

I venskab og fjendskab

- en filosofisk refleksion over et tragisk mellemværende

af Jonas Holst

Aischylos' trilogi, *Orestien*, er en af de mest dramatiske og dunkle tragedier, som overleveringen har givet os i hænde. Dens opbygning fremviser en yderst kompliceret grundstruktur, som kan aflæses helt ned i bestemte strofer og ord, der rummer en vanskeligt dechifrerbar flertydighed. I den følgende læsning vil jeg begrænse mig til at forfølge ét centralt fortællingsspor igennem *Orestiens* tre værker uden at have nogen intention om at give en samlet, udtømmende fortolkning af trilogien, eller at løse de tekstkritiske problemer, som den filologiske forskning er stillet overfor i mødet med Aischylos' tekst. Som ledetråd for den filosofiske fortolkningsstrategi, som jeg har valgt at anlægge, tager jeg Aristoteles' nøjagtige lokalisering af de tragiske dramaers tyngdepunkt til de store slægtsejendomme.¹ Det er på dette sted, hvor lidelsen vokser sig stor hos dem, der har hinanden kær, at man - ifølge Aristoteles - skal holde udvig efter det sande, tragiske mellemværende, som også udgør baggrunden for *Orestiens* uhyre skæbnefortælling om Atreus-slægtens grusomme undergang: Atreidernes slægtsejendom er hjem søgt af fortidens dæmoner, der har sat sig som en spærre i familiemedlemmernes relationer til hinanden, hvilket fremkalder en altopslugende forfaldsdynamik, hvor venskab bestandigt slår om i fjendskab. I forfølgelsen af dette spor vil jeg hen imod slutningen søge efter en løsrivelsesmulighed for Atreidernes slægt, hvilket fører mig ind i en refleksion over de ansatser til en venskabets etik, der som brudstykker ligger spredt rundt omkring i trilogien, og som jeg under inddragelse af Sophokles' tragedier og Aristoteles' etik vil forsøge at samle til et enhedsligt billede.

1.

Orestien passer eksemplarisk på Aristoteles' iagttagelse af, at "drivkraften" bag det tragiske handlingsforløb, fejltrinnet (*ἀμαρτία*), udgår et bestemt sted fra: Det er ikke et hvilket som helst fejltrin, som kan gå for at være tragisk, men det begås af en af dem, der kommer fra de store, velansete familier eller slægtsejendomme, og

1. Poet. 1453 b 19-20.

som har lykken med sig, for eksempel Ødipus og Thyestes.² Hvis vi sammenholder denne iagttagelse med måden, hvorpå det tragiske drama, ifølge Aristoteles, er opbygget, så skænkes vi en dybere indsigt i det tragiske mellemværende imellem dem, der har hinanden kær: Tragediens komposition består af en knude, der fra begyndelsen og frem til et omslag i hændelsesforløbet opbygges, og en løsning, som fra og med dette omslagspunkt udløser spændingen, hvilket udgør den resterende del af fortællingen. Knuden har som oftest at gøre med dét, der er foregået udenfor (ἔξωθεν) rammerne af det centrale handlingsforløb i forhistorien, samt noget af det, der hører til indenfor (ἔσωθεν), og som udspiller sig i tragedien. Opbygningen af knuden tager form "fra begyndelsen frem til det yderste af den del", hvor omslaget sker og spændingen udløses.³ Da tragediens mest effektfulde katastrofe bryder frem i det omslagspunkt, hvor venskab forvandler sig til fjendskab, lykke til ulykke⁴, markerer det yderste af den del, hvorfra katastrofen tager fart, det øjeblik, hvor de, der står hinanden nærmest, rækker ud efter hinanden for påny at knytte forbindelsen til hinanden, hvilket imidlertid har den skæbnesvangre konsekvens, at de ender med at stå hinanden allerfjernest.

Denne sidste konklusion drager Aristoteles ikke i sit tragedieskrift, hvilket i særdeleshed har at gøre med, at han ikke opholder sig nærmere ved sin egen bestemmelse af huset som brændpunkt for tragediens dramatiske opbygning. Spørgsmålet er imidlertid, om han ikke mere end antyder det netop udlagte spor med opgivelsen af navnene, Ødipus og Thyestes, som fører os tilbage i hjertet af de store slægtsejendomme, der former splidagtige brydningsfelter for den genealogiske fortælling. Udover at være deskriptive bestemmelser af hvad der oftest er tilfældet for den tragiske fortællings komposition, vil de aristoteliske begreber ἔξωθεν og ἔσωθεν på indholdsplanet kunne udlægges som væsentlige orienteringspunkter i det katastrofiske tidsforløb, hvor det udefrakommende, der hører fortiden til, træder ind i det nærværende felt, som udgøres af slægtsejendommen.

I *Orestien* forekommer der, som vi skal se, flere af sådanne overgange fra knudens første, spæde forviklinger i forhistorien, som altså ligger udenfor hovedfremstillingen, til det, der falder indenfor det centrale handlingsforløb i og omkring Atreus-slægtens hus. Trilogiens første værk åbner, hvor krigen ved Troja

2. Ibid. 1453 a 10-11.

3. Ibid. 1455 b 24-29.

4. Ibid. 1452 a 31.

er slut. Fra toppen af Agamemnons bolig ser vagten, som igennem en rum tid har ventet på et tegn (*σύμβολον*) fra Trojas kyster, et lys i natten, det gode budskab (*εὐάγγελον*), der melder om Agamemnons hjemkomst.⁵ Han er i sine tanker allerede begyndt at gå sin herre i møde, da han pludselig stopper op og holder noget tilbage, som han ikke kan få over sine læber: "Fik huset røst, så blev det hele sagt."⁶ Vagten gemmer på en hemmelighed, som boligen skjuler i sit indre, hvilket gør det tilkommende tvetydigt: Glæden over Agamemnons hjemkomst blandes med frygten for hans komme til hjemmet. Det *σύμβολον*, som vagten havde udholdt at vente på, viser sig at rumme en ligeså stor ambivalens som natten, der bragte vidnesbyrdet. Lysglimtet, der havde bredt sig som en løbeild over bjergene til Argos, og som blev født af natten, *νὺξ φιλία*,⁷ bliver begyndelsen på undergangen for Atreus-slægtens hus, der allerede længe har ligget indspundet i det væv, hvor nattens dæmoner driver deres dystre spil ved at lade fødsel slå om i død, lys i mørke. I dette væv viser dét, der fremtræder som en ven, sig med tiden at være en fjende.⁸

Agamemnons hustru, Klytimestra, ligger ligesom vagten inde med et tegn og dette varsel⁹, lyset fra Troja, som hun tilsyneladende har modtaget med glæde; men ligesom *σύμβολον* i vagtens bevidsthed er skilt ad i to uforenelige dele, der korresponderer med lyset og mørket, falder der et uforsonligt skær over de stridende parter ved Troja, som Klytimestra mener at kunne høre: "Det er som jeg kan høre to slags råb derfra. Hæld eddike og olie i den samme skål, de er bestandig fjender, aldrig bliver de ét. Således sejrherrens og den slagtes råb [...]"¹⁰ Det råb, som hun kan skelne fra sit eget vindende folks sejrskab, er de grædende trojaneres klage over ligene af deres egne. I det næppe hørbare kald, hvormed vennerne jamrende og ufrie søger at nå hinanden på undergangens tærskel, viser den gyldne stad sit menneskelige ansigt, som i hendes bevidsthed ikke repræsenterer

5. Agamemnon 8-21.

6. Ibid. 37-38.

7. Ibid. 355.

8. Lynn-George (1993) har gjort den iagttagelse, at det, der vanligvis fungerer som beskyttelse, dække, hylster og tag, i *Orestien* omvendes ved at trække sig sammen i en foruroligende lukning, hvilket nattens bolig (Agamemnon 460), hvori Erinyerne indeslutter Atreus-slægten, er det omfattende billede på: "Denne omvendning invaderer selve huset, fokuset i dramaet, hvor den beskyttede og beskyttende struktur, igennem hvilken familien søger at sikre sig selv, er negeret, så det, der er under tag, snarere er et forborgent mørke, i hvilket arnen mindre former en lyskilde i natten end et sted for uset ofring." (s. 7)

9. *τέκμαρ τοιοῦτον σύμβολον*, Agamemnon 315.

10. Ibid. 321-24.

nogen fjendtlig magt. Klytimestras sympati ligger i højere grad hos trojanerne end hos hendes eget folk, der til gengæld skal passe på, at de ikke lider en grusom vanskæbne: Sejren er ikke i hus, førend løberen er nået i mål, slutter hun aforistisk af med at sige, hvilket stadigvæk kan vise sig at føre til nederlag, for måske er der ondt i vente.¹¹

I Klytimestras ord kan vi ane det omslag, hvor hendes egne går fra at være venner til at bliver fjender, samtidig med at dem, der er blevet udnævnt til fjender, aflægger denne betegnelse og indtræder i venskabet kategori. For at nå til en forståelse af baggrunden for dette omslag hos Klytimestra - der indvarsler det tragisk ladede mellemværende, som denne undersøgelse har til genstand - vil jeg inddrage en del af den forhistorie, som *Orestien* bygger på. Ifølge Aischylos' genfortolkning af den oldgræske sagnhistorie, fandt den begivenhed, der såede splid mellem Achaiere og Trojanere, sted i Atreus-slægtens hus, hvor den trojanske prins Paris frarøvede Menelaos hans hustru, Helena. I begyndelsen af *Agamemnon* begynder de skæbnesvangre konsekvenser af dette brud på gæstevenskabet mellem achaiere og trojanere at blive synlige i den måde, hvorpå Atreus' sønner, Agamemnon og Menelaos, som griber kredser omkring den plyndrede rede, førend de tager forfølgelsen på Paris op.¹² Sammenligningen med de to rovfugle udvikles lidt efter af spåpræsten, Kalchas, der sammenholder de to ørne, som ved deres afrejse er i færd med at æde en drægtig hare over hovedet på dem, med Atreidernes stilling ved Troja. Selvom de to kongebrødre har Zeus, gæstevenskabets og retfærdighedens beskytter, i ryggen, er de ikke sikret imod selv at overskride en hellig grænse, hvilket antydes i den profetiske sammenkædning af menneskenes og dyrenes aktioner.

Den tragisk-ambivalente skæbne, der venter forude, træder stadigt tydeligere frem, jo nærmere vi kommer afslutningen på Kalchas' varsel for de glubske Atreus-ørne: Han er af Artemis blevet påbudt at udlægge ξύμβολα, de to adskilte tegn, der samler Atreus-sønnernes tvetydige skæbne, fyldt med sejr og nederlag, godhed og ondskab.¹³ Hvad Kalchas i sin profetiske tale advarer om, at nogen før afrejsen mod Troja står i fare for at begå helligbrøde på forsamlingspladsen¹⁴,

11. Ibid. 325-47.

12. Ibid. 50.

13. Ibid. 144-45.

14. *the gathering of the host*, lyder Verralls oversættelse (s. 56).

bliver med udlægningen af de dunkle, symbolske tegn indplaceret i en kronologisk sammenhæng, der både rummer fortidige og fremtidige hændelser: Hvis Atreiderne ikke passer på, så aner Kalchas, at Artemis i hjertet af slægten vil tilberede endnu en art af lovløst offer, der ikke er deleligt.¹⁵ Denne spådom går i opfyldelse, da grækerne i Aulis ikke kan få medbør hen over vandet til Troja, og Agamemnon tager sin egen datter, Ifigenia, som dette andet offer. Ørnen viser i sandhed sin glubske evne til at ofre sit eget afkom på den forsamlingsplads, hvor vennerne mødes for at deles om de fælles goder, hvilket imidlertid er en fællesskabsstruktur, der bestandigt slår om i sin modsætning i *Orestien*, og efterlader dem, der står hinanden nær og har hinanden kær, fjendtligt adskilt fra hinanden som ofre for en ondartet skæbne. Da Kalchas' spådom klinger ud, bevæger vi os helt ind i Atreus-slægtens bolig: "Sådan varslede Kalchas om død og om stordåd for fyrsternes hus på grund af de rovgriske ørne."¹⁶

2.

Hvordan skal Agamemnons misgerning tolkes? Blandt de nyere filosofiske fortolkninger af tragedien er der en udbredt tendens til at løsrive Agamemnon fra den genealogiske kontekst, som Kalchas indplacerer ham i, og anskue ham som et frit individ, der selv er skyld i sine handlinger.¹⁷ Dette perspektiv belyser imidlertid kun den ene side af sagen, som bliver kompliceret af, at der med til det tragiske fejltrin hører en større sammenhæng, som den handlende ikke er herre over. Det er den anden side af sagen, som i det foregående er blevet udlagt med baggrund i slægtsejendommen og den historie, som hører med dertil. Ifølge et tragisk tilværelsessyn, lader de to sider sig vanskeligt adskille, hvilket Kalchas er sig dødeligt bevidst, da han stiller Agamemnon i det frygtindgydende dilemma at vælge imellem at ofre sin datter eller sin autoritet som fører. Kalchas indvilliger ikke nødven-

15. *Θυσίαν ἐτέραν [ἄνομόν] τιν' ἄδαιτον*, Agamemnon 150-51.

16. Ibid. 156-57.

17. Nussbaum (2001) er på det rene med med den oprindelige brøde i Atreus-slægten, men hun vægter det ikke rigtigt, og vælger at anskue Agamemnon som et i princippet frit individ, der står i en presset valgsituation udspændt imellem to onder. Gagarin (1976) placerer fra begyndelsen af sin læsning huset i tragediens brændpunkt, og er ligesom Nussbaum ikke uvidende om den genealogiske kontekst i *Orestien*, men han vælger ligeledes at ignorere betydningen af det første offer i Atreus-slægten. Det forekommer mig, at begge autorer kun til en vis grænse vil anerkende den profuse flertydighed, som Aischylos bygger sit stykke op omkring. En af de til dato mest fintmærkende læsninger, som med udgangspunkt i en central tekstpassage fra *Agamemnon* tager særligt hensyn til tragediens flertydighed, finder jeg hos Knox (1974).

digvis i Agamemnons drabelige forehavende i det øjeblik, hvor han opgiver offermidlet imod stormen og sulten, som hærger den hellenske lejr. Spåpræsten kender udmærket til de uhyre, bagvedliggende kræfter, som de er oppe imod i Aulis, og hvis oprindelse peger tilbage på Atreidernes slægt, hvilket stiller Agamemnon i et tragisk tvæls. De tragiske skikkelser er både frie og ufrie, skyldige og uskyldige, hvilket i den tyske forskningslitteratur er et ofte anvendt dictum¹⁸, som kommer tragediens sandhed væsentligt nærmere end den, der nøjes med blot den ene side af det modsætningsfyldte spændingsforhold. Det er i lyset af en oprindelig brøde i slægten, som tragedien udsætter afsløringen af, at Kalchas ser Agamemnons skæbne sammenkædet med et andet, lovløst offer, og da spåpræsten slutter sin profeti, er det hele fyrsternes hus, der er involveret, og ikke kun Agamemnon.

I Kalchas' udlægning af ξύμβολα skal denne huslige sammenhæng høres med, ligesom det andet offer på forsamlingspladsen viser hen til et første offer omkring husets midte. Ud over at betyde varsel eller tegn, refererer ξύμβολα til den brudte genstand, som gæstevenerne deler med hinanden, når de skilles. Parterne bryder den symbolske genstand midt over, hvorefter den ene del tilfalder værten, mens den anden del følger med den bortdragne gæst. Skulle de samme eller senere slægtled igen mødes, vil venskabet imellem de to huse kunne genoptages. Grundlaget for at inddrage denne antikke livssammenhæng i min fortolkning skal søges i den afgørende betydning, der tilkommer slægtsejendommen i *Orestien*, og i de mange betydningslag, som Aischylos igennem hele trilogien lader indgå i enkelte ordsammensætninger. Kalchas' spådom gælder såvel den genealogi, der hører til fyrsternes hus, som det offer af "min datter, husets smykke"¹⁹, der er det symbolske, værdifulde "livsstykke", som Agamemnon hugger over før sin afrejse til Troja.

I tragediens fortløbende handlingsgang er den første, som denne åbne flænge i slægten, kommer til at berøre, Klytimestra, der så at sige holder det andet lod eller tegn i sin hånd; et brudstykke, som imidlertid ikke passer ind i den gamle orden med Agamemnon i spidsen for husets styrelse, der lider skibbrud i dramaet. Det, der tidligere holdt dem sammen - Ifigenia, "husets smykke", hvis liv i sig selv

18. Goethe skulle efter sigende være den første, der formulerer denne indsigt, hvilket Lesky (1958) har givet en virkningshistorisk fremstilling af. Hos Schadewaldt (1975) hedder det ordet, at de tragiske skikkelser er "unschuldig schuldig" (s. 121).

19. δόμων ἄγαλμα, Agamemnon 208.

var et symbol på deres kærlighed - er revet midt over, og i overensstemmelse med Kalchas' tvetydige og dunkle spådom går der skår i gensynsglæden: Sejren er Agamemnons, hvilket lysglimtet bringer bud om, men hævnens tilfald Klytaimestra, som står i ledtog med mørke, underjordiske kræfter.²⁰ Vi befinder os foran det yderste af den del, hvor tragediens katastrofe skal til at ske, hvilket indenfor rammerne af dramaets symbolske sprog - og med en vis poetisk frihed - kan siges at være formet som et brudstykke, der fremviser de skarpe kanter, som ikke længere passer ind i venskabet harmoniske mønster, men hvorpå de, der elsker eller rettere har elsket hinanden, skærer sig og river sig til blods.

3.

I det perspektiv, som jeg har valgt at anlægge på *Orestien*, bygger tragediens spændingsfyldte knude på en symbolik, der omhandler venskabet og fjendskabets omslag i hinanden, hvilket Aischylos iscenesætter i flere sammenhængende tempi. Kalchas' ξύμβολα kan opfattes som "livsstykker" eller "livstegn", der refererer til familiemedlemmernes brudte forhold til hinanden i den hverken særligt fjerne fortid eller fremtid, hvilket åbner for at få et indblik i den forfaldsdynamik, som er på spil i Atreus' slægt. Ligesom der er gået et drabeligt offermåltid forud for Agamemnons ofring af sin datter, vil drabet på Ifigenia afføde flere drab i familien. Det formidlende led, som familien ville kunne genkende hinanden på, er væk, hvilket på skift stiller medlemmerne fremmede overfor hinanden på den samme uhyggelige måde som de venner, der pludselig ikke længere kan eller vil kendes ved hinanden.

Sammenhængen imellem de uhyre hændelser, der i slægten går svangre med hinanden, kommer for en dag efter at Agamemnon er kommet hjem, og sandsigersken, Cassandra, som Agamemnon har taget med fra Troja, gør sin entre på scenen. Ankomsten af den fremmede kvinde stiller ikke ligefrem Agamemnon bedre i det forliste forhold til sin kone, hvis uvenlige modtagelse af Cassandra giver et vink om, hvad der er i vente. Klytaimestra har selv taget sig en ny mand og

20. For en mere tilbundsående analyse af disse dunkle sammenhænge i tragedien henviser jeg igen til Lynn-George (1993), som med afsæt i ordet *peplos* fremlæser en forbindelse imellem den måde, hvorpå Ifigenia ofres, viklet ind i et klædningsstykke, og den måde, hvorpå daggryet bryder frem af natten, hvilket viser tilbage til det komplekse trådværk, som Erinyerne spinder (ὕφαντοῖς ἐν πέπλοις Ἐρινύων, Agamemnon 1580).

våbendrager, der skjuler sig indenfor i huset, hvor Agamemnon træder ind, tæt forfulgt af sin kone. På dette overgangssted i tragedien, hvor det fortroligt hjemmevante slår om i en frygtelig ulykke, ser Cassandra sin egen og Agamemnons grusomme undergang flimre forbi ledsaget af fortidige hændelser. Hun mærker, at huset er forhadet af guder²¹, for gulvet sejler i blod, efter at der er blevet spist menneskekød i det. En faders skæbne var det at spise sine egne børn efter at være blevet budt indenfor, hvor værten forud for gæstens komme havde parteret børnene og hældt dem i måltidet; et gæstevenskab imellem brødre, der i højere grad var båret af en begærlig, opædende iver fra værtens side end af venskab. Gæsten var Thyestes, der havde ligget i med husets kvinde, hvilket værten, hans egen broder Atreus, fader til Agamemnon og Menelaos, hævner på bestialsk vis.²²

Dette første offermåltid i slægten havde Kalchas spået ville antænde endnu et drabeligt offermåltid, hvilket Agamemnon nødtvungent og dog uden at yde synderlig modstand fuldbyrdede, da han ofrede sin egen datter for at få god vind mod Troja. Dette andet offer bliver igen hævnnet af Klytimestra, som med sig ved sin side har den nye mand i huset: Aigisthos, Thyestes' søn. Agamemnon står til regnskab på to fronter, der har sværget sig sammen om at gå til angreb på samme tid. Det dobbelte angreb vokser ud af hans eget hus, som Klytimestra og Aigisthos har omdannet til en dødsfælde, i hvilken Cassandra og Agamemnon kommer frygteligt af dage. I de mange visioner, som Cassandra har, inden hun dør, når hun at registrere, at Atreidernes hus er ugæstfrit for dets egne, nærmeste venner, og hun ser hævn gudinderne, der er groet fast til huset, sidde under taget, i kammeret og på tærsklen til hallens dør²³, hvilket anskueliggør den dæmoniske indespærring, som Atreus' slægt lider under. Undergangen klæber til Atreus-slægtens hus, der i to tempi bliver offer for et skændet venskabsbord: Den skæbnesvangre tidsakse oprettes af Atreus, der med sin morbide indbydelse, foretager den første skændige deling henover gæstevenskabets bord ved fordækt at tvinge sin broder Thyestes til at spise sine egne børn. Da Kalchas udlægger de symbolske tegn, frygter han for, at dette første brud på venskabet skal gentage sig og generere et andet offermåltid, som vil koste Ifigenia livet. I Atreidernes slægt er det rovgriskes natur nedarvet, så hvad der til en begyndelse – som i slægten også altid er en fødsel – forekommer at

21. *μισόθειον*, Agamemnon 1090.

22. Ibid. 1583-93.

23. Ibid. 1103, 1190.

være en fortrolig ven af familien, med tiden viser sig at være en dødsfjende, der ernærer sig af sine egne død. Disse katastrofiske tidsomslag lader Aischylos genlyde igennem hele trilogien i de tvetydige overgange imellem fødsel og død, ungdom og alderdom, lys og mørke, venskab og fjendskab.

4.

Det er indlysende, at eftersom intet venskab er muligt i det væv, hvori Atreusslægtes ejendom ligger indspundet, så må den ven, der bryder dette mønster og genskaber en fælles symbolik af sprog og erindring, komme fra et sted, der ligger udenfor vævet og ejendommen. Da koret opfordrer Elektra til at nævne sin afdødes faders venner, lukker ejendommens horisont, hvor indenfor Klytimestra har holdt hende fastspændt, sig momentant omkring hende: "Hvem har ham da så kær, at jeg kan nævne dem?"²⁴ Den mulighed, der åbner sig på dette sted, i begyndelsen af trilogiens anden del, hvor koret og Elektra har fået ekstra luft, er, at én – det være sig en guddommelig eller dødelig – skal komme det hjem søgte hus til undsætning. Den ven, som koret beder Elektra om at erindre, er hendes egen broder, Orestes, der er *θυραῖός*; han er den fremmede udenfor huset, som Elektra kalder på, og hvis tilbagevenden står for døren.²⁵ På den ene side åbnes slægtens hus med Orestes' komme, så de, der har hinanden kær, igen vil kunne udlægge dét for hinanden, som de sammen deles om; men på den anden side har Orestes sit livsgrundlag i selvsamme bolig, som han for lang tid siden er blevet sendt bort fra. Dermed stiller han sig præcis på den tærskel, som koret afmærker med *θυραῖος*: Det, der står for døren, skifter imellem at være dæmonisk og dødeligt, farefuldt og reddende, fjende og ven.

Michael Gagarin har i en omfattende læsning af trilogien udlagt disse duale, dynamiske strukturmomenter som et etisk mønster af aktion og reaktion, gæld og gengæld. Det er en kompleks balance, der er opretholdt af det oldgræske begreb *δίκη*, som både refererer til den ret, hver enkelt gør gældende, og den ret, der i kraft af at være en generel, gudgiven lov styrer den gensidige given og tagen imellem menneskene. Den iagttagelse, som vi gjorde af, at venskabets midte vedvarende bliver udhulet i Atreidernes slægtsejendom, uddybes af Gagarin med udgangspunkt i en passage fra *Gravofferet*, hvor *Dikē* råber på at lade hadefuldt tale

24. *Gravofferet* 110.

25. *Ibid.* 115-160.

og dræbende slag blive gengældt med samme mønt: *amphi* afløses vedvarende af *anti*; *drama* afløses af *pathos* i overensstemmelse med det grundprincip, *πάθει μάθος*, at lære igennem lidelse, som Zeus har nedlagt iblandt menneskene.²⁶

Særligt fra og med begyndelsen af *Gravofferet* får rettens diskurs mere og mere overtaget, men jeg vil i modsætning til Gagarin hævde, at den gør det på bekostning af venskabets symbolik. Med bortgangen af spåpræsterne, som åbenbart er de eneste, der ligger inde med den ældgamle hermeneutiks indsigter i det symbolske, synes den genealogiske knude, som menneskene er forviklet med, ikke længere at kunne løses af menneskene selv. Fra og med anden del af trilogien anser menneskene retten for at være det eneste instrument, hvormed det er muligt at slå tilbage og intervenere i grådighedens umættelige natur. Hvorledes venskabet fortrænges af retfærdigheden som løsning på knuden, giver sig markant til kende i Elektras og korets fælles kalden på vennens komme. I denne påkaldelse blander der sig en hævntørstig stemme, som råber på retfærdighed, hvilket fremkalder den tragiske effekt af strøm og modstrøm: Orestes bydes på en og samme tid at komme som ven og som fjende af huset. Koret lufter en sidste gang sit håb om ankomsten af en genfundet ven, før det endegyldigt fastslår, at ingen hjælp kommer udefra, men at slægten må redde sig selv indefra. Orestes fastslår efterfølgende, at der skal være endnu et måltid på faderens grav, hvilket han selv og Elektra under udstødelsen af skingrende råb og klageskrig lover at følge op på.²⁷

Efter at Orestes har indfriet dette løfte og slået sin moder og hendes medsamsvorne ihjel, følger i tragediens tredje del, *Eumeniderne*, det "retssalsdrama", hvor Gagarin ser alle modsætningsparrene i Atreus-slægtens blodige hævnscyklus forenet i fredelig harmoni under indsættelse af Areopagos-rådet som øverste dømmende instans i mordsager. Med Athenes - og det vil samtidig sige Athens - domesticering af de underjordiske dæmoner, hvis uophørlige hævntogt fremkalder det karakteristiske gengældesemønster, som Gagarin vælger at kalde etisk, oprettes en lovgyldig retsinstans, der sætter en bremse i hævn cyklussen og lærer athenerne at skride ind overfor lovovertræderen i tide. Af gudernes afsluttende domfældelse af menneskene fremgår det imidlertid, at retten stadigvæk er den straffende ret, overtalelsen forbliver retorisk i sit væsen, begæret er fortsat begær efter mere, hvilket Gagarin også understreger, men spørgsmålet rejser sig i for-

26. Gagarin (1976), s. 59-66.

27. *Gravofferet* 344, 472ff.

længelse heraf, om det egentlig er nogen etisk og retfærdig løsning, som trilogien til sidst præsenterer os for.²⁸ Retten sætter nok en stopper for den altopdende selvtægtsrus, men selv viderefører den blot gengældelsens disciplinering med andre midler, idet den ud fra sine egne, stadfæstede grunde fører krig imod det fremmede, der ikke hører til dens ejendom, og som befinder sig udenfor (*θηραῖος ἔστω πόλεος*).²⁹

I forlængelse af den fremlagte interpretation af tragedien og med henblik på at fastholde de ansatser til en venskabets etik, som forefindes i *Orestien*, rejser følgende spørgsmål sig imidlertid: Begynder etikken ikke først dér, hvor den fremmede, som befinder sig udenfor og er *θηραῖος*, modtages som gæst i venskabet, og er det ikke snarere denne begyndelse, som de tidligere så splidagtige magters sammenkomst indenfor den retslige sfære i en ligeværdig meningsudveksling bygger på? Den overenskomst, som guderne til sidst i *Orestien* indgår på vegne af menneskene, bygger ikke på en evig fred, men på en strid, som løses ved hjælp af overtalelse og tvang, og i sidste ende er det måske slet ikke retten, der bringer fred over Athen. Dét at komme overens med hinanden uden at gøre brug af krigens midler fordrer nemlig venskab, hvilket Aristoteles også et sted bemærker og tilføjer, at venner i en vis forstand ikke har rettens idé nødvendig.³⁰ Venskab er en højere form for retfærdighed, der bygger på ligeværdighed og respekt for hinandens forskelle og foranderlighed, og det er denne idé, som også Athenes ret kan siges at hvile på.

28. En af de få læsere af *Orestien*, der sætter spørgsmålstegn ved Zeus' retfærdighed, som flertallet af tragediens kommentatorer hævder kun rammer skyldige uden at straffe og fælde dom over uskyldige, er Cohen (1986): "Det er flot af kritikere at tale om den store lov, at lære igennem lidelse, som den i et "etisk mønster" anvendes på Agamemnon, Klytimestra og Aigisthos. Men hvad med Ifigenia, haren og dens afkom, de trojanske kvinder og deres børn; hvad lærte de af Zeus' moralske orden iværksat igennem den store, kosmiske retfærdighedslov?" (s. 133)

29. Eumeniderne 864.

30. EN 1155 a 26-27.

5.

Til trods for de fremlæste ansatser til en venskabets etik i *Orestien* giver Aischylos' tragedie dog ikke nogen egentlig etisk respons på det menneskelige dramas lidelsehistorie, men snarere en politisk-religiøs løsning på knuden. En udgang på *Orestien*, hvor etikken kunne have åbenbaret sig som den forløsende kraft, ville skulle findes i de passager, der åbner for, at vennen - etikkens menneskelige svar på politikens guddommeligt institutionaliserede retfærdighed - vil vende den vanskæbne, der overgår menneskene. Hos Aischylos kan den gode skæbne imidlertid kun komme fra guderne, hvilket udelukker, at menneskene i fællesskab og i øjenhøjde med hinanden skulle kunne formidle en løsning på fjendskabets knude og vende det til venskabets fordel. Venskab slår i *Orestien* bestandigt om i fjendskab, lykke i ulykke, og ingen sjæl kan ændre på dette forløb. Et bestemt sted hedder det: "Hvad er vel menneskenes liv? En skygge kun, selv når det lykkes allerbedst (εὐτυχούντα σκιά); når det går værst, blir hele tavlen slettet af en fugtig svamp, og denne skæbne er ynkværdig fremfor alt."³¹

Den aischyleiske tragediekunst når et af sine af karakteristiske højdepunkter i denne korte, tvedelte passage, der spænder de dødelige ud i skæbnens tvetydige mulighedsstruktur, som har en indbygget tendens til bestandigt at vende sig indad i en eskalerende selvtægtscyklus. Hvor Aischylos vikler menneskene ind i en dual struktur af modsætninger, hvis vekslen afbalancerer enhver form for ekstremitet i stadig genkommende cyklusser, skal vi imidlertid se, at Sophokles' mesterskab består i at frigøre de radikale tendenser, så den duale spænding og de genkommende udligninger ender i et uligevægtigt, asymmetrisk forhold imellem menneskene. Wolfgang Schadewalt har formuleret det på den måde, at den modpol, som de lidende skikkelser råber an hos Aischylos er "en objektiv, guddommelig magt", mens råbene i Sophokles' tragedier tillige adspredes i retning af fraværende, døde, organiske og uorganiske ting, hvilket afstedkommer en forskydning over imod at henvende sig til den anden i du-form.³² Under inddragelse af Sophokles' *Aias* vil jeg forsøge at vise, hvorledes denne forskydning genåbner etikkens mellemmenneskelige felt som løsning på den lidelsesfyldte skyggetilværelse, som de fremmede, der er *θυραῖος*, henlever.

31. Agamemnon 1327-30.

32. Schadewaldt (1926), s. 55-57; se også Sophokles und das Leid, s. 36-38.

“Athenes stemme, der er mig den kæreste af guderne”³³, er de første ord, som Odysseus udbryder, da han efter at være kommet på sporet af den afsindige Aias i et af den hellenske lejrs yderste områder hører Athenes stemme. Det var denne stemme, som Aias havde afvist at modtage hjælp fra, før han sammen med Odysseus og de andre hellenske stammer drog i krig mod Troja. Tragedien åbner på det sted, hvor de skæbnesvangre følger af dette afslag begynder at vise sig: Odysseus er hverken klar over, om det er sporene efter Aias eller en anden, som han har fulgt, eller om denne befinder sig indenfor eller udenfor. Athene - der som altid følger Odysseus i opsporingen af fjender - kan imidlertid fortælle sin kriger, at det er de blodige spor efter Aias, som befinder sig i sit telt, hvor han i sin vanvidsrus tror at holde sine hærførere, inklusiv Odysseus, fangen. Gudinden kalder straks den vanvidsramte ud af sit telt, så Odysseus kan få syn for sagn, idet hun samtidig sørger for, at han ikke kan ses af Aias, der storskrydende beretter om, hvor pinefuldt Odysseus har det inde i teltet. At dømme efter den magt, som Athene har over Aias, er det hende, der som straf for hans afslag om at modtage hendes hjælp har gjort den tapre kriger gal, hvorefter han har vendt sig imod Odysseus og resten af den hellenske hær.³⁴ Stående overfor sin fjende lægger Odysseus dog hverken an til at gøre gengæld eller at slå en hånlig latter op, sådan som Athene opfordrer ham til, men Aias’ og hans egen menneskelige tilværelse stiller sig i et for den græske tragediegenres karakteristisk tvelys: ”Jeg ynker ham for hans ulykke, selvom han er min fjende, fordi han lå under for en frygtelig forblindelse, uden at jeg ser mere hen til hans skæbne end min egen. Thi jeg ser, at alle vi levende ikke er andet end fantombilleder (εἰδῶλα) eller en flygtig skygge (κούφη σκιά).”³⁵

33. Aias 14.

34. Det er også Kalchas’ udlægning i tragedien (Ibid. 756-775). I modsætning hertil hævder Athene og Atreus-sønnerne, Menelaos og Agamemnon, at Aias allerede var gal, da gudinden lod ham rette sit raseri mod en hyrdeflok og ikke sin egen hær; at Aias ikke har været venligt indstillet overfor de to kongebrødre, siden de overdrog den afdøde Achilleus’ våben til Odysseus og ikke til ham selv, er imidlertid ikke ensbetydende med, at han fra da af havde været ude på at angribe dem som en hævntørstig fjende. Aias siger selv i tragedien, at det var Athene, der pustede til ilden og fik ham til at flamme op i et vanvittigt raseri (Ibid. 450-53), hvilket er et skæbneomslag, som Odysseus har en bedre forståelse af end gudinden selv og Atreus-sønnerne.

35. Aias 125-26.

Denne indsigt i menneskelivet lægger sig tæt op ad *Orestiens* væsensbestemmelse af mennesket: Umiddelbart må Odysseus ynke Aias' dystre skæbne, der har frarøvet den stolte kriger hans værdighed, hvilket senere skal udlette ham. Denne totale udsettelse bliver i *Orestien* angivet som den ene af mennesketilværelsens skæbnesvangre muligheder. Hos Sophokles slutter passagen imidlertid ikke med to sidestillede livsmuligheder, men lidelsen med den anden kaster den indsigt af sig, at mennesket er et skygebillede. Odysseus genkender sin egen menneskelighed i Aias' forblindede slagfærdighed, hvilket i sammenhængen vil sige, at han genkender sig selv i den anden, for så vidt de begge i grunden er skygger.³⁶ Skygebilledet kan anskues som et symbol på menneskets endelighed og en bebudelse om, at mennesket ikke står i sit eget lys og frit kan vælge, hvor det vil begynde, og hvor det vil ende. Aias har forvandlet sig til en skygge af sig selv, der har mistet orienteringen i forhold til sin egen identitet, og dette billede falder tilbage på Odysseus og på menneskevæsnet som sådan, idet den indsigtfulde kriger har øje for det guddommelige lys, som alle levende stiller sig i. Sætningsindlederen "jeg ser" forudskikker en omfattende indsigt i et fællesmenneskeligt villkår, hvor skellet imellem ven og fjende er nedbrudt til fordel for et nøgent, sårbart billede af mennesket. Selvom Aias er Odysseus' fjende, så skinner hans menneskelighed alligevel igennem.

6.

I *Philoktet* iscenesætter Sophokles handlingsforløbet på en lignende måde, hvilket understreger selve det dramatiske forrang i forhold til de enkelte karakterer, der kan indgå i forskellige mønstre alt efter mytens skema.³⁷ Den unge Neoptolemos er i den yderste kant af øen Lemnos på udkig efter den sårede Philoktet, som den græske hær på sit togt imod Troja efterlod på dette ubeboede, menneskeforladte sted, og i sin søgen bliver han ledsaget af koret, der indkredser grænsestedet:

36. Bowra (1964) når til den samme indsigt under inddragelse af andre sophokleiske tekststeder overleveret i fragmenter samt passager hos Euripides og Pindar (s. 38-39). Hertil kunne føjes Aischylos og Platon, hvilket giver et helhedsbillede af en bestemt oldgræsk forståelse af mennesket som en skygge. Til forskel fra Bowras moraliserende konklusion, at menneskene skal være sig deres skyggetilværelse bevidst ellers får de løn som forskyldt, handler det i det følgende om at nå til den etiske indsigt, at denne bevidsthed står det ikke uden videre til det enkelte menneske at tilegne sig. Deri består dets skyggetilværelse, hvis værdifuldhed det kun er en anden og ikke skyggen selv forundt at få øje på.

37. Jf. Poet. 1449 b-1450a.

“Hvor er hans opholdssted henne? Hvorhenne betræder han jorden, hjemme eller ude (*θυράλιον*)?”³⁸ Philoktets tilværelse er reduceret til den blotte og bare udveksling med årets cyklus, og det eneste tegn på menneskeliv er den nødstedtes eget klageskrig, der genlyder fra Ekkonymfens bjergegn. Med lidelsen som eneste ledsager slæber den sårede kriger sig afsted, og det er igennem Neoptolemos’ konfrontation med denne menneskeskæbne, at tragedien fremstiller en klarsynet løsning på lidelsens knude: “[...] red mig og hav medlidenhed med mig, idet du indser alle frygtelige tings (*πάντα δεινά*) farefuldhed for de dødelige, hvilket ligger i dels at lide godt, dels at lide ondt”.³⁹

Philoktet sigter med disse ord til det samme fænomen, som Odysseus i mødet med Aias berøres af, nemlig en form for medlidenhed, der har tanke for andet og mere end lidelsen selv. Ligesom Odysseus skal Neoptolemos nå til den indsigt, at det lidelsesfyldte skæbnevilkår, som Philoktet med hele sit flængede korpus bærer vidnesbyrd om, også angår ham selv som dødelig, og er et fællesmenneskeligt vilkår, så længe livets grænsesten ikke lægges af mennesket selv. Mærket af en uhyre, sælsom form for medlidenhed er Neoptolemos ude af stand til at drage en klar grænse imellem sin egen og Philoktets skæbne, hvilket udsætter ham for den samme ufortrolige nødstedthed som sin fremmede gæstevæn.⁴⁰

Philoktet havde allerede tidligt gjort sin fremmede gæst opmærksom på, at det *symbolon*, som de deler imellem sig, er lidelse og smerte⁴¹, hvilket på godt og ondt kommer til at besejle venskabet imellem dem. Neoptolemos har, ifølge Philoktet, hjulpet ham op af det dynd, som hans fjender trampede ham ned i, så han igen med taknemmelighed kan se dagens lys, men hvad Philoktet ikke véd, det er, at de selvsamme fjender står bag Neoptolemos og styrer ham. Da Neoptolemos skal til at tage skridtet ud af sin gæstevens hule, er han i vildrede, og kan ikke længere holde Philoktet for nar. Philoktet tror først, at han har smittet Neoptolemos med sin sygdom, eftersom denne udstøder samme smertessuk som ham selv, men det viser sig hurtigt, at Neoptolemos er nødstedt i det farvand mellem det gode og det onde, som Philoktet havde udpeget som alle dødeliges bestemmelsessted. Neoptolemos erkender, at han er drevet bort fra sit eget væsen, som ville Philoktet

38. Philoktet, 157-58.

39. Ibid. 502-06.

40. Ibid. 965-66.

41. Ibid. 403-04.

det godt, for i stedet blindt at adlyde ordrer fra sin fører, der vil Philoktet det værste. Efter at have udført sin førers ordre, hvilket Philoktet først ikke tilgiver ham, vender Neoptolemos imidlertid tilbage, idet han lader venskabet til den fremmede sejre over sine egne interesser.

7.

Det fremmedartede, som Neoptolemos bliver berørt af og kan genkende hos sig selv, er Philoktets beskrivelse af sig selv som et skyggebillede (*καπνοῦ σκιά, εἶδωλον*)⁴², hvilket er den indsigt, der også bliver Odysseus til del efter at den vanvittige Aias er trådt frem for ham. Hvad Odysseus ser i en vision, er næppe, at mennesket er selve den mørke silhouet, der falder på verden, men at menneskelivet som sådan er en skyggetilværelse, der står i dødens tegn. I fremtrædelsen af den blændede Aias for øjnene af Odysseus mørklægges den stolte krigers skikkelse, så han er ukendelig, hvilket samtidig kunne udlægges som et varsel om hans snarlige død; men det er præcis i denne fremmedartede stilling, at der for Odysseus' blik viser sig en fælles menneskelighed.

For Aias selv er der imidlertid tale om en total formørkelse, hvilket træder markant frem i en af den græske tragediekunsts stærkeste omslagsscener. Efter at krigeren først har gjort front imod sine egne, står sporene fra vanviddet pludselig klare for ham, og han trækker sig tilbage, ind i husets mørke, hvor alt slår om: "Mørke, mit lys" (*σκότος, ἐμὸν φάος*).⁴³ Aias kan ikke genkende sig selv, hvilket er den vanvittiges vilkår i opvågningens nu, at det forbigangne ligger hen i et mørke, som trækker et spor hen til dennes egen bolig. Odysseus har fulgt dette spor uden præcis at vide, om det var en vens eller en fjendes, hvilket ved denne grænseovergang alleryderst i lejren fører ham frem til en indsigt i det grundvilkår, at mennesket er en skygge, der flakker i lyset af det guddommelige. Det rent "ydre" opsporingsarbejde, hvor Odysseus går i sin fjendes fodspor, forvandler sig til en refleksion over det "indre" væsen i mennesket, at det ikke står i sit eget, selvtilstrækkelige lys, men fra begyndelsen af sin dødelige tilværelse er udsat for dunkle kræfter, som det ikke er suveræn herre over. Indsigten i det humanes konstitutive sårbarhed leder Odysseus frem til en menneskelig tykning af det aischyleiske *εὐτυχοῦντα σκιά*, der - selvom den ikke redder Aias - nægter at prisgive krigeren

42. Ibid. 946-47.

43. Aias 395.

til skæbnens blinde kræfter. Efter at Aias har taget sit eget liv, står Menelaos og Agamemnon fast på, at Aias ikke var andet end en fjende, som skal have lov til at ligge ubegravet oven jorde. Odysseus modsætter sig imidlertid, at Aias udslettes helt som et ubetydeligt skrifttegn, og han gør i stedet den indsigt gældende, at fjendskab er et udslag af menneskets skyggeagtige væsen, som stadigvæk lader aspekter af venskabets godhed komme til syne.

I den følgende passage, hvor Odysseus lige til det sidste træder ind for Aias overfor sin fører, er det som om Sophokles har taget Agamemnon-figuren fra Aischylos' tragedie og konfronteret ham med en udlægning af venskabet, der kan rumme fjendskabets modstand uden selv at blive fjendtlig:

Ag.: Odysseus, kæmper du for denne i stedet for mig?

Od.: Ja, jeg hadede, da det var ædelt at hade.

Ag.: Eftersom han er død, skulle du så ikke træde ham under fode?

Od.: Atreide, var dig for at svinge dig op til at handle uædelt.

Ag.: Det er ikke let for en tyrann at holde det ædle i ære.

Od.: Og dog at ære de venner, der taler godt og med velberådet hu.

(ἀλλ' ἐὺ λέγουσι τοῖς φίλοις τιμὰς νέμειν.)

Ag.: Den ædle mand skulle adlyde dem, der er i ledelsen.

Od.: Stop engang! Du styrkes jo, idet dine venner sejrer.

Ag.: Husk på hvem den mand er, som du yder din tjeneste.

Od.: Denne mand var fjende, men han var ædel.

Ag.: Hvad er det, du vil gøre? Ærer du dette lig af en fjende?

Od.: Hans mesterskab (ἀρετή) står nemlig højere end hans fjendskab.

Ag.: Dette karakteriserer de dødelige, der er vankelmodige.

Od.: Nu er der virkelig mange, der er venner, for senere at blive fjender.⁴⁴

Der sker det ekstraordinære i denne passage, at Odysseus ikke alene udfordrer kongens egenrådige tyranni, men samtidig bryder han med magtfuldkommenhedens første bud, der havde stået uantastet i den oldgræske krigeretik: at hjælpe venner og at skade fjender.⁴⁵ Denne alle store kulturtraditioners urgrund støder på en anden grund i den modstand, som Odysseus yder, idet han henlægger princip-

44. Ibid. 1346-59.

45. Jf. Blondell (1989); se iøvrigt Mitchell/Rhodes (1996).

pet for at blive styrket og for at sejre udenfor sig selv hos vennen, der ikke længere er en fjende, men en fremmed som ham selv. For Agamemnon, der - i skarp kontrast til Odysseus' videre indsigt - anser Aias' lig for at være en blot og bar skygge (*ἦδη σκιά*)⁴⁶, og som i egenskab af at være fører går ud fra, at enhver er herre over sig selv, må et venskab, der betænker parternes endelighed, tages som et udtryk for vankelmodighed og fejhed.

Odysseus viser imidlertid efterfølgende, hvorledes et sådant venskab også involverer den øverstbefalende i det omfang denne vil være konsekvent og overholde sit bud om at hjælpe sine venner. Da Agamemnon ikke vil vise den afdøde kriger, der gik til angreb på sine egne, den sidste ære, henleder Odysseus opmærksomheden på venskabet, der snarere end at opretholde de udstukne grænser nedbryder grænsedragningen imellem egne venners godhed og hine fjenders ondskab. Odysseus giver venskabet den særegne status at formidle imellem ekstremterne, så hvad der til en begyndelse ser ud til at være hinandens modsætninger, træder ind på samme sted ved siden af hinanden. Både Athene og Agamemnon hæver sig på deres side over de menneskelige anliggender, og opfordrer Odysseus til at træde Aias under fode, men denne lader sig ikke styre. Athene og Agamemnon er nok Odysseus' førere i jagten på fjender, men denne ensidige erkendelse kan Odysseus ikke længere anvende i det øjeblik, hvor grænsen imellem egne venners godhed og hine fjenders ondskab ikke lader sig opretholde. Odysseus uddrager en menneskelig visdom af det flakkende menneskebillede, som han ikke længere blot forfølger som en udenvælts fjende, men som han træder ind for og genkender stående på tærskelen ind til sit eget. Mens Athene kun ønsker at demonstrere og få anerkendt gudernes styrke, hvormed hun i sin selvforståelse holder Odysseus i kort snor som var han en spartansk hund⁴⁷, tolker Odysseus i et menneskeligt perspektiv det guddommelige som en grænsebestemmelse, der kommer til syne i vandsviddet og i døden.⁴⁸

46. Aias 1257.

47. Ibid. 8.

48. Lesky (1963) giver passagen, hvor Odysseus når til indsigt i menneskets skyggevæsen, en fremtrædende plads i den græske antiks forståelse af det humane, og drager den samme konklusion, at "det er som om denne Odysseus (Sophokles' Odysseus i modsætning til Homers – min tilføjelse, JHS) træder væk fra sin gudinde og stiller sig hen ved siden af det lidende menneske". (s. 64) Bergson (1986) føjer dertil, at der hen igennem *Aias* sker en forskydning fra det guddommelige til det menneskelige helt frem til slutningen, hvor Odysseus træder ind i stedet for de øverste regeringsprincipper, Athene og Agamemnon, som løsning på knuden.

Odysseus går ud til denne grænse på det sted, hvor han beder sin fører og sin ven om at betænke, at han, Odysseus, også selv en dag kommer til at stå på undergangens tærskel (*καὶ γὰρ αὐτός ἐνθάδ' ἴξομαι*).⁴⁹ For Agamemnon lyder det som det rene vanvid, og han forstår det som om Odysseus udelukkende tænker på sig selv; men i det omfang Odysseus tænker på sig selv, betænker han samtidig Aias' begravelse, da han sætter Aias' mesterskab ligeså højt som sit eget. Hinsides fjendskabets grænselinjer viser vennen sin afdøde modpart respekt på den ligeværdige måde, hvorpå Odysseus ikke ser mere hen til Aias' skæbne end sin egen, og Agamemnon må således indse, at hvis han står overfor at skulle begrave Odysseus, så fortjener Aias det i lige så høj grad. Odysseus har sået tvivl om krigeretikken fordring, at ét straffes med ét, hvorefter fjenden altid mødes med fjendskab, for ét viser sig at være to: Den formodede "fjende" stiller sig i et tvelys, der åbenbarer hans menneskelighed fra venskabet side. Odysseus træder ikke blot ind for Aias, men han træder i stedet for ham, hvilket for kongen Agamemnon resulterer i en form for magtdeling, der kaster et nådesløst lys over menneskets egenmægtige og formørkede herredømme, og den eneste udvej for den øverste magt, stående ved denne grænse for magtfuldkommenhed, er at træde af.

8.

"Sophokles delte ikke Aishylos' tro på en Zeus, der arbejdede sig igennem menneskehedens lidelser for at skabe orden ud af kaos, retfærdighed ud af vold, genforening ud af strid."⁵⁰ Jeg har forsøgt at vise, at Sophokles derimod troede på en anden løsning, hvor venskab indtræder som den formidlende instans, der løser op for de kramper, som menneskene lider under. Det sophokleiske menneske kan ganske vist forekomme at være det mest ensomme menneske, som er set på jorden, men det er i denne yderste nød, at der for dette sårbare og udsatte væsen - som er både *δεινός* og *θυράιος* - viser sig et muligt tilhørsforhold indenfor den etiske sfære i venskabet mellem fremmede. Med henblik på at føre den filosofiske refleksion over det tragiske mellemværende til ende, hvor venskab slår om i fjendskab, og finde en vej ud af dette katastrofiske landskab, kunne jeg tænke mig at inddrage Aristoteles' tanker om venskabet. I de tre etikker, som er blevet os overleveret i Aristoteles' navn, indtager venskabet en fremtrædende plads med *Den*

49. Aias 1365.

50. Knox (1983), s. 53.

Nichomacheiske Etik som det pragteksemplar, hvori venskabet vies to bøger i modsætning til alle de andre dyder, der hver kun tildeles en bog eller mindre. I lyset heraf må tragediernes skildring af venskabets skrøbelige, foranderlige fronter være en særlig, stor udfordring for den aristoteliske etik, der i vid udstrækning funderer det politiske fællesskab på det stabile venskab imellem gode mænd. I det samme kapitel af *Poetikken*, hvor Aristoteles fremstiller tragediens sande medlemværende, gør han det imidlertid klart, at den sandt for dyden gode mand ikke vil optræde i en tragedie, da dette ville være vanhelligelse.⁵¹ Det kan Aristoteles have sine gode grunde til at sige, og jeg skal her ikke komme nærmere ind på, om filosofien af hensyn til sit ordnede menneske- og verdensbillede holder hånden over det antikke dydsmønster, der altså enten går helt fri af de voldsomme skæbneomslag, eller bærer katastroferne på sine skuldre og lader det gode skinne igennem, som Aristoteles udtrykker sig i *Den Nichomacheiske Etik*.⁵² Det afgørende i denne sammenhæng er, at den aristoteliske etiks begreber ikke kan hjælpe os med at fremlægge en filosofisk funderet løsning på de menneskelige lidelsers knude, så længe etikken fremstilling af det gode liv ikke tager konfrontationen med tragedierne og udsætter alle dyders gode og selvtilstrækkelige mand for at blive slået så meget ud af kurs, at han har ekstra ressourcer nødige, som han ikke kan give sig selv.

Der forekommer imidlertid en passage i *Den Eudemiske Etik*, hvor Aristoteles åbenbart under hensyntagen til venskabets fundamentale udsathed for at slå om i fjendskab strækker sig til det yderste for at tænke en anden indgang til det fællesmenneskelige gode end igennem lykkens ypperste repræsentanter, de gode mænd, der principielt set altid står i deres eget lys og ud fra fornuftens evidente grunde træffer den rette midte uden at gå til yderligheder: "På en måde er også det modsætningsfyldte venskab af det gode. For modsætninger stræber imod hinanden igennem midten (*διὰ τὸ μέσον*); ligesom to brudstykker (*σύνβολα*) stræber imod hinanden, for ad denne vej bliver der en midte ud af begge."⁵³ Aristoteles forklarer efterfølgende, at det modsætningsfyldte er et ledsagefænomen (*κατὰ συμβεβηκός*)

51. Poet. 1452 b 34-36.

52. EN 1100 b-1101 a.

53. EE 1239 b 30-32. For en lignende formulering i *Den Nichomacheiske Etik*, se EN 1159 b 19-21.

til det gode venskab, der væsentligt set (*καθ' αὐτό*) er rettet imod midten (*μεσότης*).

Ordet *συμβεβηκός* har en systematisk plads i Aristoteles' metafysiske hovedværk, hvor det betegner de tilstødende, uvæsentlige egenskaber ved tingene. I forbindelse med Aristoteles' etik kunne der imidlertid være god grund til at fremhæve ordets oprindelige betydning, nemlig at være gået sammen, eftersom det er betegnelsen på de venskaber, der er præget af lyst og nytte, hvor vennerne er truffet på hinanden og er gået sammen. Denne gang sammen er dog kun forbigående, da de ikke søger hinanden i lyset af hvem de hver især væsentligt set er, men blot tilfældigvis er.⁵⁴ I *Den Nichomacheiske Etik* står denne ustadige venskabsform i skarp modsætning til det gode venskabs stabile grundfæstethed i dydens midte, men som det fremgår af passagen fra *Den Eudemiske Etik*, åbner Aristoteles dér for, at det venskab, som ikke fra begyndelsen hviler i midten, men som stræber hen imod den, "på en måde også" hører med til det gode liv.

I dette perspektiv er de stræbende drifter og lidenskaber også med til at forme det gode venskab, hvis modsatrettede parter, ifølge Aristoteles, ikke søger at smelte sammen, men ligesom et menneske med en lav temperatur opnår en tempereret tilstand i det øjeblik, hvor det kommer i kontakt med et varmt legeme og omvendt, således finder de to ekstreme begær begge deres leje i midten, når de kommer i berøring med hinanden. Det er næppe tilfældigt at talen falder på det tempererede, eftersom Aristoteles ønsker at anskueliggøre det menneskelige temperaments udsving og mådehold, hvilket baner vejen for en anden tilgang til den aristoteliske dydslære: De etiske dyder træffer det godes midte i det modsætningsfyldte venskabs gensidige udveksling, som former en bevægelig formidling og udligning af de stærke udsving. I dette perspektiv åbenbarer indgangen til det fællesmenneskelige gode sig først i venskabet, som Aristoteles lader symbolisere ved gæste- eller fremmedhedsvenskabet, hvor parterne støder til og gæster hinanden

54. EN 1156 a 15ff. I denne nyudlægning af den aristoteliske venskabsetik - hvor den mulighed holdes åben, at de såkaldte lyst- og nyttevenskaber hører til på samme vej som det gode venskab - er Castoriadis' forslag til at oversætte *συμβεβηκός* med det, der er gået sammen, blevet indarbejdet. (se Castoriadis (2002)) I stedet for den gængse latinske oversættelse af *συμβεβηκός* med *accidens*, der misvisende afgrænser egenskaber til at være blotte og bare tilfælde ("uheld"), foreslår Castoriadis at oversætte med en anden latinsk term, *concomitari*, hvis betydningsfelt åbner for, at det tilstødende ledsager det væsentlige, hvilket Aristoteles også flere steder forstår ved begrebet *συμβεβηκός*. Ledsagelse vil netop sige ikke at høre til i selve væsenets kerne og dog at være samtidig med væsenet selv, der akkompagneres af og egentlig taget er til sammen med ledsagefænomenet.

som brudstykker, *σύμβολα*, der fremviser deres endelighed, og hvis tyngdepunkt ikke hviler selvtilstrækkeligt i hver deres eget, men i den delte midte.

9.

Denne rekonstruktion af de aristoteliske ansatser til en venskabets etik åbner for, at etikens væsentlige ydelse består i at modtage den fremmede, som befinder sig udenfor beboelighedens trygge rammer og derfor for indeværende ikke har et hjemsted at søge tilflugt til. Det kan måske umiddelbart komme som en overraskelse, at den oldgræske etik også rummer sådanne indsigter, som den occidentale receptionshistorie har for vane at henlægge til den kristne tidsalder under udelukkelse af den græske antik. De græske tragedier erindrer os imidlertid om, at alle mennesker qua dødelige fra begyndelsen af deres tilværelse er udsat for skæbnens omslag, der hvert øjeblik kan slå ned og gøre mennesket til en fremmed for sig selv og sine nærmeste. Aischylos' *Orestien* præsenterer os for den frygtelige skæbne, der overgår menneskene, når ingen længere modtager hiin anden i venskabet henholdsvis gæstevenskabet, hvis midte uden yderligere formidling brydes midt over, hvorefter de adskilte parter kun begærer at skænde og tage hinandens liv. Den eneste menneskelige løsning på skæbnens indviklede knude ligger spåpræsterne inde med, hvilket imidlertid er et spor, der viser sig at ende blindt i *Orestien*. I Sophokles' *Aias* genudlægger Odysseus imidlertid dette spor ved at samle det brudstykke af et liv op, som Aias' skyggetilværelse og død konfronterer de efterladte med, og erindre om det menneskelige ved den afdødes skæbne; at løsningen ikke kommer direkte ovenfra i form af gudernes dom, betyder dog ikke, at den rene irreligiøse humanisme tager over. Tværtimod skinner det guddommelige ved mennesket igennem i åbenbaringen af fremmedheden som et menneskeligt grundvilkår, hvilket er den etiske indsigt, som venskabet lidenskabeligt bygger på. Derom kan den tragiske dramatik og den filosofiske etik - der oftest anses for at stå i et uophæveligt modsætningsforhold til hinanden - præcis mødes, idet begge kommunikerer den menneskelige visdom videre, at midt i alle ulykkerne er vennerne de eneste, der kan skære igennem skæbnens ustadige omslag og træde ind for mennesket og gribe det.⁵⁵

55. EE 1238 a 18-19.

Litteratur

Aischylos: Tragoediae (ed. Ulrich de Wilamowitz-Moellendorff). Berlin 1915.

Aischylos: Orestien (Ellen A. og Erik H. Madsen). Hans Reitzels Forlag, Kbh. 1997.

Aristoteles: Die Poetik (Gr./D.). Reclam, Stuttgart 1999.

Aristoteles: Ethica Nichomachea. Oxford Cl. Texts, first published 1894.

Aristoteles: Eudemian Ethics. The Loeb Cl. Library, Harvard University Press, 1961.

Bergson, Leif: Der Aias des Sophokles als "Trilogie". Hermes 114, 1 (1986).

Blondell, M. W.: Helping Friends and Harming Enemies. Cambridge University Press, 1989.

Bowra, C.M.: Sophoclean Tragedy. Oxford University Press, 1964.

Castoriadis, Cornelius: On Plato's "Statesman". Stanford University Press, 2002

Cohen, David: The Theodicy of Aeschylus: Justice and Tyranny in the Orestia. in: Greece & Rome vol. xxxiii, no. 2, oct. 1986.

Gagarin, Michael: Aeschylean Drama. University of California Press, 1976.

Knox, B. M. W.: Der Löwe im Haus. in. Wege zu Aischylos II, WBG, Darmstadt 1974.

Knox, B. M. W.: The Heroic Temper. University of California Press, 1983.

Lesky, Albin: Sophokles und das Humane. in: Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles, WBG, Darmstadt 1963.

Lesky, Albin: Die Griechische Tragödie. Stuttgart 1958.

Lynn-George, M: Homeric Dawn in the Agamemnon. in: Classical Quarterly XLI-II, no. 1 (1993).

Mitchell, L.G./Rhodes, P. J.: Friends and Enemies in Athenian Politics. Greece & Rome vol. xliii, no. 1, apr. 1996.

Nussbaum, Martha C.: The Fragility of Goodness. Cambridge University Press, 2001 (first published 1986).

Schadewaldt, Wolfgang: Monolog und Selbstgespräch. Weidmannsche Buchhandlung, Berlin 1926.

Schadewaldt, Wolfgang: Sophokles und das Leid. in: Gottheit und Mensch in der Tragödie des Sophokles, WBG, Darmstadt 1963.

Schadewaldt, Wolfgang: Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee. Suhrkamp, Frankfurt am Main 1975.

Sophokles: Philoktetes (hrsg. von Hans Bengl). C. C. Buchners Verlag, Bamberg 1951.

Sophokles: Aias (hrsg. von Müller/Jäger). Verlag von Velhagen & Klasing, Bielefeld/Leipzig 1911.

Verrall, A.W.: The "Agamemnon" of Aeschylus. New York 1889.