

TILBAKE TIL TRAGEDIEN

KRITIKK AV MASTEROPPGAVE

FRA GRESKE TRAGEDIER TIL EKSISTENSFILOSOFI: EN REKONSTRUKSJON AV BEGREPET DET TRAGISKE, OG EN KRITISK DISKURS RUNDT RASJONALITET, MENINGLØSHET OG NORMATIV EKSISTENSFILOSOFI

ERIK MYKING LIEUNGH, MA.

Av Hilde Vinje

Hva karakteriserer det tragiske, og hvilke krav bør rettes til mennesker som går en tragisk skjebne i møte? Mens betegnelsen «tragisk» i det dagligdage brukes høyt og lavt om ulykker som rammer tilsynelatende uskyldige mennesker, følger tragedien i sin opprinnelige form et relativt strengt sett av regler som gir bestemte forventninger til både handling og karakter. Hva som er tragisk, og hvordan man burde imøtegå det, er med andre ord spørsmål som ikke lenger har like krevende svar som første gang de ble stilt.

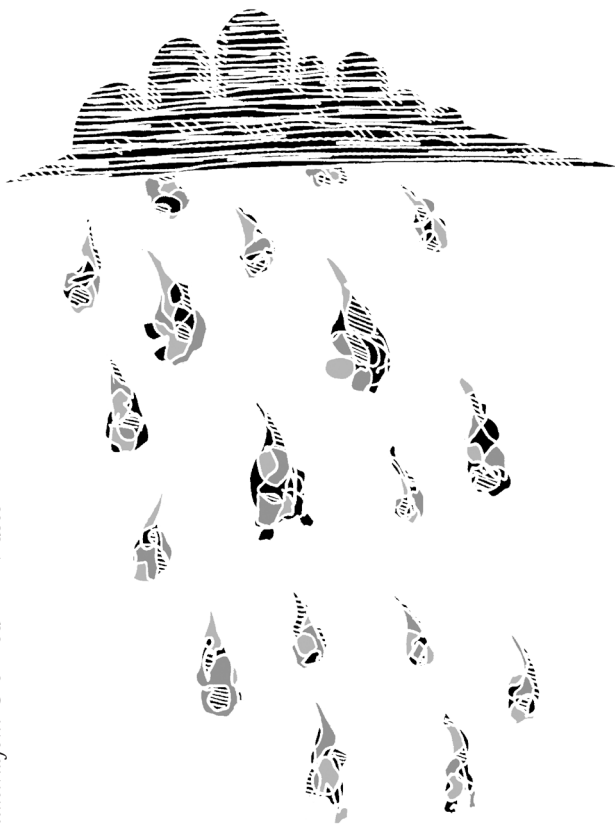
Erik Myking Lieunghs masteroppgave *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi* er derfor et spennende prosjekt: På grunnlag av sin egen fortolkning av et utvalg av Euripides' tragedier, ønsker Lieungh å trekke linjer til begrepet om det tragiske i Peter Wessel Zapffes, Friedrich Nietzsches og Søren Kierkegaards tenkning. Spørsmålet som danner utgangspunktet for oppgaven, er: Hvordan skal mennesket forholde seg til det tragiske? Men før han går i gang med denne undersøkelsen, innleder Lieungh ved å gi sin egen rekonstruksjon av det tragiske. For å vurdere om dette prosjektet holder mål, vil jeg i det følgende se nær-

mere på rekonstruksjonen som resten av masteroppgaven baserer seg på, og gå dypere inn i Lieunghs diskusjon av «det tragiske». Deretter vil jeg gå over til å drøfte hvorvidt Lieungh evner å relatere dette begrepet til ideer hos Zapffe, Nietzsche og Kierkegaard.

Det tragiske: en rekonstruksjon

Euripides' fire tragedier *Ifigeneia i Aulis*, *Medeia*, *Bakkantinnene* og *Hippolytos* danner grunnlaget for rekonstruksjonen av det tragiske i *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi*.¹ Tanken bak rekonstruksjonen, informerer Lieungh, er å «redegjøre for hva det tragiske er som fenomen og hvordan dets opphav i tragediene legger premisset for eksistensfilosofiens senere fortolkning» (Lieungh 2008:11).²

Lieunghs forståelse av det tragiske er ordnet etter fire grunntrekk. Det første trekket er «individet og dets konfrontasjon med tilværelsen». Tanken er her at protagonisten (individet) i tragedien stilles ansikt til ansikt med et handlingsforløp som han i utgangspunktet ikke har makt over (tilværelsen). Grunnlaget for dette er å finne



i Aristoteles' tragedieteori. Som Aristoteles skriver i sin *Poetikk*, handler en vellykket tragedie i første rekke om etterligning (*mimēsis*) av handlingsforløp, og i annen rekke om karakter (1450a30–50b).³ Det er *handlingsforløpet* som er det avgjørende elementet i tragediens omslag fra lykke til ulykke, og plot går derfor foran karakter i tragediesjangeren. Dette skillet mellom karakter og plot side- stiller Lieungh med «individ og tilværelse», og Aristoteles' termer oversettes til termer med en umiskjennelig klang av eksistensialisme:

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 ... (Lieungh 2008:16).

Skillet mellom individ og tilværelse bruker Lieungh for å formulere de andre kjennetegnene. Dette bringer oss over til det tragiskes andre hovedtrekk, nemlig at det er *pan-tragisk*, dvs. at den tragiske situasjonen potensielt kan ramme ethvert individ, uavhengig om man er skyldig i *hamartia* eller ei.⁴ Dette skiller seg fra tanken om at det tragiske utelukkende rammer personer som gjør seg skyldige i *hamartia*. Ordboksbetydningen av dette begrepet er «feil» eller «synd» (i kristen gresk), og ifølge Aristoteles inntreffer

hamartia som en følge av en feiloppfatning eller uvitenhet om viktige ting, og dette fører i sin tur til tragediehelten fall (*Poet.* 1452b30–53a30). Lieungh støtter seg på denne forklaringen, og vektlegger uskyldstilstanden som preger et slikt feilskjær. Skal vi følge Lieunghs resonnement, er ikke helten selv ansvarlig for sin egen undergang. Tolket slik er ikke det tragiske begrenset til særskilte enkeltindivider; det er et (potensielt) universelt menneskelig fenomen.

Lieungh utdypet påstanden om det pan-tragiske ved å hente frem flere skikkelser fra Euripides' diktning. Her skurrer det i Lieunghs fremgangsmåte. Etter innledningsvis å ha understreket at vi må «innsnevre den tragiske lidelse til å omhandle hovedpersonen» (Lieungh 2008:17), eksemplifiserer han senere påstanden ved å flytte fokuset over på skikkelser man kan betvile innehar selve hovedrollen i stykkene. I *Ifigeneia i Aulis* myrder Agamemnon sin datter Ifigeneia for å gjøre sonoffer, etter at han har felt en hjort på gudinnen Artemis' hellige grunn. Lieungh velger å statuere Ifigeneia som et eksempel på at det tragiske kan ramme enhver, delaktig i *hamartia* eller ei. Hun er åpenbart en nøkkelperson i handlingen, men er det ikke hennes far Agamemnon som konfronteres med dilemmaet – å forsvare sin datter eller å gjøre opp for seg overfor gudene – og som derfor står i sentrum av tragedien? Dette er verdt en diskusjon. Det samme gjelder når Medeias barn trekkes frem som ofre for en tragisk skjebne – «grunnet deres uskyld i situasjonen» (Lieungh 2008:19). Det er jo strengt tatt ikke barna som er protagonistene i dette stykket.

Påstanden om det pan-tragiske fortjener en mer inngående diskusjon, fordi den er et viktig premiss når Lieungh senere i oppgaven trekker paralleller mellom den greske tragedien og de tre eksistensfilosofene. Vurderer man Aristoteles' *Poetikk* i sin helhet, blir det problematisk å hevde at det tragiske potensielt kan ramme ethvert menneske. Et kjernepoeng hos Aristoteles er nemlig at en tragedie ikke etterligner et hvilket som helst menneske; tragedien etterligner mennesker som er bedre enn oss (*Poet.* 1448a10). Tragediehelten som går til grunne, er på den ene siden ikke et plettfritt menneske, for dette vekker verken skrekk (*fobos*) eller medynk (*eleos*). Et slikt scenario vil kun være «frastøtende» (*Poet.* 1452b30). På den andre siden kan ikke tragediehelten

Ifigeneia er åpenbart en nøkkelperson i handlingen, men er det ikke hennes far Agamemnon som konfronteres med dilemmaet – å forsvare sin datter eller å gjøre opp for seg overfor gudene – og som derfor står i sentrum av tragedien?

være noen skurk – «dette er jo det mest utragiske av alt». Heller ikke et tvers igjennom fordervet menneske kan stå i sentrum av tragedien. Slike typer evner ikke å vekke de riktige følelsene hos publikum (*Poet.* 1453a). Så hvem rammes av det tragiske?

Tilbake står da den som står midt i mellom disse. Det er en person som opplever et skifte til ulykke *verken til tross for* at han utmerker seg med sine menneskelige kvaliteter og sin rettferd, *eller på grunn av* sletthet og skurkaktighet, men som følge av en feil [*hamartia*]; dessuten er det en som nyter stor anseelse og lykke ... (*Poet.* 1453a1–10).

Her kan Lieungh innvende at det ikke er de personlige egenskapene som er bestemmende for heltens fall – kravene Aristoteles stiller, angår handling, ikke karakter. Likevel er det ikke til å se bort fra at Aristoteles har sine preferanser hva angår helten i en vellykket tragedie.

Poenget er at tragedien ikke skildrer undergangen til et hvilket som helst menneske, men til et menneske som befinner seg mellom disse ytterpunktene. Dermed kan man innvende at det tragiske, innenfor en aristotelisk ramme, i sin natur kun rammer bestemte personer, og derfor *ikke* er pan-tragisk. Som nevnt mener Lieungh å legge en teori om Euripides' tragedier til grunn for sin rekonstruksjon. Når han likevel finner begrunnelsen for påstanden om det pan-tragiske i Aristoteles' tragedieteori, blir det mangelfullt ikke å ta dette poenget i betraktning.

«Den greske meningsløshet» er det tragiskes tredje kjennetegn. Her trekker Lieungh linjer tilbake til Homers beskrivelse av etterlivet i *Odysseens* ellefte sang. I denne passasjen skildrer Homer tilværelsen i Hades som et sted for tankeløse sjeler, hvor det ikke blir gjort forskjell på gode og onde personer: Selv helten Akilles vil heller tjene en herre på jorden fremfor å være den fremste blant de døde. Meningsløsheten trer dermed inn, fordi det verdslige livet tilsynelatende ikke lenger spiller noen rolle i dødens rike. Å bruke Homer alene som utgangspunkt for å hente frem meningsløsheten som et relevant trekk ved de greske tragediene, virker ved første øyekast som et grep for å forberede en eksistensialistisk behandling av det tragiske. Formen for meningsløshet som finnes i *Odysseen* er kun en fornemmelse av det fullstendige meningsfrafallet vi finner i eksistensialismen, og minner mer om en kosmisk likegyldighet. Likevel: Lieunghs eksempel poengterer hvilket syn på tilværelsen etter døden som var gjeldende under fremveksten av den klassiske tragedien, og er i så måte ikke helt uten hold.

Som et fjerde og siste aspekt ved det tragiske vektlegger han valget mellom det rasjonelle og det ikke-rasjonelle.



Lieungh skiller her mellom tre mulige valg han senere i oppgaven bruker for å klassifisere hvordan man kan respondere på det tragiske: med et rasjonelt, et lidenskapelig eller et irrasjonelt valg. Slik splitter Lieungh den vante kategorien «ikke-rasjonell» opp i lidenskapelige valg, altså valg utelukkende grunnet i følelser, og i irrasjonelle valg, dvs. valg som er paradoksale.

Disse fire sidene ved det tragiske utgjør essensen av Lieunghs rekonstruksjon. Hvordan dukker så det tragiske opp i eksistensfilosofien? For å granske dette nærmere går Lieungh over til oppgavens hoveddel, og vier en betydelig plass til å redegjøre for ideene til Zapffe, Kierkegaard og Nietzsche.

Tragisk storhet

Lieungh begynner med Peter Wessel Zapffe, som bruker sin biologiske metode⁵ som utgangspunkt for behandlingen av det tragiske. Zapffe distanserer seg dermed fra en metafysisk tilnærming til mennesket, og forklarer dets «tragiske» natur på bakgrunn av evolusjonsteori.

Samtidig som andre dyr har berget seg ved hjelp av ulike former for fysiske finesser, har mennesket tatt fornuften i bruk for å overleve. Skal vi tro Zapffe, har dette ført til en overutvikling av denne egenskapen. På grunn av sin forstand og sitt sosiale fellesskap kan mennesket sikre seg en stabil tilværelse, hvor de grunnleggende behovene blir dekket gjennom samfunnsstrukturer som forsørger enkeltindividet. Mens andre dyrs tilværelse fremdeles er en streben etter å dekke livsnødvendige behov, har mennesket endt opp med en *overutrustning*: Livet handler ikke

lenger om å måtte bruke intellektet for å overleve – man sitter tvert imot igjen med en fornuft som søker nye utfordringer å bryne seg på.

Dette «erkjennelsesoverskuddet» har, ifølge Zapffe, ført til metafysikkens fremvekst. Det oppstår imidlertid problemer når mennesket retter oppmerksomheten mot metafysiske spørsmål; for metafysikken er et felt uten svar. Vi har ikke tilgang til sannhetene som ligger bakenfor verden, og det hele ender dermed i mangel på mening, i en følelse av (metafysisk) maktesløshet – i «verdensangst».

Den eksistensielle angsten rammer likevel ikke alle. Dette danner bakgrunnen for hva Zapffe karakteriserer som mer eller mindre bevisste «fortrengningsmekanismer» for å forhindre angsten, noe Lieungh ikke velger å gi nevneverdig oppmerksomhet ut over å forklare de ulike variantene kort.⁶

Zapffes poeng er at mennesket burde møte sin tragiske skjebne i tråd med den storheten det allerede har utviklet. Jo visst kan man avlede tankene med isolasjon, forankring, distraksjon eller sublimasjon, men dette er ingen verdig skjebne for mennesket. Fremfor å rette blikket til siden, burde man stille seg ansikt til ansikt med virkeligheten på intellektuelt redelig vis.⁷

Hva er så egentlig forbindelsen mellom Zapffe og den greske tragedien? Zapffe selv mener menneskets skjebne er tragisk fordi den som ikke avleder fornuften til fordel for en mer behagelig tilværelse, heller ikke vil finne noen utvei fra meningsløsheten. Den tragiske situasjonen er uunngåelig for mennesket som ikke vil slå seg til ro med en skinnløsning. Meningsløsheten er ganske enkelt et faktum ved tilværelsen. Lieungh fremhever på sin side linjene mellom storhet og undergang i Zapffes tenkning og i de greske tragediene ved å knytte storhetstanken an til *hamartia* – menneskets overlegne fornuft blir «en tragisk feil som senere vil straffe seg» (Lieungh 2008:30). Storhetstanken hos Zapffe kan også sees som en parallell til Aristoteles' forventning om storhet hos protagonisten i den klassiske tragedien, men denne tanken blir liggende urørt. Istedenfor ser Lieungh et pan-tragisk element i Zapffes tenkning, hvor uskylden igjen står i sentrum:

Vi har tidligere sett denne forbindelsen mellom karakter og plot – individ og tilværelse, hvor protagonisten er fanget i et plot som er mer eller mindre uskyldig, og hvor tragediens natur synliggjør seg i det protagonisten blir seg selv, og sin situasjon, bevisst (Lieungh 2008:37).

I lys av Lieunghs analyse av det tragiske blir Zapffe stående som representant for det rasjonelle valget i møte

med det tragiske. Som en kontrast til dette henter Lieungh så inn Nietzsche for å tilby et alternativ til Zapffes kalde rasjonalitet.

Vilje til undergang

Som Lieungh presiserer, er det lidenskapelige valget ikke nødvendigvis ensbetydende med det irrasjonelle. At det lidenskapelige baserer seg på følelser fremfor fornuft, utelukker ikke det rasjonelle med nødvendighet. Selv om den rasjonelle tankegangen gis forrang av mange, betyr ikke dette at det vil være et skritt tilbake å vende seg mot følelseslivet. Derimot har man noe å vinne på å inkludere mer enn ren rasjonalitet. Lieungh poengterer, i forlengelse av ideene til den spanske tragedieteoretikeren Miguel de Unamuno, at følelsene er et viktig utgangspunkt for å gripe mennesket som helhet. Forherligelsen av det utelukkende rasjonelle burde ikke være et mål i seg selv, fordi denne innfallsvinkelen mister en viktig side ved mennesket av syne: våre subjektive erfaringer.

Dette leder Lieungh inn på *Tragediens fødsel*, og han satser tungt på den dionysiske holdningen i Nietzsches filosofi som utvei fra den meningsløse tilværelsen. Dionysos – den greske guden for vin, sang, dans og beruselse, og senere også for kunst – bruker Nietzsche som representant for en grunnleggende kraft som åpenbarer seg gjennom beruselsen: den dionysiske driften. I en slik tilstand blir individet i stand til å tre ut av seg selv og se tilværelsen på avstand. Dette innebærer at man kan se det tragiske, ikke bare som et hvilket som helst fenomen, men som et *estetisk* fenomen. Og derav har vi en av Nietzsches mest kjente fraser: «Bare som estetisk fenomen er tilværelsen og verden rettferdiggjort for alltid» (Nietzsche 1993:55). Slik kan man gjennom dionysisk bejaelse gi et nytt perspektiv på det som man i utgangspunktet ville anse som lidelse og mangel på mening.

Selv om Lieungh evner å fange det essensielle i fremstillingen av det dionysiske, er det likevel kritikkverdige å behandle *Tragediens fødsel* uten samtidig å balansere dette med den apollinske driften. Det apollinske, modellert etter guden Apollon – guden for lys, musikk, kunst og lyrikk – blir knyttet til det billedlige og til drømmenes verden, og fremtrer samtidig som avgrenset og konkret (jf. *principium individuationis*). Dobbeltheten apollonisk/dionysisk legger hos Nietzsche grunnlaget for den klassiske greske tragedie: Med sine røtter i eposet bidrar det apolloniske til tragedien med ord, bilde og anskuelig fremstilling, mens det dionysiske gir seg utslag i korets opptreden.

Lieungh er på sin side mer opptatt av å vise hvordan det dionysiske også er til stede i Euripides' diktning. Nietzsche

selv var sterkt kritisk til Euripides og mente han med sine rasjonelle karakterer og sin sokratiske stil rev den greske tragedien ned fra dens trone, og Lieungh gjør et poeng ut av å lese *Hippolytos* og *Medeia* med nietzscheanske øyne.

Nietzsche er imidlertid ikke den eneste som finner en utvei fra det tragiske utenfor det rasjonelles grenser. Som et annet alternativ beveger Lieungh seg over til Kierkegaard og hans forklaring av den irrasjonelle tro.

Kierkegaard og den irrasjonelle løsningen

I sin fremstilling av Kierkegaard tar Lieungh utgangspunkt i karakterene vi finner i *Enten-Eller* og *Frygt og Bæven*, og fortolker begrepet *troens ridder* for å forklare Kierkegaards tilnærming til det tragiske. Kierkegaard representerer det irrasjonelle valget. «Irrasjonelt», understreker Lieungh, betyr hos Kierkegaard ikke noe som nødvendigvis strider imot det rasjonelle. Det irrasjonelle valget er derimot et valg som verken fornuften eller fortolkningsevnen kan begripe meningen av. Valget skjer utenfor den menneskelige fornufts domene, og er derfor ubegripelig i ordets sanne betydning (Lieungh 2008:59).

Fortvilelse over det meningsløse ved tilværelsen kommer i flere former hos Kierkegaard. De følgende kategoriene er ulike måter å forholde seg enten til «grunntilværelsen», som i seg selv er meningsløs, eller meningsløsheten som kan inntreffe på andre stadier. Denne fortvilelsen fører med seg lidelse, og det er dette som tilsynelatende blir bindeleddet til «det tragiske» i Lieunghs analyse.

For å forstå hvordan man kan imøtegå det tragiske med et irrasjonelt valg, gjennomgår Lieungh Kierkegaards

Når rekonstruksjonen av det tragiske skranter på flere punkter, blir ikke Lieunghs overgang fra Euripides til eksistensialisme like overbevisende.

fire ulike eksistensmuligheter, som på hvert sitt vis relaterer seg til det meningsløse, dvs. den tragiske situasjon. *Spisborgeren* legges raskt til side, ettersom han ikke anerkjenner lidelsen og meningsfraværet som en nødvendig del av tilværelsen. Et individ av denne typen viser ingen symptomer på eksistensiell fortvilelse (åndløshet), og ser verdiene i sitt samfunn som en selvfølge. Likevel lever spisborgeren i en stadig fare for å rykkes ut av sin trygge tilværelse. *Estetiker* anerkjenner det meningsløse ved tilværelsen, og konstruerer med sine lidenskapelige prosjekter en viss form for mening. Men dette er ingen endelig løsning på meningsfraværet, for før eller siden vil han gjennomskue sine oppkonstruerte nytelser – og fortvilelsen vil slå tilbake. Siden estetiker allerede har gjennomskuet spisborgerens skinnløsning, er det ingen vei tilbake. Utveien

for estetiker blir da å finne i en annen eksistensmulighet: den etiske. *Etiker* tar på sin side ansvar overfor *det allmenne*, et begrep Lieungh forklarer som «de etiske regler som det er samstemmig enighet om at vi er pliktige til å følge» (Lieungh 2008:65–66). Etiker finner med andre ord mening i tilværelsen ved å følge de etiske normene som er legitimert i hans egen historiske kontekst.

Den fjerde eksistensmuligheten er *den religiøse*, og det er her Kierkegaard (og Lieungh) finner forløsningen fra det tragiske gjennom troens sprang. *Troens ridder* har hengitt seg til religionen og handler i tråd med det religiøse, samtidig som han også er i overensstemmelse med de universelle retningslinjene (uten at dette er bevisst valgt). For å komme frem til det religiøse som en troens ridder, må individet gjennom *den uendelige resignasjon*. Dette innebærer at individet forstår at det han holder høyest og kjærest av alt, viser seg å være umulig å oppfylle. Som en følge av denne første bevegelsen går individet inn i en posisjon som «ridder». Det religiøse aspektet kommer inn i bildet med en andre bevegelse: Individet hengir seg til Gud, forlater på samme tid de forståelige grensene for det rasjonelle, og finner som troens ridder den eneste posisjonen som kan bringe sann glede i tilværelsen.

Konkluderende bemerkninger

Etter en grundigere sammenligning av de tre tenkerne, konkluderer Lieungh med 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» (Lieungh 2008:113). Dette blir en i overkant beskjeden konklusjon, selv for et prosjekt som i utgangspunktet er av deskriptiv art. Oppgavens styrke er og blir gjennomgangen av de aktuelle tenkerne heller enn selve konklusjonen det hele leder frem til.

Rent språklig har *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi* enkelte mangler som ikke kan stå ukommentert. Gjennomgående skrivefeil i sentrale begreper, som «hamarteia» og «meningløshet», i tillegg til uriktig gjengivelse av navnet på en av Euripides' tragedier («Ifigeneia ved Aulis» fremfor det korrekte *Ifigeneia i Aulis*) irriterer underveis i lesningen. Dette er i beste fall slurvfeil fra Lieunghs side.

Alt i alt er *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi* en masteroppgave med en ytterst fengende tematikk. Lieungh skal ha ros for å favne såpass bredt i sine analyser av det tragiske, og for å spille på linjene mellom klassisk og moderne tradisjon. Samtidig ser han ut til å påta seg mer enn

hva han klarer innenfor oppgavens 117 sider: Av naturlige årsaker får Lieungh ikke plass til å gjøre de store dybdeanalysene på hvert enkelt område, og oppgaven blir i bunn og grunn en fin sammenligning av de tre eksistensfilosofene samt en lesning av Euripides' tragedier som illustrerer deres ulike posisjoner. Men: Når rekonstruksjonen av det tragiske, som utgjør fundamentet for hele oppgaven, skranter på flere punkter, blir ikke Lieunghs overgang fra Euripides til eksistensialisme like overbevisende. Begrepet om det tragiske vi finner i *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi*, trenger derfor en diskusjon med et hardere forsvar i begynnelsen – det trenger ganske enkelt å vende seg tilbake til tragedien.

NOTER

¹ Det ville vært interessant dersom Lieungh hadde klargjort tanken bak dette utvalget, både av tragedieforfatter og enkeltverker. Som han selv bemerker innledningsvis, er både form og innhold hos Aiskhylos, Sofokles og Euripides så varierende at det vanskelig lar seg gjøre å skape en udiskutabel teori om det tragiske på grunnlag av disse. Dermed blir det desto mer interessant å vite hvorfor han foretrekker akkurat Euripides.

² Lieungh skriver innledningsvis at han velger å tilpasse sitt begrep om det tragiske etter de tre tenkerne han senere skal behandle. Jeg mener likevel at dette ikke kan unndra rekonstruksjonen fra en gjennomgang som ser de antikke tekstene i sin opprinnelige sammenheng, i motsetning til Lieungh, som mener at rekonstruksjonen fritt kan gjøres «innenfor rimelighetens begrensinger» ved å legitimere den på et hermeneutisk grunnlag (Lieungh 2008:6–7).

³ «Hendelsesforløpet er noe som faller på helten», fortsetter Lieungh, «og ikke springer ut av hans karaktertrekk» (Lieungh 2008:16). Lieungh

bruger ikke den opprinnelige pagineringen i sine referanser til *Poetik*, men ser her ut til å basere seg på 1450a17–20. Denne passasjen betrakter Rudolf Kassel som et senere tillegg, i sin ledende utgave av originalteksten, *Aristotelis de arte poetica liber* (1965). I den norske oversettelsen lyder passasjen som følger: «Både lykke og ulykke beror på handling. Og målet er en handling, ikke en egenskap. Hvorvidt mennesker fremstår med den ene eller andre egenskapen, avhenger av hvilken karakter de har; hvorvidt de er lykkelige eller ulykkelige derimot, avhenger av hvilke handlinger de er involvert i» (*Poet.* 1450a17–20). Ettersom flere andre utgaver ikke betrakter dette som et senere tillegg, skal jeg ikke stille Lieungh til rette for dette – men vil påpeke at det kan diskuteres hvorvidt denne påstanden stemmer overens med Aristoteles' teorier i *Den Nikomakiske Etik* (og ikke minst hvorvidt man kan sette Aristoteles' dramateori og etikk direkte opp mot hverandre).

⁴ Lieungh skriver gjennomgående «hamarteia». Her er det på sin plass med en rettelse: Verken verbet *hamartanein* eller substantivet *hamartia* har bøyninger eller (dialektiske) varianter med denne skrivemåten.

⁵ Zapffe beskriver i sitt forfatterskap metoden både som «biosofisk» og «biologisk». For enkelthetens skyld – og til forskjell fra Lieungh – bruker jeg her «biologisk». Som Zapffe selv vedgår i *Om det tragiske*, har det første alternativet «en biklang av mystikk som ikke hører hjemme her ...» (Zapffe 2004:12), og fortjener derfor en grundigere forklaring om begrepet først skal tas i bruk.

⁶ Zapffes fire kategorier er isolasjon, forankring, distraksjon og sublimasjon. *Isoasjon* er en bortvisning av forstyrrende og destruerende tanker og følelser fra bevisstheten, og opptrer i det daglige som en gjensidig fortielse av problemet. *Forankring* beskriver Zapffe blant annet som å «sette seg et mål» (Zapffe 1997:46), og innebærer en oppslukthet i en bestemt aktivitet – det være seg et arbeid eller en hobby, f.eks. frimerkesamling eller fallskjermhopping. *Distraksjon* avleder oppmerksomheten ved stadig å rette den mot nye inntrykk utenfra. *Sublimasjon* kan snarere betraktes som en forvandling heller enn en fortrenning: Gjennom estetiske grep kan livssmerten i enkelte tilfeller omsettes til en opplevelsverdi (Zapffe 1997:45–49). Spesielt interessant er det å merke seg at Zapffes eget forfatterskap kan sees som et typisk forsøk på akkurat sublimasjon. For en mer utførlig forklaring av disse kategoriene, se Zapffe (2004).

⁷ I det tidlige essayet *Den sidste Messias* (1997) oppfordrer Zapffe til å stanse forplantningen og å la jorden ligge stille etter mennesket. I sitt hovedverk *Om det tragiske* fortsetter Zapffe: «Nærmere realløsning ligger *forplantningens ophør*: Dersom konflikten oppleves som prinsipielt uløselig, samtidig som dens to stridende beredskapstyper kjendetegner den eneste menneskeværdige utvikling, saa gir den moralske konklusjon seg selv: Jeg maa undlate at skape nye interessebærere. Beslutningen vil danne en avsluttende epoke i menneskeslektens utvikling; en panisk fortsættelse i tid betyr intet; sluttpunktet er allerede naadd» (Zapffe 2004:344–345).

LITTERATUR

- Aristoteles 1965, *Aristotelis De arte poetica liber*, Kassel, R. (red.), Oxford University Press, Oxford.
- , 2008, *Poetik*, Andersen, Ø. (overs.), Vidarforlaget, Oslo.
- Lieungh, E.M. 2008, *Fra greske tragedier til eksistensfilosofi: En rekonstruksjon av begrepet det tragiske, og en kritisk diskurs rundt rasjonalitet, meningsløshet og normativ eksistensfilosofi*, Universitetet i Bergen. Tilgjengelig fra: <<https://bora.uib.no/handle/1956/2772>> [19.08.2012]
- Nietzsche, F. 1993, *Tragediens fødsel*, Haaland, A. (overs.), Pax Forlag A/S, Oslo.
- Zapffe, P.W. 1997, «Den sidste Messias» i *Kulturelt nødverge: Zapffes etterlatte skrifter*, Pax Forlag A/S. Tilgjengelig fra: <http://www.nb.no/utlevering/contentview.jsf?urn=URN:NBN:no-nb_digibok_2009010500036#&struct=DIV196> [19.08.2012]
- , 2004, *Om det tragiske*, De norske Bokklubbene, Oslo.