det opp mot lidelse og meningsløshet, som en konfrontasjon mellom individ og tilværelse, samt at tragediene selv skal legge grunnlaget for den evigvarende diskursen mellom rasjonalitet og ikke-rasjonalitet. Konseptet om det tragiske er her ment for å provosere frem de ulike handlingene og valgene som den senere eksistensfilosofien vil måtte ta stilling til.

I kapittel III skal jeg interpretere de tre eksistensfilosofene våre, og deres krav til valg i møte med det tragiske. I del 3.1 skal jeg derfor redegjøre for den rasjonelle posisjonen, representert ved den norske filosofen Zapffe. Hans fortolkning av det tragiske, og hvordan hans filosofi legger grunnlaget for en slik fortolkning legges til grunn her. Jeg skal også fortolke Zapffes krav om rasjonell handling inn i tragedien *Ifigeneia ved Aulis* hvor jeg mener at Kong Agamemnons dilemma synliggjør rasjonalitetens konsekvens. I del 3.2 skal jeg fortolke Nietzsche og hvordan han forstår meningsløshet og lidelse. Igjen vil jeg legge bakgrunnen av fortolkningen i hans helhetlige filosofi, men med spesielt vekt på hans uttrykk om det dionysiske, forstått ut ifra *Tragediens fødsel*. En fortolkning av Euripides *Medeia* i en kontekst av Nietzsches perspektivisme vil bli gjort her. I del 3.3 skal jeg ta for meg Kierkegaard og hvordan hans forståelse av menneskets eksistensmuligheter gir rom for en fortolkning av hvordan det tragiske kan forstås som en subjektiv prosess som kan forløses. Kierkegaards pseudonym Johannes de Silentio sin fremstilling av Abraham i *Frygt og bæven* er avhengig av hans kontrast i tragedienes Agamemnon. Ved å sammenligne disse posisjonene kan vi få et innblikk i hvordan Kierkegaards filosofi legger premisset for forståelsen av det tragiske og dens forløsning ut ifra en tanke om det irrasjonelle. I del 3.4 skal vi kort gjøre rede for et par komplikasjoner og innvendinger ved fortolkningene av Euripides sine tragedier.

I kapittel IV vil det bli påpekt viktige likheter og forskjeller mellom de ulike filosofiske ståstedene. Dette gjøres for å understreke hvordan forståelsen av det tragiske, meningsløshet og lidelse differerer. Spørsmål som blir viktige her er eks. Hva innebærer et meningsfravær? Hvordan kan de ulike eksistensfilosofene erstatte et tapt meningsgrunnlag for å bekjempe meningsløshet? Hvordan vil lignende filosofiske retninger betrakte de erstattende meningsgrunnlagene? Vi skal her understreke de distinksjonene vi har gjort av forståelsen av det tragiske, og hvilke konsekvenser de utarter seg til, i fordringen av hvordan mennesket skal imøtekomme det tragiske. I dette kapitlet skal vi også se hvordan konseptet om det tragiske avslører de ulike filosofiske systemene sine virkelige grunnlag for valg og handling. Til slutt, i Kapittel V, skal vi oppsummere og konkludere med hva avhandlingen har kommet frem til.

Kapittel II. Det tragiskes anatomi – En rekonstruksjon

Hvordan skal det tragiske rekonstrueres? For å besvare dette må det legges et par grunnleggende premisser for det tragiske som menneskelig og filosofisk konsept. I dette kapitlet skal vi redegjøre for hvordan det tragiske må forstås. Utgangspunktet blir her fortolkninger av Euripides sine tragedier og et forsøk på å formidle hvordan det tragiske som fenomen gjøres anskuelig her. Vi skal suksessivt argumentere for at det tragiske som begrep inkorporerer følgende aspekter i seg:

- Individ og dens konfrontasjon med tilværelse⁴
- Det tragiske som pan-tragisk
- Den greske meningsløshet
- Det rasjonelle og det ikke-rasjonelle

2.1 Ut av den greske tragedie

Tragedien som kunstform er kanskje en av de mest ærlige og kraftigste uttrykksformene vi kjenner til. Skapelse og ødeleggelse av individ samt konfrontasjonen mellom mennesket og tilværelse utgjør tragediens fundament, og er symptomatisk for tragedien som innholdsform. Det ligger noe virkelighetsnært i de greske tragediene, spesielt med tanke på lidelse og liv. Aristoteles (384-322 f.kr) sier at tragedien er en imitasjon av handlinger og ikke minst hendelser som provoserer frem frykt og medlidenhet.⁵ De velkjente begrepene i hans tolkning av tragediene, har vekket stor diskusjon og uenighet blant senere generasjoner. Men faktumet er at tragediene er og blir basert på - den menneskelige situasjon – som individ i og ovenfor tilværelsen.

Den formen for situasjonstragikk vi har beskrevet finner vi i Euripides' *Ifigeneia ved Aulis*, *Medeia*, *Bakkantinnene* og *Hippolytus*. Det er disse fire stykkene vi skal ta for oss i vår tolkning av Euripides. Agamemnon og *Medeia* blir våre fremste karaktertolkninger, mens stykkene *Hippolytus* og *Bakkantinnene* skal vi bruke som utfyllende tragedier til å støtte oppom vår generelle fortolkning.

⁴ Vår forståelse av den greske tragedie baserer seg på moderne begreper og konsepter. Et begrep som tilværelse vil være problematisk i overgangen fra vår tid til datidens forståelse av verden. Allikevel mener jeg at den greske forståelse for kosmos, som vi senere skal utdype, har en nærstående relasjon med vår forståelse av tilværelsen og dens konstruksjon.

⁵ Aristotle. 1996. *Poetics* (Penguin Books, London) s.17

I *Ifigeneia ved Aulis* baseres den tragiske situasjon seg på Kong Agamemnons valg om å ofre sin egen datter. Agamemnon begår *hamarteia* (Se begrepsforklaring del 2.1.2) når hans mannskap bryter guden Artemis sitt forbud mot å jakte på hennes hellige grunn. Agamemnon har i så måte brutt med den kosmiske balansen og brutt en guds lovbestemmelse. At Agamemnon ikke var delaktig eller klar over forbudet spiller liten rolle. Agamemnon har skyld tross hans uvitenhet, fordi det er hans ansvar som mennesket og konge å forholde seg til gudenes direktiv. Tanken er at ethvert brudd mot den kosmiske verdensorden er et tegn på ulydighet, et steg i retning kaos, og det må derfor bli straffet. Her står valget for Agamemnon mellom å ofre datteren eller ikke. Velger han å spare henne vil Artemis sin bot for overtrampet stå ubetalt. Å ofre henne vil være til det beste for Hellas, og for styrkene på vei mot Troja, men det innebærer også et sterkt svik mot den verdsatte familien som står høyt i den greske kultus. Det oppstår et etisk dilemma mellom Agamemnons egen kjærlighet for sitt barn og det beste for menneskeheten (sett ut ifra et gresk perspektiv). Uansett hva Agamemnon velger, så må han velge noe som vil være smertelig. Her ligger det tragiske momentet.

Medeia sin situasjon består av den tragiske lidelsen hennes mann Jason har overbert henne ved hans ekteskapelige svik. Valget hennes består i å velge mellom hennes ikke-rasjonelle hevnløst, dvs. en form for umenneskelig hengivelse til sine følelser, eller det rasjonelle valg hvor fornuften og Jason kommer uberørt og seirende ut av konflikten. Men til tross for at tragedien her ligger i individets hender (ved at Medeia ofrer sine barn som hevn), er individets frihet til en slik utøvelse også et faktum ved tilværelsen. Barnedrapet sin tilsynelatende umenneskelighet er paradoksalt nok ekstremt menneskelig, fordi den menneskelige friheten til handling tillater å bryte med sine egne menneskelige konvensjoner. Slik blir Medeias umenneskelige avgjørelse et viktig aspekt ved den tragiske menneskelige situasjon, fordi den gjør synlig det faktum at det ikke nødvendigvis er gudene og en menneskelig distansert tilværelse som skaper den tragiske lidelsen. Mennesket som en del av tilværelsen har den samme potensielle tragedieskapende rollen. Når vi videre skal forstå den tragiske lidelse som et menneskelig fenomen, hvor individ står mot tilværelsen, så innebefatter dette *hele* tilværelsen: også andre individer.

Tragedien *Hippolytus* sin tragiske vinkling består først og fremst av karakteren Faidra sin uskyldighet. Hun blir trukket inn som en brikke i gudinnen Afrodite sitt spill med bakgrunn i hennes stesønn Hippolytus sin *hamarteia* ved å kun ofre til

guden Artemis. Bruddet med den gyllne middelveis regel og tanken om å ikke begå hybris er årsaken til det tragiske. Når Afrodite så gjør Faidra forelsket i sin egen stesønn er det kun et ledd i sin hevnplan for Hippolytus uunngåelige undergang.

I *Bakkantinnene* er det Pentheus tvil til guden Dionysos, og en følgende fengsling av Dionysos er årsaken som sørger for at han og hans mor lider en tragisk skjebne. Et menneske som straffer en Gud, selv ved en feiltagelse, bringer store bresjer inn i universet. En slik handling undergraver hele den suverene rollen gudene har, og må følgelig bli straffet.

2.1.1 Individ og tilværelse

Aristoteles forteller oss at det viktigste i de greske tragediene er plottet, karakterenes handling følger deretter.⁶ Dette er også et bra utgangspunkt for oss. Hva Aristoteles her forteller, er at det bør gjøres en distinksjon mellom individ og tilværelse i.e. karakterer og plot. I flere av de greske tragedier utspiller det seg ofte en handling som protagonisten ikke har kontroll over, og handlingen tvinger hovedpersonen til å velge. Hva hovedpersonen så velger synliggjør en vektlegging av visse verdier ovenfor andre verdier. Valgene skal vi komme tilbake til, for det er plottet som interesserer oss foreløpig.

Aristoteles selv vil argumentere for at tragediens imitasjon ikke handler så mye om en imitering av karakterenes handlinger i seg selv, eller karakterene for den saks skyld. Men det handler om plottet og hendelsesforløpet.⁷ Det innebærer ikke at de valgene som karakterene utfører er uinteressante, for disse sammen med bakgrunnen for handlingene utgjør karakterenes respons på situasjonen. Men det er hendelsesforløpet, det tragiske, som er utslagsgivende. Dette er heller ingen historisk imitasjon eller en gjenskapning av myten som et historisk fenomen, men som nettopp en ahistorisk fremstilling og imitasjon om en allmenn hendelse, et menneskelig dilemma, en menneskelig situasjon. Det betyr ikke at vår egen tilværelse vil inngå i like situasjoner, men at lidelse og tragedie er noe enhver kan befinne seg i, gitt vi på lignende måte befinner oss i en tilværelse vi ikke selv skaper og konstruerer.

Hendelse går altså foran karakter. Til tross for at heltene er kjente episke skikkelser innenfor den mytiske tradisjonen, hindrer det ikke tilskueren fra å identifisere seg med protagonisten. Hadde helten utmerket seg i overmåte i sin

⁶ Ibid. s.12

⁷ Ibid. s.11

karakter ville identifiseringen vært tapt og imitasjonen mislykket. En slik vektlegging av hendelsesforløpet og plottet, gjør at imitasjonen av individet i tilværelsen blir mer timelig. Hendelsesforløpet er noe som faller på helten, og ikke springer ut av hans karaktertrekk. Men vi skal se at det potensialet som ligger i de tragiske figurenes menneskelighet, kan få individet til å transcendere sin hverdagslige karakter til noe større.

Plottet, eller situasjonen som protagonisten i de greske tragedier befinner seg i, kan videreføres til hvordan vi som mennesker også står ovenfor et ”plot” vi ikke har kontroll over. Dette plottet kaller vi tilværelsen, og tilværelsen vår utgjør den jordlige timelighet og den verden som vi til stadighet befinner oss i. Hva mener vi så med at vi ikke har kontroll på den? Det innebærer at tilværelsens individer ikke er allmektige ovenfor liv og død, glede og smerte, eller lykke og lidelse. Et individs bevegelse mot disse punktene i tilværelsen, kan ikke fullstendig bestemme eller determinere hvordan omgivelsene nødvendigvis utspiller seg. Man står ovenfor en verden som i en viss forstand tilbliver både lykke og lidelse. I så måte er et av de viktigste aspektene ved mennesket, at individet stadig blir konfrontert med faktisiteten av sin egen tilværelse.

Det er lidelsen vi skal ta utgangspunkt i. Men hva menes med lidelse? Jeg mener at lidelse har flere meninger, men vi skal bruke den i forhold til en forståelse av lidelsen som et menneskelig grunnfenomen. I den forstand kan vi stille spørsmålet: Er det lidelsen i seg selv eller menneskets forhold til lidelsen som er utfordringen? Vi lever i en verden hvor individet stadig søker etter det behagelige. I et slikt jag etter komfort og en søken etter fravær av det som er utfordrende og vanskelig, kan *konfrontasjonen* med tilværelsens virke svært brutal. For det blir og er uunngåelige lidelser i våre liv som mennesker. Vi er på ingen måte omnipotente i vår omgang med tilværelsen, vi er ikke herrer over timelighetens syklus av liv og død. Dette er det tragiske for mennesket, menneskets egen situasjon. Individets stadig konfrontasjon med lidelsen, som er selve utgangspunktet for menneskets liv i seg selv. Uten død finnes ikke liv, uten sorg ingen glede. Lidelsen som en uforanderlig og nødvendig virkelighet, utgjør vår utgangspunkt for det tragiske.

2.1.2 Det tragiske som pan-tragisk

Vi skal se nærmere på den tragiske situasjonen i Euripides sine utvalgte tragedier. Det som blir viktig å utforske er hvordan den tragiske situasjonen oppstår og hvem den rammer. Kun slik kan vi definere den tragiske lidelsen som individspesifikk eller som

et universelt menneskelig fenomen. Som utgangspunkt kan vi tenke oss at den tragiske situasjon oppstår av tre mulige hypoteser: (A) Den som blir tragisk rammet er skyldig, (B) Den som blir tragisk rammet er uskyldig og (C) Den tragiske situasjon rammer potensielt enhver. Tilsynelatende kan det virke som om B impliserer C, men det finnes en rimelig tolkningsforskjell. Hvis Euripides kun beskriver B, så innebærer dette at hans tragedier kan bli regnet som en kritikk mot gudenes urettferdighet, mens en C innebærer en pan-tragisk tanke i.e. at alle individer er potensielt et offer for det tragiske.

I de tragediene vi har tatt for oss må vi også legge noen kriterier for vår fortolkning: For det første må vi innsnevre den tragiske lidelse til å omhandle hovedpersonen. Hvis tragedien skildrer flere enn en lidende skikkelse, kan man se på en annen persons skjebne også som tragisk. En slik person blir ofte trukket inn i dramaet uten å ha skyld i forbrytelsen til den tilsynelatende hovedpersonen. En filologisk diskusjon om hvem av disse som er den egentlige protagonist trenger vi ikke gå inn i.

For det andre må vi forstå de greske guder sine roller som essensielle for den kosmiske orden. Tanken i en slik kosmostanke baserer seg på at det opprettholdes en orden og en balanse i universet som kontrolleres og pleies av de greske gudene. Bryter individer med reglene, vil det få etterklang i hele universet. Et eksempel på dette kan være pesten som herjer i Ødipus sitt land grunnet hans drap på sin egen far, et alvorlig brudd på en tradisjonell konvensjon i å opprettholde det hellige ved familien (den allmenne ethos). Også direkte brudd/konflikter med gudene vil bli straffet: Titanen Prometheus' innblanding i gudenes affære, eller måten Pentheus i *Bakkantinnene* straffer og fengsler guden Dionysos, blir sett på som alvorlige brudd med retningslinjene for opprettholdelsen av kosmos. Menneskets underdanige forhold til gudene kan ikke overskrides, og hvis ikke Pentheus eller Prometheus blir straffet, så undergraves hele rollen til de olympiske guder. Den kosmiske orden vil falle i det mennesket ikke lengre blir straffet for sine overtramp i forhold til sin rolle og posisjon i universet. Overholder man ikke et rettsystem, så undergraver man samtidig hele systemet. Dette er årsaken til at hybris blir straffet så hardt.

En slik tanke rundt den greske verden sitt bilde av kosmos må ligge som grunnlag i forhold til rettferdighetsspørsmålet. Johannes Sløk kaller et slikt normsystem for "Den metafysiske typen" og den krever en menneskelig lydighet ovenfor det gitte normsystemet, fordi normsystemet i seg selv er bundet opp mot det

guddommelige.⁸ Bruddet med kosmos er fortsatt et viktig aspekt, fordi hvis straffen av et kosmisk overtramp rammer uskyldige sier dette noe om det verdensbilde som beskrives av Euripides. Det sier noe om bakgrunnen for den tilværelsen som individene må forholde seg til.

Aristoteles beskriver en grunntilstand som legger premisset hos protagonistene gjennom en uskyldtilstand som går over i den tragiske lidelsen. Et viktig begrep er her *hamarteia*. Hamarteia beskriver en tragisk feil som en protagonist utøver og som fører til heltens fall. Det er som oftest en hendelse av hybris. Det vil si at en begår overmot i henhold til gudene eller samfunnet, som deretter fordrer en form for straff. I *poetikken* analyserer Aristoteles *hamarteia* som et omslag ifra ”god lykke” til ”dårlig lykke”, med bakgrunn i uheldig dømmekraft eller mangel på kunnskap. ”Hamartia, then, includes errors made in ignorance or through misjudgement”.⁹ I *Ifigeneia ved Aulis* består dette av et overtramp på Artemis hellige grunn,¹⁰ i *Bakkantinene* er det Penthevs benektelse av Dionysos,¹¹ i *Hippolytus* er det hans ubalanserte tilbedelse av Artemis,¹² og i *Medeia* hennes manglende respekt for den greske kultus, eventuelt Jasons feighet.¹³ Det er altså en uskyldtilstand som preger et slikt tragisk overtramp (i.e. en uskyldig handling med basis i en feilbedømming).

Vi skal begynne vår studie ved *Ifigeneia ved Aulis*. Det tragiske aspektet dukker opp i Agamemnons form for straff. Ved at den kosmiske regel har blitt brutt er også hans hær værfast. Det er i hans påbud om å ofre sin egen datter Ifigeneia at man kan se at den kosmiske verdensvekten også rammer uskyldige. Hennes uskyld vitner om at tragedien kan og vil ramme enhver, delaktig i hamarteia eller ikke. Agamemnons skyldighet og Ifigeneias uskyldighet vitner om at det tragiske elementet er pantragisk. Man kan innvende at den tragiske situasjon ikke hadde oppstått uten en menneskelig hamarteia i seg selv, men individene den rammer har tydeligvis ikke vært innblandet i en slik forbrytelse.

I *Hippolytus* rammes både Hippolytus selv, samt Faidra som er hans stemor. Faidra, på samme måte som Ifigeneia, blir trukket inn i en kamp gudene har imot kaoset og som andre mennesker har forårsaket mot kosmos. Faidra blir en brikke i Afrodites spill, en brikke som kanskje lider den mest tragiske skjebnen i tragedien

⁸ Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København) s.77

⁹ Aristotle. Heath, M. 1996. Poetics – Introduction (Penguin books, London) s.xxxiii

¹⁰ Euripides. Østbye, P. 1997. Ifigeneia ved Aulis – Forord (Gyldendal, Oslo) s.243

¹¹ Euripides. Østbye, P. 1997. Bakkantinnene – Forord (Gyldendal, Oslo) s.311

¹² Euripides. Englestad, K, F. 1997. Hippolytos – Forord (Gyldendal, Oslo) s.121

¹³ Euripides. Kraggerud, E. 1997. Medeia – To antikke forord (Gyldendal, Oslo) s.63

Hippolytus. Det er forståelig at senere filologer utnevner henne som tragediens protagonist, fordi hennes uskyld virker større. Penthevs derimot er i *Bakkantinnene* skyldig. Hans skepsis til Dionysos, og hans straff av Dionysos er et meget alvorlig hamarteia. I hevnen til Dionysos rammes også Agave, Penthevs mor. Agave som selv har latt seg forføre av menadenes ritual. Penthevs hybris i sitt møte med den ankomne guden, rammer igjen tilsynelatende uskyldige. Det kan problematiseres i større grad rundt hvem som er skyld i lidelsene i *Medeia*, men faktumet er at den tragiske skjebne er det barna som lider - grunnet deres uskyld i situasjonen. Man kan argumentere for at deres skjebne ikke er et resultat av den kosmiske situasjon, men av Medeias valg. Medeia er den som tar avgjørelsen om barnedrap, en avgjørelse vi skal se nærmere på senere.

Det Euripides synliggjør gjennom disse stykkene er at selv om straff og utdeling av tragiske skjebner er et resultat av menneskelig hamarteia, så preges uskyldige mennesker av den samme tragiske skjebnen. Det er derfor ingen nødvendighet i at den tragiske skjebne lides kun av skyldige, eller kun av uskyldige. Den menneskelige tilværelsen blir dermed en tragisk tilværelse, fordi den lidelsen som man kommer over kan være både selvforskyldt eller ikke. Det er ingen universell rettferdighet for individer i så måte.

Det pan-tragiske blir derfor vårt utgangspunkt ifra Euripides. Men når vi bruker begrepet pan-tragisk så innebærer ikke dette en nødvendig tragisk lidelse for *ethvert* individ, slik Schopenhauer bruker begrepet. Men det innebærer at ethvert individ er potensielt et offer for en slik tragedie. Vi må her skille mellom en påtvunget tragisk skjebne og lidelse forøvrig. Den tragiske skjebne er en ytre hendelse som trenger seg på individene i de greske tragediene. Lidelse på den andre siden, er som vi senere skal se en forlengelse av den greske oppfattelse av det tragiske. Men det er først i den kristne dogme at en slik lidelse blir allmenn og universell.

2.1.3 Den greske meningløshet

Tanken om den greske kosmos og tilværelses logikk må også belyses i forhold til hvordan den menneskelige kondisjon finner sin endelighet. I lys av Homers *Odysseen* kan forståelsen for hvordan grekerne tenkte seg livet synliggjøre den relasjonen mellom hvordan det jordlige livet spiller inn på det eventuelle etterliv. Her blir dødsriket hos Hades viktig. Når Odysseus kommer til underverdenen i 11.sang viser det seg hvor meningløst den jordlige tilværelsen egentlig var, for her finnes ingen

Valhall hvor tapre menn får sin belønning, eller et kristent paradiset hvor de gode får sin rettferdighet. De døde vandrer til Hades og forblir der som tankeløse sjeler, som formålsløst svever rundt i de dødes land. Odyssevs mor Antikleias forteller:

Men etter døden er dette den lodd som rammer oss alle. Kjøttet og benene holdes ei mer av senene sammen; men på det brennende bål fortærer den flammende hete dette til aske, så snart knoklene livet er flyktet.

Sjelen må fly og flagrer omkring så flyktig som drømmen.¹⁴

I dødens rike er alle de døde flyktige og tankeløse sjeler som svever omkring med manglende bevissthet og handlekraft. Det er ikke før Odyssevs gir dem blod fra en nyslaktet sau at de kan tale.¹⁵ I Homers beskrivelse av Hades, så mister de jordlige handlinger og valg sitt meningsgrunnlag. De blir meningsløse i den forstand at den ikke skiller mellom god og ond, helt eller sviker. Det individet utrettet på jorden forblir på jorden, etter døden er det ingenting. Hederen og æren kan forbli på jorden, og det er den eneste trøst for et rettskaffent liv. Akilles som beskrives som en av de fremste blant de døde, karakteriserer dette som en minimal trøst, og de velkjente ordene hans beskriver den mindre verdi det å hevde seg blant de døde er:

Frist ikke, gjeve Odyssevs, å trøste meg her for min dødslodd.

Bedre det tykkes meg nu å tjene på jorden en herre ringe og fattig på gods for kummerlig lønn enn å råde nede i Hades som ypperste drott over alle de døde.¹⁶

Dette setter våre tragedier i perspektiv. Det forteller oss at uansett hvordan en velger å leve i det greske universet så ender man opp som en åndssvak skygge av sitt jordlige liv i Hades. Det eneste en kan levne igjen er sitt ry og sin ære. Det forteller oss at de valg som blir gjort på jorden ikke spiller noen avgjørende rolle for livet etter døden, men kun der og da, eller i henhold til det jordlige. Livet blir i så måte meningsløst i etterkant av livet på overflaten. Tanken vår her er at de valg som blir gjort av våre ulike tragiske skikkelser, ikke spiller noen rolle ut over dens tilsynelatende direkte konsekvenser. Agamemnon får ingen belønning i etterlivet, ei heller Faidra eller Medeias barn. Medeia og Jason blir like ubetydelige i Hades.

¹⁴ Homer. 1975. Odysseen (Gyldendal norsk Forlag, Oslo) Strofe 219, 11.sang

¹⁵ ibid. Strofe 31-32, 11.sang

¹⁶ Ibid. Strofe 488, 11.sang

Dette innebærer at meningsgrunnlaget allerede i tragediene er på sviktende grunn. Hvorfor velge dydig/riktig hvis valget mister sin betydning i det lange løp? Bevisstløshetens lidelse møter alle de døde, med den samme likegyldighet, i Hades. Grunnlaget for ”riktige” valg i det tragiske, svekkes dermed allerede hos Homer, og vi skal se hvordan et slikt meningsfravær (en mangel på en legitimerende, retningsgivende og meningsfylt grunnlag for valg og handling) finner sin egen fortolkning i eksistensfilosofien.

2.1.4 Det rasjonelle og det ikke-rasjonelle

Det finnes flere måter å forholde seg til det tragiske. De ulike valgene man velger seg i det man blir konfrontert med den tragiske lidelsen, reflekterer det forhold man selv har til lidelsen og hvordan individet velger å håndtere, lindre eller forløse den menneskelige smerten. De ulike filosofene vi skal ta for oss har alle ulike tolkninger av lidelsen, og ulike metoder for å imøtekomme den på. Det vil være fristende å si at de alle har ulike løsninger, eller metoder for å komme vekk ifra lidelsen, men tilnærmer vi disse filosofene på en slik måte tar vi dem ikke på alvor. Vi må først gjøre rede for deres filosofi, før vi kan kritisere dem. Derfor skal vi ikke gjennomgå deres filosofi med et kritisk blikk men først prøve å gripe hvordan de forholder seg til lidelsen, i.e. den tragiske situasjon. Det er først etterpå vi kan danne oss en kritikk av deres forhold til det tragiske.

Hvis vi skal tenke oss at individene befinner seg i en tragisk livssituasjon, så vil individet nødvendigvis respondere og utføre en reaksjon i forhold til en slik tragisk tilværelse. Hvordan individet velger å forholde seg til en slik situasjon, sier noe om hvordan filosofen vektlegger de menneskelige kvaliteter. Vi skal bryte den individuelle responsen i den tragiske situasjonen ned til tre kategorisk ulike og motstridende valg. De senere tragediefortolkningene våre vil derfor ikke være selvstendige filologiske tolkninger, men rimelige tolkninger som plasseres i tråd med den filosofiske rammen. Kategoriene blir som følger:

- (i) Det rasjonelle valg
- (ii) Det lidenskapelige valg
- (iii) Det irrasjonelle valg

En fellesbetegnelse for (ii) og (iii) vil være det *ikke-rasjonelle* valg.

Det har vært en tradisjon for kun å skille mellom det rasjonelle og det irrasjonelle i både filologien og i filosofien, men vi skal ta i bruk et nytt konsept som erstatter den uklare tanken om det irrasjonelle. For en slik kategori blir til tider ambivalent i tidligere definisjoner, noe vi skal komme tilbake til. Men den tidligere oppfatningen om irrasjonelle valg som baseres på følelser, er her erstattet med kategori **(ii)** Det lidenskapelige valget, mens **(iii)** Det irrasjonelle valg behandler valg av paradoksisk grunnlag. Det siste vil si at handlingens meningsgrunnlag befinner seg utenfor den menneskelige kognitive erkjennelse. Dette handlingsmønster skal vi behandle i delen om Kierkegaard, og det er knyttet til individets personlige relasjon til Gud.

Det har også vært ulik behandling av begrepene om rasjonelt og irrasjonelt. Begrepene har både blitt brukt som en distinksjon mellom kognitiv og ikke-kognitiv kunnskap, men også brukt i en normativ beskrivelse av hva som er riktig tenkning og hva som ikke er. I slik forstand har den siste blitt betegnet som irrasjonelt. Vi skal ikke bruke en slik form for verdilegging av disse ulike retningene og valgene. Det rasjonelle står ikke for den riktige og sanne metoden, men for en metode som baserer seg utelukkende på menneskelig fornuft og kognitiv tilnærming. At en slik retning, etter den hellenistiske tradisjon, har vært presiderende har også formet vår forståelse av det ikke-rasjonelle. Derfor blir det viktig å forklare både det lidenskapelige, samt det ikke-rasjonelle på sine egne premisser og ikke ut ifra en filosofisk tradisjon som har vektlagt det rasjonelle som en sannhet, og som et gode.

2.2 Den evige strid rundt Euripides

Vi skal her kortfattet ta opp diskusjonen omkring Euripides sine tragedier, og hvordan en plassering av ham kan gjøres i en filosofisk kontekst ut ifra hans tekster. Vi skal her støtte opp om en fortolkning som er gitt av Walter Kaufmann i hans *Tragedy and Philosophy*. Kaufmann skisserer her Euripides sin posisjon som en dialektikk mellom det rasjonelle og det irrasjonelle (den klassiske fortolkningen av det "irrasjonelle"). Kaufmanns posisjon medierer den posisjon som filologen E.R. Dodds inntar, og Nietzsches egen kritikk av Euripides. Vi skal kort forklare deres ulike posisjoner. Dodds syn baserer seg i hovedsak på hans tekst *Euripides and the Irrational* og hans bok *The Greeks and the Irrational*,¹⁷ mens Nietzsches syn baserer seg på *Tragediens Fødsel*.

¹⁷ Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, Berkeley) s.187

Nietzsches kritikk av Euripides i *Tragediens fødsel* er basert på hans forståelse for Euripides som rasjonalist. Grunnlaget for dette vil bli klargjort senere i avhandlingen, men vi kan allerede her påpeke noen viktige aspekter. Det første vil være det forhold som Euripides og Sokrates hadde, dette tar Nietzsche som et tegn på samarbeid, mens Dodds ser på det som et tegn på konflikt. Nietzsche vil hevde at Euripides sin fremstilling av ikke-rasjonelle valg vil være fremstilt som et negativt uttrykk. Tragedien finner sin egen død i Euripides sin fremstilling.

I overensstemmelse med dette tar vi Euripides som det dikteriske uttrykk for den estetiske Sokrates. Sokrates blir da denne andre tilskuer som ikke forsto den eldre tragedie, og derfor heller ikke aktet den. I forbund med ham våget Euripides å bli herold for en ny, skapende innsats. Når dette fører til den eldre tragedies undergang, er det den estetiske sokratisme som inspirerer til mordet.¹⁸

Dodds argumenterer derimot for at Euripides gjennom sine tragedier, som eksempelvis *Medeia* og *Hippolytus*, viser hvordan den rasjonelle og fornuftlige kosmos blir bekjempet og overvunnet av Euripides sin ikke-rasjonalitet. Ikke bare gjennom protagonistenes tale, men også deres valg, mener Dodds at Euripides viser hvordan det lidenskapelige nobelt beseirer fornuften. Og som et motsvar til tradisjonen etter Nietzsche argumenterer han for at det ikke var Euripides rasjonalitet som drepte tragediens uttrykk, men hans ikke-rasjonalitet. Euripides stiller seg her i direkte motsats til den samme sokratiske rasjonaliteten som Nietzsche anklager Euripides for å forsvare.

He [Euripides] shows all the characteristic symptoms: The peculiar blend of a destructive scepticism with a no less destructive mysticism; the assertion that emotion, not reason, determines human conduct; despair of the state, resulting in quietism; despair of rational theology, resulting in craving for a religion of the orgiastic type.¹⁹

Hvordan kan det ha seg at to så like oppfatninger av den sokratiske rasjonaliteten, og den dionysiske ikke-rasjonalitet, presterer å fremstille Euripides så ulikt? Begrunnelsen ligger i Euripides sine ulike tragedier. Han står inne for flere ulike beskrivelser av menneske og den evige konflikten mellom det rasjonelle og det ikke-

¹⁸ Nietzsche, F. 1993. *Tragediens Fødsel* (Pax forlag A/S, Oslo) s.88

¹⁹ Dodds, E.R. 1929. Euripides the Irrationalist, *The Classical Review*, Vol 43, No. 3. pp 97-104 s. 104

rasjonelle. Noen av tragediene vil slik Dodds hevder det fremstille en ikke-rasjonalitet som overkommer den fornuftlige sfære, mens vi i likhet med Nietzsche kan tenke oss at det allikevel er en verdiladd bevegelse. Eksempelvis i Medeias hengivelse til det lidenskapelige så får det et voldelig uttrykk som tar livet av hennes barn. Fremstiller dette en overmenneskelighet som seirer over den rasjonelle tanke, eller bedømmer det en ikke-rasjonalitet som noe forferdelig? Vi kan selvfølgelig hevde begge deler, og vi skal senere se hvordan de ulike retningene innenfor eksistensfilosofien vil fortolke en slik tanke.

Kaufmann hevder derimot at det finnes et viktig aspekt ved Euripides sine tragedier som blir nødvendige å fremheve i den evige konflikt mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle. En interessant fremstilling av de ulike tragediene som motsvar i en polemisk diskusjon mellom Euripides og Sokrates, hvor *Medeia* er utgangspunktet for et motsvar av Sokrates, fulgt opp av *Hippolytus* osv.²⁰ Men den filologiske diskusjonen blir ikke vårt hovedbeskjeftige, det er forlengelse av diskusjonen omkring det rasjonelle og det ikke-rasjonelle som interesserer oss. For ved å stadfeste tragedienes fokusering på debatten, kan vi spore den eksistensfilosofiske debatten tilbake til dens opphav for å belyse hvordan de ulike valgene og retningene finner sitt original uttrykk. I og med at de relevante eksistensfilosofene alle har en viss interesse for de greske tragediene, og har en håndtering av det tragiske som material kan en bruke dette som et utgangspunkt for den senere filosofien. Målet er en økende forståelse av hva som ligger til grunn for filosofien hvis vi applikerer den til en viss grad på tragediene, eller setter dem opp mot hverandre.

2.3 Oppsummering

Vi har så langt slått fast de fire momentene som vil forme konseptet det tragiske. De grunnes i fortolkningene av de utvalgte Euripides tragediene, som legger fundamentet for en eksistensfilosofisk problematisering av møte med det tragiske. Det tragiske består altså av:

- En nødvendig konflikt mellom posisjonene individ og tilværelse/kosmos, og deres nødvendige konfronterende møte

²⁰ Kaufmann, W. 1969. *Tragedy and philosophy* (Anchor Books, New York) s. 299

- Det tragiske som et pan-tragisk menneskelig fenomen. I motsetning til den tradisjonelle tanke om at det tragiske kun rammer personer som direkte begår *hamarteia*
- Det tragiske som problematiserende rundt valgets meningsgrunnlag
- Problematikken rundt det rasjonelle og det ikke-rasjonelle i forhold til individets relasjon til det tragiske, dvs. valget i det tragiske sin normative manifestering

Vi skal i neste kapittel redegjøre for filosofene Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard. Deres filosofiske refleksjoner vil bli redegjort for, samt en fortolkning av deres filosofi i forhold til det tragiske (som vi rekonstruerte i dette kapittelet). I en tvungen rettferdiggjørelse av ekstreme handlinger i det tragiske, i kraft av tragediefortolkning, vil det bli utvunnet normative og eksistensfilosofiske krav til valg i det tragiske.

Kapittel III. Filosofiske redegjørelser og normative valg

3.1 Den rasjonelle fordring – Zapffe og forløsningens umulighet

I denne delen skal vi klargjøre hvordan vi kan portrettere *det rasjonelle valg* i lys av Peter Wessel Zapffes (1899 - 1990) eksistensfilosofi. Det innebærer en redegjørelse av hvordan den norske filosofen tenker seg det menneskelige utgangspunkt og utvikling, hans oppfatning av mennesket i tilværelsen, og individenes ståsted og mulige konfrontasjon i møte med den tragiske lidelse. Vi skal argumentere og klargjøre hvordan hans syn inngår i en rasjonell kategorisering, noe vi skal belyse i en fortolkning av Euripides sitt stykke *Ifigeneia ved Aulis*, som kan vise nettopp hvordan et valg som gjøres i det rasjonelle kan utarte seg. Hovedpunktet til Zapffe er her at mennesket skal møte sin uunngåelige tragiske skjebne med verdighet. Agamemnons valg blir derfor vår synliggjøring av hvordan et slikt valg, med basis i rasjonaliteten, vil utspille seg i en ekstrem konfrontasjon med det tragiske.

Hva legger vi så til grunn for det rasjonelle valg? Det rasjonelle valg føyer seg inn i en tradisjonsrik filosofisk tradisjon hvor avgjørelser og kunnskap baserer seg, og bør basere seg, på fornuften. Det innebærer en avstand fra subjektive affeksjoner og personlig religiøse oppfatninger, og en vektlegging av den objektive logikkens prosess i form av tilsynelatende validert kunnskap. Et slikt valg forkaster ubeviste oppfattelser, og utvikler valget sitt på basis av ønsket om et mest mulig objektivt grunnlag. Den subjektive side, i.e. ønskene og fordommene til individet som streber mot sin egen vilje til valg, må derfor forkastes eller overskrides. Det rasjonelle kan også være i tråd med en gudstro, så lenge det hersker en menneskelig forståelse av gudenes aktivitet, altså en rasjonell tanke omkring gudenes tilstedeværelse, slik vi finner den presentert i kosmostanken i de greske tragediene.²¹

I den tidligere stoicismen var verden et forståelig fenomen, en timelighet som kun besto av logos. Logos i denne forstand er tilværelsen og dens konstruksjon som fornuftlig.²² Den originale tanken var et univers som var logisk bygget, og som det var mulighet å ha tilgang til gjennom bruken av det kognitive. Tanken er her at det ikke er noe utenfor logos. Alt som er, eksisterer i logos. Slik blir også ikke-rasjonelle fenomener en del av logos, men da som ulærte og primære kroppslige reaksjoner som

²¹ De olympiske gudene blir grunnleggende for den allmenne ethos, ettersom den greske kultur og det greske samfunn er en projisering av gudenes vilje og legitimitet.

²² Vi må ikke her forveksle med kristendommens senere bruk av logos.

også dyr og barn innehar. Rasjonaliteten er derimot en kompleks form for intensjonalitet, som det modne mennesket har lært seg i det moderne samfunn.

Et velkjent bilde på hvordan tidligere rasjonalister forklarte følelser og emosjoner, finner vi i Platons *Phaedrus*.²³ Det kan diskuteres om et slikt bilde av selvets ulike deler er representativ for Platon, men det som fremgår av et slikt metafor er hvordan tilhengere av fornuftens kongevei, i det klassiske Attika, reduserte følelser og lyster til servile krefter i forhold til fornuften. Platons lignelse om de vingede hestene og vognen sier noe for oss om hvordan det rasjonelle vurderer forholdet sitt til følelser, lyster, vilje etc. For her er vognen som styrer og dominerer betegnelsen for fornuften, den ene hesten er rå og utemmet, den andre god og nobel. Gudene ville i en slik lignelse hatt to gode og lydige hester, men mennesket har sin egen dyriske side ved sin sjel som kommer til uttrykk i den ene hesten. Menneskets primitive følelser og vilje må kontrolleres av fornuften. Uten fornuftens vogn, springer de barbariske sidene i mennesket løs. Dette forblir en variasjon av bildet den ur-rasjonelle tradisjon har på sjelen og dens deler.

Den rasjonelle tradisjonen, og bakgrunnen for det rasjonelle valget, består av en tanke om at verden står ved lag ved, og må tilnærmes gjennom, det kognitive. Tilværelsen består i en slik tankegang av gripelige punkter for den menneskelige forstand, det finnes ikke mørke områder som ikke mennesket til syvende og sist kan forstå. Valg og handling må på lik måte begrunnes fornuftlig. Den kognitive kunnskap ligger til rette for en mest mulig riktig handling, og for et best mulig valg.

3.1.1 Det tragiske som uunngåelig

For Zapffe er kjernen i mennesket dens fornufttegenskap. Dens evne til å bruke sine kognitive ferdigheter har gjort menneskeslekten til hva den er. En slik egenskap er for Zapffe et produkt av en biologisk kamp i tråd med naturen selv. Vi skal følge Zapffe i hans skissering, eller hans biosofiske metode, for å forstå menneskets grunnforhold, og hvilke utfordringer det står ovenfor. Vi kan definere biosofi ut ifra *Biosofisk Perspektiv* fra *Indføring i litterær dramaturgi* (1961): ”Med Biosofi menes en filosofi, et teoretisk syn på tilværelsen som orienterer seg mot biologien og dens annekser (paleøntologi osv.) og i tråd hermed forholder seg empirisk til alle sine problemer”.²⁴ Det eksistere dermed ikke den store forskjell, om noen, mellom begrepet biosofi og

²³ Plato. 2001. *Phaedrus* (Cambridge University Press, Cambridge) §246B

²⁴ Bostad, I. Hessen, D. 1999. *Et liv på mange vis* (Pax Forlag A/S) s. 89

biologi. Zapffe bruker betegnelsen for å skildre en metode som baserer seg på biologien, og viser en nærhet til filosofien.

For oss som fortolkere er ikke kun det biologiske momentet i biosofien det viktige. Det er like viktig å studere biosofien med tanke på hva Zapffe utelukker til fordel for nettopp biologien. Ved å knytte seg opp mot en sosial-darwinistisk evolusjonstanke kan Zapffe skape et rent vitenskapelig grunnlag, distansert ifra metafysikk og/eller religiøse grunnlag. Som vi skal se senere er dette viktig ettersom disse aspektene, for Zapffe, er produkter av den menneskelige forstand.

Til dette grundlag støtter jeg nu et visst antal uundværlige forutsetninger, som derved faar en mindst mulig aksiomatisk karakter. Den betydning har de kanske ikke, at hovedsynet paa tragikens væsen staar og falder med dem, men jeg trænger dem for at kunne bruke sammenligningen med dyrerikets enklere livsformer til indføringen i tankekreds om de centrale menneskelige problem.²⁵

3.1.2 Ut av naturen

Zapffe forklarer menneskets utvikling – senere overutvikling – gjennom det biologiske aspektet. For ham har mennesket utviklet sin fornuft og sitt intellekt som sitt fremste verktøy, på samme måte som andre dyr har utviklet sine respektive egenskaper. I mangel på en ren fysisk front har altså mennesket kompensert med sitt intellekt for å overleve. Utgangspunktet for Zapffe er, som vi har påpekt, en teori med en viss nærhet til evolusjonsteorien i skyggen av Charles Darwin (1809 – 1882) og Jacob von Uexküll (1864 – 1944).

Det er således her overflødig at bekymre sig om artens tilblivelse eller andre grunde delta i haandgemænget paa Darwins grav. Sukcessiv, simultan eller uforklarlig genese, det kan være os det samme, bare vi får lov til at beholde forestillingen om fælles grundforhold, om «likhet for loven» i alt liv, eller nøiere uttrykt, om fælles hovedtræk i beskyttelses-, ernærings- og forplantningsmekanismernes funktionsvilkaar i det særegne jordiske liv.²⁶

Etter hvert som menneskene utviklet seg har intellektet sørget for en stabil tilværelse ut over det rent nødvendige. Det innebærer eksempelvis samfunnsstrukturer som forsørger et fellesskapet av individer. Menneskene velger å arbeide sammen for å tilfredstille livets nødvendigheter, slik sitter så menneske igjen med en

²⁵ Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.16

²⁶ Ibid. s.16

overproduksjon, og et overskudd av evner. Det innebærer at der vanlige dyrs tilværelse går ut på: å pare seg, tilfredsstille sult, leke. Så sitter mennesket igjen med et overskudd av evner, fordi de nødvendige behov etter hvert blir mer eller mindre automatisk oppfylt ved hjelp av fellesskapeleg deling av resurser, eller disponering av mat og nødvendig arbeid. Resultatet blir at mennesket får et overskuddsproblem i form av sin bevissthet, hvor fornuftens behov for å bli brukt ikke blir oppfylt. Den må derfor søke nye grenser å krysse, og nye fronter å bekjempe. Problemet for Zapffe finner vi i ”oppfinnelsen av metafysikk”.²⁷ Det skal senere vise seg at en slik overutrustning fører til det Zapffe kaller ”livs-udyktighet”. Det første tegnet på en slik livs-udyktighet finner Zapffe i det mennesket distanserer seg ifra naturen.

Han kommer til naturen som en ubuden gjest, forgjæves rækker han sine armer ut og bønfaller om å bli gjenforent med det som har skapt ham: Naturen svarer ikke mer, den gjorde et under med mennesket, men siden kjende den ham ikke. Han har mistet sin hjemstavnsrett i universet, han har spist av kundskapens trø og er utstøt av paradiset. Han er mæktig i den nære verden, men han forbander sin magt fordi han har kjøpt den for sin sjæls harmoni, sin uskyldstilstand, sin borgerfred i livets fang.²⁸

Zapffes analogi til den irske kjempehjorten, *Cervius Gigantus*, forteller hvordan menneskets undergang ikke kan unngås.²⁹ Utviklingen av en slik egenskap som vår bevissthet blir problematisk. Zapffe viser sammenhengen mellom storhet og undergang – hans forståelse for av det tragiske. Spørsmålet om mennesket skal følge utviklingen slik naturens evolusjonsprosess tilsier eller om vi skal benekte det hele, blir derfor dilemmaet. Den irske kjempehjorten hadde på samme måte en lik utvikling som menneskedyret. Den utviklet store gevir, de største av sitt slag, som en naturlig utvikling av sitt fremste redskap. Som konsekvens endte den opp som herre av sin fauna. Etter hvert ble gevirene mer enn bare redskaper og fikk en rolle som statussymbol: dyrets prakt og stolthet (i den grad tanken om storhet og hybris blir gjeldene). Men da det ble forandringer i klimaet, fikk kjempehjorten problemer. Gevirproduksjonens kalkbehov hadde gått på bekostning av benene i kjempehjorten, og omstillingen til ny natur og nytt miljø var blitt for vanskelig. Overutrustningen til dyret hadde gjort den *livsudyktig*.

²⁷ Ibid. s.62

²⁸ Zapffe, P. 1997. Den sidste Messias, Kulturelt nødverge (Pax Forlag A/S, Oslo) s.43

²⁹ Ibid. s.45,

Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.38

Det eksisterer en parallell mellom Zapffes syn på mennesket, kjempehjorten og protagonistene i den greske tragedie. Overutrustningen og den medfølgende storheten blir for Zapffe nøkkelen til den tragiske lidelse. Det å begå hybris er en velkjent tanke i de greske tragedier, og overmot i forhold til Guder – den overdrevne patos, vil alltid bli straffet hardt. Vi har tidligere sett at Aristoteles kaller den tragiske feilen for *hamarteia*, og her synliggjøres en parallell til den storheten som mennesket utviklet gjennom sin evne som nettopp den tragiske feil som senere vil straffe seg.

3.1.3 Fornuftens fordring

Det at mennesket søker etter de grunnleggende årsaker, menings- og sannhetsstrukturer, var det som førte mennesket vekk ifra naturen i utgangspunktet. Selve søken etter slike sannheter er for Zapffe universal, og denne egenskapen ligger til grunn i menneskets natur. Problemet oppstår i det mennesket overutvikler sin intellektualitet og retter den mot utilgjengelige sfærer (kosmos/metafysikken). Den menneskelige kondisjonen for å stille slike spørsmål ender dermed opp med en søken etter spørsmål en ikke finner svar på. Ettersom vi ikke har tilgang eller kan nå noen videre sannhet bakom verdensstrukturen, er altså veien videre, for Zapffe, veien til lidelse og ”verdengangsten”.³⁰ Zapffe mener at resultatet av vårt intellekts stadige transgresjon i erkjennelsen påvirker vår sinnstilstand og hvordan vi opplever verden på et følelsesmessig plan ”Den bevissthetsprocess som netop er skissert, bevæger sig fra «erkjendelse» til vurdering og affekt”.³¹

Zapffe kaller dette for ”det metafysisk-melankolske klarsyn”,³² hvor bevissthetsoverskuddet og utviklingen av intellektet fører til opprettelsen av metafysikk, som igjen resulterer i mangel på mening og dermed følelser som metafysisk maktesløshet/rådløshet, og meningsløshet ved verden og universet forøvrig. Det utvikles en angst for verden og livet i seg selv. I denne verdengangsten kjennes en smerte og en menneskelig pine:

I enkelte øieblikk kan vi umiddelbart oppleve, hva det betyr å være menneskefødt, hva det innebærer at være tænkende og følende væsen, smidd til en organisme som følger fremmede love. Naar det kommer uformidlet på os, hvilke vissheter og muligheter vi er hjemfalne i forhold til vore kræfters aktionsfelt, naar vi er ensomme og nakne under kosmos, -saa kalder

³⁰ Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.113

³¹ Ibid. s.117

³² Ibid. s.112

vi det verdenssmerte. Det er den reneste lidelse, den dypeste, sandeste og sterkeste følelse er menneske kan ha³³

Det er, for Zapffe, de øyeblikkene hvor vi konfronteres med livet selv og står ovenfor en virkelighet uten noen åpenbar meningsstruktur, at livets rådvillhet og tomhet slår inn. Meningsløsheten ovenfor livet i-seg-selv vil også generere meningsløshet til enkelte deler av menneskets liv, meningsløsheten ovenfor handlinger, fortid, fremtid, følelser, moral, det sosiale liv, historien etc. Men mest av alt genererer meningsløsheten angsten og smerten over sin egen posisjon i livet. Selve kravet om mening formulerer Zapffe som et behov for en ”moralsk verdensorden”.³⁴

Behovet for en moralsk verdensorden. Det vil si en verdensorden hvor alting har orden, plan og mening, hvor lidelsen, hvis den er nødvendig, anvendes etter et økonomisk princip, hvor skjæbnerne er adækvate til behovene, kort, hvor alting gaar efter en vurdering som alle kan ”hæve sig op til” ved egen hjælp³⁵

Er det den greske tanken om kosmos, som en struktur, Zapffe mener vi leter etter forgjeves? En tanke hvor våre valg og handlinger blir vurdert og bundet opp mot en kosmologisk rettferdighet som gir utslag i belønning og straff? Behovet for en moralsk verdensorden - en mening med tilværelsen - og mangelen på sådan, blir for Zapffe opphavet til den religiøse formen for metafysisk trøst. Den urettferdighet som finner sted i tilværelsen, den uunngåelige tragedie, finner i mangel på mening sin forklaring utenfor menneskets fornuftsevne. Gud, livet etter døden, og frelse blir alle menneskelige kreasjoner i mangel på rasjonell forklaring og rasjonell mening. En velger derfor å gå utenfor den menneskelige fornuft for å få sin forklaring. Vi ser en likhet allerede her med Nietzsches refleksjoner om opprettelsen av kristendommen, og prestenes rolle.³⁶ De gir mening til lidelsen, og et tilbud om rettferdighet og verdensorden.

Lidelsen, for Zapffe, oppstår i konfrontasjonen mellom individ og tilværelse. Ved hjelp av *fornuftens fordring* stiller mennesket krav til tilværelsen, dens mening og dens rettferdighet. Det var samme egenskap som distanserte oss ifra naturen, men i

³³ Zapffe, P. 1997. Den sidste Messias, Kulturelt nødverge (Pax Forlag A/S, Oslo) s.41

³⁴ Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.66

³⁵ Ibid. s.67

³⁶ Nietzsche, F. 2002. Moralens Oprindelse (Det lille Forlag, Fredriksberg) s.176
(Vi skal komme tilbake til dette senere)

motsetning til naturen som kunne gi oss svar, så responderer ikke metafysikken på samme måte. Tilværelsen forblir stum i den overutviklede sannhetssøknem. Det rettes mot en Gud som ikke eksisterer eller mot gitte sannhetskonstruksjoner som det ikke er mulig å nå eller gripe for mennesket. Angsten og verdensangsten er et resultat av denne overdrevne sannhetssøknem, og for Zapffe finnes det måter å unngå disse rystelsene med tilværelsen, det finnes levemåter som beskytter oss mot det ubehag en slik konfrontasjon gir. En slik type beskyttelse blir fornektelser av livet selv og en falsk utvei. Dette vil for Zapffe, som for Kierkegaard, være distraksjoner ifra ubehaget som kun vil komme sterkere tilbake senere.

3.1.4 Fortrenginger som surrogatløsning

Hvordan velger så mennesket å konfrontere slike lidelser? Velger det å omfavne intellektets søken etter sannhetsstrukturer og mening? Nei, for Zapffe har mennesket valgt bort denne muligheten, og valgt en annen vei, som både strider mot menneskets natur, og som er en falsk og svak måte å møte livet på. For Zapffe bringer dette oss tilbake til den irske kjempehjorten og hvordan kjempehjorten kunne ha trosset sin natur og fortsatt å leve. Ved å brette av sine gevir og sådan møtt både febersmerter og infeksjon, kunne kjempehjorten ha utsatt sin skjebne men fortsatt sin eksistens. Den kunne ha ødelagt sin pryd og fremste stolthet til fordel for et ydmykende, dog forlengede liv. Det verktøy og den egenskapen som gjorde hjorten til herre over sin fauna og som naturen hadde utstyrt kjempehjorten med kunne blitt gitt tilbake. Det er snakk om å møte sin uunngåelige tragiske skjebne med verdighet eller ikke.³⁷

Mennesket kan i likhet med kjempehjorten ”brette av sitt gevir”, dvs. å gå imot sin natur og forhindre den utrustningen og *overutviklingen* mennesket har gjennomgått, for å slippe livets lidelse og forsøke å dempe den menneskelige pine som finnes i møte mellom intellektet og tilværelsen. Mennesket må fjerne årsaken til denne lidelsen i et forsøk på å gjenskape den sjelelige harmoni som er gått i ubalanse, og mennesket velger å gjøre dette via å ”reduere sitt bevissthetsinnhold”.³⁸ Det Zapffe beskriver er hvordan menneskene har lært seg metoder, eller valgt seg levemåter som gjør at møte med livets sannheter og meninger blir unngått. Det handler om å fortrenge den delen av menneske som lengter etter den søken etter sannhet som er inntegnet i vår natur og vårt utgangspunkt, og som er utviklet gjennom

³⁷ For Zapffe er denne skjebnen uunngåelig uansett om en omfavner naturens progresjon eller ikke.

³⁸ Zapffe, P. 1997. Den sidste Messias, Kulturelt nødverge (Pax Forlag A/S, Oslo) s.45, Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.186

vår bevissthet. Ved å legge en demper for dette bevissthetsoverskudd, som skiller mennesket ifra dyrene, tror mennesket at en kan gjenfinne den sjelelige harmoni, som kun den uvitne eller uinteresserte kan oppnå (altså pre-utvikling stadiet). Gjennom utviklingen av en slik livsstil har også det menneskelige fellesskap akseptert disse fortrenningsmekanismene som normen.

Det foretar, for å bruke et hævdundet uttrykk i utvidet betydning, mere og mindre bevisst en fortrænging av sit skadelige bevissthetsoverskudd. Denne proces foregaar praktisk talt uavbrutt saa længe vi er vaakne og virksomme, og danner en betingelse for social indpasning og det som populært kaldes sund og normal livsførsel overhodet³⁹

Denne måten å unnvike livet på, er blitt den sosiale norm for å holde ”god tone” i dagliglivets alminnelighet.⁴⁰ Livsangst, depresjoner eller annen sjelelig lidelse blir sett på som avvik ifra en slik norm, og må behandles deretter. Men, for Zapffe, er dette egentlig mer et uttrykk for at disse forsvarsmekanismene svikter, og at dette ”skadelige” bevissthetsoverskuddets metafysiske interessefront er en iboende egenskap ved mennesket som kun fortrennes.

I en række tilfælder er disse fænomener imidlertid bud fra en dypere og mere umiddelbar fornemmelse av livet, bitre frugter av den tankens eller følelsens genialitet, som er roten til antibiologisk tendens. Det er ikke sjælen som er syk, men beskyttelsessen som enten svigter, eller avvises fordi den rigtig opfattes som foræderi mot jegets høieste evne⁴¹

Helt konkret går disse forsvarsmekanismene ut på en overlappning av fire ulike sosiale og individuelle fortrenninger.⁴² De består av: isolasjon, forankring, distraksjon og sublimasjon. Vi skal ikke gå i detalj på disse ulike mekanikkene her, men en generell forklaring er at de beskytter ved å enten hjelpe til ved å fortrenge via forankre livet i ulike stadier, og la seg distrahere av ulike momenter i livet som ”opptar” og dermed bruker dette bevissthetsoverskuddet på helt andre ting: Det kan være seg samling av materielle goder og rikdom, en viss oppslukenheter av et arbeid eller hobby, isolasjon ifra omverden (på samme måte som barn isoleres fra å se dagsnytt, eller den harde

³⁹ Zapffe, P. 1997. Den sidste Messias, Kulturelt nødverge (Pax Forlag A/S, Oslo) s.45

⁴⁰ Ibid. s.45

⁴¹ Ibid. s.45

⁴² Ibid. S.46

virkelighet utenfor barnehagesporter).⁴³ Altså, små forløsninger som gjør at det metafysiske aspektet, eller meningskravene i verden ikke blir betydelige eller konfrontert. De lever og higer etter oppkonstruerte og behagelige verdier.

Det virker også som om både Zapffe og Nietzsche har samme syn på hvordan dette fungerer som en massesuggesjon og en flokk mentalitet, hvor en slik ikkeutfordrene posisjon i livet blir legitimt og normalisert.⁴⁴ Etter at det har satt en standard, som for Nietzsche går gjennom *ressentimentet*, skapes en norm, hvor enhver annen tanke blir et avvik eller kaosskapende. ”En hjord og ingen hyrde! Alle vil det samme, alle er like: Den som tenker eller føler anderledes enn andre går frivillig i galehus”,⁴⁵ sier Nietzsche, mens Zapffe beskriver hvordan dette opprettholdes slik: ”Mellem de voksne indbyrdes gjælder reglerne om ”god tone”, og i aapen manifestasjon kan vi se mekanikken, hvor en mand som graater paa gaten, blir fjernet ved politiets hjelp”.⁴⁶ Denne fortreeningen og disse verdiene blir videreført i et slikt samfunn ved dens behagelige og homogene natur og egenskaper. En slik nihilistisk rolle vil, for Nietzsche, den europeiske kultur inntre i etter at religionen sin legitimitet, som disse verdiene er tuftet på, er forlatt.

3.1.5 Intellektuell rederlighet

Hvordan forholder så Zapffe seg til en tanke om en metafysisk forløsning? Zapffe vil være svært kritisk til enhver filosofisk retning som baserer seg på punkter som ligger utenfor vår rasjonalitet. I hans kritikk av enhver religiøsitet stiller Zapffe krav om intellektuell rederlighet. Det gjør han også i forhold til individer som ikke tar meningløsheten på alvor, slik *forankringene* viser. Behovet for intellektuell rederlighet, vil være å ikke hengi seg til surrogatløsninger i den metafysiske tvil.⁴⁷ Meningskravet til Zapffe blir slik også en kritikk av en ikke-rasjonell mening, eller enda mer spesifikk en irrasjonell mening som ligger utenfor den menneskelige fornuft i.e. en tanke som vi skal se Kierkegaard inntar.⁴⁸

Albert Camus (1913 – 1960) retter en lignende kritikk i *Myten om Sisyfos*, hvor han beskriver en tanke om et fravær av fornuften i forhold til det absurde som tankens

⁴³ Ibid. s.46

⁴⁴ For en videre undersøkelse av likhetene og forskjellene mellom Zapffe og Nietzsche, se Roe Fremstedal sin artikkel: Fremstedal, R. 2001. Tragikk og pessimisme hos Nietzsche og Zapffe", Parabel. Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori, vol. IV, nr. 1/2001, s. 25-45

⁴⁵ Nietzsche, F. 2006. Slik talte Zarathustra (Gyldendal, Trondheim) s.7

⁴⁶ Zapffe, P. 1997. Den sidste Messias, Kulturelt nødverge (Pax Forlag A/S, Oslo) s.46

⁴⁷ Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.163

⁴⁸ Vi skal vente litt med å ta opp denne kritikken, og Kierkegaard sitt svar.

selvmord – en ofring av intellektet.⁴⁹ En tanke som baserer seg på at der hvor fornuften ikke lengre kan gå, eller mister sin evne til å gripe sannheter, der vinner det irrasjonelle momentet frem. For Camus vil en slik prosess fremme troen, i Kierkegaards forstand, men være en problematisk vei for mennesket å gå. Camus beskriver dette som en stengsel av *fornuftens kongevei* og et forsøk på å finne de direkte veier til sannhet.⁵⁰

Men for å holde meg til eksistensfilosofene, så ser jeg at alle uten unntagelse foreslår at jeg skal flykte. Gjennom er underlig resonnement, som går ut fra det absurde på ruinene av fornuften, i et univers som er lukket og begrenset til det menneskelige, guddommeliggjør de det som knuser dem, og finner en grunn til å håpe i det som tar fra dem alt⁵¹

Vi ser likheten mellom Zapffe og Camus på dette området. Camus sitt essay gjenspeiler den samme holdning som Zapffe inntar ovenfor enhver form for metafysisk forløsning som gjør forsøk på å tilbyde sannheter utenfor fornuften. Det menneskelige behovet for mening og forklaring på det absurde blir paradoksalt nok mettet av en kosmisk stumhet. Mangelen på svar tas til seier for det irrasjonelle. Heller ikke lidenskapen og følelser får høy status hos Zapffe: ”Overalt hvor man er i affektens vold, særlig naar uttrykksbevægelserne ikke kan beherskes, er man prisgit den tilfældighet, om affektene in casu er tjenelige eller ikke for den tilordnede eller andre interesser”.⁵² Men dette vil som sagt bli karakterisert som intellektuell urederlighet. For Zapffe blir mangelen på mening ved tilværelsen ikke en svekkelse av rasjonaliteten, men kun en pessimistisk konklusjon. Det understreker at lidelsesproblematikken er uunngåelig og menneskets tragiske smerte ligger i menneskets fremste egenskap: fornuften. Hvis vi så stiller spørsmålet om hvordan mennesket skal handle og leve i lys av en slik pessimistisk nødvendighet, så vil Zapffe svare: ”med verdighet!”. I den forstand at et vesens verdighet innebærer å leve i tråd med sin utviklede natur og sine egenskaper. Lik kjempehjorten, eller kattene ved stranden,⁵³ vil menneskets verdighet bestå av å benekte det kravet om redusering av bevisstheten som forlanges. Det innebærer en hengivelse og en videreføring av

⁴⁹ Camus, A. 2003. Myten om Sisyfos (Cappelens upopulære skrifter, Oslo) s.34

⁵⁰ Ibid. s.23

⁵¹ Ibid. s.30

⁵² Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo) s.99

⁵³ Ibid. s.159

menneskets egenskap og natur – dens rasjonalitet.⁵⁴ Fornuften og intellektet er i så måte den eneste rettstokk for menneskelig liv og handling.

En problematikk som Roe Fremstedal stiller viser kjernen i konflikten mellom Zapffes krav om verdighet i forhold til evne og den påfølgende lidelsen.⁵⁵ Fremstedal argumenterer for at Zapffe har problemer med å redegjør for hvorfor mennesket ikke skal ta hensyn til lykken og hvorfor mennesket bør strebe etter den konfrontasjon med tilværelse som bringer med seg undergang. Zapffes manglende begrunnelse for en slik tanke, begrunner Fremstedal i Zapffes manglende forståelse for transcendentale betingelser for etikk. I en lignende kritikk innvender Arne Næss mot Zapffes problematisering rundt tilværelsens meningsløshet; at selv om det ikke finnes en mening *med* livet, betyr ikke at vi ikke kan finne en mening *i* livet.⁵⁶ Et passende motsvar formuleres av Frode Nyeng i *Eksistensialismens filosofi*:

I utgangspunktet kan vi tenke oss at et menneske som er godt fornøyd med sine meritter og som finner god mening i det meste av sine aktiviteter, likevel ikke makter å finne noen mening med ”Det Hele”, og at denne siste formen for meningsløshet reduserer dette menneskets livskvalitet. De ”små” meningene blekner i lys av mangelen på den ”store” meningen. Dette er det tragiske skjæret fra menneskelivets absolutte meningsløshet...⁵⁷

I tillegg til Nyengs understreking vil også Zapffes refleksjoner stadfeste denne tanke. En søken etter en lykkelig tilværelse, eller Næss sin oppfordring om selv-skapende mening i individets omgang med tilværelsen, vil kun basere seg på forankringer i forlengelsen av Zapffes teori. Det vil være forsøk på å unngå de krevende og lidelsesfulle spørsmål, altså en ukonfronterende livsholdning som før eller siden vil gjensøke det individ som har brutt sin uskyldstilstand og blitt seg selv bevisst i meningsløsheten.

3.1.6 Aksept av det tragiske

Zapffes krav til intellektuell rederlighet understreker hans tanke om en uunngåelig tragisk skjebne for mennesket. Det innebærer en livsgang hvor lidelse og kosmisk angst er en nødvendig konsekvens av menneskets utvikling. At Zapffe nekter for

⁵⁴ Vi aner en essenstanke hos Zapffe som er kontroversiell i forhold til eksempelvis fransk eksistensialisme – jf. Jean-Paul Sartre.

⁵⁵ Fremstedal, R. 2005. Eksistensfilosofi og Pessimisme hos Peter Wessel Zapffe og Søren Kierkegaard. Norsk Filosofisk Tidsskrift, Nr 02-2005 (Universitetsforlaget, Oslo) s.94

⁵⁶ Bostad, I. Hessen, D. 1999. Et liv på mange vis (Pax Forlag A/S) s.106

⁵⁷ Nyeng, F. 2003. Eksistensens Filosofi (Abstrakt Forlag AS, Oslo) s.96

enhver form for metafysisk trøst og forløsning innebærer en sterk pessimisme i forhold til møte mellom individ og tilværelse. Hvis individet skal være tro mot sin evne, og dermed omfavne den sannhetssøkende evne, vil smerten over en slik konfrontasjon være en påkjenning og en rystelse. Enhver form for fortrenning og benektelse vil kun føre lidelsen tilbake i sterkere form. Det kan trekkes en parallell mellom de greske tragedier og Zapffe her. For på samme måte som protagonistene i de greske tragediene stiller spørsmål og konfronteres med sine sannheter i sin tilværelse, viser Zapffe at dette ligger i vår natur. Vi har tidligere sett denne forbindelsen mellom karakter og plot – individ og tilværelse, hvor protagonisten er fanget i et plot som mer eller mindre uskyldig, og hvor tragediens natur synliggjør seg i det protagonisten blir seg selv, og sin situasjon, bevisst.

I Zapffes tanke vil menneskeskjebnen i likhet være tragisk, fordi individet uunngåelige undergang *ikke* kan forløses. Menneskets evne, dens rasjonalitet og fornuft, forblir menneskets prakt og stolthet – lik kjempehjortens gevir. Og det ligger som premiss i denne evnen et slikt krav om intellektuell rederlighet, et krav som gjør enhver form for metafysisk forløsning ugyldig (så fremt den metafysiske forløsning transcenderer rasjonaliteten). Skal mennesket møte tilværelsen ved å forkaste sin prakt og stolthet, så mister det, for Zapffe, sin verdighet i samme stund. Den eneste mulighet for protagonisten i en tragedie til å imøtekomme sin tragiske skjebne blir dermed å omfavne lidelsen og skjebnen, og handle i tråd med sin fornuft. Det rasjonelle valget, som også er Agamemnons valg, står dermed klart i tråd med Zapffe. Ikke som en utvei, men som en *verdige* akseptering av sin egen lidelse og undergang – sin uunngåelige tragiske skjebne.

3.1.7 Fortolkning av Ifigeneia ved Aulis

Agamemnon sitt valg vil bli vårt fremste eksempel på det rasjonelle valg. Men her må vi være var for det grunnlaget og den kontekst vi plasserer Agamemnon inn i. For tilsynelatende kan det virke som om Agamemnons valg baserer seg på hans trosoppfatning og hans forhold til sine guder, altså en religiøs oppfatning. En slik tanke vil altså vær uforenelig med det rasjonelle valg. Men det er her vi må påpeke viktigheten av konteksten av hans valg. Agamemnon er situert i en tilværelse hvor Olympenes tilstedeværelse er en virkelighet. Den kosmostanke vi har beskrevet er et faktum med tilværelsen, og det finnes ikke andre alternativer i gudenes sted.

Agamemnons valg og ærefrykt er, tross den religiøse siden, en rasjonell avgjørelse. I den greske kosmos er gudenes tilstedeværelse en faktisitet, og det finnes ingen tvil om deres eksistens i tragediene (slik vi leser Euripides). Dermed vil et påbud ifra gudene ikke bare være pliktig for den kosmiske verdensorden i seg selv, men det vil være et rasjonelt valg. Agamemnons følelser for sin datter Ifigeneia blir dermed rasjonelt tatt til side til fordel for den objektive sannhet i Agamemnons verden, nemlig Hellas sitt beste, og hans plikt til å følge påbudet fra verdensordenen. Vår fortolkning baserer seg derfor på at Agamemnon velger et valg som støttes av den greske ethos.

Kan det stilles en innvending her ved at Agamemnons motiver for sin endelige beslutning faller i tråd med hans egen ærgjerrighet?⁵⁸ (en tanke vi kan følge tilbake til Homer) Slik Euripides fremstiller Agamemnons valg, så handler det om ett enten/eller valg i forhold til det beste for Agamemnon eller det beste for Hellas. Som konge blir hans valg nødvendigvis tragisk, ettersom han innehar en rolle som både konge og far. Kong Agamemnon velger å legger vekk sin subjektivitet, det lidenskapelige, for det rent fornuftige.

Agamemnon er bevisst sine egne følelser. I et svakt øyeblikk velger han å ikke ofre sin egen datter, og han forkaster og kritiserer spådommen om Artemis sin vrede. Men i sin polemiske og dialektiske diskurs han fører sammen med sin bror Menelaos,⁵⁹ blir han klar over de konsekvensene av å følge hans subjektive følelser. Hans mannskap, krigen, og til slutt Hellas vil alt falle hvis Agamemnon velger å lindre sin egen lidelse ved å spare Ifigeneia. Hans tragiske utgangspunkt og hans situasjon tvinger ham til å velge mellom følelser og sin egen behagelighet, mot det rasjonelle og ubehagelige. Agamemnon velger i så måte å konfrontere sin egen subjektivitet i hans tragiske skjebne ved å velge lidelsen.

Slik fremstår det rasjonelle valg som en først og fremst et pessimistisk valg, hvor ingen individuell lindring av lidelse blir tilbudt. Agamemnon gjør det klart at han ikke søker ære og heder ved sitt valg, for hans smerte over sin egen datter veier tyngre enn en slik søken. Hans gjør sitt valg, fordi det er riktig ut ifra den kontekst Agamemnon befinner seg i. Det er ingen individuell gode ved hans valg som er mer verd enn Ifigeneia. Hans valg er et rent fornuftig valg hvis vi følger objektivitetens logikk.

⁵⁸ Euripides. 1997. *Ifigeneia ved Aulis* (Gyldendal, Oslo) §385

⁵⁹ Euripides. 1997. *Ifigeneia ved Aulis* (Gyldendal, Oslo) §315

At Agamemnons valg er pessimistisk, sier noe om det rasjonelle valget. Fordi det gjennom et slikt valg ikke tilbys en metafysisk trøst ifra lidelsen. Agamemnons velger lidelsen selv, og omfavner den fordi det i hans tilværelse vil være det beste for tilværelsen i seg selv. Her tilbys ingen erstatning eller gevinst, og hans tragiske situasjon virker nødvendig og uunngåelig. Vi skal senere ta opp tråden om hvordan det rasjonelle valget forblir pessimistisk, fordi den hengivelse til fornuften som finner sted nekter å la seg tilfredstille av uekte forløsninger som kan lindre hans lidelse.

Agamemnon inntreer i denne forstand en form av overmennesket. I sitt selvofrende valg tilblicher han et vesen som overgår menneskets primære behov. Han legger bort sin egen kjærlighet til det beste for menneskeheten (sett fra Athen), og inngår en tilværelse av lidelse og smerte. Agamemnon blir slik sett erkebillede av den tragiske helt. For gjennom sin dialektiske prosess av argumenter for og imot hans valg, hans bevegelse over de ulike posisjonene han kan velge mellom, så viser Agamemnon en tilhørighet til den sokratiske dialektikk. Det rasjonelle valget kan ikke finne sted uten å ha belyst saken fra flere sider. Streben etter objektivitet, og det beste alternativ innebærer at Agamemnon måtte gjort en undersøkelse av begge alternativer, og følt begge siders subjektive utgangspunkt. Men han forkaster den menneskelige følsomme siden i sitt valg, og Agamemnon står tilbake i sin posisjon som overmennesket, den mest tragiske helt på grunn av sin gjennomgående rasjonalitet. På grunn av sin hengivelse og dedikasjon til fornuften.

En annen som følger sin fornuft og kan plassere i den rasjonelle kategori er Penthevs i *Bakkantinnene*. Hans behandling av Dionysos baserer seg på hans skepsis over at Dionysos, som fremtrer i menneskeform, kun er en sjarlatan. Han blir også advart av spåmannen Teiresias om sin bruk av fornuften.⁶⁰ Penthevs viser en generell fordømmelse av spådommer og religion:

Nei, rør meg ikke! Gå til bakkhofesten selv; men ikke skal du med din dåreskap smitte meg. Han der som frister deg til denne galmannsferd, skal få sin straff. Gå en av dere straks avsted til tårnet hvor han speider etter varselugle, og riv det ned til grunnen. Bryt med brekkstand løs hver sten og velt den ned. Vend opp og ned på alt! Ta først hvert viet prestebind og slyng det ut i vær og vind⁶¹

⁶⁰ Euripides. 1997. *Bakkantinnene* (Gyldendal, Oslo) §310

⁶¹ Ibid. §340

Det er samme rasjonalitet som hersker hos Penthevs og Agamemnon. Penthevs tvil og Agamemnons fornuft bringer dem begge lidelser. Men Euripides går enda lengre i Bakkantinene med å fordele uskylden. For vår sympati ligger ikke hos Dionysos, men hos Agave og Penthevs (her har Nietzsche helt rett).⁶² Sympatien for de valg som Penthevs faktisk gjør i god tro, viser at rasjonaliteten for Euripides står sterkt. Men man kan også se det slik at hvis Penthevs lovpriset Dionysos og hengav seg blindt, ville han ikke blitt fornedret og mistet sitt liv. Men en slik lesning vil være en snever lesning av Euripides. Det er ikke hans poeng.

Nøkkelen til *Bakkantinnene* ligger i rasjonaliteten og Penthevs heltmodige tvil. Han mener selv han har handlet edelt,⁶³ og Dionysos sin utpekulerte plan virker brutal og nådeløs. Korets total fordømmelse av Penthevs viser en feighet og en sans for det ukritiske på grensen til det latterlige. Når de høylytt ønsker vrede og latterliggjøring av Penthevs overgår de en normal reaksjon på den tradisjonelle kritikk av protagonistenes *hamarteia* i de greske tragediene. Euripides har i så måte lyktes med sin lidelsesfulle Penthevs, som blir straffet for hardt. Slik fremstår Penthevs og hans rasjonalitet og tvil som mer heroisk og storslått enn den blindt gudsfryktige greker. Det er på dette grunnlag vi senere skal se at Euripides blir kritisert for å være rasjonalist.

Ser vi så Agamemnons valg i lys av Zapffe, ser vi en lik dedikasjon til det rasjonelle. Men den viktigste parallellen er ikke fornuftens prioritet, men en lik forståelse mellom Zapffe og Euripides om hva et slikt valg innebærer. Det eneste som står igjen er 1) Agamemnons verdighet og 2) den uunngåelige tragiske lidelse. Agamemnon har valt det riktige for menneskeheten og valg bort det selviske og behagelige. Det vil si han har ofret det han elsker høyest til fordel for det som kreves av ham som Konge, og hans posisjon som Konge står høyere enn hans rolle som far. Verdigheten av å velge rasjonaliteten er slik et mønsterbilde på hva Zapffe ville godt god for.

Den uunngåelige tragiske lidelsen konstruerer et felles punkt. Agamemnon ville følt lidelse uansett valg, selv om en ofring av sin egen datter kanskje står som den verste lidelsen. Men her finnes ingen gudelig benådning, i.e. ingen *deus ex machina*. Agamemnon må ta konsekvensene av et slikt valg hvor ingen forløsning gis. Derfor

⁶² Nietzsche, F. 1993. *Tragediens Fødsel* (Pax forlag A/S, Oslo) s.83

⁶³ Euripides. 1997. *Bakkantinnene* (Gyldendal, Oslo) §970

forblir han en heroisk-tragisk skikkelse, i tråd med Zapffes portrettering av menneskeheten.

3.2 Lidenskapens overkommelse – Nietzsches perspektivisme

Kapitteldelen om *det lidenskapelige* skal trekke frem et alternativ møte med lidelsen og det tragiske. Vi skal her se nærmere på hvordan vi tenker det lidenskapelige som en ikke-rasjonell handlingsbegrunnelse. Gjennom vår fremstilling av Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844 - 1900), skal vi forstå hvordan en slik ikke-rasjonell lidenskap begrunnes, og hvorfor den velger seg bevisst vekk ifra en rasjonell håndtering av lidelsen. Det dionysiske aspektet ved Nietzsches filosofi, samt en moderne fortolkning av Nietzsche som verdensfilosof kan bli utfyllende. Til slutt skal vi gjøre en fortolkning av Euripides *Medeia*, med tillegg av *Bakkantinnene*. Nietzsche selv er svært kritisk til Euripides, derfor vil det være svært dristig å gjøre en fortolkning av protagonisten *Medeia* som nettopp dionysisk. Dette gjør vi for å vise den samme begrunnelse for den ikke-rasjonelle lidenskap, og hvordan den kan ha et alternativt uttrykk i den frempressede konfrontasjonen med den tragiske lidelse.

Det lidenskapelige valget er historisk sett blitt betegnet som det irrasjonelle. Dette mener jeg er en beskrivelse som kan virke forvirrende, spesielt i forhold til det vi senere skal betegne som irrasjonelt. Det lidenskapelige er ikke irrasjonelt i den forstand at det overgår enhver logikk, dvs. ved at det er basert på et grunnløst fundament som er absurd i seg selv. Nei, det lidenskapelige går mot det rasjonelle i den forstand at det baserer seg på følelser fremfor fornuft. Men dette er også et kvalitativt valg som ikke tar utgangspunkt i en mangel på fornuft. Dette kan innebære at valget blir gjort spontant, uten noen form for polarisering eller overveielse i forhold til fornuften, men det kan også innebære et valg som er overveid og dialektisk fremmet. Avgjørelsen faller allikevel på den subjektive følelsen i.e. den lidenskapelige siden. Det er altså ikke nødvendigvis et fravær av fornuften, men det kan være et valg som velger fornuften bort. Et valg som bevisst velger den subjektive og emosjonelle vei.

Et slikt valg kan både bli karakterisert som primitivt eller overmenneskelig. Primitivt i den forstand at fornuften er et redskap som hører det siviliserte mennesket til. Tenker vi slik, vil det lidenskapelige bli knyttet opp mot dyriske lyster og krefter. Et slikt syn vil pålegge valg i det lidenskapelige som noe negativt, og et tegn på at individet ikke har mestret det rasjonelle verktøyet som det kulturelle og opplyste

individ innehar. Den lidenskapelige siden kan også uttrykkes som noe positivt, og det kan argumenteres for at disse kreftene er primitive i den forstand at det er en hengivelse til en glemt side ved menneskeheten. Det vil si en tilstand som ikke er forurenset av det ”siviliserte”, og som tar utgangspunkt i noe mer genuint. En slik tanke vil se på den moderne sivilisasjon som noe negativt, dekadent og forfalsket, og med et rasjonalistisk uttrykk som har glemt essensielle menneskelige verdier og uttrykk. I den forstand vil et individ som velger lidenskapen og følelsene inntre en overmenneskelig form, fordi individet velger et urmenneskelig aspekt og perspektiv på tilværelsen som er mer ekte. Denne tanken inneholder altså en selvsublimasjon av den ikke-rasjonelle følelsessiden ved subjektet – ved mennesket.

Grunnlaget er her at emosjoner og følelser kan tenkes som noe mer enn kun kroppslige og dyriske reaksjoner. Lidenskapen blir i en slik forståelse en intensjonell bevegelse som baseres på et individuelt perspektiv. Dette perspektivet rettes mot et objekt, og det er subjektets kvalitative dom ovenfor et slikt objekt som gjør utslag i subjektet. Slik kan man si at et lidenskapelig forhold baserer seg på subjektets egen oppfatning av objektet, og ikke hvordan objektet i seg selv er. Vekten blir lagt på det subjektive perspektiv fremfor en objektiv sannhet.

Den spanske tragedieteoretikeren Miguel De Unamuno (1864-1936) skriver i sin bok *The Tragic Sense of Life*, om det skille vi må gjøre mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle. Følelsene tillegger han her et viktig utgangspunkt, ikke bare for erkjennelse i seg selv, men for helheten av mennesket.⁶⁴ Det mennesket som ikke har et subjektivt utgangspunkt, og som er utelukkende rasjonelt er en aberrasjon.⁶⁵ Det innebærer en tanke om at forherligelsen av det rasjonelle, er en perversitet og ikke et mål i seg selv. Det blir uriktig å hengi seg til en rasjonalitet utelukkende, men Unamuno, lik Nietzsche, vil ikke benekte rasjonalitetens tilstedeværelse forøvrig. For Unamuno vil det nok ligge mer bak hans tanker om det ikke-rasjonelle, og her står han nærmere Kierkegaard, enn Nietzsche.⁶⁶

Poenget er at filosofien bak det lidenskapelige dreier seg om mer enn dyriske lyster. Det handler om å innta en posisjon som bevisst fraskriver seg en menneskelig fornuft, og som kan virke deprimerende uemosjonell i sitt jag på objektivitet. I en verden av *logos* så velger det lidenskapelige mennesket å se verden gjennom *eros*,

⁶⁴ Unamuno, M. G. 1954. *Tragic sense of Life* (Dover Publications Inc, New York) s.36

⁶⁵ Ibid. s.101

⁶⁶ Se del 3.4.2 for den nærheten mellom Kierkegaard og Unamuno.

altså kjærligheten. Å betrakte tilværelsen og alt den innehar som mest mulig objektiv, som mest mulig sann, er ikke nødvendigvis et gode. Den lidenskapelige filosofien vil ikke nødvendigvis benekte det rasjonelles metode for slik praksis, men vil heller velge sitt eget perspektiv gjennom eros sine øyne, hvor en kan elske og skape subjektive følelser for objekter og individer, fremfor å tilnærme seg dem mest mulig objektivt. Et lidenskapelig forhold til tilværelsen vil også foretrekke mysterier ved tilværelsen, fremfor en avdekking av enhver sannhet. Det er ikke gjennom menneskets rasjonelle evne de nødvendigvis riktige og genuine valgene blir gjort.

3.2.1 Det tragiske som drivkraft

Når vi her skal se nærmere på hvordan Nietzsche inntar sin posisjon i forhold til det tragiske er det et par aspekter vi må klargjøre:

- Hvordan han klargjør for lidelsesproblematikken.
- Hvordan han i *Tragediens fødsel* utarbeider sitt Dionysiske perspektiv.
- Hvordan hans Dionysiske perspektiv står i forhold til Nietzsches verdensfilosofi.

Det kan sies mangt om Nietzsche som tragediefortolker, og hans metode for å klassifisere de greske tragediedikterne innenfor de båsene han selv setter opp. For det første er det problematisk i forhold til Euripides, for det andre så klargjør det faktisk de dogmene som Nietzsche påpeker innenfor hans egen perspektivfilosofi. Ettersom *Tragediens fødsel* ble skrevet såpass tidlig i Nietzsches akademiske karriere, skal vi først ta for oss Nietzsche sin egen fremstilling gjennom *Tragediens fødsel* før vi senere setter dette opp i lys av hans senere kritikk og filosofi. Ved hjelp av en slik fremstilling kan vi utarbeide en forståelse av hvordan hans dionysiske perspektiv forholder seg til tilværelsen, og hva den står i kontrast til.

3.2.2 Lidelsesproblematikken

Nietzsche må forstås ved at han tar utgangspunkt i menneskets opposisjon ovenfor tilværelsen. Det innebærer et mennesket som stiller spørsmål ved tilværelsen og aktivt søker bakenforliggende sannheter. En slik holdning til sin egen virkelighet gjør at mennesket ikke er i samspill med naturen. Sløk beskriver en slik oppvåkning som en følelse av "fortabthet", og en fremmedgjøres fra tilværelsen, ved at en innser at mennesket har redusert seg selv til en ting.⁶⁷ Enhver tanke på tilbakevending virker

⁶⁷ Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København) s.23

naivt. Det er en slik holdning Nietzsche kritiserer Homer og Schiller for å innta.⁶⁸ En forherligelse av det dyriske og en ren lengt etter å være ett med naturen, blir en, ofte misfortolket, holdning som Nietzsche vil distansere seg fra.

De menneskelige spørsmål og undersøkelser av verden er smertelige. For ifølge Nietzsche, så oppdager mennesket at tilværelsen slettes ikke er harmonisk, men lidelsesfull og brutal. Individets posisjon i en tilværelse tynget av tragedie virker meningsløs og absurd. Lidelsen som oppstår i det meningsløse skaper handlingslammelse og Nietzsche beskriver det slik: ”den sanne erkjennelse, og innblikket i den grusomme sannhet, (veier) tyngre enn alle de motiv som driver til handling”.⁶⁹

Den greske tragedie blir slik en skildring av den menneskelig situasjon i seg selv. Mennesket konfronteres med sitt virkelige selv det øyeblikk individet selv står ovenfor det tragiske hvor tilværelsens egenart er årsaken til lidelsen. Det vil si at eksistensen av mennesket - menneskets premiss for å være til, selv forårsaker lidelsen. Individet har søkt forgjeves etter årsaken til sin egen smerte, finner den, og oppdager så at det er en speilvendt innsikt i lidelsesproblematikken. Innsikten i den tragiske verdens brutalitet fører til en kvalme og en følelse av hjelpeløshet. Nietzsche illustrerer dette i sin fremstilling av Kong Midas som fanger Dionysos sin følgesvenn Silén. Kong Midas, i sin menneskelig søken etter sannhet, spør så naturdemonen: ”Hva som er det beste for mennesket?”

Silén: ”Elendige døgnflueslekt, barn av tilfellet og slitet, hvorfor tvinger du meg til å si det som det vil være forfriskende for deg, ikke å høre? Det aller beste er uopnåelig for deg: Ikke å bli født, ikke å være, å være intet! Men det nest beste for deg – er snart å få dø⁷⁰

Nietzsche beskriver Siléns visdomsord som kvalmende/ekkelig.⁷¹ Den kvalmende følelsen er en avsky mot tilværelsen, og smerten av å være til. Dette er ikke ulikt Jean-Paul Sartre (1905 - 1980) og hans begrep om den kvalmende følelsen.⁷² I *Nauseau* erfarer protagonisten Roquentin en kvalme når han opplever objektene eksistens.⁷³ Han ser gjennom timelighetens fasade, dvs. essensen av objektene han konfronterer.

⁶⁸ Nietzsche, F. 1993. Tragediens Fødsel (Pax forlag A/S, Oslo) s.50

⁶⁹ Ibid. s.63

⁷⁰ Ibid. s.45

⁷¹ Ibid. s.63

⁷² Kaufmann, W. 1969. Tragedy & Philosophy (Anchor Books, New York) s.314

⁷³ Sartre, J. 2007. Nauseau (New Directive Publishing Cooperation, London) s.126

Det er i det øyeblikket når han ser objektene for det de virkelig er, som kontingent eksisterende, at den kvalmende følelsen oppstår. På samme måte vil den kvalmende følelsen oppstå i den Nietzscheianske refleksjonen hvor menneskets søken etter sannhet til slutt finner den meningsløsheten som tilværelsen består av.

Hvis menneskelig smerte skal være forståelig må den forstås innenfor vår egen kontekst, fordi dens diagnose og behandling stadig skifter eier. For Nietzsche var det religionen og spesielt kristendommen som la beslag på lidelsesbegrepet. I *Moralens oprindelse (Moralens genealogi)*, fremsetter han sin tese om hvordan kristendommen har tilbudt en forklaring på tilværelsens uunngåelige lidelse. Forklaringen ligger i individets forhold til gud, og de menneskelige påbud. Forlengelsen av en slik tanke resulteres i konstruksjonen av begreper som skam, skyld og dårlig samvittighet.⁷⁴ Det er her Nietzsches budskap fremvises: Det er ikke lidelsen i seg selv som er problemet. Problemet er at den er meningsløs, og at mennesket dermed søker dens forklaring og ønsker å gi den en mening.

...men dets (Mennesket) problem var ikke selve lidelsen, men det at svaret manglede, når spørsmålet skreg: »Hvorfor lide?« Mennesket, det tapreste og mest plagede dyr, siger ikke nej til lidelsen som sådan, det vil lidelsen, oppsøge den selv, forudsat at man til gengæld påviser den en mening og formål med lidelsen. Det meningsløse i lidelsen, ikke lidelsen, var den forbandelse, der lå bredt ud over den menneskehed, som det asketiske ideal (Kristendommen) da tilbød en mening! Det asketiske ideal har i enhver henseende vært den hidtil bedste »faute de mieux« [»mangel på bedre«] par excellence.⁷⁵

En slik form for lidelsesproduksjon og lidelsesforklaring finner vi igjen flere steder i samfunnet. Ifølge Nietzsche vil slike bevegelser alltid lansere sin egen analyse av årsaken til menneskets tilsynelatende uharmoniske tilstand, og i tråd med en slik analyse en passende prosess for individet eller samfunnet til å gjenopprette en menneskelig stabilitet. Den vil gi tilbud om forløsning og stabilitet. Tanken om mennesket som i harmoni med seg selv og sine omgivelser står sterkt i kontrast med den tanke om nødvendig menneskelig lidelse og nødvendig menneskelig tragedie.

Tross ulike tilbud om forløsning ifra denne menneskelige smerte, så vil denne pinen, for Nietzsche, være en faktisitet ved tilværelsen. På samme måte som hendelse går foran karakter i de greske tragediene. Fordi tragedien, den tragiske situasjonen, er

⁷⁴ Nietzsche, F. 2002. *Moralens Oprindelse* (Det lille Forlag, Fredriksberg) s.98

⁷⁵ *Ibid.* s.176

nødvendig. Det som fremstår som en meningsløs og horribel situasjon er ikke annet en tilværelsens sanne ansikt. Naturdemonen Silén ser mennesket ifra sitt perspektiv, som i utgangspunktet meningsløst og ubetydelig. Selv om mennesket ikke ser en mening med tilværelsen, betyr ikke det at det ikke finnes mening i tilværelsen for mennesket. Det vil ikke være paradoksalt å innse en slik brutal sannhet, og allikevel respondere positivt og optimistisk på samme sannhet. Men hvordan mener Nietzsche at en slik respons vil utspille seg? Hvor ligger utveien?

3.2.3 Det dionysiske perspektivet

Det finnes, i *Tragediens fødsel*, en utvei ifra meningsløsheten og det absurde. Det finnes en utvei, for Nietzsche, gjennom den dionysiske bejaelsen. Men for å forstå dette må vi forstå at dette kun handler om perspektiver, og hvordan subjektet selv tar del i utforming av tilværelsen. Vi har muligheter for selv å inntre i ulike tilnærminger til vår egen tidelighet, og faren er at man havner i en pessimistisk livstilnærming som, for Nietzsche, ender opp i en livsfornektning og en tanke om ikke å ville delta i en slik verden. Nietzsches senere kritikk av Schopenhauer har basis i Schopenhauers egen pessimisme som projiserer en slik holdning til livet.⁷⁶ Men individet kan velge å kjempe mot livets uunngåelige lidelser, eller man kan ta dem på alvor og se på lidelsen som et gode, som en drivkraft.

Dionysos som var den greske guden for vin, sang, dans og beruselse kjenner vi igjen ifra de greske tragediene og de greske tragedienes hyllest til samme gud. Som kjent var kulten og tilbederne av Dionysos alias Bakkhus, kalt Bakkantinnene og deres ritualer besto av berusende og ville, intense danser. Dionysos var tidligere kjent som en gud med tilhørighet til naturen, derav hans tilknytting til satyrene, men etter hvert ble han sett på som en gud for poetisk inspirasjon og kunstnerisk utfoldelse. De greske teater var ofte til ære for ham, og ryktene forteller at hans prester ofte utspillet en egen rolle i oppsettingene, da i form av egne rituelle markeringer i nærheten av scenen.⁷⁷ Men det er den dionysiske *beruselsen* som perspektivisme vi skal fokusere på.

Det er gjennom beruselsen på dansen og vinen at det dionysiske perspektivet åpenbarer seg. I sin rus og ekstase mister individet sitt hverdagslige selv og kan innta et syn hvor en ser sin egen situasjon i tilværelsen som en helhet. Man inntar et

⁷⁶ Nietzsche, F. 1999. *Ecce Homo* (Gyldendal Fakkell, Oslo) s. 64

⁷⁷ Lesky, A. 1967. *Greek Tragedy* (Barnes & Noble Inc, New York) s.29

perspektiv som ser sitt eget selv, omstendighetene, den tragiske lidelsen som et fenomen. Og gjennom beruselsen så betrakter individet dette fenomenet som et estetisk fenomen.

Nietzsche ytrer den kjente frasen ifra *Tragediens fødsel* slik: ”Bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettfærdiggjort for alltid”.⁷⁸ Hva innebærer dette? Det innebærer at lidelsen, det tragiske og individet er ett med tilværelsen, og at den eneste måten å gripe dette på er gjennom en full aksept for hele verden og alt den inneholder som en gave, som noe vakkert. I stor kontrast til det meningsløse og pessimistiske utgangspunktet. Som et estetisk fenomen, sier Nietzsche og legger i dette at hele tilværelsen skal oppleves, utforskes, sanses og bejaes for akkurat det den er. Lidelsen og det tragiske er også en del av dette estetiske fenomenet, og de skal sanses og bejaes på lik måte som andre aspekter ved tilværelsen. Der hvor andre ser lidelsen og meningsløsheten som en grunn for å avfeie livet som en ulykke, ender Nietzsche i *Tragediens fødsel* opp med et positivt perspektiv til tilværelsens mangfoldige sider.

Faidra i *Hippolytus* inntar et lignende perspektiv i sin tragedie. Hennes situasjon er umåtelig tragisk, og valget står mellom å miste all sin ære, eller å ta sitt eget liv.⁷⁹ Afrodites forheksning av Faidra til å elske sin egen stesønn er en lidelsesfull byrde for Faidra å bære. Men midt i sin egen ubærelig situasjon så begynner Faidra å bejae livet: ”Å kunne jeg øse en leskende drikk fra duggfriske kilders krystallklare vell og legge meg ned på en blomstrende eng i poplenes svalende skygge... Kom, følg meg til fjellet!”⁸⁰ Hun velger her å innta en positiv holdning til å oppleve alle aspekter ved tilværelsen som et helhetlig gode. Hun ser i et øyeblikk på verden som et godt sted, men faller så tilbake i sin egen subjektive lidelse. Slik blir det dionysiske perspektivet på tilværelsen en positiv holdning til livet. En estetisk holdning som ser på det smertefulle som en forutsetning for sitt eget perspektiv, som ser på lidelsen som en viktig drivkraft og en nødvendighet. Denne bevegelsen i det absurde tar spranget ifra en negativ og pessimistisk tilnærming til en positiv fordring av den helhetlige tilværelse. Vi kan illustrere dette hvis vi forestiller oss bevegelsene som tar sted i en betraktning av et maleri. Bøyer vi oss tett inn på maleriet kan det virke rufsete og prangende i sine malerstrøk, men trer vi noen steg tilbake og betrakter maleriet i sin

⁷⁸ Nietzsche, F. 1993. *Tragediens Fødsel* (Pax forlag A/S, Oslo) s.55

⁷⁹ Euripides. 1997. *Hippolytus* (Gyldendal, Oslo) §715

⁸⁰ Ibid. §208-215

helhet får vi et helt annet inntrykk. På samme måte opplever Faidra, som det følelsesmennesket hun er, først et glimt av tilværelsen som et vakkert sted, før hun igjen faller tilbake på sin egen subjektive posisjon, som er lidelsesfull og tragisk. Det er her hun ender sitt liv, og ikke når hun inntar perspektivet som bejaer timeligheten som en helhet. Kritikken mot et slikt dionysisk syn kan vi allerede her se. Et slikt perspektiv vil være en midlertidig forløsning ifra lidelsen, og ikke en tilstand individet for evig kan tilblive. Men vi skal ikke ta for oss denne kritikken før senere.⁸¹

Det dionysiske mennesket blir en posisjon som står for den totale bejaelse av livet. Et individ som klarer å overvinne sin egen menneskelige byrde av å forgjeves prøve å bekjempe lidelsen og den naturlige smerten. Ved å akseptere den, og omfavne den kan mennesket oppnå en innsikt av verden som overgår den meningløse. Den dionysiske innsikt er en affirmerende holdning som kun det dionysiske mennesket fordrer.

Det er en parallell her mellom Faidra og Medeia. Hun, på samme måte, erkjenner sin tragiske posisjon som sitt utgangspunkt og velger å hengi seg til sin thymos, til beruselsen gjennom sin egen lidenskapelige vilje til hevn. Hun ser sin egen lidelse, smerten over sine barns kommende død, som en nødvendig smerte for å få utløp for sin egen lyst. En utløsning av hennes lidenskap. En total hengivelse til sine følelser på tross av menneskelig rasjonalitet. Problemet for Nietzsche er at Medeia fremstår som psykopatisk. Euripides, for Nietzsche, blir en forkjemper for fornuften, for rasjonaliteten, og hans skildring av Medeia og Dionysos som usympatiske legger han som belegg. Selv om Euripides skildrer det lidenskapelige valget, så legger han et motiv under som sier noe om det etiske i et slikt ikke-rasjonelt valg. Euripides blir det første tegn på den sokratiske fornufts inntog i kunstens verden, det første tegn på Dionysos sin død.⁸²

Det dionysiske mennesket innehar en ikke-rasjonell tanke som kommer i konflikt med tidens rådende menneske, og Nietzsche tar igjen utgangspunkt i de greske tragedier. Han setter således opp det dionysiske uttrykket i Sofokles og Aiskylous kontra det han mener er det sokratiske uttrykket i Euripides.⁸³ Det dionysiske mennesket står i kontrast til og i brudd med det sokratiske mennesket. Det sokratiske mennesket, er for Nietzsche, bundet til det rasjonelle. I sitt bilde av Sokrates, som

⁸¹ Se Kap 3.4.1

⁸² Nietzsche, F. 1993. Tragediens Fødsel (Pax forlag A/S, Oslo) s.88

⁸³ Ibid. s.89

gjennom sine dialoger portretterer veien til kunnskap gjennom dialektikk og logikk, finner Nietzsche årsaken til destruksjonen av den dionysiske kraft.

Hvis vi skal følge Nietzsche her, må vi legge godviljen til og akseptere hans bilde av Sokrates som en konstruert motvekt til det dionysiske uttrykket. Måten Nietzsche siterer Sokrates på og hvordan han tillegger det sokratiske skylden for det dionysiske uttrykket sin død i kunsten, må vi her tolke som Nietzsches karikatur og skildring av et forandrende stilsifte innenfor kunstverdenen. Nietzsches bilde av den vestlige rasjonaliteten og Sokrates kan virke ubærelig og konstruert, men vi må vente med å kritisere hans metode for å skildre det dionysiske til senere.

Hva innebærer så Nietzsches påpekning av Dionysos sin tilintetgjørelse? Svaret befinner seg i manglene ved den sokratiske tenkning. Mangelen på forståelse for ikke-rasjonalitet, for det lidenskapelige. Den holdningen som det sokratiske mennesket ytrer, speiler seg i sitatene: ”Alt må gjøres forståelig, for å bli vakkert” og ”Bare den som vet, handler riktig”.⁸⁴ Det innebærer nettopp en vektlegging på rasjonaliteten og dialektikkens kraft. Det sokratiske, for Nietzsche, blir en Hegeliansk motsats for hans egen Dionysos,⁸⁵ noe han senere går tilbake på, men som fremhever rasjonalitetens dekadens og medfølgende fallhøyde. En holdning som brutalt erobrer det kunstneriske plan gjennom Euripides, og som får Nietzsche til å fremprovosere den fortapte sokratikers spørsmål: ”Kanskje gis der en visdommens sfære, hvorfra logikeren er utstengt? Kanskje er kunsten endog er uunnværlig sidestykke og tillegg til vitenskapen?”⁸⁶

Det kunstneriske aspektet som Nietzsche tar opp, baserer seg på hans kritikk av den moderne romantikken som i tråd med den sokratiske tanken har basert seg på logikk og fornuftighet som det kunstneriske uttrykk. Tegntolkning, dialektikk, og søken etter mening ligger til grunn for Nietzsches syn på hvordan kunsten har utviklet seg. Den dionysiske ekstasen og den kroppslige påvirkning har gått tapt i kunstens sfære. Moderne kunstfortolkere vil derimot hevde at modernismen ved impresjonismen, har i større grad forlatt den ”sokratiske kunsten” (dvs. den visuelle, tegntydende og logiske), og vendt tilbake til et mer kroppslig uttrykk, altså en

⁸⁴ Ibid. s.86. Her må vi merke oss at dette ikke er Sokrates egne ord, men påstander Nietzsche plasserer i Sokrates munn for å fremme sitt poeng.

⁸⁵ Nietzsche, F. 1999. *Ecce Homo* (Gyldendal Fakkell, Oslo) s.64

⁸⁶ Nietzsche, F. 1993. *Tragediens Fødsel* (Pax forlag A/S, Oslo) s.95

gjenfinning av det ”dionysiske”.⁸⁷ Koblingen mellom denne bevegelsen innenfor kunsten og lesning av Nietzsche selv, har tidligere blitt gjort.

3.2.4 I skyggen av Nietzsches filosofi av vorden

Utgangspunktet for Nietzsche når han skal forstå de greske tragediene blir ikke å komme fri ifra frykt og medlidenhet, det handler ikke om en renselse av den emosjon som Aristoteles påpeker gjennom sitt begrep om katarsis.⁸⁸ Det handler derimot om en livslyst som også innbefatter og tar på alvor de tragiske følelsene. Nietzsche viser her arven sin ifra Heraklit,⁸⁹ og den tanke om tilblivelse i form av en prosessfilosofi (i.e. vordensfilosofi) men da en forståelse av vorden i form av perspektiver. En perspektivisme hvor den ”subjektive synsvinkel” alltid er i bevegelse. Forståelsen for Nietzsche her må begrunnes i hans tanke om den evige gjenkomst på et nivå av krefter, deretter på individnivå.

Den evige gjenkomst er en tanke om at alt forandres og tilbliver kontinuerlig. Det er en filosofi som skiller seg ifra en tanke om at alt har sin egen fastlåste og essensielle væren, og er statiske og uforanderlig i sine interaksjonen. Man kan tenke seg er spill mellom krefter som beveger seg og stadig står i relasjon og spenning til hverandre. I forhold til Nietzsche fordeler vi kreftene i to grupper.⁹⁰

- aktive krefter
- reaktive krefter

Den aktive kraften er dominant og suveren i sin relasjon til den dominerte og servile reaktive kraften. Men i kreftenes nødvendige spill vil før eller siden den reaktive kraften ødelegge og splitte den aktive. Den aktive tilbliver da selv den reaktive kraften, og en ny kraft inntreer som aktiv. Slik oppstår et dynamisk og produktivt spill som hele tiden produserer nye aktive krefter. Det blir en evig gjenkomst av noe annerledes, og det handler alltid om stadier av forandring og av tilblivelse.

Hvis vi overfører dette til individnivå vil dette handle om individets rolle i tilværelsen og hvordan individet som utgangspunkt selv står som en reaktiv kraft ovenfor den aktive tilværelse som dominerer individet på en brutal måte. Det tragiske

⁸⁷ Deleuze, G. 2005. Francis Bacon, the logic of sensation (Continuum, London) s. 25

⁸⁸ Nietzsche, F. 1999. Ecce Homo (Gyldendal Fakkell, Oslo) s.66

⁸⁹ Ibid. s.67

⁹⁰ Deleuze, G. 2005. Nietzsche and Philosophy (Continuum, London) s. 42

med tilværelsen, timelighetens brutale sannhet står for den aktives rolle. Et eksempel på dette kan vi se i de greske tragediers utgangspunkt hvor protagonisten er dominert av sin egen skjebne eller forhistorie. Medeias ektemann Jasons utroskap og forræderi kan være et bilde på en slik aktiv kraft. Når så Medeia selv velger å følge sin eros, ender hun opp med å ødelegge Jasons posisjon som aktiv og sin egen skjebne som reaktiv. Hennes avliving av sine egne barn, hennes hengivelse til sine egne følelser utgjør den bevegelsen. Euripides viser her hvordan rasjonaliteten ikke kunne ha utgjort den samme bevegelsen. Medeia som selv har vært den reaktive kraften går ikke selv inn i den nye aktive kraften, fordi hun ikke uten forandring kan innta en slik posisjon, hun må omformes radikalt. Hennes hengivelse til lidenskap, sin omfavelse og sammenblanding med Dionysos, og sitt eget tap av sine barn plasserer henne i den suverene posisjonen. I Helios vogn, i *deus ex machina*, så fremstår Medeia i slutten av Euripides tragedie som urørlig og overlegen. Hun har tilblitt den aktive kraft.

Denne kontinuerlige tilblivelsen, denne vordensfilosofien av perspektiver, som Nietzsche viser til er utgangspunktet for det dionysiske mennesket. Som vi allerede har sett er det dionysiske mennesket klar for tilblivelse, er klar for en forandring i sitt syn på tilværelsen, lik den ville dansen åpner opp for å motta en dypere innsikt, et annet perspektiv. Den dionysiske innsikt, livsbejaelsen inntreder derfor i sin nye aktive form og erstatter den forrige aktive kraften, den tragiske tilværelsen. Der hvor livet virket meningsløst og absurd, inntar individet den nye posisjonen som bejaer akkurat den samme verden.⁹¹ Det handler ikke om at verden forandres, men kun perspektivet. Slik vil den tilblivelse som oppstår erstatte det pessimistiske og fornuftlige utgangspunktet på timeligheten, med en ikke-rasjonell bevegelse og et perspektiv som ender optimistisk. Denne optimismen har ikke som mål å være forløsende fra det tragiske, men å kunne svare for at lidelsesproblematikken, ved at den tragiske situasjon er en faktisitet.

Nietzsches filosofi og den dionysiske tanke er en tanke om perspektiv som singular pluralisme, i form av at en tilbliver nye punkter i en strøm av ulike perspektiver.⁹² Det innebærer at det er mulig å akseptere og beundre sin egen lidelse, fordi man inntar et perspektiv som ser på den faktiske lidelsen gjennom eros. Men dette kan virke selvmotsigende, og vi skal prøve å klargjøre det en siste gang. Hvis man ser på verden i et rasjonelt perspektiv, så kan den virke brutal og urettferdig. Det

⁹¹ Nietzsche, F. Haaland, A. 1993. Tragediens Fødsel, *Forord* (Pax Forlag A/S, Oslo) s.18

⁹² Schrift, A. 1995. Nietzsche's French Legacy (Routledge, London) s.66

er utgangspunktet. Gjennom denne meningsløsheten oppstår et valg mellom å fortsette å kjempe mot den uunngåelige lidelsen, eller å se på den som en faktisitet ved en tilværelse som vi er en del av. Hvis man ser på denne helheten, individ, tilværelse, lidelse, og allikevel velger å betrakte dette som et estetisk fenomen, et fenomen som i seg selv kan være vakkert. Kun da har man inntred i det dionysiske perspektiv. Et perspektiv som betrakter verden som den er, men allikevel anerkjenner den og synes godt om den. I den grad at man med livslyst vil ta del i den.

Slik vil utviklingen og progresjonen fra den reaktive posisjonen til den aktive være - ved å ta lidelsen på alvor når den rammer individet som mest. Subjektet åpner seg for det ufornuftige momentet i det absurde, og får lidelsen til å bli noe godt - en drivkraft uten å forandre på lidelsen i seg selv. Det er en selvmotsigelse affære som kun kan betegnes som ikke-rasjonell. Dette er en form for prosessfilosofi (vordensfilosofi av perspektiver) hvor individet (eller kreftene), alltid er i en konstant form for forandring og tilblivelse. Subjektet inntar alltid nye posisjoner, nye perspektiver.

3.2.5 Fortolkning av Medeia

Vårt eksempel på det (ii) lidenskapelige valget, baserer seg på Medeia og hennes konfrontasjon med den greske tilværelsen. Men for å gi et innledende blikk på Medeias utgangspunkt så kan vi se at hun er et mennesket av lidenskapen. Det er kjærligheten som har ført henne til Korinth, og det er ikke uten grunn at Euripides nevner guder av kjærlighet og visdommens gudinner i dialektisk forening gjennom korets sang.⁹³ Grunntanken er at Medeia representerer den ikke-rasjonelle lidenskap og står ovenfor et rasjonalitetens Hellas. Fornuft møter lidenskapen, og i Medeias tilfelle får det en svært uharmonisk og brutal syntese.

Medeia velger å begå barnemord, men hennes valg er ikke spontant. Det er ikke et pasjonsmord, i den forstand at hun i et øyeblikks svakhet mister sin fornuft. Hennes valg er en vel overveid handling som hun har argumentert seg frem til. Medeia har i så måte overveid sin fremtidige handling i forhold til fornuften. Hun har tatt en avgjørelse som hun vet strider mot enhver fornuft. ”Jeg innser nok det onde jeg må gjøre snart, og dog: slik hevntørst er for sterk for min fornuft; de verste ting som skjer, er den jo årsak til”.⁹⁴ BARNEDRAP HAR ALDRI VÆRT ET GODE FOR MENNESKET, EI I DEN

⁹³ Euripides. 1997. Medeia (Gyldendal, Oslo) §843

⁹⁴ Ibid. §1080

tradisjonsrike greske familie. I en slik tanke er Medeia umenneskelig, og i den eldre greske tanken, ukvinnelig.

Hun velger den brutale hevnen mot Jasons svik. Slik kan man si at hun bevarer den kosmiske rettferdighet i hennes valg. Hun uttøver konsekvensene av Jasons brudd mot den kosmiske orden, hans svik mot familien. Velger hun i en slik forstand rasjonelt? Altså, er hennes valg i tråd med tanken om at Jasons forbrytelse mot det hellige ekteskapet bør og skal bli straffet? Hennes beskyttelse av den omstridte deus ex machina, Helios vogn, kan vitne om gudenes velsignelse til hennes valg. Her er det mulig å tolke at hennes valg er blitt gjort i tråd med de kosmiske regler for forbrytelse og straff, da tenkt i Jasons situasjon. Vi kan påstå at Medeias valg er en form for kosmisk rettferdighet. Men Medeia har ingen utøvende makt i en slik forstand. Det er ikke i tråd med den kosmiske balansen, at hun selv skal straffe Jason og sørge for hans lidelse, fordi dette er gudenes rolle, og ikke menneskets. Hennes valg er ikke lik Agamemnons, ved at hun ofrer sine barn slik Agamemnon ofrer Ifigeneia. Denne tragedien projiserer seg i hennes lidenskap alene. Det er lidenskapen og hevnlysten som driver henne, og fyller henne i den grad at den menneskelige fornuft ikke er tilstrekkelig. Hun velger det emosjonelle og lidenskapelige. Hun velger mot fornuften. Det at hun velger mot det fornuftige bekreftes i reaksjonen fra koret og Jason. For i hennes utspekulerte plan om å drepe Kong Kreon og hans datter, altså Jason sin nye kvinne, så later hun som om hun aksepterer sin tragiske skjebne. Hun tilsynelatende resignerer, men vi forstår hennes ironiske fremførelse:

Jeg tåpe, hvorfor raser jeg og bærer nag til dem som vil meg vel, og blir forhatt hos dem som landets høye herrer er, og hos min mann som bare gjør hva tjener oss, som ekter kongens datter og får brødre for de barn som jeg har? Hvorfor ikke legge av sin harme? Lider jeg når gudene ordner alt så fint? Og har jeg ikke barn? Jeg vet jo vi som landsforviste savner venner⁹⁵

Etter denne formen for resignasjon, så uttaler både koret og Jason lettelse og lovpris av Medeia. Jason hyller henne som en forstandig kvinne.⁹⁶ Euripides skildrer tilsynelatende den greske forstanden her som en konvensjonell, samt ukonfronterende og servil tanke. Selv om Euripides sannsynligvis ikke forsvarer barnedrap, vil også et eventuelt valg av Medeia mot å føye seg etter Kong Kreon og Jason være et galt valg.

⁹⁵ Ibid. §873

⁹⁶ Ibid. §914

Det virker som om Euripides her er svært kritisk til den tradisjonelle, hverdagslige ”takt og tone”.

Hva innebærer det at Medeia reflekterer over sitt valg, og har en bevissthet over at konsekvensene av dette valget er bestialsk og grusomt? Det innebærer at Euripides tillegger henne en side av fornuft. Kun i form av fornuften som redskap er hun i stand til å (for)dømme det hun har bestemt seg for å gjøre. Moralsk sett så vet hun at hennes valg er forferdelig, men i hennes situasjon kan kun fornuften moralsk sett vurdere hennes handling. Hennes lidenskap og emosjoner (*thymos*), er derimot sterkere, og mer overbærende enn hennes rasjonalitet (*bouleumata*).⁹⁷

Tanken om at all rasjonalitet er tuftet på lidenskap er ikke ny. Denne sokratiske tanken fremmes i Platons Symposium hvor eros, altså kjærligheten, blir diskutert. Eros er drivkraften til sofia (visdommen) lik den sokratiske vognen i *Phedrus* hvor hestene av lidenskapen driver frem, men kontrollert styres frem av rasjonalitetens vogn.⁹⁸ For eksempel kan man påstå at enhver søken etter sannhet baserer seg på en subjektiv vilje til svar. Det er ikke en søken etter sannhet kun for sannheten i seg selv, men det ligger alltid et motiv i søkerens undersøkelse, selv om dette kan være en genuin kjærlighet til kunnskap. Higen etter kunnskap, etter objektive sannheter, baserer seg i så måte på følelser - på subjektive motiv. Tenker vi videre at all kunnskap ligger til grunn for de valgene man tar, kan man beskyldes de moralske handlinger for alltid å være basert på subjektive lidenskaper, altså følelser. Individet er alltid omgitt av sin egen subjektive sfære, å kunne utøve et individuelt samt objektivt valg blir derfor umulig. Fordi man umulig kan abstrahere seg ifra sin egen subjektivitet i utførelsen av en egen handling. En teoretisk handling blir noe annet, men man kan også argumentere mot dette.

Medeia er tilsynelatende redusert ifra fornuften til sin lidenskap, men det er også mulig å sublimere hennes lidenskap som noe større enn fornuften. Følelsene er i slik forstand noe dypt menneskelig, som kanskje det mest ærlige uttrykket et menneske kan vise og utfolde. Da er Medeia ingen barbarisk trollkvinne som mangler sivilisasjonens kunnskap og rasjonalitet. Medeia kan slik synes å være overmenneskelig, i den forstand at hun er mer menneskelig enn noen annen greker, mer ekte, mer intakt med den menneskelige natur, med menneskets menneskelighet.

⁹⁷ Schlesinger, E.1983. On Euripides' Medea, Greek Tragedy (Edited by Segal, E. Harper & Rove, Publishers, New York) s. 294

⁹⁸ Plato. 2001. Phaedrus (Cambridge University Press, Cambridge) §246B

I så måte er Medeias hengivelse til hennes menneskelige emosjoner og lyst for hevn en overmenneskelig eksplosjon av lidenskap som styrker henne og gjør henne så menneskelig at hun virker umenneskelig. Det virker som om det er hennes omfavning av disse følelser som gjør henne i stand til å utføre sin bestialske handling. Men i sin omfavning av følelsene, så tar hun også på alvor sin egen lidelse, for på samme måte som lidenskapen hennes er et faktum, er også lidelsen hennes det.

Medeia møter ikke en lett forløsning i hennes valg. Valget hennes innebærer smerten over hennes egne barn sin død også. En slik ektefølt pine overgår enhver annen tenkt barnemorder som dreper sine barn uten å virkelig elske dem. Hennes valg innebærer lidelsen ved hennes handling. En smerte hun må bære for resten av sitt liv. En mor som er ansvarlig for sine egne elskede barns død er ingen trøstende forløsning. Det er ingen forløsning i det hele tatt, men Medeia tar lidelsen på alvor og anerkjenner den i sitt valg. Hun bekjemper den ikke, men ser på den som en nødvendighet.

Ved en slik fortolkning kan vi forstå Medeias dedikasjon til sin lyst og sin vilje til destruksjonen av Jason som utgangspunktet for hennes valg. Hun distanserer seg fra den konvensjonelle og fornuftlige tanken, som tradisjonen tro skulle tvunget henne i eksil med sine barn. For Euripides har karakteren Medeia en viss avstand i fra den greske forstanden. Hun er en trollkvinne fra det østliggende Kolkhis, langt fra Korinths tradisjonsrike elvebredder. Avstanden fra den greske rasjonaliteten forteller oss kanskje noe om hvordan vi ved å distansere oss, og beruse oss selv på lidenskapen kan innta krefter som overgår den menneskelige forstand og som overgår det konvensjonelle hverdagsmenneskets perspektiv og handlingsmønster.

Kierkegaard trekker frem et eksempel om keiser Nero, som vi skal komme tilbake til senere.⁹⁹ Men det er viktig å understreke en sammenligning mellom de to. Både Nero og Medeia hengiver seg til lidenskapen, og lysten i så stor grad at det kommer til uttrykk i destruksjon. Nero, som på ingen måte er en tragisk helt, men et ungt menneske i en keiserlig posisjon, som har makt til å tilfredsstille enhver lyst. Jaget etter lyst og dens tilfredsstillelse ender opp i en grotesk form for avreagering ved at han brenner ned Rom. Kierkegaard peker på hans lyst etter å skape engstelse og frykt hos andre mennesker, som et uttrykk for sin egen fortvilelse og angst. Men Nero har i sin egen meningsløse tilværelse som keiser, inntatt en estetisk posisjon, hvor kun

⁹⁹ Kierkegaard, S. 1994. Enten-Eller, del 2 (Nordisk Forlag, København) s.173

lysten og lidenskapen gir mening. Det er her parallellen til Medeia trekkes, ikke som jaget etter lyst i seg selv, noe Medeia ikke manifesterer, men i sin totale dedikasjon til sin ikke-rasjonelle lidenskap, som kun kan komme til uttrykk i destruksjonen av Jason. Det er ikke en kroppslig lyst, men lysten etter hevn som skaper en grotesk form for estetisk rettferdighet.

Medeia er helt klart Dionysisk.¹⁰⁰ Vi ser flere tegn hos Euripides som understreker forbindelsen med den greske guden. Ikke bare er hun innvandret ifra Østen, men hun er en kvinne av mystikk og magi. Medeia blir beskyldt for å være besatt av en demon, noe vi skal se ikke er en helt løs påstand. Det blir også påpekt at hun ligner villdyr,¹⁰¹ og barnepasseren er stadig i frykt for at hun skal miste kontrollen.¹⁰² En slik form for lidenskapelig villhet og kunsten til å fortape seg og hengi seg til slike lyster er det som betegner det dionysiske perspektivet.

Det er dermed gjennom den dionysiske beruselsens ekstase at livslysten og de mer levende sidene ved livet viser seg. Medfølgende blir den dionysiske rusen et lidenskapelig perspektiv, et perspektiv som står i kontrast mot det hverdagslige og fornuftige. Det er ikke uten grunn at Platons diskusjon om lidenskapen og kjærlighet finner sted ved et Symposium til ære for tragediedikteren Agathons seier ved Dionysos-festivalen.

Det dionysiske perspektiv er ikke nødvendigvis en kontrollert og mild ekstase, men den kan være en brutal og bestialsk uttømmelse av følelser og kroppslige spenninger. Et eksempel er Dionysos sin fortrylling av Penthevs' mor Agave og bakkantinnene, som til slutt ender opp ved å rive i stykker Penthevs og bære hans hode rundt på sin tyrsostav.¹⁰³ En slik overmenneskelig styrke, og et slikt vanvidd som overgår den menneskelige rasjonalitet er et eksempel på hvordan det dionysiske kan komme til uttrykk.

¹⁰⁰ Fortolkning av Medeia som Dionysisk kan være ganske radikal hvis man ikke har en forkunnskap om Dionysos sin relasjon til de greske tragedier. Den kan også være kritikkverdig hvis det dionysisk kun blir assosiert med Nietzsches begrep om Dionysos ut ifra *Tragediens fødsel*, ettersom Nietzsches kritikk mot Euripides sine tragedier vitner om et tap av det dionysiske. Jeg mener her at en fortolkning av Medeia som Dionysisk er berettiget i de fremleggelsene jeg her gjør av parallelliteter mellom disse to skikkelsene. For en mer gjennomgående fortolkning av denne tesen se:

Winnington-Ingram, R.P.1948. Euripides And Dionysos (Cambridge University press, Cambridge) s.127 & Papageorgiou, V. 1986. Euripides Medea and Cosmetics (Almqvist & Wiksell International, Stockholm) s.12

¹⁰¹ Euripides. 1997. Medeia (Gyldendal, Oslo) §187

¹⁰² Ibid. §90, Ibid. §100

¹⁰³ Euripides. 1997. Bakkantinnene (Gyldendal, Oslo) §1130

Den dyriske sammenligningen finnes også i forholdet mellom Medeia og Bakkantinnene. Den stadige sammenligningen mellom Medeia og løvinner, finner vi igjen i Bakkantinnene hvor den konstante jakten er i fokus. Først fanger Penthevs den ville Dionysos, som ikke er ment for å være underlagt lenker. Senere i sin hevn gjør Dionysos det slik at Penthevs selv blir jaktet på av Menadene og hans egen mor. På samme måte kan vi trekke inn Medeia som et villdyr som har kommet til Hellas hvor andre regler gjelder, regler som ikke er ment for den dyriske siden av mennesket. Forholdet mellom Medeia og et villdyr blir tanken om at hennes forbindelse med det dyriske uttrykket er kortere enn hos den opplyste greker. Så i vår tanke om at Medeia var besatt av en demon, så er ikke dette langt ifra sannheten hvis vi heller sier at hun har inntatt det dionysiske perspektiv, eller er besatt av den dionysiske beruselse. Slik kan vi forklare hennes overmenneskelige kraft, og hennes distanse fra menneskelig rasjonalitet.

Medeia var ikke et rent dyr av lidenskapen, men et potensielt. Gjennom sin tragiske situasjon potenserte denne hengivelsen til det ikke-rasjonelle seg og hun tilbliver en ny form hvor nærheten til Dionysos kommer til uttrykk. Hennes utgangspunkt var tuftet på kjærligheten fra starten av, men tross sin ikke-greske natur og trolldom var hun fortsatt et mennesket. Gjennom historien blir hun del av en tvekamp mellom sine følelser og den greske fornuft, og når hun ser at den rasjonelle siden ved den greske kultur kun kan tilby henne forvisning og skam, så hengiver hun seg til sitt potensial, sin lidenskapelige side. Hun gjennomgår slik en prosess, en tilblivelsesprosess til et rent produkt av lidenskapen. Gjennom sin uttømming av følelser i form av barnedrap kan vi tolke det dit hen at Medeia inntre det dionysiske. Hun er helt klart overmenneskelig og demonisk i en slik forstand.

3.2.6 Hengivelse og metafysisk trøst?

Vi har altså sett at Nietzsches filosofi ut ifra vår tolkning av *Tragediens fødsel* og det dionysiske perspektiv sammenfaller med den kategori vi betegnet som det ikke-rasjonelle, lidenskapelige valget. Hans tolkning av lidelsesproblematikken og hvordan et individ kan velge å innta det dionysiske perspektiv for å håndtere en slik situasjon forblir vår tanke om Nietzsches håndtering av individets forsøk på å takle det tragiske. Men en slik posisjon åpner for flere punkter av kritikk mot Nietzsche.

For det første vil hans dionysiske perspektiv bli kritisert for å være en temporær distansering ifra den faktiske lidelsen som blir beskrevet. Hvis hans tanke om vorden

er reel, må også en prosess ifra det dionysiske og tilbake til sin posisjon som lidende før eller siden finne sted, lik Faidra i *Hippolytus*. Er det dionysiske da en midlertidig løsning, eller er poenget at man skal innta den dionysiske bejaelsen hver gang man konfronteres med timelighetens nødvendige lidelse? En av innvendingene til vår sammenligning er Medeias tilsynelatende villhet i motsetning til en behersket lidenskap som Nietzsche fordrer. Kaufmann skriver:

The highest type, to Nietzsche's mind, is the passionate man who is the master of his passions, able to employ them creatively without having to resort to asceticism for fear that his passions might conquer him.¹⁰⁴

Kan vi si at lidenskapen til Medeia har tatt overhånd i forhold til Nietzsches kontrollerte lidenskap? Ja, det er den samme lidenskapen som ligger til grunn, men Medeia mangler den fullstendige kontrollen (som Nietzsche fordrer gjennom det apollinske). Men Medeia er fortsatt dionysisk, og viser allikevel et uttrykk som Nietzsche må akseptere i forhold til den måten han legger vekt på det ikke-rasjonelle. Vi forstår at det lidenskapelige kan ha flere uttrykk, og faren vil her være i å falle over i en total hengivelse til lidenskapen i jaget på den "kontrollerte pasjon".

Man kan kritisere Nietzsche for den samme optimismen som han selv karakteriserer det sokratiske mennesket for å innta. Det å innta det dionysiske perspektivet kan bli sett på som en forløsning ifra lidelsen ved en tillit til at tilværelsen vil før eller senere se bedre ut. En distinksjon kan gjøres mellom det å tro at den faktiske verden vil forandre lidelsen og det tragiske til noe bedre, og det å tro at sitt eget subjektive syn vil før eller siden forandre synet på lidelsen og det tragiske til noe bedre. I begge tilfelle gis det en form for metafysisk trøst som det blir viktig å se nærmere på senere i oppgaven.

3.3 Den irrasjonelle tro – Kierkegaards paradoks

I denne delen skal vi se nærmere på det vi har differensiert ut som *det irrasjonelle*. Jeg skal her først se nærmere på hvordan vi skal forstå en slik irrasjonell tanke, og altså definere det irrasjonelle i vår kontekst. Deretter skal jeg legge frem hvordan Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) tenker seg de ulike eksistensmulighetene i

¹⁰⁴ Kaufmann, W.1980. From Shakespeare to Existentialism (Princeton University Press, New Jersey) s.217

møte med fortvilelsen, dette for å vise hvordan Kierkegaard sin lidelsesteori blir grunnleggende for hans egen forståelse av forløsningen, og den senere nærheten til Gud.¹⁰⁵ Ved hjelp av en fortolkning av Kierkegaards begrep som Troens Ridder, og tolkning av Kierkegaard sin forståelse av paradokset, kan vi fremstille en Kierkegaards tilnærmelse til den tragiske lidelsen.

Den siste normative posisjonen i forhold til det tragiske, **(III)** det irrasjonelle valget, er slik vi skal bruke det et relativt uvant begrep. Det irrasjonelle valget skal her forstås i forhold til Kierkegaard, og ikke i forhold til en tradisjonell oppfatning av det irrasjonelle – det vil si noe som strider imot det rasjonelle. Dette er noe vi skal komme tilbake til i kapittel III, men valget skal foreløpig stå for seg selv, fordi en slik tanke i prinsippet ikke kan forstås ut ifra menneskelig forstand. Valg basert på følelser og lidenskap kan forstås selv om de er urimelige og strider mot konvensjonell menneskelig fornuft. Det irrasjonelle valget har i motsetning et meningsinnhold som ikke er fullstendig gripelig for fornuften og fortolkningsevnen. I forhold til religion er dette er et valg som fullstendig hengiver seg til individets forhold til Gud, i.e. den kristne forståelse for Gud. Her kan det innvendes at en slik hengivelse baserer seg på en kjærlighet til gud, altså en følelsesbasert dedikasjon ikke ulik det lidenskapelige valg. Det begås en handling eller et valg kun i form av en tanke om at Gud står bak, og har en plan for en slik handling. Handlingen velger ikke vekk menneskelig fornuft, men den skjer utenfor den menneskelige fornuft. Den er ubegripelig i ordets sterkeste betydning. Denne handlingen vil også være *umenneskelig*, ved at den ikke er tuftet på et immanent menneskelig meningsgrunnlag.

Det irrasjonelle vil i vår betydning få en annen mening som begrep enn den klassiske oppfattelsen av det irrasjonelle. De dikotomiske begrepene det rasjonelle og det irrasjonelle finner vi opphavet til, i bok X av Euklids *Elementer*. Her skiller Euklid mellom *rhêtos* og *alogos*, i forhold til relasjoner mellom målbarheten av linjer.¹⁰⁶ Vi kan illustrere dette ved å tenke oss en rett linje (L), så vil enhver linje som kan måles ut ifra denne linjen, altså som står parallelt og i et målbart forhold til (L) kalles for *rhêtos*, En linje som er skjev, eller ikke står i målbart forhold til linje (L) kalles for *alogos*, dvs. irrasjonell. Slik kan vi tenke oss et bilde av det rasjonelle og det

¹⁰⁵ Å klargjøre for Kierkegaard sin lidelsesteori er en problematisk sak, ettersom den er meget omfattende og varierende. Jeg skal derfor kun trekke frem de momentene jeg mener er relevante for fremstilling min i forhold til det tragiske.

¹⁰⁶ Euklid. Heath, T. 1956. *The thirteen books of Euclid's elements* (Dover, New York) def# 3, Book X

irrasjonelle som målbart og ikke målbart for den menneskelige fornuft. På samme måte som en linje i alogos er umålbart, er også et irrasjonelt valg umålbart i menneskelig forstand.¹⁰⁷ Kierkegaard påpeker sin arv etter Leibniz ved å skille mellom ”over fornuften” og ”mot fornuften”:

Hva jeg pleier at uttrykke saaledes, at Chrstd. ligger i Paradoxet, Philosophien i Mediationen, det uttrykker Leibnitz ved at gjøre Forskjel imell. Hva det er over Fornuften og mod Fornuften. Ved Fornuften forstaaer han, som han flere Steder siger en Sammenkjeding (enchainement), en Slutning af Aarsager. Troen kan derfor ikke bevises, begrundes, begribes, thi der mangler det Leed, der gjør en Sammenkjedning mulig, og hva vil det sige andet end at den er Paradox.¹⁰⁸

Det irrasjonelle er ikke-rasjonelt fordi det ikke er intelligibelt. Det er kun mulig å gripe at det er uforståelig for fornuften, og det transcenderer i så måte det menneskelige meningsinnholdet i forstanden.

3.3.1 Fortvilelsens former

Den menneskelige tilstand, er for Kierkegaard, preget av en menneskelig ubalanse i forhold til det vi har betegnet som timeligheten. Timeligheten er et begrep som Kierkegaard bruker om tilværelsens nødvendige grunntilstander som påvirker mennesket. Mennesket finner seg selv i en fastlåst realitet, utplassert i omgivelser det ikke har fullstendig kontroll over. Fortvilelsen over det å forholde seg til en slik tilstand, kommer derfor til uttrykk i flere versjoner. Tidligere Kierkegaard forskning har redusert de ulike måtene å forholde seg til timeligheten på til ulike eksistensmuligheter, sfærer eller kategorier som individet kan inntre i. En slik betegnelse kan til tider virke veldig overfladisk og reduserende spesielt i en redegjørelse/fremstilling av Kierkegaard slik som her, men en slik fremstilling kan også hjelpe oss med å forstå Kierkegaards ulike perspektiver.

Sløk forklarer den frihet som finnes i henhold til Kierkegaard sin tanke. ”Man skal forstå sig selv som et væsen, der er henvist til et bestemt indhold, men henvist til

¹⁰⁷ Her må vi også markere at Kierkegaard ikke er konsis eller klar over sin egen bruk av ”over” eller ”imot” rasjonaliteten. Hans forfatterskap varierer, og han selv er tidvis utydelig. Men vi skal altså bruke en ikke-konvensjonell bruk av begrepet det irrasjonelle, hvor det irrasjonelle betyr over fornuften, og ikke imot (slik det ikke-rasjonelle lidenskapelige i større grad er).

¹⁰⁸ Kierkegaard sitert ved: Kierkegaard, S. 2004. Filosofiske Smuler (N.W. DAMM & SØN AS København) Innledning av Arlid Waaler og Christian Fink Tolstrup. s.45

det som genstand for valg”.¹⁰⁹ Det innebærer ikke en omskapelse av seg selv, eller en frihet til å velge seg selv vilkårlig, men det innebærer at innenfor de rammer som Gud har skapt (eller innenfor de begrensningene som tilværelsen setter for mennesket), så finnes det en rekke valg og muligheter som subjektet kan velge seg. Disse valgene er ikke betinget av det gitte normsystem ettersom normsystemet ikke er betinget i Guds premisser, men er selv gjenstand for den frihet mennesket innehar. Normsystemet i seg selv er dermed kulturelt og historisk dannet og ulik den greske kosmos tanke hvor samfunnet er en forlengelse og projisering av Gudenes vilje.

For å nærme oss det irrasjonelle valget hos Kierkegaard, må vi først forstå hvordan Kierkegaard bygger opp de ulike formene for fortvilelse. Det innebærer de ulike rollene som et individ kan inntre i forlengelsen av sin egen fortvilelse. Det innebærer også den grunnleggende menneskelige kondisjonen i timeligheten, som individet blir seg selv bevisst. Uten en slik representasjon er det lett å misforstå Kierkegaards tanke om en personlig relasjon til Gud, og et handlingens paradoks som baserer seg på en ikke-rasjonalitet. Dette baserer seg på Kierkegaards portrettering av Troens Ridder (den religiøse eller jødisk-kristne eksistensmulighet), og dens tilstrekkelighet ovenfor de manglene som de andre perspektivene/eksistensmulighetene innehar. Premisset for de ulike eksistensmulighetene er her altså grunnet i den friheten som Gud tillater mennesket.¹¹⁰

3.3.2 De ulike eksistensmuligheter

Noen kaller det sfærer eller stadier, andre kaller dette for steg i en suksessiv teleologisk utvikling av individet, mens andre igjen ser på dette som en kategorisering av menneskeheten.¹¹¹ Vi skal i denne avhandlingen forstå Kierkegaards eksistensmuligheter som ulike nivå i forhold til hvordan individer konfronterer sin egen eksistens og sin egen fortvilelse. Individets egen selvbevissthet, og hvordan individet imøtekommer og forholder seg til tilværelsen, gjenspeiler hvordan individet kan oppleve verden som meningsfull, eller hvordan man selv gir mening til timeligheten. En slik selvbevissthet ligger tett opp mot Kierkegaards forståelse av selvet og den uunngåelige angsten/fortvilelsen.

¹⁰⁹ Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København) s.86

¹¹⁰ Ibid. 86

¹¹¹ Hertzberg, P. 1987. Lidenskabens Metamorfoser (Odense Universitet, Odense) s.50

Eksistensmulighetene deles hos noen Kierkegaardfortolkere inn slik: (i) Spissborgeren, (ii) Estetikeren, (iii) Etikeren, og (iv) Den religiøse.¹¹² Mellom etikeren og den religiøse befinner det seg en resignasjon som Kierkegaard beskriver som den *uendelige resignasjon*. Vi skal tenke denne resignasjonen som Kierkegaards forståelse av det tragiske. Ved å fremstille disse ulike tilnærmingene til tilværelsen er det mulig å kontrastere dem med det irrasjonelle valget, i.e. valget som Troens Ridder utfører. Siden en slik handling vil være paradoksal må vi følge Kierkegaard i å sette opp de andre formene for eksistensielle handlingsmønstre, dette for å forstå at et slikt valg *er* paradoksalt. Kierkegaard mener at det er kun gjennom en jukstaponeering, en kontrastering, av de ulike posisjonene vi kan gripe det paradoksale/det irrasjonelle i valget til Troens Ridder.¹¹³

For å forstå Kierkegaard i henhold til dette meningløse – det tragiske, og valget han vektlegger som sin utvei/forløsning, er det nødvendig å stadfeste den grunntilværelse som Kierkegaard beskriver. En slik tilværelse er parallell til Nietzsches tanke om en tilværelse preget av meningløshet og absurditet. De ulike sfærene vi har beskrevet er altså ulike måter å forholde seg til en slik meningløshet. Selve meningløsheten kommer til uttrykk i individets angst og fortvilelse. Spissborgeren er for oss relativ uinteressant i denne avhandlingen, det er et individ som ligner Nietzsches nihilist, og Zapffes ”fortrengte individ”. Et slikt individ er uinteressant, fordi det ikke anerkjenner lidelsen og fraværet av mening som en nødvendighet ved tilværelsen - det menneskelige utgangspunkt som tragisk.

Spissborgeren er derimot utgangspunktet for Kierkegaard. Tilsynelatende kan det virke som om Kierkegaard her kritiserer en sosial, politisk og økonomisk gruppe dvs. det danske borgerskapet. En slik tolkning vil være upresis, fordi Spissborgeren som individ alltid lever i tråd med de fastlagte rammene i et kontekstuellt betinget samfunn.¹¹⁴ Individet tar verdiene i sitt nåværende samfunn for gitt, og sverger seg til disse. Dette innebærer ikke en spesifikk politisk retning innenfor systemet, men selve systemet og dens kontekstuelle kultur og samfunnsverdier. Uvitenheten til et slikt individ legges til grunne i selvbevisstheten, eller mangelen på sådan. Det finnes ingen tegn til eksistensiell fortvilelse, eller det Kierkegaard kaller åndelig opphav. Man skulle i så måte tro at det å befinne seg i spissborgerens tilværelse vil være et

¹¹² Johannes Sløk, Bjørn Holgernes - REF

¹¹³ Kierkegaard, S. 1994. Frygt og Bæven, Samlede Værker bind 5-6 (Gyldendal, København) s. 56

¹¹⁴ Holgernes, B. 2007. Selvets Gåte, i lys av Kierkegaards tenkning (Høyskoleforlaget, Kristiansand) s.66

behagelig mål i seg selv. Men selv om den åndløsheten som Kierkegaard påpeker hos spissborgeren er tilstedeværende, er det et sovende problem. Kierkegaard skriver:

Selv om det ikke er noe angst i åndløsheten, fordi den er utelukket som ånden, så er angsten der allikevel, den venter bare. Det lar seg tenke at en skyldner kan være så heldig å slippe unna sin kreditor og oppholde ham med snakk, men det er én kreditor som aldri kommer til kort, og det er ånden.¹¹⁵

Spissborgerens åndløshet er dermed ingen utvei, eller en beskyttet sfære, men en utsatt posisjon hvor fallhøyden for lidelse er stor. Uvitenheten om sin egen fortvilelse, mangelen på selvbevissthet i forhold til sin eksistens vil uunngåelig føre spissborgeren ut i angstens brutale konfrontasjon. Enten i form av en uforberedt eksistensiell krise, eller i form av en åndløshet som gjør individer om til tankeløse og uansvarlige borgere mens historien spiller seg ut, eksempelvis den tyske spissborger i 1936.¹¹⁶

Det er først ved estetikerens at vi gjenkjenner et individ som forholder seg til en form for meningsløs tilværelse (dvs. et fravær ifra grunnleggende mening ved en mangel på religiøs tro). Estetikerens betegner Kierkegaard som et individ som har forlatt den spissborgerlige sfære. Estetikerens har gjennomskuet denne åndløsheten, og har inntredet en posisjon som tilregner seg et helt annet perspektiv på tilværelsen. Her ligger også det første problemet for estetikerens. For ved å gjøre brudd ved den spissborgerlige sfæren, står estetikerens på bar bakke og må skaffe mening med tilværelsen tross dens mangel på åndelighet. Svaret ligger da i lidenskapen og lysten. Ved å hengi seg til ulike prosjekter, det være seg sanselig nytelse eller prosjekter av emosjonelle og estetiske patos, konstruerer estetikerens mening i sin egen timelighet. Kierkegaard kritiserer dette for å være en miming av selvet, og et forsøk på å dekke over sin egen mangel på selvstendighet og selvbevissthet, ved å bli oppslukt av disse prosjektene. Prosjektene i seg selv er likegyldige, og hva estetikerens velger er helt relativt.¹¹⁷ Poenget er at det skapes en oppkonstruert mening, der hvor estetikerens opplever en meningsløshet.¹¹⁸

¹¹⁵ Kierkegaard, S. 2005. Begrepet angst (Forlaget Oktober, Oslo) s.89

¹¹⁶ Holgerne, B. 2007. Selvets Gåte, i lys av Kierkegaards tenkning (Høyskoleforlaget, Kristiansand) s.70

¹¹⁷ Hertzberg, P. 1987. Lidenskabens Metamorfoser (Odense Universitet, Odense) s.82

¹¹⁸ Sammenligningen med subjektets egen konstruksjon av mening er noe som er evident her, og som vi skal ta opp igjen i kapittel 3 hvor en sammenligning med Nietzsche vil bli gjort mer inngående.

Tilsynelatende virker det som om estetikerens rolle innebærer at estetikerer har kommet lengre enn spissborgeren, fordi individet har innsett det åndløse liv hos spissborgeren og blitt bevisst det fraværet av mening som eksisterer der. Estetikerer har til forskjell sine lidenskapelige prosjekter, og i slik forstand har hun skapt sin egen mening. Men estetikerer kan aldri gå tilbake til spissborgerens tilværelse, og vil før eller siden stå ovenfor sin egen likegyldighet og uansvarlighet som har preget adferden og handlingene hennes. Før eller siden vil den økende selvbevisstheten, og fortvilelsen slå enda hardere tilbake enn hos spissborgeren.

Når døden viser seg i sin sanne skikkelse som den magre, gledeløse høstmann, da betrakter man den ikke uten skrekk, men når den, for å spotte menneskene som innbiller seg å kunne spotte den, trer frem som forkledd, når bare betrakteren ser at den ukjente som fengsler alle ved sin høflighet og får alle til å juble i lystens ville overgivenhet, er døden, da griper en dyp redsel ham.¹¹⁹

Vi aner allerede her en enighet mellom Kierkegaard og Zapffe. Kierkegaards fravær av ånd hos spissborgeren og estetikerer vil i lignende grad få sin gjenkomst i form av lidelse i det lengre løp, slik også en fortrenning av bevissthetsoverskuddet vil få hos Zapffe. Assessor Wilhelm, i Enten – Eller del 2, går hardt ut mot estetikerer for en mangel på seriøsitet ovenfor tilværelsen:

Veed Du da ikke, at der kommer en midnatstime, hvor Enhver skal demaskere sig, troer Du, at Livet altid lader sig spøge med, troer Du, at man kan liste bort lidt før Midnat for at undgaae det? Eller forfærdes Di ikke herved?¹²⁰

Det estetiske kan også få konsekvenser for sitt evige jag etter sine lidenskapelige prosjekter. Dette kan belyses gjennom Kierkegaards (dvs. etikeren B/Assessor Wilhelm) fortolkning av Keiser Nero, og hans nedbrennesle av rom i 64 e.kr.¹²¹ Nero er fremstilt som den unge keiser som har tilgang til alt det verden kan skaffe ham, mens hans største bekymring i livet er å få tilfredstilt sin stadig økende lyst. I så måte er han lidenskapelig. Hans lyst blir bare større og større etter hvert som tiden går, det som tilfredstilte ham i går hjelper ikke i dag, og det er kun i øyeblikket av den stadig mer bestialske tilfredsstillelsen hans, fortvilelsen blir lagt til side. Det hele ender med

¹¹⁹ Kierkegaard, S. 2005. Begrepet angst (Forlaget Oktober, Oslo) s.89

¹²⁰ Kierkegaard, S. 1994. Enten – Eller, del 2 (Nordisk forlag A/S, København) s.151

¹²¹ Ibid. s.173

en grotesk uttømming og tilfredsstillelse i det han lar Roma brenne, for å oppfylle sitt eget lystkrav. Her kan man si at det ikke nødvendigvis kun ligger lyst til grunn for Nero og estetikeren. A i *Enten-Eller* sier f.eks: ”Nydelse ikke ligger i hva jeg nyder, men i faae min Villie”.¹²² Ansvarligheten, som vi allerede har stadfestet, er derimot tapt i det estetiske.

Nero og Medeia kan sammenlignes, og portretteres gjennom en estetisk tilnærming til livet. Viljen til lyst og lidenskap blir essensielle for deres tilnærming til tilværelsen, når det tragiske inntreffer. Medeia velger hevnlysten, mens Nero velger en uttømmelse gjennom å brenne sin egen by kun for å tilfredstille de abnorme og overdrevne lystene om har utviklet seg i privilegiet ved å være enkeherskende og omnipotent keiser. Begge skikkelsene har sitt fundament i en tilværelse som ikke i utgangspunktet gir mening, og hvor lidelsen, eller fraværet av lyst er påtrengende. Ved å velge lidenskapen (eller sin egen vilje), skaper Nero og Medeia en egen form for mening ved å forbinde et temporært nærvær til lysten og et medfølgende fravær av lidelse og meningsløshet. Det meninggivende ligger i sin estetiske tilnærming til tilværelsen, og vi har tidligere knyttet estetikken og lidenskapen sammen i form av det dionysiske uttrykket til Nietzsche.

Det estetiske mennesket, blir for Kierkegaard, et individ som ikke lenger finner tilfredsstillelse i spissborgerskapets skinnløsning. Den estetiske tilnærmelsen kan derfor virke svært forlokkende, men dette er mer enn et perspektiv (slik det er hos Nietzsche). Dette er en livsholdning, en måte å handle og virke på i verden. Ved å distansere seg ifra den munndane sfæren som spissborgeren beveger seg rundt, kan estetikeren betrakte skjønnheten i situasjoner, i objekter, og i tilværelsen forøvrig. Men i Kierkegaards tanke er ikke estetikeren lykkelig, og hun har ikke funnet en forløsning som distanserer henne ifra det tragiske liv. For Kierkegaard vil en slik posisjon være svært utsatt. Man kan for eksempel aldri gå tilbake til sitt virke som spissborger, fordi man allerede har gjennomskuet dens uansvarlige holdning til timeligheten. Den eneste utvei for en estetikere, som nødvendigvis vil innse sin uansvarlighet, er å finne det etiske.

Den etiske posisjonen for Kierkegaard vil bestå av å velge en ansvarlighet i forhold til det allmenne (Etikerens begrep om det Almene). Det allmenne hos Kierkegaard kan vi betegne som: ”De etiske regler som det er samstemmig enighet

¹²² Kierkegaard, S. 1994. *Enten – Eller*, del 1 (Nordisk forlag A/S, København) s.34

om at vi er pliktige til å følge”. Det Allmenne referer trolig til Hegels *konkrete allmenne* – noe universelt som finnes i samfunnet og institusjonene. Etikeren synes å tro at skikk og bruk må overstemme med universalistisk etikk. Det vil si at det for Kierkegaard finnes en felles og allmenn forståelse for hvilke regler vi alle er pliktige til å følge. Et eksempel på dette kan nettopp være det å ikke ta livet av sitt eget barn.¹²³ Følger vi disse etiske retningslinjene, som er legitimert i vår historiske kontekst, så betegnes vi som etikere, for Kierkegaard.

Kierkegaard skiller mellom etikeren og den etiske helt. Den etiske helt er et individ som står ovenfor en morask konflikt mellom to ulike etiske valg: et moralsk dilemma som begge er legitimert i det universelle. Kierkegaard bruker her eksempelet om Agamemnon ifra *Ifigeneia ved Aulis*, og kategoriserer ham som en tragisk-etisk helt.¹²⁴ Agamemnon blir konfrontert med et valg, datteren eller nasjonen. Begge alternativene er i prinsippet etiske valg. Å velge sin egen datter, er kanskje selvisk i forhold til det andre alternativet, men i prinsippet så virker det ganske fornuftig. Det samme gjør valget om å ofre Ifigeneia, noe den tidligere argumentasjonen, for at dette er et rasjonelt valg, tilsier. Agamemnon må i en slik forstand velge mellom to etiske løsninger. Konsekvensene er ulike, men de er begge rene etiske valg. Vi forstår også den prosessen som Agamemnon er utsatt for, og den følelsesmessige konsekvensen som et slikt valg vil innebære – uavhengig av hva han velger. Det er derfor Kierkegaard vil karakterisere ham som en tragisk helt. Agamemnons valg vil uansett føre til lidelse, og vi forstår at et slikt valg ikke er lettvinnt, fordi begge alternativene er til dels rasjonelle og etisk rettfærdiggjort.

Agamemnon velger å ofre Ifigeneia, og det er her Kierkegaard karakteriserer ham som tragisk: han ofrer det han holder høyest. I sin tragiske situasjon så hevder Agamemnon seg, noe som gjør ham til en helt, og han ofrer sin egen datter, noe som gjør ham til en tragisk helt. Selv om begge valgalternativene er etiske, stod fristelsen for Agamemnon i det å beholde det som han elsket høyest i timeligheten. Han må ofre sin etiske plikt til sin elskede datter for en høyere etisk plikt for sin nasjon, og for

¹²³ Eksemplet i *Frygt og bæven* er det universelle forbudet mot å drepe. Det er omstridt hvorvidt det i Kierkegaards religiøsitet innebærer en etisk universalisme eller ei. Roe Fremstedal argumenterer for at Kierkegaards kristne etikk innebærer universalisme fordi den baserer seg på et allment bud (det doble kjærlighetsbudet) som skal være universelt gyldig. *Frygt og bæven* har (siden Brandes kierkegaardbok i 1877) blitt brukt til å hevde at Kierkegaards ideal er den religiøse unntak som bryter med det allmenne.

¹²⁴ Kierkegaard, S. 1994. *Frygt og Bæven*, Søren Kierkegaard Samlede Værker, Bind 5 (Gyldendal Forlag, København) s. 54

menneskeheten. Kierkegaard mener vi kan forstå overmennesket og helten Agamemnons valg, og føler med hans medfølgende lidelse.

3.3.3 Troens ridder

En ”Troens Ridder” er utgangspunktet for den høyeste kategoriseringen et mennesket kan befinne seg i. En Troens Ridder er en som har hengitt seg helt til det religiøse aspektet, og lever som den etiske i tråd med de universelle retningslinjene, uten å bevisst basere seg på dem. Det vil si at Troens Ridder tilfeldig handler i tråd med disse pliktene, for ham selv baserer seg på religiøse grunner for sine valg. For å bli en Troens Ridder må man først gjennom en dobbel bevegelse, som Kierkegaard kaller for den *uendelige resignasjon*. En posisjon preget av fravær av mening og absurditet.

Den uendelige Resignasjon er det sidste Stadium, der gaaer forud for Troen, saaledes, at Enhver, der ikke har gjort denne bevægelse, ikke har roen; thi først i den uendelige Resignasjon bliver jeg mig selv klar i min evige Gyldighed, og først da kan der være Tale om i Kraft af Troen at gribe Tilværelsen¹²⁵

Den uendelige resignasjonen er en tilstand hvor et individ innser at det en ønsker mest av alt i verden, det som en holder kjærest, er håpløst å få realisert. Dette kan enten være noe som individet er oppslukt av, og som en har viet livet sitt til å prøve å anskaffe. Kierkegaard bruker i denne forbindelsen en klassisk historie om gutten som elsket en prinsesse, som han umulig kunne få.¹²⁶ Men dette trenger ikke være en spesifikk ting som en er fokusert på, det kan også være ”allthet” i sitt eget liv, eller den samlede verdi av sin egen tilværelse som en bejaer. Kun gjennom å oppgi en slik fokus, kan en inntre den første bevegelsen i veien mot å tilblive en Troens Ridder. Men har man suksessfullt oppgitt en slik fokus, selv om sin kjærlighet for dette aldri går bort, har man inntred en posisjon som Ridder av den *uendelige resignasjon*. En posisjon som har mye til felles med en etiker som må ofre sitt kjæreste, slik Agamemnon fremstår.

Det er i den andre bevegelsen at det religiøse aspektet inntre for Troens Ridder. I *den uendelige resignasjons* tilstand, hvor individet har opplevd en del av uendeligheten, muliggjøres det valget hvor individet hengiver seg selv til Gud og

¹²⁵ Ibid. s.44

¹²⁶ Ibid. s.39

allikevel bejae den første bevegelsen som et gode.¹²⁷ Det innebærer dermed et offer av seg selv og sin lidenskap, men ved hjelp av den absurde tro vil en igjen vinne over det en har tapt.

I *Frygt og bæven* bruker Kierkegaard altså historien om Agamemnon for å vise kontrastene til sin fremstilling av Abraham. Siden vi ikke kan forstå Abraham i seg selv, setter Kierkegaard opp kontrasterende variasjoner av Abrahams historie, samt eksempler ifra litteraturen og historien. Dette gjør han nettopp for å vise hvordan Abrahams tro *ikke* er. Kun slik kan han fremstille dette irrasjonelle valget. I tillegg til ulike fremstillinger av Abrahams historie setter Kierkegaard opp den historiske figuren Brutus og Agamemnon ifra Euripides sin *Ifigeneia ved Aulis*, som kontrasterer til Abraham.¹²⁸ Vi skal videreføre denne fortolkningen for å se den distinksjonen som Kierkegaard selv trekker frem ved å kontrastere Agamemnon og Abraham. Her mener jeg det er fire ulike faktorer som differerer med Abrahams situasjon: 1. De ulike gudebildene 2. Fristelsen 3. Fortvilelse-Tillit og 4. Forståelse

I utgangspunktet er viljen til å ofre sitt eget barn på befaling av det guddommelige en likhet mellom de to. Men den greske oppfattelsen av de olympiske guder en helt annerledes relasjon til overmaktene enn den personlige relasjonen som Kierkegaard fremmer. De olympiske guder blir voktere for en kosmisk rettferdighet som må bli opprettholdt. Plikten til å følge gudenes krav blir et samfunnsengasjement som opprettholder selve verdensordenen. I den kristne relasjonen mellom individ og Gud uttrykkes ikke Guds befalinger i samme grad; responsen kan desto ikke være lik den greske. Det kan ikke være en motvillighet til å følge Guds befaling, det må være en oppriktig tro på at Guds handlinger og påbud er av et gode. Det ligger derfor ikke en forståelse av at det å følge Guds påbud er til det beste for samfunnet. Guds motiv er ikke gripelige for menneskets forstand, slik den er i den greske kosmologien.

Forskjellen mellom den tragiske Helt og Abraham er let iøinefaldende. Den tragiske Helt bliver endnu indenfor det Ethiske. Han lader et Udtryk af det Ethiske have sit telos i et høiere Udtryk af det Ethiske...Med Abraham forholder det sig anderledes. Han overskred ved sin Gjerning hele det Ethiske, og havde et høiere telos udenfor, i Forhold til hvilket han suspenderte dette...Det er ikke for at frelse et Folk, ikke for at hævde Statens Idee, at

¹²⁷ Ibid. s.46

¹²⁸ Ibid. s.55

Abraham gjør det, ikke for at forsone vrede Guder...For Guds skyld gjør han det, fordi Gud fordrer dette Bevis paa hans Tro, for sin egen Skyld gjør han det, at han kan føre Beviset.¹²⁹

Det vil heller ikke den samme type fristelsen som Agamemnon og Abraham står ovenfor.¹³⁰ Selv om de begge elsker sine barn høyest er ulikheten over deres valgalternativer allikevel annerledes. Agamemnon blir fristet av det han holder kjærest, sin datter Ifigeneia, men velger det universelle (etiske). Abraham er fristet av det etiske, men velger det absolutte (åndelige).¹³¹ Abraham som er en Troens Ridder følger det etiske (allmenne) til enhver tid, men i Kierkegaards forståelse av Troens Ridder ligger det et potensial hos Abraham. Han kan oppheve eller midlertidig suspendere sine etiske handlinger til fordel for et religiøst valg.¹³² Det er bakgrunnen for at en Troens Ridder normalt følger det etiske, men av helt andre motiver, i.e. religiøse motiver. Slik blir fristelsen for Abraham, som er en Troens Ridder, å spare Isak med bakgrunn av det universelle etiske kravet om aldri å ta livet av ditt eget barn. Agamemnon derimot er fristet til å spare sitt eget barn med bakgrunn i sin kjærlighet ovenfor henne, for han vet at det å ofre henne er det etisk riktige. Mens Abraham forlater den etiske sfæren til fordel for en åndelig tro som ikke er etisk riktig, ei heller rasjonell. Den er som vi siden skal se paradoksal.

En kontrast oppstår her i forhold til Abraham i hans kamp mellom fortvilelse og tillit. Hos Agamemnon så eksisterer det en diskurs omkring valget i form av hvilke konsekvenser som blir gjeldene, Agamemnons tvil er bygget rundt dette momentet, mens hos Abraham eksisterer det en fundamental fortvilelse som grunnlag for hans tro i seg selv. Kun hans tillit ovenfor Gud er den pilar som holder troen fra å falle til grunns. Kierkegaard understreker at Abraham ikke vet, eller mistenker, at han skal få ofre en bukk eller at han skal slippe å ofre Isak. Han må være fast bestemt på å ofre Isak og allikevel ha tillit til Gud ved at hans befaling er til det beste.¹³³ Hans tvil er

¹²⁹ Ibid. s.56

¹³⁰ Kellenberger, J. 1997. Kierkegaard and Nietzsche (The Ipswich Book Company LTD, Ipswich) s.35

¹³¹ For Agamemnon sin del kan vi skille mellom et lavere gode (Ifigeneia) eller et høyere gode (felleskapets gode). Jeg mener fortsatt vi kan hevde at Agamemnon elsker sin datter høyere enn fellesskapet, mens hans rasjonalitet som vi tidligere påpekte beseierer hans faderlige vilje og lidenskap til fordel for hans kongelige vilje.

¹³² Det er dette Kierkegaard kaller for den teleologiske suspensjon av det etiske:

Kierkegaard, S. 1994. Frygt og Bæven, Samlede Værker bind 5-6 (Gyldendal, København) s.51

¹³³ Dette er et kontroversielt punkt i lesningen av Kierkegaard. Her må vi skille mellom to former for Kierkegaards gudstroforståelse. Den første er *Frygt og bævens* Johannes de Silentio sin forståelse. Den andre er Johannes Climacus, hvor skille mellom tro og fortvilelse i større grad er skissert. Problematikken rundt pseudonymene er altså evident, men vi må understreke at det er først og fremst *Frygt og bæven* som er av relevans i denne avhandlingen.

dermed en fortvilelse av mer alvorlig karakter enn Agamemnons, det samme gjelder den overvinnende tilliten.

Abraham er heller ingen helt, fordi han ikke velger et forståelig valg. Den allmenne ethos i Agamemnons valg er for oss forståelig, mens Abrahams guddommelige valg er basert på en individuell opplevelse og fordring, som vi ikke har tilgang til eller kan forstå. Det er her vi må forstå troens paradoks, ifølge Kierkegaard. Kierkegaard forklarer dette med tanken om en ”teleologisk suspensjon av det etiske”, dette kan fortolkes som en suspensjon av det rasjonelle. Kierkegaards Ridder av Tro er en som følger alle de rasjonelle pliktene og reglene i et samfunn – den universelle etikken, men det ligger et potensielt brudd i hans tilnærming til tilværelsen ved at han kan bryte det universelle og etiske på bakgrunn av hans dedikasjon til det absolutte, til Gud selv. Han kan altså bryte med det etiske, slik Abraham gjør, hvis hans forhold til Gud påkrever dette.

Den egentlige tragiske Helt ofrer sig selv og alt Sit for det Almene; hans Gjerning, enhver Rørelse i ham tilhører det Almene, han er aabenbar, og i denne Aabenbarelse Ethikens elsklige Søn. Dette passer ikke paa Abraham, han gjør Intet for det Almene og han er skjult.¹³⁴

En slik suspensjon er ikke en rasjonell lovbrøytning. Det er en ”handling i det absurde”, en handling med sin kraft og fra det absurde, som kun er legitim i en ikke-intelligibel relasjon mellom individ og Gud.¹³⁵ Det innebærer at vi som fortolkere kan gripe at det er en paradoksal relasjon her, slik vi gjør hos Abraham, men at vi ikke kan forstå paradokset i seg selv. Dette gjør det som kommentatorene har kalt *troens sprang* til et handlingens paradoks, og ikke et logisk paradoks.¹³⁶

3.3.4 Et handlingens paradoks

Hva innebærer så det at Abrahams handling er paradoksal? Svaret ligger i betegnelsen av Kierkegaards posisjon som irrasjonell. Denne kategoriseringen av Kierkegaard er omdiskutert. Både kritikere av Kierkegaard og hans tilhengere har til tider redusert ham til en slik kategori, hvor det irrasjonelle ikke gir mening eller gir et feilaktig bilde av den irrasjonelle forbindelse vi her snakker om. Det irrasjonelle kan forstås ut

¹³⁴ Kierkegaard, S. 1994. Frygt og Bæven, Samlede Værker bind 5-6 (Gyldendal, København) s.101

¹³⁵ Ibid. s.53

¹³⁶ Climacus, i forbindelse med overgangen fra immanent til transcendent religion, kaller dette for ”Springet”.

ifra målbarhet, og hvordan noe ikke er kompatibelt med noe annet lik Euklids tanke om de parallelle linjene. Et irrasjonelt paradoks vil slik bli tenkt på som noe som ikke er i samsvar med det som det skal være rettesnoren eller vurderingen for. Det gjelder seg linjer, eller i vårt tilfelle handling. Det er her den logiske kritikken mot Kierkegaard faller. Kierkegaards paradoks, er som vi skal se, ikke et rent logisk paradoks, ettersom logikken i seg selv legger opp til at en logisk kontradiksjon er en umulighet, hvis logikken skal være gyldig. Her må vi skille mellom et logisk paradoks i seg selv, og et *handlingens* paradoks. Det er ikke en alogiskhet vi skal vise frem.

Man skal ikke tenke ille om paradokset; for paradokset er tankens lidenskap, og den tenker som er uten paradokset, han er som den elsker som er uten lidenskap... Dette er tenkningens høyeste paradoks, å ville oppdage noe den ikke selv kan tenke.¹³⁷

Paradokset betegner ikke noe som er logisk meningsløst. Men slik Kierkegaard bruker begrepet paradoks blir det mer en betegnelse på en påstand som ikke kan begrunnes på en vitenskapelig måte - gjennom det rasjonelle.¹³⁸ Meningsinnholdet derimot vedvarer. Hva menes så med dette? Det innebærer at en paradoksal handling, ikke er ulogisk, eller strider *mot* logikken, men at dens meningsinnhold kun er *ugripelig* for logikken. Den er ikke-rasjonell i den tanke at den menneskelige forstand ikke kan forstå den, fordi den overgår menneskets rasjonalitet. Den bryter den derimot ikke. ”Dersom paradokset og forstanden støter sammen i den felles forståelse av sin forskjellighet, da er sammenstøtet lykkelig som elskovens forståelse”.¹³⁹ Gry Ane Vikanes forklarer Kierkegaards paradoks i en ramme som kan være hjelpelig for oss:

Paradokset oppstår nemlig oftest i det man stiller sammen to begreper hvor meningsinnholdet i det ene ligger på et metanivå. Kierkegaard bruker spillet mellom disse to nivåene retorisk, men også for å vise at det finnes et metanivå.¹⁴⁰

Paradokset er, slik som for Troens Ridder, et handlingens/eksistensielt paradoks.¹⁴¹ Dette innebærer en handling tuftet på et aspekt ved tilværelsen (dvs. ved en personlig

¹³⁷ Kierkegaard, S. 2004. Filosofiske Smuler (N.W. DAMM & SØN AS København) s.105

¹³⁸ Ibid. s.121

¹³⁹ Ibid. s.117

¹⁴⁰ Vikanes, G. 2007. Det Paradoksale ved å være til. (Prosopopeia nr. 2, 14 årgang) s.57

relasjon til Gud) som ikke vår egen forstand kan forstå i seg selv. Mennesket kan derimot akseptere og gripe paradokset, uten selv å forstå dens innhold. Stikkordet her, ifølge *Frygt og bæven*, er *tro*. Det er fullt mulig for et individ å tro på guds eksistens og guds kompleksitet, uten selv å kunne rasjonelt og logisk fremlegge en slik tro, ei heller forstå kompleksiteten eller hva det vil si at noe eksisterer. Kierkegaard understreker ofte at det har vært en stor feiltagelse innenfor kristendommen å gjøre den kristne gud om til en logisk og rasjonell gud.¹⁴² Dette innebærer en rasjonalisering av tro, og en tanke om at tro kan overbevises eller fornuftliggjøres, noe som verken Kierkegaard eller Unamuno vil være enige i.¹⁴³ En slik tanke vil derimot undergrave essensen av det å tro, og tro vil bli erstattet med et forsøk på objektiv rasjonalisering, noe en tro alltid vil komme til kort ved, fordi den ikke har objektiv sannhet som sitt utgangspunkt.

Et slikt paradoks blir betegnende i *Frygt og bæven*, ved Abraham og hans portrettering av Troens Ridder. Her vil en hengivelse til Guds ord ikke være ett logisk paradoks, men et handlingens paradoks som strider med vår rasjonelle tanke om hva som er etisk riktig og ikke riktig. En slik handling som Abraham utfører står ikke i stil med en menneskelig verdensfornuft, eller universelle etiske retningslinjer. Det er her paradokset ligger, ikke som en logisk brist, men som et suprarasjonelt valg i.e. et valg som overskrider den høyeste menneskelige etikk og moral. En etikk og moral som er forståelig og som er rasjonell. Abraham overskrider slik menneskets rasjonalitet, da ikke som et logisk paradoks som strider mot menneskets rasjonelle moral, men som noe som overgår menneskets egen rasjonalitet, menneskets egne forståelige moralske plikter i.e. en teleologisk suspensjon av det etiske.

Hvis verden forstås som logocentrisk, i den forstand at tilværelsen er bygget opp av rasjonalitet, så vil handlinger og valg legitimeres i den samme rasjonaliteten. BARNEDRAP med bakgrunn i lyst vil slik stå i strid med menneskets universelle etikk, som tilsier at man ikke skal drepe sine egne barn. Et slikt grunnprinsipp finner sin gyldighet i differerende og åpenbare begrunnelser, ikke minst artens overlevelse og barns uskyldighet. Blir individ tvunget til å ofre sitt eget barn til fordel for menneskeheten, er fordømmelse/forståelse helt kontekstavhengig og det kan

¹⁴¹ Klemke, E. D. 1976. *Studies in the philosophy of Kierkegaard* (Martinus Nijhoff, Haag) s.18

¹⁴² Kierkegaard, S. 2003. *Sygdommen til Døden* (Danske klassikere, Oslo) s.100

¹⁴³ Dette tydeliggjøres i Unamunos forlengelse av den Kierkegaardske tanke i hans kritikk av katolisismen. Unamuno påstår: "Katolisismen har rasjonalisert tro ved å konvertere religion til teologi, ved å tilby en filosofi" (Unamuno 57:1954)

argumenteres for begge bedømmningenes aktualitet. For Kierkegaard (de Silentio) åpner det seg en mulighet for en siste legitim form for barnedrap, med bakgrunn i en *suspensjon av det etiske*, der hvor Gud selv krever det. Dette valget er ikke forståelig for den menneskelig rasjonaliteten og får dermed ikke vår umiddelbare sympati, men derimot er det et valg som kan virke provoserende i sin bastante mangel på tvil og usikkerhet og i sin samtidige genuine glede, slik Abraham viser i *Frygt og bæven*.

3.3.5 Den tragiske tilværelse og dens forløsning

Vi har fortolket Kierkegaard sitt utgangspunkt som en perspektivistisk meningløshet i tilværelsen. Individenes måte å forholde seg til en slik tilværelse gjenspeiles i valg og handling, og hvordan individet selv konfronterer en slik absurditet. Det kan virke som om Kierkegaard her konkluderer med en likegyldig perspektivisme i en slik konfrontasjon, men gjennom sine verk, spesielt *Enten-Eller*, skildres de ulike eksistensmulighetene i en verdiladd skildring. Kierkegaard viser, når han går i dybden av de ulike perspektivene, at det ikke er en subjektiv relativisme som vokser ut av en tilsynelatende meningløshet. Forfatterskapet til Kierkegaard viser på ingen måte en likegyldighet ovenfor de ulike posisjonene. Assesor Wilhelm, som det fremste eksempelet på den etiske posisjon, er til syvende og sist ikke lykkelig eller tilfredstilt. Estetikerens vektlegging av lysten og lidenskapen, medfølger kun en illusorisk og temporær skapelse av mening til absurditeten ved tilværelsen i form av sine estetiske og uansvarlige prosjekter og et midlertidig fravær av lidelsen.

Den eneste utvei, den eneste posisjonen som virkelig kan bringe en glede til tilværelsen finner vi først i det religiøse; Troens Ridder. Både etikeren og estetikerens metoder for å gi mening til den meningløse tilværelsen er feilbarlige i sitt endepunkt. Det er kun gjennom en total hengivelse til Gud, som er irrasjonell og et handlingens paradoks, at vi finner den ekte gleden i et utgangspunkt som er absurd. Dette vil for Kierkegaard være den ekte konfrontasjonen med det meningløse og den lidelse og fortvilelse som en slik meningløshet medbringer. Gleden ved en slik meningløshet kan kun utforskes og bejaes i en nær og personlig relasjon til Gud selv. En relasjon som ikke er tilgjengelig for innholdsmessig forståelse av andre. Slik vil Kierkegaard fremlegge en løsning ut ifra det vi kaller for det tragiske. Men det er problematisk å bruke et ord som løsning her, fordi man får en assosiasjon med en slik utvei, som en

enkel utvei og en enkel løsning. Dette strider mot det Kierkegaard skriver. Dette er ingen enkel handling, men en handling som få utfører.¹⁴⁴

3.4 Et tilbakeblikk på våre greske tragedier

3.4.1 Illustrativ eller karikerende

Hvis vi nå ser for oss de greske tragediene vi tidligere fortolket, *Ifigeneia ved Aulis*, *Medeia*, og de utfyllende *Hippolytus* og *Bakkantinnene*: hva forteller de så oss? Har de vært illustrerende eller urettferdig karikerende? Jeg mener at de har vært illustrerende for filosofiens normative forståelse. Det vil si at Euripides skildrer valg og handlinger som korresponderer med de valg som blir vektlagt i filosofien. Jeg redegjorde, i kapittel II, for hvordan det tragiske er konstruert som fenomen, samt dets essensielle funksjon ovenfor individ. Dette la grunnlaget for vår fortolkning av eksistensfilosofiens interesse av tragediene.

Men tragediene griper ikke fatt i det opprinnelige meningskravet som ligger til grunn for handlingen. Forskjellen er at spørsmål ved tilværelsens mening ikke enda er blitt fokusert på – rent filosofi-historisk. Den meningløsheten som blir fornemmet i Hades, vitner om et moment av kosmisk likegyldighet, men ikke et meningsfravær som vi i en større grad finner i eksistensfilosofien. Til forskjell er gudenes tilstedeværelse i tragediene absolutt.

Derfor vil jeg hevde at våre tragedier er illustrative for den normative handling, men korresponderer ikke til den deskriptive forståelsen av det tragiske. Valgene, som Euripides beskriver, vitner om en større innvending mot min egen tese. ”Hvis de rasjonelle og ikke-rasjonelle valgene allerede er representert hos Euripides, men med en manglende utfyllende deskriptiv forklaring på hva det tragiske er, hvordan kan jeg da trekke konklusjonen om at det er den deskriptive forståelsen som definerer den normative fordring til valg av handling?” Innvendingen fremstår ikke som plausibel, fordi Euripides ikke utarbeider en filosofi som skildrer grunnlaget for rasjonaliteten eller ikke-rasjonaliteten. Han skildrer kun de ulike egenskapene (sider ved mennesket) som faktiske og betydelige. I så måte blir fokuset på tragediens normative egenskaper allerede grunnlagt her. Det betyr dermed at de filosofiske forståelsene av det tragiske legger grunnlaget for deres forløsning gjennom den meningsskapning vi har bekreftet. Euripides sine tragedier blir dermed filosofisk relevante i den grad de skildrer ulike

¹⁴⁴ Kierkegaard har store problemer med å skille ut en Troens Ridder fra en spissborger, derfor kan han ikke vite om det er mange som er ekte Troens Ridder, eller nesten ingen: Kierkegaard, S. 1994. Frygt og Bæven, Samlede Værker bind 5-6 (Gyldendal, København) s.37

valg og forløsninger, men forholder seg relativ til vurderingen av dem, ettersom en utarbeidelse av tragediens reelle fenomen er fraværende. At Euripides skildrer hvordan mennesket er og ikke hvordan mennesket bør være, er ingen ny tanke.¹⁴⁵

3.4.2 Syv innvendinger mot fortolkningene

Hvordan vil de eksistensfilosofene forholde seg til de greske tragediene sine skildringer av barnedrap? Jeg skal her gjøre et forsøk på å tilbakevise syv innvendende påstander. Disse innvendingene mener jeg ikke påvirker min hovedtese, men vil være relevante for min fortolkning av de ulike filosofene inn i den forståelsen og fremstillingen av det tragiske som jeg har gjort i oppgaven.

- I) Ingen av våre eksistensfilosofer oppfordrer til barnedrap, er det en ting eksistensfilosofene har til felles, så er dette deres humanisme.

Humanismen er ikke *essensiell* i tragedienes skildringer. Det virker ikke, ut i fra Euripides, at meningen er å skildre en legitimering av valgene som blir gjort, men å skildre valgene i-seg-selv. Selv om Nietzsche og Kierkegaard vektlegger en ikke-rasjonell tendens, er ikke dette en forglemmelse av andre verdier. Både Kierkegaard og Nietzsche krever, i likhet med Zapffe, rasjonelle og logiske refleksjoner. De åpner derimot for andre sfærer av menneskelig handling og verdigrunnlag. Det innebærer at de ikke reduserer seg til ikke-rasjonaliteten, men kun i kontekstuelle situasjoner. Abraham var aldri irrasjonell i hans hverdagslige liv, men kun under påbud fra Gud. For Nietzsche er den estetiske perspektivisme en ikke-rasjonell prosess av selvoverkomning, som kun realiseres i møte med den meningsløse lidelsen.¹⁴⁶

- II) Agamemnon velger etter påbud fra gudene. Zapffe som ateist, og hans krav om intellektuell rederlighet, er direkte motstridende et hvert påbud ifra en overjordisk entitet – fordi det vil være et gap i forståelsen av slike guddommer.

¹⁴⁵ Aristotle. 1996. *Poetics* (Penguin Books, London) §11.2

¹⁴⁶ Kierkegaard og Nietzsches mangel på benektelse av den rasjonelle siden skal klargjøres i neste kapittel.

Vi må huske på at tragediene er litterære verk, og protagonistenes liv befinner seg i en tilværelse hvor gudene er en faktiske (uavhengig om grekerne selv fornektet de greske gudene på denne tiden). Agamemnon befinner seg i en sfære hvor gudene er tilstedeværende, og logos blir forstått ut ifra deres tilstedeværelse i kosmos. I den virkelige tilværelsen hvor Zapffe befinner seg vil et slik valg aldri ha funnet sted, fordi det krever en "tro" på gudenes tilstedeværelse som bryter med det rasjonelle krav. Men dette blir annerledes, for rasjonaliteten forandres i en kosmos bestående av guders nærvær. Dette forblir logos, og menneskene innehar her en sann kunnskap om dette. Fornuften vil forholde seg til denne logos, og det rasjonelle uttrykket overstemmer dermed med Agamemnons valg om å følge gudenes påbud.

- III) Nietzsche er kritisk til enhver form for metafysisk trøst, dette vil inkludere skildringen om Medeia i Helios vogn, og en "poetisk rettferdighet" i hennes handling.

Men det eksisterer ingen poetisk rettferdighet i *Medeia*, slik Nietzsche vil hevde.¹⁴⁷ Selv om hun ender opp i Helios vogn, i en ny posisjon som innehaver av makt, betyr ikke dette at hun ikke lengre lider. Hennes sorg over sine egne barn er virkelig – Medeia som følelsesdyr vedkjenner dette. Dette er det tragiske momentet: hun vil fortsatt lide selv om hun har forløst sin posisjon. Hadde hun beholdt både barn, og ære hadde det vært poetisk rettferdighet, men hun må ofre barna, og det er derfor liten trøst i deus ex machina ut over det rent beskyttelsesmessige etter hennes valg. Den verken rettferdiggjør eller skildrer en belønning for Medeias valg. Hun må leve i konsekvensene, noe som ikke er poetisk rettferdig.

- IV) Nietzsches lidenskapelige ikke-rasjonalitet er ikke en legitimering av mord gjort i affekt, eller en oppfordring til å "dionysisk" miste kontrollen i denne sammenhengen. Det dionysiske er i forlengelsen av verdensfilosofien ikke tilgjengelig for noe annet enn en perspektivisme.

Det er ikke, for Nietzsche, snakk om en fullstendig dedikasjon til det dionysiske. Nietzsche vektlegger en syntese i sammenblandingen mellom det dionysiske og det

¹⁴⁷ Nietzsche, F. 1993. Tragediens Fødsel (Pax forlag A/S, Oslo) s.110

apollinske i *Tragediens fødsel* (han unnviker fra dette mer og mer senere). Men det innebærer at det apollinske vil skape rammer og former rundt det dionysiske potensialet, noe som sannsynligvis ville fordret et helt annet handlingsmønster ifra Medeia. Skildringen av Euripides sin Medeia viser derimot at det ikke-rasjonelle valget er virkelig.

- V) Nietzsches kritikk av Euripides gjør ham ikke-kompatibel til å eksemplifiseres gjennom Euripides *Medeia*.

Det at Nietzsche er kritisk til Euripides som tragediedikter er ikke nødvendigvis relevant. Det har siden Aristoteles vært en kritikk mot Euripides, ved at han er mindre poetisk enn Aiskylos og Sofokles. Vår fortolkning diskuterte derimot ikke estetisk formalisme, men den fortolker dens filosofiske budskap. Nietzsche sin kritikk av Euripides som sokratisk mister sin relevans i den moderne filologien (Kaufmann, Leskey, Dodds) her er det ikke lengre snakk om Euripides som ”rasjonell”, men som enten irrasjonell (i tradisjonell betydning), eller medierende av disse posisjonene. Hans kritikk av deus ex machina er også en kritikk av disse tragedienes enkle forløsninger som historiefortellinger, og et kritisk blikk på Euripides sine tragedier som underleggende optimistiske. Som vi tidligere har påpekt er ikke deus ex machina optimistisk i slik forstand, det finnes ingen poetisk rettferdighet. For det andre vil også dette basere seg på en kritikk som handler om Euripides sine poetiske ferdigheter, og ikke hans filosofiske. Det har også vært et poeng i disse skildringene, at de belyser valg som blir gjort og *hvordan* de kan fortolkes gjennom de filosofiske rettingene jeg har analysert. At de kan bli fortolket i andre retninger er selvfølgelig en mulighet.

- VI) Kierkegaard oppfordrer ikke til barnedrap. Dette sier han eksplisitt, og poengterer at dette kun er i forlengelsen av Guds påbud.¹⁴⁸ Historien om Abraham er derfor heller ikke først og fremst en skissering av barnedrap, men en skissering av uendelig tro. Kellenberger forklarer forskjellen hos Kierkegaard:

¹⁴⁸ Kierkegaard, S. 1994. Frygt og Bæven, Samlede Værker bind 5-6 (Gyldendal, København) s. 29

It is not murder that makes one like Abraham. The direct object of Abrahams faith is that Isaac will live, not that I, Abraham, must kill Isaac. Abraham must believe and not doubt that he will not kill Isaac. Abraham, then, is very different from those who have come to believe that they have a duty or calling to kill others. Charles Manson, for instance, is not a candidate for one with Abraham's faith.¹⁴⁹

VII) Det er *ikke* noe eksplisitt pan-tragisk over de ulike filosofiske retningene.

Her mener jeg derimot at det finnes et moment av det pan-tragiske i eksistensfilosofiens syn på mennesket, men med varierende styrke. Et eksempel på at det uttrykkes i varierende grad er Kierkegaards selvvalgte resignasjon i motsetning til Zapffes uunngåelige undergang for mennesket. Det vi skal understreke i neste kapittel er derimot at Zapffes verdensangst, Nietzsches lidelsesproblematikk og Kierkegaards fortvilelse er alle et menneskelig fenomen, som før eller siden rammer individet, men i ulikt omfang. At vi karakteriserer det tragiske som pan-tragisk innebærer kun at det er et høyst menneskelig fenomen som potensielt rammer enhver, men i varierende utslag og uttrykk.

Vi ser at kritikken mot fortolkningene er mange, men de mister meningen med fortolkningenes funksjon. De er med fordi de gjør viser de eksplisitte valg som de filosofiske standpunktene projiserer i møte med det tragiske. Kan vi dermed si at de er rettfærdiggjort i forlengelsen av de eksistensfilosofiske retningene? Jeg mener det, men da kun som litterære skildringer. Ikke i en virkelig tilværelse hvor meningsgrunnlaget (grunnlager for de kosmiske guder) er frafallet. Jeg mener de filosofisk bevitner det tragiske som fenomen i en ekstrem og poetisk form, som kanskje ikke svarer til virkelighetens tragiske aspekt som er av mer filosofisk karakter enn den som synliggjør seg i relasjonen med gudene.

Deres fortellinger, i filosofisk kontekst, vitner om individ som møter tilværelsen, og blir seg selv bevisst sin egen posisjon og sine omgivelser. De vitner også om en viss meningsløshet i forhold til hvordan valg i det jordiske mister sine grunnlag i Hades, og forblir irrelevante. De avdekker også, og spesielt ved Euripides, at det finnes et virkelig distinksjon mellom rasjonelle og ikke-rasjonelle verdigrunnlag for valg. Det vil si at muligheten for begge sfærer åpenbarer seg i protagonistens møte

¹⁴⁹ Kellenberger, J. 1997. Kierkegaard and Nietzsche (The Ipswich Book Company LTD, Ipswich) s.27

med det tragiske, og dermed også i det virkelige menneskets konfrontasjon med tilværelsen.

3.5 Oppsummering

I dette kapitlet har vi utdypet de tre eksistensfilosofene, og deres normative fordring til valg i møte med det tragiske. I del 3.1 redegjorde vi for den rasjonelle posisjonen, representert ved den norske filosofen Zapffe, hans fortolkning av det tragiske, og hvordan hans filosofi legger grunnlaget for en slik fortolkning. Vi har også fortolket Zapffes krav om rasjonell handling og intellektuell verdighet inn i tragedien *Ifigeneia ved Aulis* hvor jeg mener at Kong Agamemnons dilemma synliggjør rasjonalitetens valg og konsekvens.

I del 3.2 fortolket vi Nietzsche og hvordan han forstår lidelse som meningsløs. Vi kunne også stadfeste den tilhørighet som Nietzsche har til lidenskapen, gjennom en fortolkning av hvordan det dionysiske kommer til uttrykk. Lidenskapen blir her en evne til å overgå det tragiske, og hvor lidelsen og det tragiske blir drivkraft og gjenstand for en stadig overskridelse. Fortolkningen av Euripides *Medeia*, i en kontekst av Nietzsches vordensfilosofi, ble utført for å rettferdiggjøre et slikt valg i det tragiske som ren perspektivisme.

I del 3.3 fremstilte vi Kierkegaard og hvordan hans forståelse av menneskets eksistensmuligheter gir rom for en fortolkning av hvordan det tragiske kan forstås som en subjekts-resignativ prosess som kan forløses. Ved å kontrastere Abraham og Agamemnon får vi et innblikk i hvordan Kierkegaards filosofi legger premisset for forståelsen av det tragiske og dens forløsning ut ifra en tanke om det irrasjonelle.

Vi har med dette klargjort hvordan de filosofiske standpunktene normativt vil stille seg i møte med det tragiske, ut ifra vår filosofiske forståelse og konstruksjon av det tragiske.

Kapittel IV. Den deskriptive forståelse av det tragiske

Vi skal i dette kapittelet analysere og argumenter for hvordan de rasjonelle og ikke-rasjonelle evnene springer ut ifra den filosofiske forståelsen av det tragiske. For å gjøre dette skal vi se nærmere på hvordan det tragiske forbindes med meningsløsheten og hvordan meningsløsheten leder an til et nytt grunnlag for mening som vil være førende på hvordan forholdet til det tragiske vil utspille seg.

Jeg la innledningsvis frem min tese og påstand hvor jeg mente at *den normative fordring av rasjonalitetens spørsmål, baseres på den deskriptive forståelse av det tragiskes konstruksjon*. Det innebærer at problematikken omkring hvordan vi skal handle og hvilke verdier og erkjennelsesprosesser som skal ligge til grunn for valg, kan kun forstås gjennom en analyse av forholdet mellom individ – tilværelse og mening – lidelse. Vi kan tenke oss en innvending mot denne tanken som baserer seg på at det derimot er vår rasjonalitet/ikke-rasjonalitet som legger grunnlaget for hvordan vi forstår det tragiske. Det vil si at et menneskelig erkjennelsesgrunnlag i det rasjonelle/ikke-rasjonelle, definerer og legger rammene for hvordan vi forstå det tragiske og dens aspekter. Det innebærer at hvis mennesket er et rasjonelt dyr så forstår vi tilværelsen i lys av dette. Er derimot mennesket et vesen som også erkjenner gjennom ikke-rasjonell tenkning og handling, så vil derimot dette legge føringen for vår deskriptive bilde av hvordan tilværelsen fremtrer. Denne innvendingen skal vi ta for oss i slutten av dette kapittelet.

Vi har tidligere betegnet våre filosofer som eksistensielle. Tanken om selvrealisasjon er nødvendig (vi husker begrepet eksistensiell sitt latinske opphav: *ex - Sisto*), men da i differerende forstand: For Nietzsche virker det som en evig prosess uten endemål, for Zapffe og Kierkegaard som en predefinert teleologisk målrettet utvikling. Det er en viss essenstanke hos dem begge: Kierkegaard, hvor essensen finner seg selv i det åndelige, mens for Zapffe er det essensen som ligger i den dedikasjon til sin biologiske egenskap (menneskets fornuft og rasjonalitet).¹⁵⁰

De fortolkede tragedier underbygger tesen. Agamemnons rasjonalitet, eller Medeias lidenskaplige valg er ikke rettfærdiggjort i seg selv – handlinger som baserer seg på barnedrap er sjelden det. Handlingene kan kun forstås i kontekst. Dvs. Aristoteles begrep om plott kommer foran karakter, eller: tilværelsen må forstås før

¹⁵⁰ Kierkegaard og Zapffe deler ikke synet til Sartre om at man er essensløs. Dette innebærer ikke at man nødvendigvis vil muliggjøre sin egen utvikling, men at muliggjørelsen innebærer en konkretisering av en predefinert menneskelig mulighet. Eks. Ta del i Kierkegaards åndelighet, eller Zapffes rasjonelle verdighet.

individet kan finne handlingsgrunnlag. Agamemnons som pålagt av den greske sfære som krever en viss form for rasjonalitet, og Medeia som reaksjoner til denne sfæren i det hun beskuer dens mangler og urettferdighet. Medeias valg er ikke ulikt Nietzsches i den tanke at hun åpner opp seg selv for andre grunnlag for verdier i det hun innser at den greske fornuftstanke er dekadent. Og Zapffes verdigrunnlag er likt Agamemnons i det den fordrer en fornuftstanke etter gjeldende kosmos og allmenne ethos (for Agamemnon er dette den greske kosmos hvor gudene er faktiske, for Zapffe er dette et kosmos hvor gudenes fravær er like faktisk).

Konkret skal vi i dette kapitlet fremstille **(1)** hvordan en felles forståelse fra de filosofiske retningene beskriver menneskets bevisstliggjøring og hvordan den knyttes sammen med en prosess hvor mennesket oppdager et frafall av mening, **(2)** hvordan forståelsen av meningsløsheten i det tragiske differerer, **(3)** hvilke konsekvens denne differeringen får i skapelsen av ny mening og **(4)** hvordan nytt meningsgrunnlag vil få sitt endelige uttrykk i spørsmålet om forløsningen fra det tragiske. Vi skal dissekere de filosofiske posisjonene og vise hvordan de kontrasterer hverandre i forståelsen og møte med det tragiske.

4.1 Den kosmiske gjengjeldelse – å bli seg selv bevisst

Utgangspunktet for mennesket i eksistensfilosofien er ikke ulik de greske tragediene. Vi kan trekke en parallell mellom de ulike posisjonene sine syn på mennesket som i en uskyldstilstand som blir brutt ved en eksistensfilosofisk variant av tragedienes *hamarteia*. Jeg mener at vi finner en klar likhet mellom hvordan eksistensfilosofien og tragediene forstår menneskets utgangspunkt, og hvordan individ blir seg selv bevisst og innser sin egen posisjon.

Zapffe har en tydelig skissering av *hamarteia* i form av menneskets storhet som en form for naturens hybris, og menneskehetens måte å forholde seg til en slik storhet blir også et uttrykk for *hamarteia*. For Zapffe vil undergangen og lidelsen til menneske ikke forsvinne, uansett hvordan menneske reagerer på sin egen storhet. I en lignende grad kan man hos Zapffe ikke benekte lidelsen og dermed unngå den, slik protagonisten i den greske tragedie ikke kan benekte sitt eget overtramp for dermed å unngå nemesis – den kosmiske gjengjeldelse. Hos Zapffe er det selve ”storheten”, dvs. overutviklingen av den rasjonelle evne som er den virkelige *hamarteia* for mennesket, og slik vi har fortolket Euripides tidligere, er dette mer eller mindre en uskyldig hybris. Dens uskyldstilstand gjør den tragisk.

For Nietzsche vil også denne formen for *hamarteia* ha blitt utført i det mennesket blir seg selv bevisst og stiger ut av naturen. Det er en slik transgresjon som legger premisset for den menneskelige lidelsen. Bekreftelsen av overtrampet ligger i Silén sine visdomsord og bevisstgjøringen av sin egen posisjon. I likhet med Zapffe er det et overtramp som ikke i seg selv er negativt, men kun en utvikling av mennesket i en retning som er mer problematisk (ettersom en bevisstliggjøring av seg selv utsetter individet for et klarsyn i sin egen posisjons meningsløshet). Nietzsche vil sterkt kritisere en tanke om tilbakevending til naturen, en slik tanke vil i likhet med Zapffes fornektelse være en fortrenkning av menneskets posisjon og en selvdelusjon som vil sette menneske i en posisjon som stagnert i forhold til stadig overskridelse og selvovervinning.

Kierkegaard sin posisjon vil være en distinksjon, fordi han ikke forklarer mennesket som et brudd ifra naturen. Menneskets fortvilelse har basis i timeligheten selv, og ligger som et premiss for hans oppfattelse av mennesket som fenomen. Det finnes en form for *hamarteia* her i den tanke om at de ulike eksistensmulighetene som Kierkegaard fremstiller, det vil si spissborgeren og estetikerens, begge gjør store overtramp i timeligheten ved en fornektelse og et fravær av det åndelige. Måten disse eksistensmulighetene forholder seg til fortvilelsen på er et *hamarteia* i seg selv, fordi en slik tilværelse vil møte en intensivert fortvilelse etter hvert som de blir seg selv bevisst over sin egen uansvarlige og åndløse posisjon.

I den forstand er det en viktig forbindelse mellom Zapffe, Kierkegaard og Nietzsche. For deres henholdsvis: fortrenkningsmekanismer, åndløshet og nihilisme, bærer alle like tegn på en menneskelig fornektelse av tilværelsens problematikk – den tragiske lidelse. Her søkes en lykkeform som svarer til det behagelige og ukonfronterende. I *Slik talte Zarathustra* fortelles det om ”det siste menneske”, som står for en slik verdinihilisme, som streber etter et behagelig liv uten noen konfrontasjoner med seg selv, eller tilværelsen.¹⁵¹ Livet består her av apati og middelrådighet, og troen om at dette ukonfronterende uttrykket er lykke. Det er i arbeid og underholdning man finner den falske lidenskapen, lignende Zapffes distraksjoner og forankringer, hvor små porsjoner av forløsning i form av ubetydelige tilfredsstillelser og ubetydelige engasjement er mål i seg selv. Også i *Viljen til Makt* beskrives det hvordan en form for nihilisme kan ta form i en selvnarkotisering, hvor

¹⁵¹ Nietzsche, F. 2006. *Slik talte Zarathustra* (Gyldendal, Trondheim) s.7

den uforklarlige tomheten i mennesket blir neddøpt og bortgjemt av begeistring for arbeid, korttenkt tilfredsstillelse, og andre distraksjoner.¹⁵² En beskrivelse ikke ulik Kierkegaards presentasjon av spissborgeren og estetikerens.

Eksistensfilosofien har som formål og misjon å klargjøre den hybride, og ikke minst den fornektelse av hybrid, som her har blitt gjort. I så måte er den normativ. Fremstedal sin innvending om hva som er galt med en tilværelse som gir en behagelig og ukonfronterende sfære, understreker den predikantiske holdning en slik eksistensfilosofi fører.¹⁵³ Vil ikke en ukonfronterende livsførsel bære preg av en tilstand som kan gi en følelse av lykke? Her ligger det i premissene til Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard sin ontologi at før eller siden vil lidelsen intensiveres og bryte gjennom. Lidelsen hos Nietzsche og Zapffe er lik Kierkegaards fortvilelse: den er unngåelig. Lidelsen kan sees i forbindelse med den greske kosmostanke. De vitner om den samme forståelsen for forbrytelse og straff, hvor enhver form for hybrid må bli straffet fordi den ligger som et grunnlag i kosmologien. I likhet vil eksistensfilosofiens lidelse være umulig å unnsnippe, slik vi tidligere har begrunnet, fordi:

- Bevisstheten hos Zapffe før eller siden vil gjennomskue sin egen redusering
- Lidelsen til Nietzsche vil gjennomskue sin egen fiktive forklaring
- Kierkegaard sin fortvilelse vil bli forsterket i sin latenthet og subjektet må før eller siden stå til ansvar for sin tidligere livsførsel

Parallelliteten mellom eksistensfilosofi og tragediene finner vi i forlengelsen av *hamartia*, og i det vi kan kalle for ”oppvåkningen”. Oppvåkningen blir et moment hvor omslaget i historien og gjenkjennelse faller sammen.¹⁵⁴ I de greske tragediene skjer dette enten i form av en budbringer som kommer med nyheter, eller ved protagonistens innsikt i et helhetlig bilde. Det vil si at det skjer et omslag i tragedien, ofte da i form av at protagonisten innser en smertefull sannhet. Denne sannheten er

¹⁵² Peter Gast sitt uttrykk: Nietzsche, F. 1968. *The Will to Power* (Vintage Books, New York) s.20

¹⁵³ Fremstedal argumenterer her for at etikken og eksistensfilosofien ikke kan kreve at vi gir fullstendig avkall på lykken. Han mener vi heller må anta, slik som hos Kant at lykken og dyden (etikken) kan forenes. Se: Fremstedal, R. 2005. Eksistensfilosofi og Pessimisme hos Peter Wessel Zapffe og Søren Kierkegaard. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, Nr 02-2005, s. 94

¹⁵⁴ Dette er en videreføring av Aristoteles’ begreper *Peripeti* og *Anagnorisis* (betyr omslag og gjenkjennelse), og hans refleksjoner om deres sammenfallende bevegelse: Aristoteles. 1996. *Poetics* (Penguin Books, London) §6.4

som oftest den konfrontasjonen med tilværelsen vi har snakket om, en rystende innsikt som bringer tragisk lidelse med seg. Grunnen til at vi sammenstiller omslaget og gjenkjennelsen ligger i at det i flere tragedier skjer samtidig. Det vil si at når hovedpersonen innser en sannhet, hans oppvåkning, så tar også livet et steg mot det tragiske fordi sannheten ofte er smertelig.

For Medeia skjer dette i det hun forstår hva hun selv vil gjøre ut av sin diskusjon med koret.¹⁵⁵ Det er hennes egen bevissthet over sin hevnløst som utgjør tragediens *peripeti* og *anagnorisis*. Hun innser da hvilke lidelse hun selv skal gjennomgå og hvilke handling hun selv skal begå. Tragedien tar en uventet vending her mot det tragiske. For Agamemnon plasseres denne tanken i det hans datter ankommer leiren, og Agamemnon innser alvoret over hans kommende valg.¹⁵⁶ Det har vært en større tradisjon før Euripides (hos Sofokles og Aiskylos), ved at dette omslaget skjer i form av en mer subtil karakter eller en mer direkte forståelse over den tragiske situasjonen hovedpersonen befinner seg i.

Oppvåkningen i eksistensfilosofien er også smertelig. Hos Zapffe, Kierkegaard og Nietzsche, skildrer vekkelsen en innsikt i tilværelsens meningsløshet, og dermed også lidelsens meningsløshet. Nietzsche og Siléns visdomsord, eller den dionysiske innsikt, kunne ha beskrevet den innsikt spissborgeren står ovenfor i det den spissborgerlige tilværelse blir gjennomskuet. Hos Zapffe vil dette være øyeblikket hvor fortreningsmekanismen som forsvar slutter å fungere og det melankolsk-metafysiske klarsynet skildrer et kosmos uten mening eller meningsgiver. ”Det er kosmostankens sammenbrudd, der gjør mennesket fremmed og uoprindeligt”.¹⁵⁷ Denne oppvåkningen grunnes i det subjektet blir seg selv bevisst. Uskyldtilstanden brytes i det individ bevisstgjør sin egen posisjon i tilværelsen.

Fortvilelse hos Kierkegaard, verdensangsten hos Zapffe og lidelsesbegrepet hos Nietzsche blir alle uttrykk for den samme smerte: Smerten og kvalmen over den tilsynelatende meningsløsheten som synliggjør seg. I likhet med tragediene skjer dette som følge av den *hamarteia* som tidligere har funnet sted. Uskyldtilstanden blir brutt i oppvåkningen og den kvalmende sannhet om tilværelsens tilsynelatende fremtredning er det konfronterende og smertelige. Til tross for en likhet over hvordan mennesket blir seg selv bevisst, skal vi se at fraværet av mening i seg selv er

¹⁵⁵ Euripides. 1997. Medeia (Gyldendal, Oslo) §1022

¹⁵⁶ Euripides. 1997. Ifigeneia ved Aulis (Gyldendal, Oslo) §445

¹⁵⁷ Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København) s.51

differerende. Dette vil få konsekvenser i det de filosofiske strukturene skal gjenoppbygge nye grunnlag for mening.

4.2 En innsikt i meningsløsheten

Meningløsheten blir graverende for forståelsen av det tragiske. Årsaken er to momenter. Det første vil være at et fravær av mening åpner opp for en transevaluering av verdier og potensielle nye meningsgrunnlag. Det andre vil være at meningsfraværet er knyttet opp til ulik forståelse av hva det er som ikke gir mening og grunnlaget for subjektets opplevelse av fraværet. Det er en forskjell i hvordan meningsfraværet manifesterer seg, samt forskjell i veien videre etter innsikten i meningsfraværet.

Meningsfraværet i eksistensfilosofien (Nietzsche, Zapffe, Kierkegaard) er knyttet til et fravær av Gud. Fravær av en øverste beskytter for kosmos, eller en øverste meningsgiver, som en allmektig Gud representerer, blir bestemmende. Hos Nietzsche skjer dette i form av Guds død, hos Zapffe er dette en konsekvens av hans krav til en moralsk verdensorden, mens det for Kierkegaard er en tilsynelatende posisjon som har beveget seg vekk ifra spissborgerens forfalsket gudstro og inn i en posisjon av *den uendelige resignasjon*. I øyeblikket Gud forsvinner blir mennesket og subjektet tvunget ovenfor en situasjon som ikke lenger er gitt i handlingsmønster og verdier. Sartres refleksjon over Raskolnikovs slutning i Dostojevskijs *Forbrytelse og straff*, forteller noe om hvilke utfordring som finner sted etter Guds død: ”Hvis Gud ikke eksisterte, ville alt være tillatt”; dette er også eksistensialismens utgangspunkt”.¹⁵⁸ Men med dette oppfordrer ikke Sartre til en verdinihilisme, for det kreves en ansvarlighet ovenfor den samme friheten. Hvis Gud er død vil derimot ingenting være tillat, fordi man selv står til ansvar for alle handlinger og alle moralske vurderinger.¹⁵⁹ Det er ingenting som begrenser menneskelig frihet og valg, derfor må subjektet selv stå til ansvar for enhver beslutning. Fraværet av Gud – meningsløsheten - vil derfor være svært lidelsesfull, fordi kun da er individet ene og alene ansvarlig for handlingene.

Man er i kraft af sin frihed tvunget til at medindbefatte hele totaliteten af konsekvenser i den handling, man vælger. Den forbliver i ubetinget forstand min handling, ligegyldigt hvorledes

¹⁵⁸ Sartre, J-P. 1993. Eksistensialisme er Humanisme (Cappelens Forlag A/S, Oslo) s.16

¹⁵⁹ Ibid. s.16

den nu utvikler sig; jeg må vedblivende stå inde for den, for den har ikke andet ontologisk grundlag end mit frie valg af den¹⁶⁰

De greske tragediene skildrer hvordan protagonisten blir tvunget til å gjøre et selvstendig valg. Konsekvensene av selve valget vil alltid gi en form for lidelse her, men også fortvilelsen over selve valget er smertebringende. Agamemnon og Medeias polemiske refleksjoner over hvordan de skal imøtekomme den utfordringen og den problemstillingen de står ovenfor, viser at valget i seg selv aldri er enkelt. Hva innebærer det at meningsløsheten bringer smerte? Det innebærer at friheten til å definere sin egen mening, eller friheten til å velge i seg selv, er smertelig. Med Sartres ord er individet dømt til å velge: "In the end we must say yes or no and decide alone, for the entire universe, on what is true".¹⁶¹ I eksistensfilosofien vil dette være et moment av utsatthet, ettersom grunnlaget for valg og verdier er forlatt, og subjektets egen frihet og ansvarlighet vil være de eneste premissene for konsekvensene av valget. Grunnlaget for oppvåkningen og konsekvensene av innsikten i meningsløsheten vil derfor være utsatte posisjoner, fordi den behagelige sfæren som uskyldtilstanden var preget av blir gjennomskuet og forlatt.

For Nietzsche er det en meningsløs lidelse som står i fokus, ikke ulikt den greske kosmos.¹⁶² Her er tanken at den jordlige lidelsen ikke har en større metafysisk mening. Slik vi forstod Homer så ender alle opp som åndsfraværende flyktige skikkelser i dødsriket Hades, uansett hvilke lidelser og valg man har gjennomgått. For Nietzsche blir et krav om mening ved tilværelsen meningsløst i seg selv, men det er selve lidelsesproblematikken (det manglende "hvorfor" på lidelsen) som for ham er årsaken til meningsløsheten. Dermed er det også svaret på lidelsen som er sentralt i en hvilken som helst metafysisk forløsning og Nietzsche vil være kritisk på ethvert forsøk på forlaring på meningsløshetens smerte og smertens meningsløshet. I forlengelsen av denne tanken handler det for Nietzsche om å revurdere verdiene i seg selv, og ikke finne nye *absolutter* som kan erstatte Gud eller gi absolutt mening slik at nye verdier kan bli tuftet på disse. Friheten til å velge reflekteres i de fastlagte verdienes oppløsning etter Guds død, og tanken om å revurdere eller rekonstruere verdier på bakgrunn av den menneskelige grunnlag blir utfordringen. Camus beskriver hvordan Nietzsche, lik Kirilov i *De besatte* av Dostojevskij setter fokuset på

¹⁶⁰ Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København) s.90

¹⁶¹ Sartre, J.-P. 1955. Cartesian Freedom, Literary and Philosophical essays (Rider, London)

¹⁶² Nietzsche, F. 2002. Moralens Oprindelse (Det lille Forlag, Fredriksberg) s.71

mennesket selv, i etterkant av Guds død: ”For Kirilov som for Nietzsche er det å drepe Gud, selv å bli gud – det er å virkeliggjøre på denne jord det evige liv som evangeliet taler om”.¹⁶³

En lignende overgang finner sted i Kierkegaards tanke om oppvåkningen ifra spissborgeren og estetikerens tilværelse. Individet blir selv konfrontert med meningsløsheten ved sitt valgte uttrykk for eksistensmulighet, og Kierkegaard beskriver en slik bevegelse i farvannet av ansvarligheten, som vi tidligere har understreket, som en utfordrende og vanskelig affære. De fastlagte normer og verdier i den spissborgerlige tilværelsen gir ikke lengre mening. Spissborgerens tilværelse er gjennomskuet og det vil være umulig å vende tilbake. Enhver form for etterligning av spissborgerens tilværelse vil også være umulig. Dette tuftes ikke på Guds død, men forekommer i døden til den overfladiske troen på Gud, som finner sted i forlatelsen av den spissborgerlige tilværelse. Det er ikke i subjektet selv, slik det vil være for Nietzsche, den nye meningen og verdiene skal tuftes, men i en *absolutt*, som finner sted i den virkelige troen på Gud. Det meningsløse finner sted i *den uendelige resignasjon* hos Kierkegaard, men da ikke som en ontologisk sannhet, eller et fravær av mening ved en nødvendig lidelse, som hos henholdsvis Zapffe og Nietzsche. *Den uendelige resignasjon*, som vi tidligere har forklart, krever av individet et offer av dens lidenskaper, det vil si at subjektet forkaster sine tidligere verdier og den mening som er konstruert i det jordlige. I *den uendelige resignasjons* første bevegelse blir all subjektiv mening oppgitt, og Kierkegaard beskriver denne bevegelsen som gitt i kraft av det absurde.

Det eksisterer et felles utgangspunkt hos eksistensfilosofene i deres deskriptive refleksjon omkring en menneskelig uskyldstilstand som blir brutt, og en form for oppvåkning til en bevissthet omkring det meningsløse. Selv om de vil enes om en beskrivelse av konfrontasjonen med det meningsløse som smertelig, er det meningsløse differerende. Vi må skille mellom: **(A)** Zapffes metafysisk meningsløshet, **(B)** Nietzsches meningsløse lidelse, og **(C)** Kierkegaards frafall av jordlig mening i den subjektive resignasjon

Tross deres differerende forståelser av det meningsløse, vil de ha en ekvivalent oppfattelse av det meningsløse som smertebringende. Den tragiske lidelse er den smerte som finner sted i relasjonen mellom individ og tilværelsen, da som

¹⁶³ Camus, A. 2003. Myten om Sisyfos (Cappelens upopulære skrifter, Oslo) s.87

tilværelsens nødvendige og ”brutale” sannhet, og den er tragisk fordi den knyttes opp mot det meningsløse.

4.2.1 En psykoanalytisk innvending av forståelsen av det tragiske

Vi kan gjøre en kort digresjon i psykoanalysens forståelse av det meningsløse. I en innvending mot den relaterte filosofiens forklaring på det tragiske; som en ontologisk sannhet, eller som en suksessiv prosess mot forståelsen av Gud, vil det meningsløse bli forklart ut ifra en persepsjon som individet utfører fra en melankolsk posisjon. Julia Kristeva (f. 1941) skriver i sin bok *Svart Sol – depresjon og melankoli* at følelsen av tilværelsens meningsløshet kommer i forlengelsen av melankolien og depresjonen, og ikke omvendt.

Fra min depresjon får jeg et overordnet metafysisk klarsyn. Ved livets og dødens grenser har jeg av og til den hovmodige følelsen av å være vitne til Værens meningsløshet, av å åpenbare relasjonenes og menneskenes absurditet.¹⁶⁴

I et øyeblikks møte med katastrofen, hvor individet er oppslukt av smerte, så er det også distansert ifra den naive lykken. Kristeva gir her uttrykk for den samme opplevelsen som føles ovenfor den tragiske situasjon, hvor individet går opp i en distanse til det munndane og hverdagslige liv, og inntreer et perspektiv av meningsløshet ovenfor tilværelsen. Kristeva vil her peke på melankolien og depresjonen som årsaken til det meningsløse perspektiv. Zapffe vil hevde det motsatte: innsikten i den metafysiske meningsløsheten er årsaken til melankolien og depresjonen. Forskjellen mellom Kristeva og Zapffe blir altså hva som kommer først: melankolien eller meningsløsheten.¹⁶⁵

Kristevas teori baserer seg på en psykologisering av begrepet melankoli og depresjon, hvor dette er mer et uttrykk for en mangel på bearbeidelse av det tragiske. Det vil si at i møtet med døden og sorgen så vil et fravær av akseptering av lidelse være årsak til tungsinn og ”den svarte solens tyngende kraft”. Hun fortsetter:

¹⁶⁴ Kristeva, J. 1994. *Svart Sol – Depresjon og melankoli* (Pax Forlag, Drammen) s. 22

¹⁶⁵ Zapffe vil stille seg kritisk til en psykologisering av det metafysisk-melankolske klarsyn. Han vil fremheve at depresjonen og livsangsten ikke er et tegn på en patologisk sykdom, men et uttrykk for at forankringene og den reduserte bevissthetsmekanismen kun svikter. (Zapffe 1996:45). Et av hovedpoengene til Zapffe er nettopp å overskride psykiatriens betegnelse for angst og melankoli, og plassere den som en bivirkning av intellektets transgresjon, og dermed også individets sublimasjon. Det er flere svakheter ved Zapffes kritikk av psykologien, ikke minst hans egen mangel på innsikt i dens fagfelt (Haave 1999:234). Zapffes begrep om fortrenninger ligger også nærmere psykologiens betegnelse av underbevissthet enn Zapffe selv projiserer.

Depresjonen er et signal om at jeg ikke mestrer tapet: Jeg har kanskje ikke kunnet finne et motstykke som oppveier tapet. Dermed vil hvert tap medføre tapet av min egen væren – og av Væren selv¹⁶⁶

Den Freudianske tanken om depresjon og sorg, som Kristevas teori springer ut ifra, kan også brukes over Zapffes forståelse for det tragiske.¹⁶⁷ Vi kan tenke oss her at sorgen i seg selv er et uttrykk for et tap, slik Kristeva poengterer, men at depresjonen i seg selv mangler et slikt objekt å fokusere seg mot. I mangel på et objekt å fokusere på i depresjonen, eller retter sagt: I mangel på mening ved depresjonen rettes den mot verden i seg selv, og deretter mot jeget. Zapffes beskrivelse av det metafysisk-melankolske, hele lidelsesbegrepet og dens opphav, kan i så måte psykologiseres til å være et uttrykk for en sorg uten et bevisst objekt, en sorgfull tilstand uten mål og mening. Zapffes syn inneholder en mangel på forløsning og en overveldende pessimisme som tvinger seg selv til å godta en slik form for meningsløshet. Dette vil ifølge psykologien nettopp være et uttrykk for depresjonen, hvor depresjonen i motsetning til sorgen ikke finner en forløsning, eller en utvei og stagnerer i sin egen pessimistiske tanke.

Filosofiens induksjon av lidelsen i sorgen til et sublimt metafysiske klarsyn, er ikke i psykoanalysen en reell metafysisk innsikt. Filosofien anerkjenner ikke, ifølge det psykoanalytisk ståsted, dens subjektive opphav i individets følelsesregister.¹⁶⁸ Tanken om tilværelsens tomhet som oppstår i sorgen vil som en alternativ forklaring beskrive den problematikken som oppstår rundt en likegyldighet av de tidligere verdier. Kierkegaard sitt begrep om den *uendelige resignasjon* tyder om en lignende tanke. Her har individet tilnærmet seg et lignende objekttap, en ofring av sin høyeste lidenskap, og det er i resignasjonen individet opplever tilværelsen som absurd. For Kierkegaard vil det i lik grad være en subjektiv følelse av meningsløshet, og ikke som Zapffe hvor det hersker en reell metafysisk mangel på mening. I forlengelsen av den tragiske lidelse vil det, ifølge psykoanalysen, være individet selv som konstruerer en meningsløshet i forlengelsen av objekttapet. Tenker vi Agamemnon eller Medeias lidelse, så blir det her ikke en lidelse som kan håndteres gjennom en omfavning av

¹⁶⁶ Kristeva, J. 1994. Svart Sol – Depresjon og melankoli (Pax Forlag, Drammen) s.22

¹⁶⁷ Freud, S. 1999. Psykoanalyse (Gyldendal, Trondheim) s.349

¹⁶⁸ Enhver fortolkning av filosofi som psykologi vil være problematisk. Dette fordi det kan virke urettferdig og reduserende for den selvstendige filosofi. Men det å gi mening til lidelsen, slik psykologiens fagfelt gjør, vil også være kritisk i forhold til Nietzsche.

den, slik Nietzsche mener. Det vil heller ikke være en endelig posisjon tilnærmet den Zapffe konkluderer med.

I utgangspunktet er enhver Nietzscheiansk fortolkning motstridende en slik lidelsesforklaring som psykoanalysen tilbyr. Alan Schrift skriver, i sin fortolkning av Deleuze og Guattaris arv fra Nietzsche, om deres sammenligning mellom Nietzsches prester og de moderne psykoanalytikere.¹⁶⁹ Prestene hos Nietzsche, gjennom det asketiske ideal, gav et tilbud om en lidelsesforklaring og en mening ved tilværelsen.¹⁷⁰ I sin lidelsesforklaring, altså fraværet til Gud, satt de seg selv som essensielle for kuren av smerten, veien til Gud. I likhet vil Deleuze og Guattari anklage den moderne psykoanalysen og dens utøvere for en lik metode. Hvor tilværelsen, og lidelsen blir gjendiktet innenfor en begrepsverden hvor det ødipale er essensielt. Slik blir også psykoanalysen essensiell.

Like the early priests, psychoanalysts have reinterpreted the world in a way that make themselves indispensable. The whole psychoanalytic edifice is constructed on the basis of the Oedipal drama, and the primary task of psychoanalysis is to successfully Oedipalize its public "Oedipus is the disease," the psychoanalyst announce, "and we have the cure!"¹⁷¹

Det handler om det å tilby en mening med lidelsen, men tross dens differens med Nietzsches tanke, så eksisterer det en relasjon mellom Nietzsche og Freud sine tanker.¹⁷² Hos Freud er det slik som hos Nietzsche, hvor lidenskaper og lyst ligger til grunn for individers handlemønster (dog i mer latent form). Forbindes fortolkningen av Nietzsche sitt lidelsesbegrep gjennom en fysis-fortrengning, oppdages det en nærhet til Freud sine refleksjoner omkring jegets undertrykkelse av følelser og ideer i ubevisstheden. Men jeg vil her argumentere for at Nietzsches lidenskapelige og perspektivistiske holdning, ovenfor det tragiske, kan forstås som en psykologisk forklaring på meningsløsheten. I min tidligere fortolkning av Nietzsche ble hans lidelsesforløsning forklart gjennom en pluralistisk og perspektivistisk overkomning av lidelsen. Det innebærer at kampen om den meningsløse lidelsen befinner seg på subjektsnivå og ikke som en metafysisk størrelse. Altså, i det Gud forsvinner så forsvinner også kravet om en metafysisk mening, og det eneste meningskravet som

¹⁶⁹ Schrift, A.1995. Nietzsche's French Legacy (Routledge, London) s.77

¹⁷⁰ Nietzsche, F. 2002. Moralens Oprindelse (Det lille Forlag, Fredriksberg) s.178

¹⁷¹ Schrift, A.1995. Nietzsche's French Legacy (Routledge, London) s.78

¹⁷² Kaufmann, W.1980. From Shakespeare to Existentialism (Princeton University press, New Jersey) s.323

kan bli fordret vil finne sted på subjektsnivå. Vi forklarte dette, gjennom det dionysiske uttrykket, som en stadig tilblivelse – en vordensfilosofi. Denne perspektivismen styres av begrepene om *amor fati* og *viljen til makt*. Det vil si at det oppnås en tanke om aksept for tilværelsens nødvendighet gjennom en vilje til å akseptere den lidelsen som er medfølgende tilværelsen. Lidelsen i seg selv vil hær være en subjektiv og affektiv lidelse som fremstår etter en gjennomskuing av meningløsheten ved lidelsen.

Den subjektive tilblivelsen (overvinningen) vil markere seg i det sosiale, slik som hos Medeia. Bindeleddet består her mellom Nietzsches begrep om tanken/viljen og den psykoanalytiske tanke om bevissthet/ubevissthet. Klossowski griper fatt i undersøkelsen mellom Nietzsche og de Fraudianske begrepene i sin bok *Nietzsche and the vicious circle*. Her trekker han en linje mellom Nietzsches fysiologiske begrep om tankens relasjon til vilje med Freud sine begrep om bevissthet og ubevissthet.¹⁷³ Ubevisstheten vil i samme grad som viljen styre aktørens handling, selv om motivet kan være uklart for individet. Det innebærer at på individnivå utgjør dette det sosiale spillet mellom de aktive og reaktive kreftene som viljen til makt uttrykker seg gjennom. Freud selv understreker psykoanalysens nærhet med Nietzsche i sin refleksjon over sin vegring over å gripe fatt i Nietzsches litteratur:

Nietzsche the other philosopher whose premonitions and insights often agree in the most amazing manner with the laborious results of psychoanalysis, I have long avoided for this very reason. After all, I was less concerned about any priority than about the preservation of my impartiality¹⁷⁴

Det dionysiske og dens kamp med det sokratiske blir i slik forstand en kamp mellom det ubevisste og det bevisste, viljen og tanken. I denne avhandlingen sin begrepsbruk innebærer dette at våre begreper om rasjonalitet og ikke-rasjonalitetens lidenskapelige side gjennom psykoanalysen vil forklares ut ifra de bevisste og ubevisste prosesser, hvor de siste (lidenskapen og det ubevisste) gir uttrykk for den mer genuine siden av subjektets ønsker. Den tanke om den lidenskapelige side som en primitiv uttrykksform som noe individet må overstyrer fra fornuftens side, som den platonske-sokratiske beskrivelse viser til, blir her ikke gjeldende som deskriptiv

¹⁷³ Klossowski, P. 2005. Nietzsche and the Vicious Circle. (Continuum, London) s. 28

¹⁷⁴ Freud, S. sitert av: Kaufmann, W. 1980. Shakespeare and Existentialism (Princeton University Press, New Jersey) s. 334

forklaringsgrunnlag. Dog, lidenskapen blir også her en primærfølelse som står i konstant pressforhold med forstanden. Dodds underbygger dette med en påstand hvor at den dionysiske beruselsen og ekstatiske ritual vil være en psykologisk uttømming av oppdemte, ikke-rasjonelle impulser.¹⁷⁵ En renselsesprosess i kathartisk forstand av undertrykte følelser. Medeia får i slik forstand utløp for sin latente underbevissthet i sin hevn over Jason, i en ren psykologisk desperasjon over sin uholdelige posisjon.

Dette vil også gi en ny og moderert forklaring på det tragiske. Den tragiske lidelse blir ikke mer enn et uttrykk for den subjektive meningløsheten som kan overkommes gjennom en ny mening ved hjelp av lidenskapen, dvs. en bearbeidelse i det ubevisste. Meningstapet i lidelsen kan bli overvunnet i form av en overvinnelse av tapet. Konkret innebærer dette en refokusering av lidelsens mening – en nyskaping av mening ved tilværelsen. Dette understreker den tanke Nietzsches forløsning uttrykker. Det er en tanke om at subjektet selv står i kontroll over utlevering av mening. Det normative i begrepet om Nietzsches forståelse av overmennesket, blir en forløsning fra den absurde lidelsen, via en forståelse for det nødvendige ved lidelsen til en subjektiv, skapende mening.

4.3 Eksistensfilosofiens transevaluering av meningsgrunnlaget

I Euripides' tragedier er det ulike faktorer som gir mening. Agamemnons tilværelse og nærværet av den greske kosmos gir her en sikker grunn for valg. Det innebærer at hans valg ikke nødvendigvis er meningsløst, fordi de greske kosmologiske prinsipper, som er gripelige for den menneskelige fornuft, står fastlagt som et verdigrunnlag. Homers beskrivelse av Hades, og det meningsløse ved livet etter døden, blir derimot en viktig faktor. Tanken er her at det eneste som teller i døden er individets ry etter døden, det innebærer en Zapffeiansk tanke om verdighet som eneste faktor i møte med undergangen. Å velge et offer av Ifigeneia for det greske folket er altså legitimt, og den rasjonelle tanke vil finne sitt fundament i de allerede fastlagte verdier. Tross en tanke om meningløshet i det greske etterliv, vil den rasjonelle verdighet anmodes.

Hvordan vil så den rasjonelle løsning forholde seg innenfor en tilværelse hvor Gud ikke er representert? Vi kan besvare ved hjelp av Zapffes filosofi. For tross den pessimistisk og fatalistiske tanke, underbygges det en idé om ansvarlighet. Det eksisterer et sidestykke mellom Sartre og Zapffe, omkring det å leve i verdighet her. I den forstand at for Zapffe vil dette handle om verdighet i forhold til den rasjonelle

¹⁷⁵ Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, Berkeley) s.76

menneskelige evne. Oppfordringen til intellektuell rederlighet, vil inneholde en ansvarlighet i forhold til omverden i den forstand at de begge krever en form for humanisme, men her er det fornuften som evne som krever en slik ansvarlighet, og ikke friheten i seg selv. For Zapffe finnes kun denne verdigheten. Det tilbys ikke en metode eller et mål for å overkomme det meningsløse eller den meningsløse lidelsen, slik som hos Nietzsche eller Kierkegaard. Vi kan også understreke at den etiske eksistensmulighet i Kierkegaards filosofi vil her korrelere med Zapffe og Sartres tanke, fordi det eksisterer en forståelse av å være etisk ansvarlig (humanistisk) selv om dette ikke er legitimert i en *abosolutt*.

En kritikk formuleres av Jørgen Haave og retter seg mot Zapffes tanker. Kritikken har bakgrunn i fortolkning av Nietzsche. Haave poengterer at vi kan kritisere Zapffe for innta en sokratiske-kristen lidelsesfortolkning, basert på hans ønske om en meningsgivende verdensorden.¹⁷⁶ Med dette mener han at ønsket om en rasjonell forklaring vil være en etterklang av den sokratiske optimismen som Nietzsche beskriver i *Tragediens fødsel*. Det vil si at vår fornuft blir det eneste redskap til å gi mening og sannhet ved tilværelsen. Den søken etter sannhet som stadfester seg vil slik være en overoptimistisk bane som alltid vil komme til kort (noe også Zapffe vil være enig i, ettersom han selv bekrefter umuligheten av en slik oppgave). Det kristne aspektet vil være kravet om at den tragiske lidelsen faktisk har en mening. Forklaringen på mening ved lidelsen, ifølge Nietzsche, er en tanke som først blir opprettet i kristendommen, og ved prestene.¹⁷⁷ Selve meningsspørsmålet og kravet om mening blir for Nietzsche meningsløst. Haave beskriver dermed Zapffes søken etter mening, som restene av den kristne dogmes lidelsesforklaring etter Guds død.

Medeia derimot kan sies å være fri til å handle i sin egen meningsløshet. Hun bryter med de greske verdiene fordi de samme verdiene har sviktet hennes tilværelse i seg selv, med bakgrunn i dens urettferdighet ovenfor hennes skjebne. Sviket fra Jason og den legitimering som et slikt svik finner i det greske folket gjør at hun selv velger vekk den greske fornuft, som oppfordrer henne til å resignere eller blindt godta hans svik. Er Medeia i slik forstand mer fri til å handle? Ja, for i den samme bevegelsen velger hun, som vi har påpekt, vekk den greske fornuft som basis for verdienes grunnlag. Her står hun dermed i en overgang som distanserer henne ifra de normer og

¹⁷⁶ Haave J. 1999. *Naken under kosmos*. Peter Wessel Zapffe, En biografi (Pax Forlag A/S, Oslo) s.237

¹⁷⁷ Nietzsche, F. 2002. *Moralens Oprindelse* (Det lille Forlag, Fredriksberg) s.140

regler som er gjeldene for det greske samfunn, hun har slik gjennomskuet dens grunnlag ved dens urettferdige behandling av hennes skjebne. Det er derfor hennes parallell til den Nietzsheanske tanke virker sterk. I hennes gjennomskuing av verdienes meningsløshet og urettferdighet, må hun selv gjennom en transformasjon som skaper egne verdier. Hennes verdier blir i så måte basert på makt, og i vår analyse av Medeia kunne vi konstatere en maktovergang mellom henne og Jason, dvs. mellom det dionysiske og den sokratiske fornuftligheten. Hun velger vekk de moralske verdier og tar grep gjennom sitt ikke-rasjonelle valg til å innta en posisjon som setter henne som en ny posisjon enn den underdanige, nemlig den suverene. Dette reflekteres i hennes posisjon i Helios vogn (deus ex machina) som manifesterer hennes nye posisjon som urørlig, suveren og overmenneskelig.

Hvis tilværelsen preges av meningsløshet i stadiet av det vi har kalt for oppvåkningen, hvordan gjenskape og definere ny mening? Hvis tilværelsen i det meningsløse blir usolid, uten faste punkter som gir mening, så vil forlengelsen av de ulike eksistensielle retningene synliggjøre de potensielle grunnlag for nye verdier å bygge videre på. For Kierkegaard vil den endelige mening bli gitt i en irrasjonell relasjon til Gud. Gud blir et slikt konkret punkt, *en absolutt*, som mennesket som subjekt kan bruke i sin tilværelse til å omdefinere timeligheten og slik på ny gi den mening.¹⁷⁸ Meningsløsheten for Kierkegaard er i så måte potensielt temporær, ettersom den ikke er en metafysisk realitet, men kan oppheves i det man trer inn i rollen som Troens Ridder. Her ligger det en problematikk for Nietzsche. For Nietzsche vil her være enig med Kierkegaard at det er kun Gud som i utgangspunktet gir mening. Det vil si at Nietzsche forstår hvordan nærværet av Gud legger premisset for legitimering av verdier og mening, dvs. gud som institusjonalisert religion. Og det er først etter Guds død Nietzsche kan klargjør hvordan han ser for seg en nyevaluering av verdier som skal gi mening til individet. Nietzsche beskriver i *Vilje til Makt* hvordan mening blir gitt til tilværelsen gjennom Gud som legitimerer en moralsk verdensorden: "What were the advantages of the Christian moral hypothesis? It granted man an absolute value, as opposed to his smallness and accidental occurrence in the flux of becoming and passing away".¹⁷⁹ For Nietzsche, ifølge vår tidligere fortolkning, blir det eneste

¹⁷⁸ Engan, R. 1975. Storhet og katastrofe: den tragiske struktur hos Peter Wessel Zapffe og noen andre teoretikere (Hovedoppgave i nordisk, Universitetet i Trondheim) s.58

¹⁷⁹ Nietzsche, F. 1968. *The Will to Power* (Vintage Books, New York) §4 s.10

solide utgangspunktet *tilblivelsen*. Den stadige forandringen blir i Heraklitts ånd det eneste uforanderlige.

På subjektsnivå er dette omgjort som en selvovervinnende perspektivisme. Ikke ulik Medeias transformasjon fra offer til overmennesket, vil kun en slik selvrealisasjon gi mening. I forbindelse med det meningsløse, blir det ikke nødvendigvis et mål å overkomme det meningsløse i seg selv, men heller den kvalmende følelsen i det en inntreffer det meningsløse.¹⁸⁰ Det er dermed subjektet for Nietzsche som blir den eneste *absolutten* som de nye verdiene kan bygges på, essensen av subjektet blir dens evige vilje til forandring og tilblivelse. Det eksisterer en parallell til Sartre her. For hos Sartre vil mennesket også være preget av en subjektiv vilje til å definere seg selv. Det vil derfor være et poeng og ikke definere seg selv som en solid entitet. Det være å gi seg selv en essens og kategorisere seg selv som et ubevegelig punkt i tilværelsen.¹⁸¹

Det betyr at mennesket først eksisterer, er til, oppstår i verden, og at det definerer seg selv etterpå. Hvis mennesket, slik eksistentialisten oppfatter det, ikke kan defineres, kommer det av at det i begynnelsen ikke er noe. Det blir ikke noe før etter hvert, og det blir slik som det gjør seg selv. Derfor finnes det ingen menneskenatur, fordi det ikke finnes noen Gud som har instituert et slikt begrep. Mennesket bare er – ikke bare slik som det oppfatter seg selv, men slik som det vil; og ettersom det blir klar over seg selv etter eksistensen, blir det slik som dets vilje bestemmer det etter viljen til å eksistere. Mennesket er intet annet enn det den gjør seg til. Det er eksistensialismens første prinsipp.¹⁸²

For Sartre vil dette være en kritikk av den sosiale rolle og posisjon som individer tilegner seg i forlengelsen av en slik essenstanke. Den vil oppstå i relasjonen ”væren-med-den-andre”. For Nietzsche vil ikke dette først og fremst knytte seg til problematikken ved selvdefinering i relasjonen mellom mennesker, men det vil være en stagnering av individet som en kontinuerlig tilblivende entitet. Perspektivismen overgår selvdefineringens makt gjennom ”den andre”, slik den kommer til uttrykk hos Sartre. Den finner sted i tilværelsens ontologisk-faktiske sammenheng, og befinner seg i så måte på et annet nivå enn kun det sosiale.

Til Kierkegaards forsvar kan vi dermed hevde at det ikke er i den institusjonaliserte religionen og det institusjonaliserte forhold til Gud, at Kierkegaard

¹⁸⁰ Kaufmann, W. 1969. *Tragedy & Philosophy* (Anchor Books, New York) s.314

¹⁸¹ Sartre, J-P. 1993. *Eksistensialisme er Humanisme* (Cappelens Forlag A/S, Oslo) s.10

¹⁸² *Ibid.* s.10

finner meningsgrunnlaget. Den institusjonaliserte religionen som Nietzsche påpeker som giver av utgangspunktet for mening, vil være en tro basert på spissborgerens tilværelse. Det virkelige meningsgrunnlage, for Kierkegaard, som vil være en urokkelig absolutt finnes ikke her, men i den genuine og personlige relasjon til Gud som kun Troens Ridder opplever.

Vi har allerede gjort en distinksjon mellom forståelsen av hva som er meningsløst i de filosofiske tilnærmingene. Hvis vi nå skal utvinne et nytt grunnlag for mening som den normative fordring, som vi er på jakt etter, skal begrunnes i, så finnes den her i revalueringen av mening. Vi kan dermed konstatere at det er tre forskjellige grunnlag for hva som kan gi ny mening i etterkant av møte med det meningsløse: **(1)** For Zapffe vil det være *ingen* og det skal heller ikke gis noen ny, **(2)** for Nietzsche vil det være *subjektet selv*, og **(3)** for Kierkegaard vil det være den genuine trosrelasjonen med *Gud*. Ettersom kun Nietzsche og Kierkegaard tilbyr et nytt meningsgrunnlag skal vi diskutere hvordan dette vil uttrykke seg som forløsninger fra det tragiske.

4.4 Forløsning av det tragiske – en eksistensiell Deus ex Machina

Diskusjonen om metafysisk forløsning anskueliggjør distinksjonen mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle i form av konsekvenser og lidelseslindring fra det tragiske. Vi har tidligere fremstilt hvilke egenskaper som vil bli lagt vekt på av de ulike filosofene i møte med det tragiske. I denne delen skal vi se konsekvensen av valget i form av forløsningens uttrykk. Men da ikke bare som en gjengivelse av hvordan de ulike konsekvensene av valgene manifesterer seg innenfor de filosofiske tankene, men også som en videreføring av den transevalueringen av mening som vi stadfestet i forrige del.

Finnes det en likhet i Nietzsche og Kierkegaards forløsninger som parallelliseres ved tanken om en Deus ex Machina? Ja, det kan virke slik. Den samme bevegelsen av forløsning eksisterer i den poetiske avløsning som Euripides sin maskin tilbyr. Gjennom Kierkegaards paradoksale forløsning og Nietzsches tilblivelsesforløsning tilbys en ny sfære, en optimistisk sfære, som tar grep om lidelsen. Slik tilblicher individet et bejaende *overmenneske* eller en Troens Ridder, som er hevet over den jordlige lidelsen. I tanken på at det finnes en Helios vogn (Medeia) som flyr over jorden fra øst til vest, er det en viss optimisme om at det finnes et fravær fra den jordlige lidelsen, som Deus ex Machina'en distanserer protagonisten ifra. I så måte

handler *Deus ex Machina* om en potensiell forløsning ifra lidelsen, og som gjennomgående optimistisk.

Vi skal gjøre et skille her mellom: den **(II)** lidenskapelige forløsning og den **(III)** irrasjonelle forløsning. Vi knytter så begge forløsningene opp mot de ikke-rasjonelle valgene hvor den lidenskapelige forløsning blir et uttrykk for Nietzsches vordensfilosofi, mens den irrasjonelle forløsning korrelerer til Kierkegaards paradoks.

4.4.1 Det lidenskapelige som forløsende

Den lidenskapelige forløsning er den vordensfilosofien hvor individet stadig tilblicher nye perspektiver. Fortolkningen av *Medeia* synliggjør en tilblivelse av *Dionysos*, det vil si at hun inntar et dionysisk perspektiv hvor lidenskapen tar overhånd. Nøkkelen her ligger ikke i den litterære skildringen av *Dionysos*, men det ligger i en tilblivelsesfilosofi, som Nietzsche legger frem, og dens konsekvenser. Konsekvensene finner vi i vår fortolkning av *Faidra*. Hvor det vises en regresjon av forløsningen fra lidelsen, og hvor bejaelsen virker temporær. Men dette kan ikke være en bevegelse som tilbakevendes i Nietzsches forståelse av det dionysiske, det er nødt til å være en videre tilblivelse. Fortolkningen av Nietzsches passive og aktive krefter, og begrepet om den evige gjenkomst understreker denne tanken. Hvis et slikt spill mellom krefter skal fungere på subjektsnivå i forhold til lidelse så innebærer dette enten en distansering ifra lidelsen selv, eller en transformasjon som får lidelsen til å være en drivkraft for egenutviklingen selvovervinningen hos individet. Denne vordensfilosofien forblir en subjektiv transgresjon som fordrer en vilje til overkomning av nødvendig lidelse, begrepet om den evige gjenkomst blir altså forståelsen for at en slik prosess er evigvarende.

Det er mulig å samkjøre en innvending ifra Zapffe og Kierkegaard som baserer seg på lidenskapens uansvarlige distraksjoner. For Zapffe handler det om hvordan individet forankrer seg i ulike stadier og uopphørlig engasjerer seg i nye prosjekter. For ham vil dette være en krysning mellom to ulike fortreningsmekanismer, og være en forløsning som kun distanserer seg fra verdensangstens påtrengende smerte.¹⁸³ Plasserer vi den bejaende livsførselen til Nietzsches dionysiske og estetiske menneske innenfor Kierkegaard sine sfærer, kan vi plassere den innenfor estetikerens virke. For estetikerens har i likhet med den estetiske/dionysiske bejaelsen til Nietzsche distansert

¹⁸³ Zapffe, P. 1996. *Om det Tragiske* (Pax Forlag A/S, Oslo) s.171,
Zapffe, P. 1997. *Den sidste Messias, Kulturelt nødverge* (Pax Forlag A/S, Oslo) s.45

seg ifra de hverdagslige engasjement og tilværelse. Men som vi har påpekt tidligere så preges en slik livsførsel av uansvarlighet og en forløsning ifra det hverdagslige som ikke lindrer fortvilelsen (husk vi snakker om lidelsesbegrepet til Kierkegaard her). Prosjektene, eller den estetiske bejaelsens lidenskapelige fokuseringspunkter er også rimelig relative for Kierkegaard, det virker derfor som utgangspunktet for lidelsen, det meningsløse, blir erstattet med en selvskapt mening som kun blir en temporær erstatning i mangel på mening etter Guds død.

I sitt jag etter å selv skape mening finner vi en relativ enkel forløsning i det som skaper et fravær av lidelsen og en nærhet til det lystelige. Bejaelsen finner sitt uttrykk i lidenskapen. Konsekvensene finner vi i det litterære, både ved Medeia og Keiser Nero. Nero som eksempelet på det tyngende lystjaget. Tilblivelsen blir her i form av en transgresjon hvor meningen blir skapt i de stadig overskridende lysttilfredsstillelsene. Et grotesk bilde på bejaelsens ytterste pervertering, blir nedbrenningen av Rom. Hos Medeia får det et annet uttrykk, for som vi har sett i fortolkningen vår er det ikke et jag etter en hvilken som helst lyst. Det er hennes hevnlust som søker seg etter uttømming, drevet av hennes lidenskap. Medeias dionysiske uttrykk gjør anskuelig en slik lidenskap, som Nietzsche ikke inkluderte i sitt Dionysos-begrep, men som Euripides beskriver som en ytterste konsekvens av et fravær ifra fornuften og en total dedikasjon mot det lidenskapelige ikke-rasjonelle. Euripides skildrer her den brutale og voldelige varianten av det dionysiske uttrykket.

Samsvarer det dionysiske uttrykket vi har fortolket hos Medeia med Nietzsches tanke? Nietzsche fordrer ikke kun til en dionysisk hengivelse, hans krav om en dialektisk enhet med det apollinske er et viktig poeng. For vil ikke det apollinske hindre den dionysiske utfoldelsen fra å løpe løpsk? Den apollinske motsetningen til det dionysiske blir en enhet av dionysisk utfoldelse, men under en apollinsk struktur og kontroll. Men la oss betrakte Nietzsches egne ord i *Ecce homo*:

I hvilken grad jeg nettopp dermed har funnet begrepet «tragisk», den endelige erkjennelse av hva tragediens psykologi er, har jeg sist uttrykt i *Götzen-Dämmerung*. «Det å si «ja» til livet, selv til dets mest fremmede og hårde problemer, viljen til liv, å bli glad i *offeret* av de høyeste former for egen uuttømmelighet – *det* kalte jeg dionysisk, det oppfatter jeg som en bro til den *tragiske* dikters psykologi. *Ikke* for å komme fri fra skrekk og medlidenhet, ikke for å rense seg for en farlig affekt ved en voldsom utladning – slik misforstod Aristoteles det -: men for *selv å være* tilblivelsens evige lyst, utover skrekk og medlidenhet – den lyst som også inkluderer

lysten til tilintetgjørelse ...» I den forstand har jeg rett til å oppfatte meg selv som den føreste tragiske filosof.¹⁸⁴

Nietzsche vektlegger her selv den evige tilblivelse vi har lagt frem, og han inkorporerer den i hans refleksjoner om tragedien og dens formål som går utover de Aristoteliske begrepene om frykt (Eleos) og medlidenhet (Fobos). Men det viktige her er at Nietzsche selv inkluderer lysten til tilintetgjørelse, og vi kan tenke oss at Medeia og Keiser Neros ødeleggelse ikke er ulikt den ødeleggelse som uttrykkes i Nietzsches begrep om det tragiske. Den vilje til liv er basert på lidenskapen og lysten, og medfølgende i lysten er også viljen til destruksjon. Men hvordan kan vi egentlig forstå ”en vilje til destruksjon”? Vi kan forstå det i forlengelsen av begrepet om *den evige gjenkomst* og hvordan alt gjentar seg, men i en differerende form.¹⁸⁵ Husker vi tilbake til spillet mellom kreftene aktive og reaktive, understreker dette at den aktive kraften alltid må ”tilintetgjøres” og bli bekjempet for at en ny aktiv kraft skal komme til syne.

Årsaken til at vi kan kalle den dionysisk forløsning for en temporær forløsning ligger i at en slik dedikasjon til lidenskapen og lysten ikke kan være varig. For Kierkegaard vil estetikeren før eller siden bli tvunget til å finne nye prosjekter som skal gi mening, fordi estetikeren før eller senere gjennomskuer sitt eget engasjement i prosjektet som meninggivende. Det er her estetikeren stagnerer og stilles foran sin egen ansvarsløshet, eventuelt konstruerer et nytt prosjekt inntil ansvarligheten også her tar overhånd. Den vil også være temporær for Nietzsche i den forstand at hans tanke om vorden fordrer en stadig tilblivelse, og at selv det bejaende og dionysiske perspektivet må tilblive noe annet. Ikke ulik Faidra sin regressive bevegelse. Men den temporære effekten vil ikke være negativ for Nietzsche. Tanken om *den evige gjenkomst* krever også en gjenkomst av den meningsløse lidelsen, og i så måte vil tilblivelsen alltid være progressiv mot nye forløsende perspektiver. Lidelsen blir slik en evig og nødvendig drivkraft for selvet og subjektets videre tilblivelse. I slik forstand blir det eneste meningsgivende: subjektets stadige overskridelse og utfoldelse.

Begrepet om *overmennesket* kan være forvirrende i Nietzsches filosofi. For vil ikke Nietzsches overmenneske vise til en målrettet progresjon i tanken om stadig vorden? ”The overman, finally, is not what Nietzsche expects from the evolutionary

¹⁸⁴ Nietzsche, F. 1999. *Ecce Homo* (Gyldendal Fakkell, Oslo) s.66-67

¹⁸⁵ *Ibid.* s.67

process but he image and incarnation of the accomplishment of man's striving",¹⁸⁶ skriver Kaufmann, og assosiasjonen går til en forståelse av tilblivelsens syntese og endelige fullkommenhet i tanken om overmennesket.

Medeias overskridelse fra en offerrolle som lider under Jasons svik til en mer eller mindre guddommelige situasjon under beskyttelsen av deus ex machina, vitner om en teleologisk dialektikk som går ifra det servile til det suverene. Selv om Nietzsche personlig mislikte denne innretningen,¹⁸⁷ så kan den vise nettopp et bilde på hvordan overmennesket – Medeia – inntar en ny posisjon ovenfor Jason og den greske mentalitet i Korinth. Hun er utberørlig og hevet over dem.¹⁸⁸ Hennes overmenneskelige status er den eneste årsak til at hun kan holde ut sin egen lidelse over sine avdøde barn i kontrast til Jason. De siste versene viser en Medeia med større innsikt, mer viten og hun er mer standhaftig enn tidligere.

Et av problemene med begrepet om overmennesket er at det blir sittende igjen som en form for mål. *Slik talte Zarathustra* kan forstås som en verdensfilosofi hvor en dialektisk-teleologisk prosess ender i nettopp overmennesket. Zarathustras evolusjonstanke manifesterer seg i hans ord om apen: "Hvorledes ser mennesket på apen? Smilende – eller skamfull. Og nettopp slik skal overmennesket se på mennesket: med et smertelig smil eller rødmende av skam".¹⁸⁹ Faren med å fortolke overmennesket er at begrepet ofte reduseres til en sosialpolitisk posisjon i form av makt og avmakt eller som en dialektisk progresjon hvor overmennesket blir et ideal som skal strebes etter. Helge Pettersen sin alternative forklaring på møte mellom individ og lidelse og hvordan transformasjonen til overmenneske kan utarte seg vitner om en annen vinkling:

Lidelsen gjennomgås og forstås som en nødvendig ledsager til livets bevegelse. Det blir ikke til en sannhet om liv, som besmitter alt liv med sin negativitet. Nødvendighetstanken avgjør forholdet til den. Holdningen tilkjennes i Nietzsches kjærlighetstanke amor fati. I en tenkning ifølge nødvendigheten føres det avgrundige over i skinnen og bekreftes. Denne konsepsjon er det som gir innhold til tanken om overmennesket. Den fordrer en overskridelse av det menneskelige forhold til lidelse, slik det har artet seg.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Kaufmann, W. 1980. *From Shakespeare to existentialism* (Princeton University Press, New Jersey) s.217

¹⁸⁷ Nietzsche, F. 1993. *Tragediens Fødsel* (Pax forlag A/S, Oslo) s.87

¹⁸⁸ Euripides. 1997. *Medeia* (Gyldendal, Oslo) §1320

¹⁸⁹ Nietzsche, F. 2006. *Slik talte Zarathustra* (Gyldendal, Trondheim) s.3

¹⁹⁰ Pettersen, H. 1991. *Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse* (Ariadne, Bergen) s.153

Schrift påpeker hvordan Deleuze interpreterer Nietzsches begreper i lys av nettopp denne tanken om tilblivelse.¹⁹¹ Her vises den alternative forståelsen av begrepet overmennesket og hvordan Nietzsche selv argumenterer for at overmennesket ikke er et nytt ideal, en ontologisk tilstand, en darwinistisk utvikling, eller en idealistisk form for subjektivitet.¹⁹² Schrift konkluderer med en tanke som støtter opp om vår tidligere fortolkning hvor begrepet overmennesket ikke forblir et ideal eller et endemål, men en subjektiv overskridelsestanke som bekreftes i individets stadige tilblivelse og transgresjon.

This approach will emphasize not a way of Being but the affirmation of self-overcoming and transvaluation that makes possible the infinite processes of becoming that I am here suggesting we call becoming-Übermensch.¹⁹³

I fortolkningen er ikke overmennesket et begrep som samsvarer med et absolutt ideal eller en teleologisk dialektikk, men er i-seg-selv den *uendelige prosess av tilblivelse* som Schrift kaller det. Det er i slik forstand vi kan kritisere forløsningen som temporær, fordi den aldri vil fullføre men stadig overvinne lidelsen i et evig spill mellom krefter. Derfor vil lidelsen alltid vende tilbake, i en annerledes form, og alltid bli brukt til selvets utvikling. Lidelsen må slik omfavnes som en drivkraft og som en nødvendig dynamo for subjektets uendelige kreasjon. Utgangspunktet for fortolkningen av maktbegrepet – *viljen til makt* – var som et fenomen på krefters nivå, og i Pettersens sitat handler det også om hvordan en overkommer lidelse, omfavner den og forandrer sitt perspektiv til å forstå lidelsen i seg selv som nødvendig. Overmennesket er også her en evigvarende, subjektiv tilblivelsesprosess.

4.4.2 Det irrasjonelle som forløsende

Bakgrunnen for paradokset og den irrasjonelle forløsning ble lagt i fremstillingen av Kierkegaard. Et fokus på konsekvenser og problemer med en slik religiøs forløsning fra det tragiske vil i denne delen bli gjort. I Kierkegaards tanke om den irrasjonelle tro, så befinner individet seg i en situasjon av meningsløshet – *den uendelige resignasjon* – som forløses ved at en irrasjonell relasjon til Gud. Det vil si at i det

¹⁹¹ Schrift, A.1995. Nietzsche's French Legacy (Routledge, London) s.70

¹⁹² Ibid. s.72-73

¹⁹³ Ibid. s.73

mennesket står ovenfor det tragiske, som lidelse og meningsløshet, muliggjøres den genuine troen til Gud.

Kierkegaards forløsning har flere fellestrekk med Nietzsche. For det første vil lidelsen være grunnet en subjektivitet som kan overgås ved hjelp av tanken om perspektivisme. Eksisterer det en pluralistisk monisme i den forstand at eksistensmulighetene gir ulike oppfatninger av timeligheten, og uttrykk for fortvilelsen, så er ikke dette ulikt Nietzsches tanke om en flerfoldig mulighetssfære for det menneskelige subjektets perspektiv. Konsekvensen er at et lidelsesfullt perspektiv – eksistensmulighet – kan overvinnnes i.e. forløses. Kierkegaard har en fellesnevner med Nietzsches ved at lidenskapen spiller en sentral rolle. Kierkegaard buker begrepet lidenskap i *Filosofiske smuler*, hvor lidenskapen og forstanden står i en nærhet til hverandre:

for i den lykkelige lidenskap som vi ennå ikke har gitt navn, er jo forskjelligheten i god forståelse med forstanden. Forskjelligheten hører til for å forenes i noe tredje; men forskjelligheten var nettopp denne, at forstanden oppgav seg selv, og at paradokset henga seg selv.¹⁹⁴

Et lignende synspunkt vil Unamuno underbygge. Unamuno vil argumentere for at det er lidenskapen som driver filosofien til søken etter sannhet og kunnskap.¹⁹⁵ Tanken om at kunnskap og erkjennelse skapes gjennom en upersonlig kognitiv affære, vil her være en umulighet. Det vil alltid være en personlighet som driver tanken, eller et bevisst selv som fordrer det rasjonelle. Det innebærer at drivkraften til vår rasjonalitet, og ikke våre eksistensmuligheter slik Hertzberg fremstiller det, er drevet av den subjektive vilje og lyst/lidenskap til kunnskap.¹⁹⁶ Men lidenskapen forblir drivkraften til det rasjonelle her, og i en Kierkegaardsk dialektikk utøver det rasjonelle en bevegelse av en uendelig resignasjon i seg selv.

But reason going beyond truth itself, beyond the concept of reality itself, succeeds in plunging itself into the depths of scepticism. And in this abyss the scepticism of the reason encounters the despair of the heart, and this encounter leads to the discovery of a basis – a terrible basis!- for consolation to build on¹⁹⁷

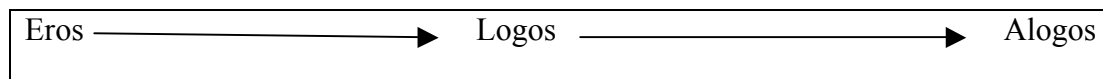
¹⁹⁴ Kierkegaard, S. 2004. *Filosofiske Smuler* (N.W. DAMM & SØN AS København) s.123

¹⁹⁵ Unamuno, M. G. 1954. *Tragic sense of Life* (Dover Publications Inc, New York) s.29

¹⁹⁶ Ibid. s.29

¹⁹⁷ Ibid. s.105

I den lidenskapelige hengivelse til det rasjonelle, beskrive Unamuno, en bevegelse som til slutt gir opp på den rasjonelle tanken fordi den er utilstrekkelig og skaper den samme form for pessimisme og håpløshet som den Zapffe fremmer. I sin oppgittethet gjennomskuer rasjonaliteten selv sin ufullstendighet, og slik oppstår grunnlaget for den mening denne ikke-rasjonelle tanke tilbyr. Det irrasjonelle vil være fullførende og kompletterende i den forstand at den tilbyr mening og fullkommenhet der hvor rasjonaliteten forstår seg selv som mangelfull. Dette blir det nye ståstedet for Unamuno. Individets relasjon til Gud (i.e. tro) formes gjennom en dialektisk tanke hvor lidenskapen først driver rasjonaliteten frem til en avgrunn hvor kun den irrasjonelle tanke kan gi mening og utvei:



Lidenskapen driver den subjektive, kognitive rasjonalitet til en posisjon som forstår seg selv som ufullstendig. Den eneste utvei blir paradokset og den irrasjonelle gudstro.

Vi har til nå knyttet Nietzsche opp mot en posisjon som vi har kategorisert som det lidenskapelige, men her er det også mulig å redusere Kierkegaard innenfor en tanke som fokuserer på det lidenskapelige. Kierkegaard og Nietzsche sine ulike forløsninger belyser en viktig differanse. Kierkegaard sin *uendelige resignasjon* krever en ofring av selvets lidenskaper, en ofring av menneskelige og timelighetens vilje. Nietzsche står i sterk kontrast til en slik forløsning, for det er nettopp gjennom viljen og lidenskapen at forløsningen og transgresjonen av lidelsen er realiserbar, og ikke gjennom dens reduksjon. Den *uendelige resignasjon* vil ta til livs den tanken om *amor fati* som Nietzsche fremmer. En distinksjon kan bli gjort mellom de to ulike posisjoner for det lidenskapelige. Kierkegaard vil ofre den, mens Nietzsche vil omfavne den.

Kierkegaards ulike eksistensmuligheter skildret estetikerens som et lidenskapens individ. Men her kan vi stille et spørsmål om ikke lidenskapen utvikler seg i tråd med de ulike stegene? Tenker vi at etikeren har utviklet sin lidenskap i en tanke om å følge og opprettholde de universelle moralske leveregler, kan vi si at det er lidenskapen som driver etikeren og ikke et fravær av den, slik vi tidligere har antydnet. I steget ut i *den uendelige resignasjon*, kan det tenkes at lidenskapen er i fokus også her, men da som en last som skal elimineres. Ofringen av individets lidenskap blir utgangspunktet for

den dobbelt bevegelsen som *den uendelige resignasjon* manifesterer. Det vil si at Kierkegaards Troens Ridder har i utgangspunktet forholdt seg til lidenskapen hele veien. Lidenskapens høyeste vesen blir så lidenskapen til Gud i.e. Troen. I *den uendelige resignasjons* dobbeltbevegelse ofrer individet sine timelige lidenskaper, og gjenoppstår som en fønix i skikkelsen av en Troens Ridder. Gjenoppstandelsen muliggjøres kun i form av en lidenskap til Gud. Hertzberg kaller dette for ”lidenskabens metamorfose”, og argumenterer for at den gjennomsyrrer Kierkegaards stadier.¹⁹⁸ Den kontinuerlige hengivelse til lidenskapen krever mer og mer av individet, og fokuseres den feil ender individet i eksempelvis estetikerens sfære. Men det er gjennom metamorfosen, den stadige modning av individet, at lidenskapen kan rettes mot de riktige stedene. Men i lidenskapens teleologiske progresjon ender den i *den uendelige resignasjon* hvor det kreves at den jordlige lidenskapen forkastes. Her er det kun lidenskapen som fokuseres mot Gud som vil stå igjen.

Hvordan kan vi kritisere Kierkegaards paradoks for å være intellektuelt urederlig? Vi kan synliggjøre kritikken gjennom Zapffe og Camus. Kritikken i *Myten om Sisyfos* i forhold til en opphøying av det som faller utenfor vår rasjonalitet vises i Bernt Vestre sin formulering: ”... som en paradoksal filosofisk oppfatning om at der hvor tanken må gi opp, der seirer den [troen]. For Camus er dette spring inn i troen på Gud, for å tale kierkegaardsk, det samme som å begå selvmord på sin egen tanke”.¹⁹⁹ Camus selv beskriver Kierkegaards fornektelse av det rasjonelle slik:

Kierkegaard på den annen side hevder at en eneste grense er nok til å fornekte fornuften. Men det absurde går ikke så langt. For det absurde tar denne grensen bare sikte på fornuftens ambisjoner. Det irrasjonelle tema, slik det oppfattes av eksistensfilosofene, er fornuften som blir forvirret og frigjør seg ved å fornekte seg selv. Det absurde er den klarsynte fornuft som fastslår sine grenser.²⁰⁰

Det er her tale om spranget og hvordan tanken om at det rasjonelle som føres inn i avgrunnen er en bekreftelse på det irrasjonelle. At det rasjonelle ikke kan gripe noe, er dermed ikke en bekreftelse på at dette ”noe” eksisterer i seg selv, eller at det irrasjonelle gir en suveren erfaringsmulighet i samme tilfellet. Å trekke en slik

¹⁹⁸ Hertzberg, P. 1987. *Lidenskabens Metamorfoser* (Odense Universitet, Odense) s.125

¹⁹⁹ Camus, A. 2003. *Myten om Sisyfos* (Cappelens upopulære skrifter, Oslo) Etterord av Bernt Vestre s.114

²⁰⁰ Ibid. s.43

konklusjon vil være en feilslutning. Camus sitt argument baserer seg på en autentisitet i møte med meningløsheten.

Jeg vil vite om jeg kan leve med det jeg vet, og bare det. Man forteller meg også at intellektet her må ofre sin stolthet og fornuften bøye seg. Men om jeg anerkjenner fornuftens grenser, forneker jeg den ikke dermed, jeg anerkjenner dens relative makt. Jeg vil bare holde meg til denne middelvei hvor intellektet forblir klart. Hvis det er dets hovmod, kan jeg ikke se en tilstrekkelig grunn til å gi avkall på det.²⁰¹

Å erstatte meningløsheten med nye transcendentale absolutter vil være i strid med den genuine sannhet som endelig har blitt belyst gjennom fornuftens utfoldelse. Det vil være et svik mot rasjonalitetens prestasjon. ”Det gjelder å ta vare på deres sannhet, som er ikke å være tilfreds. Det absurde mennesket vil ikke ha noe forkynnelse.”²⁰² Det innebærer at det absurde, *den uendelige resignasjon* hos Kierkegaard og den meningløse lidelsen hos Nietzsche, ikke er noe som skal overkommes. Sløk forklarer Camus posisjon i det absurde: ”Oprøret kan derfor ikke føres igennem til et resultat; det er ikke en momentan proces, en overgang fra én tilstand til en anden, men det bliver en permanente livsvilkår, som mennesket må holde stand i”.²⁰³ Dette krever altså en tanke om at fornuftens begrensning ikke tas til fordel for det irrasjonelle eller det lidenskapelige. I møte med det meningløse/absurde vil den virkelige utfordringen bestå av å holde seg i den rasjonelle sfære.

I forlengelsen av Zapffe sitt krav om rederlighet kan vi trekke inn Roe Fremstedal sin påpekning av at Kierkegaard også krever en form for rederlighet. Fremstedal skriver: ”Kierkegaard derimot, vil vise at enkelte sentrale ting ved kristendommen hverken kan eller bør forstås. Likevel fastholder han rederligheten som et ideal”.²⁰⁴ Det vil si at den rederligheten som Zapffe fordrer, vil også Kierkegaard godta innenfor den rasjonelle sfære, men det går en grense for hva som kan være rasjonelt i relasjonen med Gud. Rederligheten innenfor en menneskelig kontekst er ikke det Kierkegaard bestrider. Det at vi har plassert Kierkegaard innenfor den irrasjonelle posisjon betyr ikke at Kierkegaards står for en irrasjonell posisjon i forhold til omverden. Det er kun i paradoksets tilfelle, i troens tilfelle, at det

²⁰¹ Ibid. s.36

²⁰² Ibid. s.43

²⁰³ Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København) s.75

²⁰⁴ Fremstedal, R. 2005. Eksistensfilosofi og pessimisme hos Peter Wessel Zapffe og Søren Kierkegaard. Norsk Filosofisk tidsskrift #2 (Universitetsforlaget, Oslo) s. 85

irrasjonelle spiller en rolle. Troens Ridder lever i en etisk og rasjonell utfoldelse som kun gir grunnlag for det irrasjonelle i tilfelle av suspensjonen av det etiske. Å lese Kierkegaard inn i en fortolkning hvor hans tanker alltid strider mot fornuften vil være en uheldig lesning.

Camus forstår det absurde som en objektiv sannhet, det samme gjør Zapffe. Det er et vesentlig skille mellom det meningsløse/absurde som en subjektiv opplevelse eller et perspektivistisk stadiet, og som en metafysisk virkelighet. Dette understreker at forløsningen fra det tragiske som blir gitt av Kierkegaard og Nietzsche, baserer seg på en helt annen oppfattelse av meningsløsheten. For Zapffe og Camus vil et tilbud om en forløsning fra det tragiske være en urederlig forkynning, fordi det tragiske er en objektiv sannhet med tilværelsen. For Kierkegaard og Nietzsche er det tragiske kun subjektive opplevelser og perspektiv. Derfor er det også mulig å overkomme disse stadiene, i henholdsvis en innsikt i den meningsløse lidelsen som nødvendig og en påfølgende lidenskapelig hengivelse, og i et irrasjonelt sprang mot Gud.

Nietzsche og Kierkegaard kan sies å ha et felles ideal – å alltid si ja til tilværelsen, uansett hvor mye lidelse og prøvelser der er. Hos Kierkegaard er det kun Troens Ridder som klarer dette og hos Nietzsche er det overmennesket. For Zapffe vil et slikt ideal gå tapt i det mennesket blir nødt til å søke alternative sfærer enn det fornuftlige og rasjonelle for å overkomme lidelsen. Her vil idealet om verdighet og rederlighet stå sterkere.

4.5 Rekonstruksjonens anskueliggjøring

Nøkkelen frem til nå har altså vært å forstå hvordan den deskriptive forståelsen av det tragiske differer hos filosofene vi har tatt for oss. I forlengelsen av denne forståelsen, synliggjør vi hva som blir erstattende for meningsfraværet og hvordan dette blir retningsgivende for den filosofiske besvarelsen i problematikken rundt krav til valg. I kapittel III la vi ned et skille mellom hvilke egenskaper som vektlegges i det tragiske. Dette ble gjort med bakgrunn i en analyse av de respektive filosofiske systemene og en fremprovokasjon av fordring til valg når protagonisten (mennesket) i de fortolkede tragediene stod *ansikt til ansikt med det tragiske*. Her fremstilte vi tre ulike løsninger (eller forløsninger) for å imøtekomme det tragiske på.

Vi kan videre konkludere ved å sette de aktuelle løsningene i system, hvor **(1a)** gir grunnlaget for Zapffe, **(2b)** for Nietzsche og **(3c)** for Kierkegaard. Romertall angir den egenskapen som kan tilbringe løsningen/forløsningen på spørsmålet ”Hvordan

skal mennesket forholde seg til det tragiske?”, det vil si den aktuelle evnen som blir oppfordret i valget av de nevnte eksistensielle filosofiske utredningene:

$$\begin{aligned} & \text{(ABC) Forståelsen av det tragiske (s.88)} \\ & + \text{(123) Det nye meningsgrunnlaget (s.97)} \\ & = \text{(Romertall) Hvordan mennesket skal forholde seg til det tragiske} \end{aligned}$$

Regnestykket gir oss følgende:

Fig.1

		Forståelse av det tragiske		
		(A) Ontologisk Meningløshet	(B) Meningløs lidelse	(C) Individuell ofring av mening
Nytt menings- grunnlag	(1) Ingen	(i) Rasjonell verdighet		
	(2) Subjektet		(ii) Ikke-rasjonell lidenskap	
	(3) Gud			(iii) Irrasjonell tro

Vi ser altså sammenhengen mellom vår fremstilling av de ulike posisjonene og hvordan bakgrunnen for valg baserer seg på forståelsen av det tragiske, og hvordan skapelse/destruksjon av mening stadfester seg i forlengelsen av det tragiske. Det viser at valgene i det tragiske kun kan forstås og rettfærdiggjøres ut ifra deres meningsgrunnlag som igjen knyttes til en devierende forståelse av det tragiske og dens tilknytting til det meningløse.

Det er mulig å innvende at det ikke er den deskriptive forståelsen av det tragiske som legger grunnlaget for den normative fordring om rasjonalitet og ikke-rasjonalitet, men at det heller er den rasjonelle evne og den ikke-rasjonelle evne som legger grunnlaget for den deskriptive forståelsen av det tragiske. Ut ifra de ulike filosofiske systemene så vil evnen/egenskapen ha en spesiell tilgang til tilværelsens grunnstrukturer og hvordan vi forstår dem. For både Nietzsche og Kierkegaard eksisterer det en sfære som transcenderer den rasjonelle sfære, og tanken er at egenskapene som applikeres her legger grunnlaget for den deskriptive forståelsen av det tragiske. For Zapffe er det, som vi tidligere har begrunnet, den overutviklede rasjonaliteten som ligger til grunn for menneskets innsikt. Jeg mener derimot at denne innvendingen ikke er gyldig med bakgrunn i to forhold: (1) Skille mellom erkjennelse og valg, og (2) En manglende benektelse av rasjonaliteten. Den første innvendingen rettes mot Zapffe, mens den andre med bakgrunn i Nietzsche og Kierkegaard.

For Zapffe er det helt klart en rasjonalitet som ligger til grunn. Hans fremstilling av mennesket som fornuftlige overutviklede vesen, legger grunnlaget for dette. Det er utviklingen av menneskets fornuft som gjør at mennesket blir seg selv bevisst, og inntar et stadiet av oppvåkning som synliggjør det meningsløse. Det er fornuften som ligger til grunn for forståelsen av Zapffes tragiske tilværelse. Til tross for denne åpenbare sannheten har jeg allikevel sluttet at det er den deskriptive forståelsen som legger grunnlaget for valg. Her må vi skille mellom erkjennelse og valg. Selv om vi, i følge Zapffe, er rasjonelle dyr og erkjenner verden a priori rasjonelt, så ligger fortsatt begrunnelsen for rasjonell handling i vår oppfattelse av verden. Vi kan ikke legge et grunnlag for hvordan vi skal handle uten å basere den på en oppfattelse av hva som gir mening (selv om det ikke er et meningsgrunnlag). Tross Zapffes tanke om at vi først erkjenner tilværelsens meningsløshet gjennom vår egenskap fornuften, så er det fortsatt tilværelsens meningsløshet som legger grunnlaget for en rasjonell verdighet. Hadde vi erkjent en tilværelse hvor mening er gitt i Guds nærvær, gjennom en zapffiansk fornuft, så er det ikke sikkert at dette ville ha oppfordret det samme verdigrunnlag som hos Zapffe. Selv om det var den rasjonelle fornuft som ”oppdaget” det manglende meningsgrunnlaget. Evnen til å oppdage menings spørsmålet legger ikke videre premisset for det normative verdivalg.

Det eksisterer også en innvending, som vi har nærmet oss før, ved at en ontologisk meningsløshet ikke fordrer en rasjonalisme. En meningsløshet oppfordrer til en moralsk relativisme, og en relativistisk posisjon innenfor hvilke verdier og valg mennesket vektlegger. Den normative fordring blir i så måte ikke avhengig av meningsløsheten. Svaret fra Zapffe vil her være hans krav om den rasjonelle verdigheten, som vi har sett at også finner sted hos Sartre og Camus. Meningsløsheten gjør individet fullstendig ansvarlig for sine handlinger og valg. En slik ansvarlighet kan kun forholde seg til en menneskelig rasjonalitet som direktiv for sine valg, ettersom det eksisterer en benektelse av metafysiske meningsgrunnlag, eller verdier som overskrider den menneskelige tenkning. Rasjonaliteten blir her stående igjen som eneste kilde til tanken om ”hvordan vi bør handle”, og dermed hvordan vi skal imøtekomme det tragiske.

Det er mulig å hevde at en ontologisk sannhet, som Zapffe beskriver, ikke lar seg definere av ulike egenskaper. For Zapffe er det tragiske en metafysisk sannhet, og vil derfor ikke forstås ut i fra en perspektivisk relativisme som Nietzsche fremstår som.

Dens sannhet og virkelighet består på tross av den menneskelige evne, og er ikke påvirket av den.

Nietzsche åpner opp for den ikke-rasjonelle sfæren tidlig. Det dionysiske er et primært uttrykk som her kommer til syne i menneskets sublimasjon. Nietzsche benekter aldri viktigheten av rasjonaliteten, eller fornuften som evne. I *Tragediens fødsel* er det neglisjering av den dionysiske ikke-rasjonaliteten han argumenterer mot, og ikke en fullstendig omfavelse av det dionysiske. Det er en dialektisk balanse her som kommer til uttrykk idet det dionysiske aspektet lindrer lidelsen og overkommer den. Den erkjenner ikke lidelsens meningsløshet, men godtar den. Igjen må vi skille mellom erkjennelse og valg. Erkjennelsen av at det eksisterer en meningsløs lidelse preges ikke av den dionysiske forløsningen av den samme lidelsen.

Her kan vi innvende at tross at det ligger en menneskelig egenskap til grunn har ikke dette noe for forståelsen av det tragiske. Det tragiske hos eks. Nietzsche forstås ikke ut ifra lidenskapen, det er kun utveien og forløsningen som lidenskapen bidrar til. Vi må også tenke oss at det hele tiden eksisterer en dialektikk her mellom rasjonaliteten og den ikke-rasjonelle forståelsen av lidelse. Den rasjonelle kommer først og den ikke-rasjonelle overvinnes. Det vil ligge en objektiv og fornuftlig forståelse til grunn for selve utarbeidingen av lidelsen.

Kierkegaards og det irrasjonelle er ikke en irrasjonalitet som preger den normerte menneskelige handlingsmønster. Vi har tidligere lagt vekt på hans lignende krav om rasjonell verdighet som Zapffe oppfordrer til. Momentet av irrasjonalitet oppstår kun i den spesielle personlige relasjonen til Gud. Begrepet om Troens Ridder understreker faktisk dette. Troens ridder handler etter de etiske – og dermed den kontemporære rasjonalitet – som samtiden legger til grunn. Etikerens handlemønster og Troens Ridders handlemønster er dermed uatskillelige, og det er kun i årsaken til handling vi finner distinksjonen - derav begrepet *suspensjon av det etiske*. Kierkegaards irrasjonalitet omfatter dermed ikke erkjennelse eller problemstillingen om hvordan vi skal handle. Den er selvrestriktiv til momentet av tro ovenfor Gud, og legger dermed ikke føringen på hvordan vi skal forstå tilværelsens utgangspunkt – kun dens forløsning. Som vi fremstilte hans forløsning er det dog åpnet for en sfære utenfor menneskets rasjonalitet, men da ikke før rasjonaliteten innser sin egen limitasjon i *den uendelige resignasjon*. Kierkegaards beskrivelse av at paradokset er menneskelig gripelig i den forstand at vi anerkjenner at det eksisterer et paradoks understreker dette poenget. Forståelsen av det tragiske er dermed rasjonelt, og det er en rasjonell

bekjennelse som forstår seg selv som utilstrekkelig til oppgaven av å forløse det tragiske.

Vi kan altså ikke slutte fra *bør* til *er*. Vi kan ikke tenke oss at Kierkegaard og Nietzsches forløsninger viser hvordan verden deskriptivt er. Det vil være å forstå et problem ut ifra dens løsning. Det innebærer en inkonsistens i tanken om å dedusere hvordan tilværelsen er ut ifra hvordan vi skal handle. Ser vi på konstruksjonene av de ulike filosofiske systemene vi har tatt for oss, så vil alltid vektleggingen av den menneskelige evne være et resultat av tilværelsens konstruksjon. Det er først i forståelsen og innsikten i tilværelsen at forløsningens mulighet åpenbarer seg. Hvis ikke det finnes en forståelse for at det tragiske er meningsløs lidelse, hos Nietzsche, vil heller ikke en tanke om subjektiv overskridelse være et formål. Det samme kan sies om Kierkegaards irrasjonelle tro som forløsende der hvor rasjonaliteten viser sin begrensning i forståelsen for meningsgrunnlaget. Det er for begge en rasjonalitet som gjennomskuer en tilsynelatende mening, som ikke er tilstrekkelig i forlengelsen av verdigrunnlaget. Spissborgerens sfære eller stadiet i den pre-dionysiske innsikt, blir gjennomskuet og forlatt i det individet blir seg selv bevisst – oppvåkningen. Den transevalueringen av verdier som forløsningen inneholder, er nødt til først å ha forstått seg selv og sin sfære som manglende.

Vi bekrefter dermed innvendingenes manglende skille mellom (1) erkjennelse og valg og (2) den manglende benektelsen av rasjonaliteten. Rekonstruksjonen av konseptet det tragiske har i så måte gjort en distinksjon av hva det er som mister mening i eksistensfilosofien. Spørsmålet om forløsningens materialisering og dens form – i møte med det tragiske – konstrueres tilsynelatende i forlengelsen av resultatet av meningsgrunnlagets transevaluering.

Kapittel V. Avslutning

5.1 Kunsten å stå ansikt til ansikt med det tragiske

Ethvert verk som omhandler tragedie og filosofi, eller ulike redegjørelser for tragedie som fenomen, inneholder som regel en refleksjon om det tragiske uttrykket i det moderne samfunn. Det være seg benevnelse av det tragiske ved eks: 11.september New York,²⁰⁵ Austwitch,²⁰⁶ 19 døde kinesiske arbeidere i Lancashire-England,²⁰⁷ bløtkokt egg på nydressen,²⁰⁸ eller atomangrepet på Nagasaki.²⁰⁹ Det tragiske er med andre ord et levende ord, som stadig finner sin relevans i den moderne diskusjon omkring relasjoner som: storhet - katastrofe, urettferdighet - individ, og meningsløshet - lidelse. Det er derimot en forskjell ifra en moderne, samfunnsrelatert benevnelse og en filosofisk forståelse av det tragiske, fordi et filosofisk konsept rundt det tragiske innebærer en nødvendig normativ relasjon i møte med det tragiske.

Gjenstanden for denne avhandlingen har vært å avdekke grunnlaget for denne normative relasjonen. Dette ble gjort gjennom å rekonstruere det tragiske ut fra følgende problemstilling: *"Hvordan skal mennesket forholde seg til det tragiske?"* Rekonstruksjonens intensjon var todelt, og dens dobbeltbevegelse hadde som formål å (A) Fremprovosere valg og handling i det mennesket står *ansikt til ansikt med det tragiske*, og (B) avdekke det filosofiske grunnlaget for et slikt valg. Min tese var i den forbindelse at det tragiske som fenomen må forstås gjennom lidelsens relasjon til det meningsløse, og i skapelsen av mening i meningsfraværet. Den normative fordring til handling skulle altså finne sitt grunnlag her.

Fremgangsmåten (strategien) var å synliggjøre hvordan det tragiske forstås i differerende forstand, ved først å vise hvordan eksistensfilosofene forholder seg til det tragiske. Her ble rekonstruksjonen av det tragiske i Euripides sine gjenfortolkninger brukt for å provosere frem de ulike filosofiske retningenes oppfordringer og krav til valg i det tragiske. Selv om valgene (de rasjonelle og ikke-rasjonelle valgene i tragediene) virket fantastiske i sin rettferdiggjøring av barnedrap, er de mulige å forstå i avdekningen av meningsgrunnlaget. Dobbeltbevegelsen ved å først provosere frem

²⁰⁵ Wallace, J. 2007. *Tragedy, The cambridge introduction* (Cambridge University Press, Cambridge) s.189

²⁰⁶ Kaufmann, W. 1969. *Tragedy & Philosophy* (Anchor Books, New York) s.380

²⁰⁷ Poole, A. 2005. *Tragedy* (Oxford University Press, Oxford) s.3

²⁰⁸ Zapffe, P. 1996. *Om det Tragiske* (Pax Forlag A/S, Oslo) s.8

²⁰⁹ Kaufmann, W. 1969. *Tragedy & Philosophy* (Anchor Books, New York) s.xviii

et forsvar til valg i det tragiske, for så å avdekke valgets meningsgrunnlag kunne bekrefte følgende:

- (1) En felles forståelse fra de filosofiske retningene som beskriver menneskets bevisstliggjøring.
- (2) Bevisstliggjøringens felles lidelsesmoment i eksistensfilosofien.
- (3) Hvordan menneskets bevisstliggjøring knyttes sammen med en prosess hvor mennesket oppdager et frafall av mening.
- (4) Hvordan forståelsen av meningsløsheten i det tragiske differerer mellom Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard
- (5) Hvilke konsekvens denne differeringen får i skapelsen av ny mening
- (6) Hvordan nytt meningsgrunnlag vil få sitt endelige uttrykk i spørsmålet om forløsningen fra det tragiske (se fig.1).

Det er også mulig å bekrefte at den normative oppfordringen til handling i det tragiske begrunnes i: (I) Differerende forståelse for hva det tragiske er og (II) Ulike forståelse for hvilke menneskelige egenskaper som bør vektlegges *i konfrontasjonen med det tragiske*. Vi kunne også notere oss at (II) var en konsekvens av (I).

Tesens konklusjon, og hvordan den deskriptive fortolkningen av det tragiske legger føringen på den normative vurderingen av hvordan en skal imøtekomme det tragiske, er en bestemmende konklusjon hos alle eksistensfilosofene vi har tatt utgangspunkt i. Den bekrefter viktigheten av det tragiske og dens essensielle spørsmål om hvordan en skal forholde seg til det rasjonelle, som fundert i meningsløshetens skapelse av mening. At spørsmålet om rasjonalitet finner sitt svar i fortolkningen av meningsløsheten, er rekonstruksjonen av det tragiske sin direkte avkastning.

Vi kan med dette bekrefte den filosofiske dimensjonen som vi finner i tragediene, og spesielt i forhold til Euripides sine tekster og dens filosofiske videreførelse. Euripides sine fremstillinger av det rasjonelle og det ikke-rasjonelle bekrefter de valgene som muliggjør seg i det tragiske, men det er først i filosofien de får et annet meningsgrunnlag. Her må vi igjen påpeke Kierkegaards manglende korrelasjon til tragedienes tanker om relasjon mellom mennesket og Gud. Det irrasjonelle blir i så måte en relasjon som er ikke-representativ i forhold til det greske kosmos, og som finner sine avstamminger i oseanske gude- og kosmosforståelser.

Det er også mulig å skimte konturen av videre arbeid ut ifra tesens konklusjon. For det første finnes det et videre arbeid i forskningen mellom litteratur og filosofi. En undersøkelse av Georg W.F. Hegels (1770 – 1831) tragedieteori vil spesielt være av videre interesse. Hegels tilnærming til tragediene i seg selv er egenartet, fordi hans hermeneutiske forståelse av det tekstlige innhold overgår forfatterens egen forståelse, og åpner opp for tragedienes videreforklaring – ikke ulikt fortolkninger av tragediene i denne avhandlingen. En problematikk som er slående vil her være Hegels forståelse av tragediens karakteristiske uttrykk om endelighet og livsbegrensning i forhold til hans begrep om *ånd*. Fundamentet for et slikt prosjekt er allerede blitt gjort i en forståelse av det tragiske som fenomen, tilnærmingen til de greske tragedier (og deres flerfoldighet/fortolkningsmuligheter) og filosofiske ettervirkninger etter Hegel, dvs. Kierkegaard, Sartre og Nietzsche. Det ligger altså et fundament for å tilnærme seg Hegels filosofi i denne avhandlingen, som overgår en tradisjonell filosofisk grunnutdanning.

Anvendelsen av eksistensfilosofi på tragedie og det tragiske på eksistensfilosofien, legger også grunnlaget for en videre avhandling om filosofi og tragedie. Ikke først og fremst det tragiske som en rekonstruksjon, men da ved en undersøkelse omkring filosofers selvstendige fortolkning av tragediene. Et videre arbeid vil ikke nødvendigvis ta utgangspunkt i eksistensfilosofene, som er noen av de mest evidentrelevante filosofene i forhold til tragediene, og som i stor grad har blitt dekket her. Derimot den tyske tradisjonen etter Kant (dvs. Hegel, Schopenhauer, Schelling, etc.) vil være en mulig gjenstand for interessant fortolkning.

Med denne avhandlingen kan vi si at *kunsten å stå ansikt til ansikt med det tragiske* er avhengig av hvordan en forstår det tragiske som fenomen. Hva det er som gir grunnlag for valg og handling, grunnes i hvordan en forstår det tragiske i forbindelse med meningsfraværet. Eksisterer det et ontologisk fravær av mening i motsetning til en subjektiv perspektivisme, kan det kreves ulike valg og handlinger i konfrontasjonen. Grunnen til dette er at det i meningsfraværet åpnes opp for ulike meningsgrunnlag som gir legitimitet og fundament for rasjonelle eller ikke-rasjonelle valg. Eksistensfilosofiens felles interesse for det tragiske, og felles forståelse av det menneskesyn som grunnlegges i tragediene, skaper derimot en differens i det øyeblikk det tragiske som fenomen blir normativt.

5.2 Bibliografi

- Aristotle. 1996. *Poetics* (Penguin Books, London)
- Bostad, I. Hessen, D. 1999. *Et liv på mange vis* (Pax Forlag A/S)
- Beistegui, M. Sparks, S. 2004. *Philosophy and Tragedy* (Routledge, London)
- Camus, A. 2003. *Myten om Sisyfos* (Cappelens upopulære skrifter, Oslo)
- Deleuze, G. 2005. *Francis Bacon, the logic of sensation* (Continuum, London)
- Deleuze, G. 2005. *Nietzsche and Philosophy* (Continuum, London)
- Dodds, E.R. 1951. *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, Berkeley)
- Dodds, E.R. 1929. Euripides the Irrationalist, *The Classical Review*, Vol 43, No. 3. pp 97-104
- Engan, R. 1975. *Storhet og katastrofe: Den tragiske struktur hos Peter Wessel Zapffe og noen andre teoretikere* (Hovedoppgave i nordisk, Universitetet i Trondheim)
- Euklid. Heath, T. 1956. *The thirteen books of Euclid's elements* (Dover, New York)
- Euripides. 1997. *Medeia* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. 1997. *Ifigeneia ved Aulis* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. 1997. *Bakkantinnene* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. 1997. *Hippolytus* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. Østbye, P. 1997. *Ifigeneia ved Aulis – Forord* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. Østbye, P. 1997. *Bakkantinnene – Forord* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. Englestad, K, F. 1997. *Hippolytos – Forord* (Gyldendal, Oslo)
- Euripides. Kraggerud, E. 1997. *Medeia – To antikke forord* (Gyldendal, Oslo)
- Fremstedal, R. 2001. *Tragikk og pessimisme hos Nietzsche og Zapffe*", *Parabel. Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori*, vol. IV, nr. 1/2001, ss. 25-45
- Fremstedal, R. 2005. *Eksistensfilosofi og Pessimisme hos Peter Wessel Zapffe og Søren Kierkegaard*. *Norsk Filosofisk Tidsskrift*, Nr 02-2005 (Universitetsforlaget, Oslo)
- Freud, S. 1999. *Psykoanalyse* (Gyldendal, Trondheim)
- Gadamer, H-G. 1990. *Wahrheit und Methode* (J.C.B. Mohr, Tübingen)

- Haave J. 1999. Naken under kosmos. Peter Wessel Zapffe, En biografi (Pax Forlag A/S, Oslo)
- Hertzberg, P. 1987. Lidenskabens Metamorfoser (Odense Universitet, Odense)
- Holgernes, B. 2007. Selvets Gåte, i lys av Kierkegaards tenkning (Høyskoleforlaget, Kristiansand)
- Homer. 1975. Odysseen (Gyldendal norsk Forlag, Oslo)
- Kaufmann, W. 1969. Tragedy & Philosophy (Anchor Books, New York)
- Freud, S. sitert av: Kaufmann, W. 1980. Shakespeare and Existentialism (Princeton University Press, New Jersey)
- Kaufmann, W. 1980. From Shakespeare to Existentialism (Princeton University Press, New Jersey)
- Kellenberger, J. 1997. Kierkegaard and Nietzsche (The Ipswich Book Company LTD, Ipswich)
- Klossowski, P. 2005. Nietzsche and the vicious circle. (Continuum, London)
- Kierkegaard, S. 2003. Sygdommen til Døden (Danske klassikere, Oslo)
- Kierkegaard, S. 2004. Filosofiske Smuler (N.W. DAMM & SØN AS København)
- Kierkegaard, S. 1994. Enten - Eller, del 1 (Nordisk forlag A/S, København)
- Kierkegaard, S. 1994. Enten - Eller, del 2 (Nordisk Forlag A/S, København)
- Kierkegaard, S. 2005. Begrepet angst (Forlaget Oktober, Oslo)
- Kierkegaard, S. 1994. Frygt og Bæven, Samlede Værker bind 5-6 (Gyldendal, København)
- Klemke, E. D. 1976. Studies in the philosophy of Kierkegaard (Martinus Nijhoff, Haag)
- Kristeva, J. 1994. Svart Sol – Depresjon og melankoli (Pax Forlag, Drammen)
- Lambropoulos, V. 2006. The Tragic Idea (Duckworth, London)
- Lesky, A. 1967. Greek Tragedy (Barnes & Noble Inc, New York)
- Nietzsche, F. 1968. The Will to Power (Vintage Books, New York)
- Nietzsche, F. 1993. Tragediens Fødsel (Pax forlag A/S, Oslo)

- Nietzsche, F. Haaland, A. 1993. Tragediens Fødsel, Forord (Pax Forlag A/S, Oslo)
- Nietzsche, F. 1998. Beyond Good and Evil (Oxford University Press, Oxford)
- Nietzsche, F. 1999. Ecce Homo (Gyldendal Fakkell, Oslo)
- Nietzsche, F. 2002. Moralens Oprindelse (Det lille Forlag, Fredriksberg)
- Nietzsche, F. 2006. Slik talte Zarathustra (Gyldendal, Trondheim)
- Nyeng, F. 2003. Eksistensens Filosofi (Abstrakt Forlag AS, Oslo)
- Papageorgiou, V.1986. Euripides Medea and Cosmetics (Almqvist & Wiksell International, Stockholm)
- Pettersen, H. 1991. Nietzsche – Lidelse og menneskedannelse (Ariadne, Bergen)
- Plato. 2001. Phaedrus (Cambridge University Press, Cambridge)
- Poole, A. 2005. Tragedy (Oxford University Press, Oxford)
- Sartre, J-P.2007. Nauseau (New Directiv Publishing Cooperation, London)
- Sartre, J.-P.1955. Cartesian Freedom, Literary and Philosophical essays (Rider, London)
- Sartre, J-P. 1993. Eksistensialisme er Humanisme (Cappelens Forlag A/S, Oslo)
- Schlesinger, E.1983. On Euripides' Medea, Greek Tragedy (Edited by Segal, E. Harper & Rove, Publishers, New York)
- Schrift, A.1995. Nietzsche's French Legacy (Routledge, London)
- Segal, E. 1983. Greek tragedy, Modern essays in Criticism (Harper and Row Publishers, New York)
- Silk, M.S. Stern, J.P. 1981. Nietzsche on Tragedy (Cambridge University Press, Cambridge)
- Sløk, J. 1964. Eksistensialisme (Berlingske Forlag, København)
- Unamuno, M. G. 1954. Tragic sense of Life (Dover Publications Inc, New York)
- Vikanes, G. Det paradoksale ved å være til, *Prosopopeia*. Årgang 2, nr. 17. 2007. Trondheim
- Wallace, J. 2007. Tragedy, The Cambridge introduction (Cambridge University Press, Cambridge)

Winnington-Ingram, R.P.1948. Euripides And Dionysos (Cambridge University Press, Cambridge)

Zapffe, P. 1996. Om det Tragiske (Pax Forlag A/S, Oslo)

Zapffe, P. 1997. Den sidste Messias, Kulturelt nødverge (Pax Forlag A/S, Oslo)

Zapffe, P. 1999. Lykksalig Pinsefest (Pax Forlag A/S, Oslo)