

Konstruktioner mellem græcitet og modernitet

THOMAS HEBSGAARD NIELSEN

I.

Om projektet i "Det antike Tragiskes Reflex i det moderne Tragiske" (DAT), fra *Enten-Eller*, skriver Kierkegaard, at "denne lille Undersøgelse [...] skal være et Forsøg paa at vise, hvorledes det for det antike Tragiske Eiendommelige lader sig optage indenfor det moderne Tragiske, saaledes at det sande Tragiske heri vil komme tilsyne" (DAT 130). Hermed er tre komponenter bragt i spil: Det antikke tragiske, det moderne tragiske samt det sande tragiske, der syntetiserer elementer fra de to første.

Det antikke Grækenland var en verden af substantialitet, skriver Kierkegaard: "Den gamle Verden [havde] ikke subjektiviteten reflekteret i sig. Om end Individet rørte sig frit, saa hvilede det dog i substantielle Bestemmelser, i Stat, Familie, i Skjebnen" (DAT 133). Individet var således aldrig blot sig selv, men altid tillige noget mere – medlem af sin slægt, borger i sin bystat og underlagt skæbnen. Derfor kan Kierkegaard sige, at den tragiske skyld er arveskyld,¹ for i en verden, hvor individet først og fremmest tænkes som den partikulære instans af en overordnet helhed, kan straffen for slægtens brøde udmærket ramme den enkelte. Den tragiske helt kan således være skyldig uden selv at have pådraget sig skyld, skylden kan komme til mennesker udefra, og dét forlener den tragiske skyld med en tvetydighed ("at være Skyld og dog ikke at være Skyld" DAT 139). I den antikke tragedie konstitueres handlingen såvel som skylden i skæringspunktet mellem handlen og liden, og det tragiske ligger netop i relativiteten. Dette relative forhold mellem handlen og liden i den antikke tragedie kalder Kierkegaard også æstetisk, og det tragiske fremtræder således som en æstetisk bestemmelse, ligesom også den tra-

giske skyld og straffen derfor præges af "æstetisk Tvetydighed" (DAT 139).

Anderledes er det i den moderne tragedie, hvor individet snarere end at hvile i substantielle bestemmelser fremtræder dekontekstualiseret; abstraheret ud af sine umiddelbare sammenhænge. Den moderne tragiske helt tænkes først og fremmest som enkeltindivid, står så at sige på egne ben og må derfor også bære ansvaret for sine fejlgreb på egne skuldre. Herved ændrer den tragiske skyld afgørende karakter; hvor den i antikken var en æstetisk bestemmelse, fremstår den i den moderne tragedie som en etisk bestemmelse: "jo mere pelagiansk man seer Individet ene overladt til sig selv, desto mere ethisk bliver Skylden" (DAT 133). Denne atomisering går endda så vidt, at individet reflekteres ud af sin egen historie, dvs. at kun et bestemt moment af den tragiske helts liv interesserer os, uden reference til fortidige begivenheder. Modsat antikken har vor tid subjektiviteten reflekteret i sig, men har tillige "tabt alle substantielle Bestemmelser" (DAT 138). Kierkegaard udtrykker det også på den måde, at mennesker i vor tid "gør sig gjeldende som Numerus" (DAT 131), dvs. som enkeltindivider. Denne forskydning fra substantialitet til subjektivitet ses bl.a. derved, at dialogen i den antikke tragedie ikke spiller den altdominerende rolle – koret og monologerne er der ligeledes for at angive "det Mere, der ikke vil gaae op i Individualiteten" (DAT 133) – hvorimod den moderne tragedie (qua asubstantiel) mangler dette substantielle "mere" og lader situation og karakter være fremherskende.²

II.

Tilsvarende overvejelser gør Nietzsche sig i *Tragediens fødsel* (TF), hvori han introducerer det berømte

begrebspar 'det dionysiske' og 'det apollinske'.³ Begrebernes navne har aner tilbage i den græske oldtid: Apollon er guden for skønhed, klarhed, orden og mådehold; Dionysos er den dunkle, ukontrollerede og kaotiske formløsheds hersker. Hermed er antydning af begrebernes indhold, men for ret at forstå dem, må man se nærmere på Nietzsches konstruktion af græciteten: "Grækeren kendte og fornemmede rædslerne og uhyrlighederne i tilværelsen: for overhovedet at kunne leve, måtte han stille olympiernes funklende drømmefødsel ind foran dem" (TF 49). Heri ligger en implicit skelnen mellem tilværelsens væsen og dens fremtrædelsesformer; en anelse om, at der under den tilsyneladende orden og struktur – de apollinske fremtrædelsesformer – skjuler sig en urgrund af meningsløshed og kaos – den dionysiske realitet. Det apollinske og det dionysiske er to komplementære grunddrifter i livet: De er væsensforskellige, men betinger alligevel hinanden. Den antik-græske kulturs store fortjeneste er netop denne, at den lader de to drifter forsones i den græske tragedie; at den lader dem indgå den "hemmelighedsfulde ægteskabspagt efter lang tids forudgående kamp ..." (TF 55).

Som navnet antyder, lader TF sig anskue som en kunsthistorisk teori om tragediens opståen af de kultiske dithyrambe-kor; en teori, der siger noget om tragediens dionysiske aner og tillige noget om dens væsen: I tragedien fremstilles tilværelsens dionysiske realitet, men i en apollinsk klædning. Nietzsche formulerer det således: "Ud fra denne erkendelse må vi forstå den græske tragedie som det dionysiske kor, der bestandig på ny udlader sig i en apollinsk billedverden" (TF 74). I dramaet oplever tilskueren den apollinske repræsentation af ellers uudsigelige dionysiske erkendelser; og da Apollon tillige er guden for individuation og Dionysos guden for den formløse enhed, kan man nu sige, at den græske tragedies elementer af individuation (som de fx kommer til udtryk i dialogen) bunder i en dunkel anelse om "individets sønderbrydelse og dets blive ét med det oprindeligt værende" (TF 74). Tragediens korpartier udgør dialogens ophav, dens moderskød, skriver Nietzsche (TF 74), og er her på linje med Kierkegaards konstatering af, at tragedien "har

i Monologen og Choret egentlig de discrete Momenter til Dialogen" (DAT 132). Denne tanke om en oprindelig 'græcitetens enhed' deler Nietzsche altså med Kierkegaard (de substantielle bestemmelser), om end Nietzsche udtrykker sig med noget mere patos. Begge ser de tillige enhed og individuation som to tæt forbundne størrelser: Kierkegaard ønsker at kombinere substantialiteten med subjektiviteten, og Nietzsche, der taler om genfødslen af det dionysiske og individets sønderlemmelse, erkender samtidig nødvendigheden af den apollinske repræsentation og individuation.

III.

De forskellige opfattelser af tragisk skyld finder hos Kierkegaard et receptionspsykologisk modstykke blandt tragediens publikum. Aristoteles omtaler som bekendt 'eleos' og 'fobos' (medlidenhed og frygt i Kierkegaards terminologi), og af disse er det især medlidenheden, Kierkegaard koncentrerer sig om. Til den antikke opfattelse af skyld svarer nemlig en medlidenhed, der konstitueres af sorg, mere end smerte. Sorgen er mere substantiel, smerten mere reflekteret, hvorfor der omvendt i den moderne bevidsthed er en grundtone af smerte, snarere end af sorg. Smerten forudsætter et "hvorfor"; en kritisk refleksion, som ligger tættere på det moderne menneske end på det antikke. Tvivlen er selve modernitetens modalitet: "Tilværelsen er i den grad undermineret af Subjecternes Tvivl" (DAT 131) skriver Kierkegaard; sandsynligvis med et sideblik til René Descartes (1596-1650), der introducerede "tvivlens metode" som systematisk princip.⁴ Tvivlen har undergravet tilværelsen i den grad, at det enkelte menneske i vores asubstantielle tid selv må tilvejebringe sin eksistentielle substantialitet, dvs. at det "i strengere Forstand bliver sin egen Skaber" (DAT 138), og dét strider mod en antropologisk grundantagelse i det kierkegaard'ske univers, nemlig at mennesker altid allerede er indlejret i en kontekst: "Ethvert Individ, hvor oprindeligt det end er, er dog Guds, sin Tids, sit Folks, sin Families, sine Venners Barn ..." (DAT 134).

Hvor Kierkegaard (indirekte) peger på Descartes som eksponent for en moderne tænkemåde, søger

Nietzsche det moderne menneskes stamfader andetsteds: "Hele vor moderne verden er hildet i den alexandriske kulturs net og ser som sit ideal det teoretiske menneske, som er udrustet med de højeste erkendelseskrafter og arbejder i videnskabens tjeneste, og som har Sokrates som urbillede og stamfader." (TF 124). Den tragiske forsoning mellem det dionysiske og det apollinske rystes allerede ved Euripides, der bevæger sig i retning af et mere "realistisk" drama, der fremstiller tilskuerens egen umiddelbare verden.⁵ Den tragiske konflikt subjektiveres hos ham og bliver til en psykologisk konflikt, og dét markerer begyndelsen til tragediens døds-kamp. Den græske tragedie dør så endegyldigt for Sokrates' hånd. Med hans fremtræden dukker en tredje magt op ved siden af det apollinske og det dionysiske, nemlig det sokratiske, og hvor det dionysiske og det apollinske indgik en slags pagt, er forholdet mellem det dionysiske og det sokratiske gennemført fjendtligt.⁶ Om den æstetiske sokratisme skriver Nietzsche, at dens højeste bud kunne lyde således: "alt skal være rationelt for at være skønt" (TF 95), hvorfor det sokratiske i videre forstand lader sig bestemme som det rationalistiske. Sokrates fremstår som den ultimative ikke-mystiker; logikeren, der søger at omfatte den ganske verden med sin rationalitet. Med Sokrates dør tragedien og den alexandriske kultur begynder; en kultur, hvis nøgleord er rationalitet, logik og fornuftsbaseret erkendelse og i hvis skygge vi stadig lever.

IV

Det dionysiske er søgt fordrevet, vor tid er gennemsyret af tro på rationaliteten og dét har resulteret i en "i individer sønderlået verden" (TF 84) – atter en slående affinitet til Kierkegaard – samt i en optimisme, der paradoksalt nok munder ud i nihilisme. Med rationalismen følger en optimistisk tro på fornuftens evne til at forklare og dermed retfærdiggøre verden – mytens traditionelle funktion – hvorfor rationalismen i moderne tid har fordrevet myten i forsøget på at overtage retfærdiggørelsesfunktionen. Som retfærdiggørelse af verden slår rationaliteten imidlertid ikke til: "Men ansøret af sit stærke blændværk iler videnskaben nu uopholdeligt mod

sine grænser, hvor den optimisme, som lå skjult i logikkens væsen, kommer til kort" (TF 110). Den ensidigt rationelle afkodning af verden er ikke fyldstgørende, men træder dog i stedet for en egentlig mytisk afkodning af verden, hvorfor slutresultatet bliver en verden, der kun er halvt forklaret (retfærdiggjort) og som derfor forekommer meningsløs. Rationalismens optimisme slår uvægerligt over i en pessimisme, og i videre forstand: I en nihilisme. Videnskab og rationalitet kan derfor ikke – lige så lidt som moral – forklare og retfærdiggøre verden, "kun som æstetisk fænomen er tilværelsen og verden evigt retfærdiggjort ..." (TF 61). Helt så tydeligt er rationalitetskritikken ikke til stede i DAT, men man skal ikke tage fejl – Kierkegaard har *også* det polemiske skyts rettet mod den ensidige fornuftsdyrkelse. Tænk blot på det berømte Young-citat på titelbladet til *Enten-Eller*: "Er da Fornuften alene døbt, ere Lidenskaberne Hedninger?" står der, og til det må man svare: Nej, ikke hvis det står til Kierkegaard. Det er i høj grad en del af hans projekt at få 'døbt' lidenskaben, dvs. give den en helt central plads i kristendommen og i tilværelsen generelt.

V

Ligesom tragediens dionysiske anelser behøvede en apollinsk klædning, således behøver menneskene myter til at forklare tilværelsen og give den en enhed: "Men uden myte mister enhver kultur sin sunde, skabende naturkraft: først en med myter omkranset horisont afrunder en hel kulturbevægelse til en enhed" (TF 151). Myten må nu nærmest forstås som noget ahistorisk; som en tidløs verdens- og selvforståelse, der tillader sine udøvere "at trykke det eviges stempel på sine oplevelser" (TF 154), dvs. at skabe en forbindelse mellem det aktuelle og det tidløse. Det moderne myteløse menneske, derimod, er henvist til at forstå sig selv og sin verden i historisk overleverede kategorier, hvorved det relativiseres uden at kunne tilvejebringe nogen tidløs forankring ("ingen fast og hellig ursokkel" TF 152). For ret at forstå tesen om det mytiske, må man gøre sig klart, at Nietzsche skelner mellem på den ene side de illusioner, der lægger et slør ned over virkeligheden og fx tager stilling til lidelsen i livet ved at bortfor-

klare den, og på den anden side de metaforer, der præsenterer verden for os i en form, vi kan forholde os til. En ensidigt rationalistisk verdens- og selv(mis)forståelse kunne være eksempel på det første; hvorimod myten som retfærdiggørelses-instans nærmest får metaforisk karakter. Man må samtidig besinde sig på, at myten er en menneskeskabt tolkning. Nietzsche bevæger sig ikke ud over det den-nesidige.

Anderledes forholder det sig med Kierkegaard. I lighed med Nietzsche ser han det som et problem, at vor tid har tabt de substantielle bestemmelser (græcitetens enhed), men løsningen kan ikke være at søge tilbage til den antikke substantialitet på bekostning af den moderne subjektivitet: "I en vis Forstand er det derfor en meget rigtig Takt af Tiden, at den vil gøre Individet ansvarligt for alt, men Ulykken er, at den ikke gør det dybt og inderligt nok..." (DAT 135). Det gælder netop om at kombinere subjektiviteten med substantialiteten for at nå frem til "det sande tragiske". Om dette "sande tragiske" siger Kierkegaard ikke noget direkte; i stedet eksemplificerer han det via den græske historie om Antigone, som han til lejligheden moderniserer. Således er hun nu "Sorgens Datter" med "Smertens Udstyr" (DAT 141) i medgift...

VI.

Kierkegaards Antigone indeholder i sig elementer fra det antikke såvel som fra det moderne. Hun har substantialitet nok til at bære et element af sorg, men er samtidig så tilpas reflekteret, at sorgen kan slå over i smerte. Det tragiske ved den antikke Antigone er dette, at hun rammes af efterdønningerne af faderens (Ødipus') skyld; hendes skyld er arveskyld, men dog i en udvendig forstand. Faderens skyld og Antigones egne lidelser er uomgængelige kendsgerninger, som "hendes Sorg ikke bevæger" (DAT 148). Dette må nu ikke tolkes i retning af letsind og ligegyldighed, endelig ikke – det er snarere en fatalistisk erkendelse af, at sådan er tingene nu engang sket, og det står ikke til at ændre.

Anderledes er det med Kierkegaards Antigone. Hun rammes også af faderens ulykke (og hviler altså i en substantiel bestemmelse), men hun internalise-

rer – qua subjektivt reflekteret – lidelsen, i modsætning til den antikke Antigone, for hvem lidelsen og sorgen var virkelig nok, men dog stadig en udvendig og objektiv kendsgerning. Dette er vigtigt: Kierkegaards Antigone subjektiverer det substantielle, hendes sorg er reflekteret, og ud af denne refleksion kommer et nyt og centralt begreb: Begrebet angst. Angst er nu ikke det samme som sorg – tværtimod, for angst er et refleksionsbegreb, sorgen ikke. Angsten er det medium, hvorved sorgen indoptages i subjektet, internaliseres; hertil hører en vis grad af refleksion. Denne angst er et sandt tragisk begreb.

Den nye Antigones bevægelse er altså denne, at hun vedkender sig skylden, at hun subjektivt optager den i sig, og i denne bevægelse ses det antikke tragiskes refleks i det moderne tragiske. Foreningen af substantialitet og subjektivitet kan med en svag fokusforskydning udtrykkes som foreningen af determinering (skæbne fx) og frihed, og konturerne af en løsning synes nu at tegne sig: At *vælge* sin skæbne, at tage den på sig og vedkende sig den som sin egen. Den moderne tid gør ansatser til dén bevægelse, men det ulykkelige er, at den kun gør det halvt. Tiden søger at gøre individet ansvarligt, men viger alligevel tilbage for at drage de fulde konsekvenser; man har taget tilløb, men tør ikke rigtig springe, og denne halvhjertethed er en af Kierkegaards væsentligste kritikpunkter.

Hvad springet så ville indebære antydes også i DAT. I forbryderfiguren (DAT 135) personificeres tiden: Manden befinder sig i en mellemposition – det æstetiske er bag ham, og det ville være forkert at gribe tilbage til det, ganske ligesom det ville være forkert af vor tid at forsøge en uændret genoplivning af det antikke. Noget skelsættende er nemlig sket: "Syndens dybe Modsætning er gjort gjeldende" (DAT 135), og herefter er intet det samme. I Jesu skikkelse har Gud intervenseret i verden og kundgjort menneskets absolutte syndighed OG mulige frelse gennem troen. Opgaven er – for forbryderen såvel som for tiden – at drage de fulde konsekvenser af syndigheden, nemlig indrømmelsen (af vores mangelfuldhed, at vi ikke ved egen kraft kan overtage vores eget liv) samt derefter tilgivelsen (at vi alligevel på forunderlig vis får skænket livet gennem

troen): "Netop i det Øieblik, da Synderen næsten segner under den almindelige Synd, som han har lagt paa sig selv, fordi han følte at kun jo mere han blev skyldig, desto mere var der Udsigt til at frelses, i det samme Rædslens Øieblik viser Trøsten sig deri, at det er den almene Syndighed, der ogsaa i ham har gjort sig gjeldende; men denne Trøst er en religiøs Trøst ..." (DAT 135). Den kierkegaard'ske Antigone foretager jo netop arvesynsbevægelsen – personliggørelsen af det almene – i *sin* subjektivering af det substantielle.

Opgaven er altså indrømmelsen, men dét er vor tid ikke for alvor indstillet på. Vi insisterer på at være kommet videre end antikken ("selvklog nok til at forsmå Tragediens Taarer ..." DAT 136), men vi vil ikke for alvor vide af barmhjertigheden eller "Religionens dybe Sorg og dybe Glæde" (DAT 136), og dét skaber en uholdbar mellemposition.

VII.

Heri ligger samtidig en væsentlig forskel på Nietzsches og Kierkegaards respektive græcitetetskonstruktioner. Nietzsches konstruktion af græciteten er overvejende et opgør med "glansbilled-modellen", altså forestillingen om den harmoniske og sorgløse – "naive" – antikke verden, hvorfor han bestandigt understreger den græske evne til at leve med det dionysiske ("et folk [...] som havde så mageløse evner for lidelse ..." TF 50). Myten er i den forbindelse noget essentielt menneskeskabt, en menneskelig tolkning af verden, hvorfor man må sige, at den har immanønt realitet. Kierkegaard, derimod, bruger sin konstruktion af græciteten som det første led i en dialektisk bevægelse, der peger ud over græciteten selv. Han bruger konstruktionen som første komponent i en dialektisk struktur, der viser hen til den religiøse tro som dét sted, hvor mennesket kan undslippe modernitetens nivellering, og derved får

Kierkegaards græcitetetskonstruktion en transcendent dimension, som man ikke finder hos Nietzsche.

Dén divergens er både væsentlig og velkendt, og får konvergenserne til at træde så meget desto tydeligere frem. Disse konvergenser ses tydeligst i forholdet mellem deres respektive modernitetsanalyser og -diagnosticeringer (modernitetens problem er for dem begge et autenticitetsproblem; begge insisterer de på et lidenskabeligt eksistentielt engagement), men de er også i meget høj grad til stede i forholdet mellem de konstruktioner, både Kierkegaard og Nietzsche foretager mellem græcitet og modernitet.

Noter

1. "Den tragiske Skyld er nemlig mere end den blot subjective Skyld, det er Arveskyld ..." (DAT 139).
2. Det er selvfølgelig lidt af en tilsnigelse at tale om en 'moderne tragedie', eftersom det tragiske netop betinges af en æstetisk tvetydighed, som moderne tid ikke vil vide af. Forskydningen fra det æstetiske til det etiske implicerer som sådan, at man i streng forstand ikke kan tale om en egentlig "moderne tragedie".
3. Nietzsche skaber nu ikke begrebsparret, men må siges at radikaliserer det.
4. Bl.a. i sine "Metafysiske meditationer".
5. "... så rækker det at sige, at Euripides bragte tilskueren på scenen." (TF 87).
6. Det er ikke helt klart, hvad der sker med det apollinske efter fremkomsten af det sokratiske; afgørende er det imidlertid, at den nye modsætning er mellem det dionysiske og det sokratiske.

Litteratur

- Søren Kierkegaard: *Enten-Eller* (fra Søren Kierkegaard: *Samlede værker*, Gyldendals 1994-udgave)
 Friedrich Nietzsche: *Tragediens fødsel* (fra serien 'Moderne Tænkere', Gyldendal 1996)