

Tone Hestvik Didriksen

# Tilbakeblikk: Oidipus Rex i Antropocen

Bacheloroppgave i ALIT2900

Veileder: Sofie Anker-Møller Damgaard

Juni 2020



Tone Hestvik Didriksen

# Tilbakeblikk: Oidipus Rex i Antropocen

Bacheloroppgave i ALIT2900  
Veileder: Sofie Anker-Møller Damgaard  
Juni 2020

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet





Tone Hestvik Didriksen

***Tilbakeblikk: Oidipus Rex i Antropocen***

Veileder: Sofie Anker-Møller Damgaard

Bacheloroppgave i ALIT2900

Juni 2020

## Innholdsfortegnelse

<b>1. Innledning</b> .....	<b>3</b>
<i>Nåtid, fortid og historiens gang</i> .....	3
<i>Bruddet, grekerne, oss</i> .....	5
<i>Antropocen</i> .....	5
<b>2. Hva er mennesket?</b> .....	<b>8</b>
<i>Det problematiske mennesket i Antropocen, bystaten og tragedien</i> .....	8
<i>Omslag og gjenkjennelse, Antropocen og Oidipus</i> .....	10
<i>Hva er mennesket? Sfinksens gåte</i> .....	12
<i>Oidipus, mangelwesen</i> .....	14
<b>3. Oidipus, Prometheus</b> .....	<b>14</b>
<i>Prometheus</i> .....	15
<i>Prometeus' kunnskap: techne</i> .....	15
<i>Oidipus-Prometeus</i> .....	16
<i>Oidipus-Prometeus, håndverker og sofist</i> .....	16
<i>Vernants «Veiled Implications»</i> .....	17
<b>4. Demokrati, krig og sann kunnskap</b> .....	<b>18</b>
<i>Demokratiet og krigen</i> .....	18
<i>Prometeus Rex</i> .....	19
<i>Platon, Sofokles, demokratiet og krigen</i> .....	20
<i>Vernants strukturalistiske metode</i> .....	21
<i>Mytens logikk: definisjon gjennom antitese</i> .....	22
<i>Den rasjonelle general og den irrasjonelle krigen</i> .....	23
<i>Techne, physis og filosofi</i> .....	23
<b>5. Tilbakeblikket</b> .....	<b>25</b>

## 1. Innledning

«Hvorfor den greske tragedien?» (Skei, 2003, s 333) Dette spørsmålet stiller historiker og litteraturviter Jean-Pierre Vernant innledningsvis i artikkelen *Den Greske Tragedien Tolkningsproblem*. Det skal også stå som innledende spørsmål i denne oppgaven, og peker videre mot dennes konkrete problemstilling. Flere av de moderne akademikerne som beskjeftiger seg med gresk historie og greske åndelige uttrykk, stiller nettopp spørsmålet «hvorfor?» - og besvarer dette ved å vise til aktuelle problemstillinger fra egen samtid. På oppfordring fra filosofen Simon Critchley og historikeren Donald Kagan, og med utgangspunkt i Hans-Georg Gadammers hermeneutiske filosofi om den historiske forståelsen, vil jeg i denne oppgaven gjøre en analyse av Sofokles' tragedie *Oidipus Rex*. Målet er å finne et budskap som er både opprinnelig og relevant, ved å studere den i lys av moderne og samtidige problemstillinger.

Jeg mener dette stykket bærer på verdifull kunnskap som er relevant i møte med dagens økologiske krise. Jeg anvender i hovedsak Vernants strukturalistiske litteraturvitenskapelige metode og hans redegjørelser for det greske mentale univers. Dette universet konstituerer tragediens kontekst, som denne springer ut av og er i dialog med. Et annet produkt og vitnesbyrd om den greske tenkningen er Platons dialoger. Utdrag fra hans *Protagoras* og temaer fra *Staten* supplerer lesningen av *Oidipus Rex*, sammen med en undersøkelse av stykkets umiddelbare historiske og politiske kontekst.

### Nåtid, fortid og historiens gang

Donald Kagan, professor i klassisk historie ved Yale University, mener det er viktig læring å hente fra den historiske kilden til dagens fundamentale prinsipper om individuell frihet og menneskets evner (Yale, 2007, l. 1). Disse innebærer evnen til å komme frem til kunnskap gjennom rasjonell tenkning, som han forsvarer mot moderne relativisme, kritikk av demokratiet og økologisk krise. Han fremhever det greske konseptet om menneskets tragiske tilstand, det paradoksale mennesket som besitter et nærmest ubegrenset intellekt i en begrenset kropp, og tilhørende advarsler mot *hubris*; det skjebnesvangre overmotet hos mennesket som likestiller seg med gudene.

Simon Critchley er Hans Jonas Professor i filosofi ved New School i New York. I sin bok *Tragedy the Greeks and Us* (Critchley, 2019) skriver han: «The ancients need a little of our true blood in order to speak to us. When revived we will notice that when the ancients speak, they do not merely tell us about themselves. They tell us about us» (s 7). I likhet med Kagan mener Critchley at den antikke litteraturen er viktig for moderne mennesker fordi den kan fortelle oss noe om oss selv, til tross for den historiske avstanden. Critchley vektlegger krig som tragediens kontekst, og trekker opp en parallell mellom den krigen som omga grekerne i tragediens samtid, og den krigen som omgir menneskene i vår. For ham handler gresk tragedie om menneskelige følelser, som er et resultat av krig. Disse følelsene resonnerer i dagens lesere. Han konkluderer: «This is where, I think, a reflection on Greek tragedy might at the very least illuminate our current predicament and tell us something about our present» (s 18).

Vernant, forut for Critchley, vektla bruddet mellom to historiske epoker som tragediens historiske kontekst, og definerer tragedien som «(...) eit bestemt historisk moment» (Skei, 2003, s 334). Fra sitt historisk-filologiske perspektiv, og med en litteraturvitenskapelig metodikk godt forankret i strukturalismen, hevder han at for å forstå det budskapet den greske tragedien søkte å formidle, må man forstå den funksjonen den hadde i det samfunnet og den historiske situasjonen den oppsto i. Denne situasjonen var et samfunn i en overgangsfase; Athen idet bystaten undergår de konstitusjonelle og kulturelle endringene initiert av Solons skriftfestede lover i o. 580 f.vt., som kulminerer i demokratiet slik det innføres av Kleisthenes i år 508 (Schreiner, 2006, s 43-48). Vernant definerer tragedien som en domstol (Skei, 2003, s 338). Han hevder at tragediens funksjon som oppfinnelse og institusjon var å problematisere og diskutere den greske kulturelle, aristokratiske og homerske fortiden. Verdier tilhørende denne var fortsatt levende og viktige i samtiden, men uforenelige med de idealene det nye demokratiet var fundert på (Vernant & Naquet, 1990, s 33).

Vernant er i likhet med Critchley og Kagan interessert i spørsmålet om hvordan og hvorfor den greske tragedien fortsatt taler til dagens mennesker. Forståelse av tragedien krever innsikt i både gresk språk, historie og kultur, men tragediestykkene er også tilsynelatende meningsbærende for moderne mennesker uten denne kunnskapen (Skei, 2003, s 334). Når Kagan og Critchley oppfordrer til en tilnærming til antikken med utgangspunkt i moderne, samtidige problemstillinger, vitner dette om betydningen den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer's hermeneutiske anvendelses- og appliseringsprinsipp (Lægroid & Skorgen, 2014) har fått for historieforskningen og litteraturvitenskapen. I følge Gadamer ligger historiske teksters aktualitet i det potensialet disse innehar for å lære oss noe om oss selv, slik



Critchley argumenterer for. Til grunn for dette potensialet ligger Gadammers teori, som innebærer: Den hermeneutiske sirkelen, menneskers for-forståelse som en grunnleggende struktur som forutsetter all forståelse og måten denne strukturen utvikler seg gjennom historien via tradisjonen eller dialogen. Dette strukturelle grunnlaget for vår forståelse konstituerer mennesket som et historisk vesen.

### Bruddet, grekerne, oss

Critchleys analogi mellom den greske tragediens samtid og vår, er som nevnt, krig. Vernant vektlegger det kulturelle og politiske bruddet som konstituerende kontekst for tragediens meningsinnhold. Critchley mener at krigen som omgir mange mennesker i dag, skaper et møtepunkt i erfaringen hvor forståelseshorisonter kan smelte sammen og tragediens iboende mening bli synlig for nåtidens lesere. Jeg vil i denne oppgaven ta utgangspunkt i det bruddet Vernant beskriver og et brudd i den moderne kulturelle situasjonen, og gjøre denne felles erfaringen til det kontekstuelle møtepunktet mellom grekerne og dagens mennesker. Dette moderne kulturelle bruddet er en konsekvens av den økologiske krisen. Denne krisen kommer til forgrunnen i forslaget om å døpe den nåværende geologiske epoken etter mennesket, som «Antropocen».

### Antropocen

Begrepet Antropocen er «et foreslått navn på det geologiske tidsavsnittet vi nå er inne i og som skal etterfølge holocen.» (Hofstad & Delsett, 2020) Dette begrepet artikulere en forestilling om at menneskeheten har trådt inn i en ny geologisk epoke. Den geologiske epokeinndelingen følger fastlagte naturvitenskapelige kriterier med utgangspunkt i stratigrafiske data. Men begrepet er også relevant innen humaniora. Eva Horn og Hannes Bergthaller, begge professorer i litteratur, har sammen skrevet boken *The Anthropocene; Key Issues for the Humanities* (Horn & Bergthaller, 2020). Her argumenteres det for at denne nye epoken krever et paradigmeskifte. De beskriver hvordan flere ulike teoretikere engasjert i temaet forstår Antropocen som et ontologisk sjokk – «a quake in being» (s 12). Antropocen er en endring i menneskenes omgivelser og grunnleggende forutsetning for liv og samfunn som er så fundamental at den tvinger oss til å tenke på helt nye måter. Men, som Gadamer skriver, vil det alltid være mer av det gamle enn det nye i det som er nytt (Lægneid & Skorgen, 2014, s 31). Tenkningen og forståelsen skrider frem i en konstant dialog med sin egen fortid, og det er

nettopp de foreliggende ontologiske, epistemologiske og ikke minst, antropologiske oppfatningene Horn og Bergthaller diskuterer i *The Anthropocene*. Jeg mener at man ved å se tilbake på forståelsens historiske utvikling kan lære noe om vår samtidige verdensforståelse.

I sammenheng med ulike tenkeres krav om behovet for en ny ontologi i møte med «menneskets tidsalder» viser Horn og Bergthaller til påstanden om at vår hegemoniske, antroposentriske ontologi er en modernitetens arvesynd (s 11). Jeg forstår denne syndige antroposentrismen som et resultat av den troen på menneskets rasjonelle evner og den ontologiske reduksjonen av naturen til dens bruksverdi som oppsto under renessansehumanismen. Denne utgjør elementer i opplysningstidens optimistiske ideologi (O' Hara, 2010). Jeg mener de økologiske utfordringene i forbindelse med Antropocen er gode eksempler på den økologiske sammenheng Kagan påpeker. Her kommer de verdiene han mener er en viktig arv fra den greske antikken, under angrep. I sitt narrativ søker han å illustrere hvordan de greske tankene om rasjonalitet, individuell frihet og menneskets eksepsjonelle plass i naturen har kommet til uttrykk i nye former gjennom historiens løp, og presenterer følgende eksempler fra renessansen; Pico della Mirandolas proklamering av menneskets verdighet og ubegrensede frihet og Macchiavellis berømte utsagn om at Fortuna er en kvinne som må bankes opp for å holdes under kontroll (Yale, 2007, l. 1). Når Kagan går i forsvar for de verdiene som av moderne øko-kritiske tenkere blir definert som modernitetens arvesynd, legger han vekt på det greske konseptet om det paradoksale, tragiske mennesket. Dette konseptet omhandler en forestilling om menneskets paradoksale konstitusjon og situasjon, dets plassering mellom to motstridende poler. På den ene siden er mennesket overlegent i forhold til sine naturlige omgivelser, og besitter et unikt potensial i kraft av sitt intellekt. Samtidig er mennesket begrenset, en begrensning som aller tydeligst konfronterer det ved dødens aktualitet. Menneskets tragiske tilstand består i å besitte et nærmest ubegrenset intellekt i en kropp som er begrenset av sin dødelighet – eller, om man vil, sin kroppslighet. Fra denne påstanden om menneskets tragiske tilstand kommer verdiene om moderasjon og den greske tanken om *hubris*. Om Macchiavellis oppfordring til å behandle Fortuna, eller naturen, det uforutsigbare og det som ble ansett å ligge utenfor menneskets kontroll, som noe mennesket måtte underlegge seg ved hjelp av makt og vold og i kraft av sitt ubegrensede intellekt, sier Kagan: «This the Greeks would have seen as dangerously arrogant!» (Yale, 2007, l. 1).

Forestillingen om menneskets tragiske tilstand oppsto, i følge Vernant, som en direkte konsekvens av den greske tragedien som litterær hendelse (Vernant & Naquet, 1990 s 31). For Vernant er kontekstforståelse fundamentalt for å kunne forstå den opprinnelige meningen i

den greske tragedien. Han understreker at tragedien ikke reproducerer de forestillingene som eksisterte i den kulturelle konteksten, men diskuterer og problematiserer den (Vernant & Naquet, 1990, s 20), gjennom dialogen på scenen som samtidig er en form for dialog med publikum og den greske kulturen. Gadamer beskriver hvordan den menneskelige forståelsen er historisk, og at denne utvikler seg dialektisk gjennom samtalen (Lægneid & Skorgen, 2014, s 151). Tragedien er en slik samtale, festet i skrift og overlevert til oss. Dagens lesere står som endelige historiske produkter av denne samtalen, og griper tilbake til teksten med dette ståsted som utgangspunkt. Vernant skriver: «(...) the tragic consciousness is born and develops along with tragedy. It is by being expressed in the form of an original literary genre that tragic thought, the tragic world and tragic man are created” (Vernant & Naquet, 1990, s 31). Tragedien oppsto sammen med og er både del og resultat av bruddet og overgangen fra det *før-demokratiske* til det *demokratiske* Athen. Gjennom dens rolle som «domstol» undersøker den de tilblivelsene den selv er en del av, og produserer det helt nye konseptet om det tragiske mennesket.

Slik Critchley anser krig som den analoge konteksten som forener dagens lesere med de greske tilskuerne, vil jeg ta utgangspunkt i bruddet. Jeg mener at dagens mennesker på samme måte som grekerne i tragediens samtid befinner seg i en overgangssituasjon som krever et oppgjør med tradisjonen og den overleverte kulturelle og mentale arven. Horn og Bergthaller argumenterer for at vi i dag er nødt til å ta et oppgjør med våre overleverte forestillinger, om verden og vår plass i den.

Når den greske tragedien vurderer og problematiserer endringene i samfunnet, går den i dialog med fortiden gjennom bruk av myter (Vernant & Naquet, 1990, s 14). Mytene er muntlige og litterære uttrykk for den mentale og kulturelle fortid og samtid. Dette er tragediens topos; tragediedikteren bruker det felles mytiske stoffet man kan finne hos Hesiod og Homer. Ved å konstruere nye plott med utgangspunkt i de foreliggende mytene, og gjennom de dialogene og det konkrete vokabularet som er unikt for hvert individuelle tragediestykke, problematiserer den de verdiene disse mytene beskriver. Vernant skriver:

«The drama brings to the stage an ancient heroic legend. For the city this legendary world constitutes the past – a past sufficiently distant for contrasts between the mythical traditions that embodies it and the new forms of legal and political thought, to be clearly visible; yet a past still close enough for the clash of values still to be a painful one and for this clash still to be currently taking place.” (Vernant & Naquet, 1990, s 33)

Den smertefulle kollisjonen mellom verdier fra fortid og samtid sammenligner jeg med den opplysningsoptimismen som fortsatt er en så levende og viktig del av den moderne kulturen. Denne er nærmest uforenelig med den økologiske krisesituasjonen dagens mennesker forsøker å ta innover seg og forholde seg til. Horn og Bergthaller skriver: «More than ever, the epochal consciousness of the Anthropocene is pervaded by fractures, tensions and contradictions(...)» (s 13). Med dette fremhever de spenningen mellom motsetningene som gjennomsyrrer samtidsbevisstheten i Antropocen.

Gadamer beskriver det historiske mennesket som et menneske i sin vorden, ute av stand til å forstå sin øyeblikkelige situasjon før denne er blitt til en fortid man kan se tilbake på (Læg Reid & Skorgen, 2014, s 166). Critchley følger opp sin oppfordring til kommende generasjoner med en advarsel av konsekvensene av *ikke* å gjenoppfinne antikkens verker; altså av ikke å ta lærdom av det fortiden har mulighet til å fortelle oss; «If we don't accept this invitation, then we risk becoming even more stupefied by the present and endless onrush of time (...)» (Critchley, 2019, s 8). Han påpeker spesielt den moderne ideologien som er preget av sin ekstreme fremadskuing og akselererende tempo.

Jeg vil i likhet med Kagan og på oppfordring fra Critchley argumentere for at de greske tragediene er en verdifull kilde til visdom som er relevant i møte med dagens økologiske utfordringer. Jeg tar utgangspunkt i det parallelle greske bruddet og samtidens brudd, som er en kulturell og mental konsekvens av den økologiske krisen. Jeg vil spesielt fokusere på spørsmålet om hva mennesket er, slik Horn og Bergthaller spør i kapitlet *The Anthropos*, og forsøke å vise hvordan Sofokles' *Oidipus Rex* drøfter menneskets vesen og mentale evner. Min analyse vil i stor grad basere seg på Vernants redegjørelser av gresk mytologi og hans oppfordring til en tverrfaglig innfallsvinkel som forstår litterære tekster både via historisk og kulturell kontekst og deres individuelle struktur, form og meningsinnhold.

## 2. Hva er mennesket?

### Det problematiske mennesket i Antropocen, bystaten og tragedien

Horn og Bergthaller argumenterer for viktigheten av å identifisere og anerkjenne menneskets dualitet i møte med den økologiske krisen (s 67). Jeg mener dette er et godt eksempel på hvordan menneskets tragiske tilstand, oppdaget eller oppfunnet av tragediedikterne, blir reaktualisert i det moderne kulturelle bruddet Antropocen er. Det viser også hvordan det

greske kulturelle og det moderne kulturelle bruddet resulterer i nærliggende problemstillinger, som indikerer verdien av å se etter svar hos grekerne. I det greske bruddet gjør demokratiet og opphevelsen av tradisjonelle verdier undersøkelsen av mennesket prekært. Dette er også situasjonen i Antropocen, hvor den økologiske krisen er et politisk og sosialt problem. I den nye greske bystaten, og spesielt i Athens demokrati, blir spørsmålet om menneskets natur aktuelt på grunn av menneskets nye rolle som ansvarlig for både sine individuelle og samfunnets felles skjebne. Demokratiet består av *demos*, folket, individene i bystaten. Grekernes bevissthet rundt sammenhengen mellom individ og samfunn kommer frem i Platons *Staten*. Her skaper Platon en analogi mellom det harmoniske individ og den harmoniske stat.

I kapittelet *The Anthropos* drøfter Horn og Bergthaller ulike syn på og definisjoner av mennesket. De spør: «Who is the human from which the Anthropocene takes its name?» (s 67). De beskriver et dualistisk menneske som på den ene siden består av en biologisk kropp og er en del av naturen, og på den andre er et tenkende åndsvesen. Dette skillet får betydning for skillet mellom vitenskapens «to kulturer» - naturvitenskapen og de humanistiske disiplinene. Dette mener Horn og Bergthaller utgjør en epistemologisk barriere når det gjelder å forstå den paradoksale og potente egenskap hos menneskenes intensjonelle handlinger; handlinger som utgjør en enorm makt (power) som manifesterer seg som en kraft (force), fremmedgjort fra sitt opphav og vendt mot det.

I denne oppgaven vil jeg fokusere på hvordan grekerne i tragedien undersøker menneskets natur, da dette var sentralt i det nye demokratiet på samme måte som det er sentralt i Antropocen. Spørsmålet om hvorvidt mennesket er et rasjonelt og autonomt åndsvesen, i stand til å ta rasjonelle valg som det forstår fullt ut, blir i denne sammenheng viktig fordi menneskenes individuelle handlinger i demokratiske samfunn og i det moderne forbrukersamfunnet er potensielt ødeleggende for den verden vi alle deler.

Å forstå menneskets forhold til dets handlinger og evne til å forstå og kontrollere disse forutsetter en forståelse av menneskets natur. I følge Vernant undersøker det greske dramaet nettopp dette. Han beskriver hvordan tragediene utforsker menneskets natur i sammenheng med en problematisering av det intensjonelle aspekt ved menneskers handlinger (Vernant & Naquet, 1990, s 46). Spørsmålet om intensjon ble aktuelt i fremveksten av det nye synet på kriminalitet, skyld og rettferdighet i rettstaten. Han spør:

“What is this being that tragedy describes as *deinos*, an incomprehensible and baffling monster, both an agent and one acted upon, guilty and innocent, lucid and blind, whose

industrious mind can dominate the whole of nature yet who is incapable of governing himself?” (Vernant & Naquet, 1990, s 32) Her påpeker han hvordan tragedien drøfter et menneske som er i stand til å legge naturen rundt seg under sin makt, men ute av stand til å kontrollere seg selv. Antikkens grekere undersøkte altså det komplekse forholdet mellom mennesket og dets handlinger, et forhold som de epistemologiske utfordringene i Antropocen indikerer enda ikke er oppklart.

### Omslag og gjenkjennelse, Antropocen og Oidipus

*Oidipus Rex* illustrerer denne problematikken spesielt godt, både i drøftingen av handlingers intensjoner og konsekvenser og undersøkelsen av menneskets natur. Dette stykket idealiseres av Aristoteles på grunn av dets sammenfallende *peripeteia* og *anagnorisis*; omslag og gjenkjennelse. Omslaget skjer idet Oidipus oppdager at hans handlinger har fått helt andre konsekvenser enn det som i utgangspunktet var hans intensjoner. Med utgangspunkt i dette mener jeg stykket blir spesielt aktuelt for Antropocen.

Den nøyaktige startdatoen for Antropocen er omdiskutert, men settes gjerne i sammenheng med den industrielle revolusjon eller «The Great Acceleration», som tok til etter 2. Verdenskrig (Horn & Bergthaller, 2020, s 81). Slik settes starten for Antropocen i forbindelse med de endringene i menneskers produksjon- og konsumforhold som er et resultat av de vitenskapelige fremskrittene som begynte med renessansehumanismen og utviklet seg til å bli den såkalte vitenskapelige revolusjon. Gjennom renessansehumanismen og opplysningstiden endret synet på både mennesket og naturen seg. Mennesket gikk fra å være fallent til å ha en uendelig evne til å perfeksjonere både seg selv og sine omgivelser, og naturen ble noe som kunne avkodes og underlegges mennesket. Humanistene og opplysningstenkernes formål var å gjøre tilværelsen bedre for menneskeheten. De vitenskapelige fremskrittene økte uten tvil levestandarden for veldig mange mennesker. Men setter man dette i perspektiv, ser man at humanistenes og opplysningstenkernes handlinger har fått andre konsekvenser enn det som var deres opphavsmenns intensjoner.

Den greske tragedien undersøker handlinger; deres intensjoner, konsekvenser og forholdet mellom disse, og dette er spesielt tydelig i *Oidipus Rex* (Vernant & Naquet, 1990, s 116).

Følgende er den mytiske konteksten som er utgangspunktet for stykket: Oidipus er sønn av Laius og Iokaste, konge og dronning av Theben. Orakelet i Delphi spår at disse vil få en sønn som vil drepe sin far og ekte sin mor. Laius og Iokaste får en sønn, og i et forsøk på å

omgå spådommen, stikker de hull i barnets ankler, snører dem sammen og gir det så til en gjeter med ordre om å sette det ut på fjellet for å dø. Men gjeterens samvittighet forhindrer dette, og Oidipus ender opp som uvitende adoptivbarn for kongen og dronningen i Korint. Oidipus oppdager profetien som hviler over ham; han skal drepe sin far og ekte sin mor. Dette får ham til å flykte fra det han tror er sine foreldre i Korint, og i et veikryss dreper han i uvitenhet Laius. Han er på vei til Theben, hvor Sfinksens tilstedeværelse gjør at en pest, eller *miasma*, ikke vil slippe taket. Oidipus løser Sfinksens gåte, frelser Theben og blir dermed innsatt som konge. Han ekter Iokaste og fullbyrder dermed profetien. I selve stykkets handling har en ny pest lagt seg over Theben. Oidipus gåteløseren bestemmer seg for å bekjempe også denne pesten, og forbanner dens opphav. Men pestens opphav er ham selv: svaret på gåten er ham selv. Det er seg selv han har forbannet, slik han selv alltid har vært forbannet. Handlingen dreier seg om å finne pestens årsak, og stykket dreier seg altså stadig om spørsmålet: hvem er Oidipus? I tillegg illustrerer det hvordan Oidipus intensjonelle handlinger preges av hans uvitenhet om seg selv og om sammenhenger i hans situasjon, og hvordan disse sammenhengene preger handlingenes endelige resultater.

Jeg mener parallellen til Antropocen er klar: Opplysningstenkernes intensjoner var gode. Men deres manglende forståelse for hva og hvem mennesket er og deres manglende oversikt over sammenhenger i menneskers situasjon, preger de endelige konsekvensene av disse handlingene. Dette er utgangspunktet for min analyse og reaktualisering av *Oidipus Rex*.

Spørsmålet er: Hva er mennesket i Antropocen, når de evnene man har sett på som menneskehetens største fordeler – den vitenskapelige tenkningen og fremskrittene disse har ført til – viser seg å være en potensiell kime til menneskehetens egen undergang? I Antropocen står mennesket ovenfor et sammenfallende omslag og gjenkjennelse; opplysningstidens optimisme slår for mange om i pessimisme og fatalisme i den økologiske krisen. Idéen om det autonome og rasjonelle mennesket blir utfordret av oppfatningen om mennesket som et begrenset, sårbart og biologisk vesen. Hva kan Sofokles' tragedie *Oidipus Rex* fortelle oss om dette mennesket i Antropocen? Oidipus løser Sfinksens gåte og redder Theben fra pesten. Jeg sammenligner dette med opplysningsfilosofen og dens etterkommere, som gjennom sine vitenskapelige fremskritt bedret levestandarden for mange. Jeg mener å finne belegg for at Oidipus representerer mennesket i bystaten som med sine ferdigheter bringer økt velstand, men som også i sin politiske medvirkning bringer ødeleggelse, og at Sofokles gjennom koret kommuniserer en ambivalens til dette forholdet.

I gresk mytologisk tenkning representerer gudene og de overnaturlige monstrene «krefter» i naturen (Vernant, 2006, s 371). Jeg tolker Oidipus bekjempelse av Sfinksen som

mennesket som bruker sine intellektuelle evner til å verne samfunnsmennesket fra naturkreftene. For dette blir han hyllet av samfunnets medlemmer, ja nærmest likestilt med gudene, og innsatt som hersker. Dette kan sammenlignes med hvordan opplysningstidens filosofi er lagt til grunn for moderne politiske konstitusjoner. Men de samme handlingene, utgått av samme karaktertrekk – eller Oidipus' natur, hans trang til å løse gåter - fører i siste konsekvens til en ny pest. Slik opplysningstenkernes forbedringer i første omgang førte til bedre tilgang på mat og medisin, men i siste instans til en forpesting av kloden, fører de handlingene som redder Theben ut av én pest henne inn i en annen. Når Oidipus' handlinger slår om og han ser dem i et nytt lys, ser han også seg selv i et nytt lys (Vernant & Naquet, 1990, s 116). Slik har også den økologiske krisen for mange endret menneskets selvoppfatning. Ved stykkets begynnelse likestiller koret Oidipus med gudene. Midtveis blir han informert om at hans opphav er ukjent; han er ikke den han trodde han var. Dette sammenligner jeg med den antroposentriske konsekvensen av sekulariseringen som har utviklet seg siden renessansen, hvor menneskets opphav ikke lenger ligger i fallet. For Mirandola står mennesket fritt til å definere seg selv, og skape sin egen natur. Når Oidipus og koret blir kjent med at Oidipus' opphav er ukjent, spekulerer de i hvilke guder han kan være avkommet etter. Selv kaller han seg sønn av lykken. Men i stykkets omslag ser Oidipus sannheten om sine handlinger, og dermed seg selv. Oidipus har tatt feil av sitt opphav, og dermed hva og hvem han er (Vernant & Naquet, 1990, s 45). I *Oidipus Rex* og i Antropocen kan man stille det samme spørsmål: er mennesket sitt opphav, sine handlinger eller sine intensjoner? Er det fritt, rasjonelt og ubegrenset i sitt potensiale, eller er den økologiske krisen et vitne om dets intellektuelle utilstrekkelighet? Om syndefallet ikke er menneskets opphav, er det fritt til å skape seg selv? Dette munner ut i spørsmålet; «Hva er mennesket?». Oidipus går fra å se på seg selv som lykkens sønn til den mest forhatte av gudene, noe koret istemmer noe mer ambivalent. Etter at omslaget og gjenkjennelsen har inntruffet, synger det: «Når sant skal sies, gav du meg livet som du nu blinder mitt blikk med tårer» (Sofokles, 1924, s 67.) Koret anerkjenner Oidipus for å ha reddet Theben fra Sfinksen. Dette er årsaken til at de har innsatt ham som bystatens hersker. I dagens situasjon må vi også anerkjenne fordelene vitenskapen og teknologiens utvikling har medført.

### Hva er mennesket? Sfinksens gåte

Spørsmålet om menneskets natur gjør *Oidipus Rex* spesielt relevant for Antropocen. Vernant fremhever Sfinksens gåte som representerende for hele dramaet: «The whole of the tragedy of



Oidipus seems to be contained in the play to which the riddle of the name lends itself” (Vernant & Naquet, 1990, s 124). Sfinksens gåte handler om mennesket. Vernant illustrerer hvordan de ulike betydningene av navnet Oidipus kommuniserer en sammensatt mening når man ser det i sammenheng med Sfinksens gåte. Navnet «Oidipus» henviser både til «oidos» - «hoven fot» og «oida» - å vite. Oidipus er altså mennesket med en hoven fot, et vesen som er fysisk hemmet, og et menneske som vet. Når Sfinksen stiller spørsmålet hvis svar er «mennesket», bruker han de samme ordene for «fot» som utgjør Oidipus navn. Vernant gjengir det slik: «Who is the being that is at the same time *dipous*, *tripous* and *tetrapous*? For *oi-dipous* the mystery is an apparent, not a real one: Ofcourse the answer is himself, man” (Vernant & Naquet, 1990, s 124). Gjennom dette ordspillet gjøres Oidipus, den fysisk hemmede gåteløseren som med sitt intellekt bekjemper naturkreftene (symbolisert gjennom Sfinksen), til representerende for mennesket og dets vesen.

Vernant henviser til sosialantropologen og strukturalisten Claude Lévi-Strauss når han forklarer hvordan de greske tragediedikterne spiller på ords ulike betydninger for å formidle sitt budskap (Vernant & Naquet, 1990, s 42). I *The Structural Study of Myth* argumenterer Levi-Strauss for at de greske mytene kommuniserer gjennom betydninger i karakterenes navn, og bruker Labdakus-myten, altså myten om Oidipus-slekten, som eksempel (Levi-Strauss, 1955, s 434).

Med utgangspunkt i denne teorien tolker jeg Sfinksens gåte og Oidipus’ svar som følgende: Oidipus er mennesket som er fysisk svakt, men har et sterkt intellekt, og som bruker dette til å lage seg verktøy for å overleve i naturen. Dette setter jeg i sammenheng med den etiologiske myten om Prometheus, som bekrefter denne tolkningen. I denne myten blir menneskets natur definert ut fra dets teknologiske kunnskap, som er en form for kunnskap grekerne betegner som *techne* (Vernant, 2006, s 299). Jeg sammenligner denne tolkningen av mennesket med det filosofisk-antropologiske menneskesynet som utgjør Arnold Ghelens «mangelvesen», et konsept Horn og Bergthaller mener får ny relevans i Antropocen (s 75). Jeg vil også, i tråd med Vernants strukturalistiske og historisk-antropologiske metode, argumentere for at stykkets historiske kontekst kan bekrefte en slik tolkning.

Vernant viser til hvordan bruken av ordet «oido» som «fot» i Sfinksens gåte forbinder Oidipus med «mennesket». Jeg bygger videre på dette ved å fokusere på «fot» i Oidipus’ navn og «fot» som stav i Sfinksens gåte. Sfinksens gåte er, på norsk: «Hva er det som er firfotet, tofotet og trefotet?» (Torjussen, 2018). Svaret er mennesket, og svaret er Oidipus. Ordet «fot», «oidos», forbinder mennesket, Oidipus og Sfinksens definisjon. Jeg tolker dermed Oidipus som mennesket med hoven fot som vet, og et menneske med tre føtter. Mennesket

med tre føtter tolker jeg som det aldrende mennesket som bruker stokk. Stokken er for Sfinksen en tredje fot, og dermed mener jeg dette definerer mennesket generelt og Oidipus spesielt. Stokken er et hjelpemiddel som gjør at mennesket øker sin styrke i kampen mot naturen, dets biologiske svakheter eller aldringen som tærer på det. At hjelpemiddelet eller verktøyet er definerende for mennesket som art mener jeg å finne bekræftelse for i myten om Prometheus, slik Vernant redegjør for denne (Vernant, 2006, s 263), og i mytens funksjon i Platons dialog *Protagoras*. Jeg vil også vise til det greske synet på verktøyet som en del av menneskekroppen (Vernant, 2006, s 299). Jeg mener dette gjør Sfinksens sammenføring av «fot» og «stav», og hvordan dette settes i sammenheng med menneskets natur, klarere.

### Oidipus, mangelvesen

Arnold Gehlen tilhørte den filosofisk-antropologiske skolen som søkte å definere menneskets vesen som et dyr som skiller seg fra andre dyr ved dets fysiske svakheter. Mennesket defineres blant annet som et vesen som må skape sitt eget naturlige habitat for å overleve. Både evnen til å bruke ild, utvikle og anvende verktøy og leve i samfunn er livsbetingende for mennesket og en del av dets natur (Haug). Horn og Bergthaller refererer til Gehlens og hans kollega og filosof-antropolog Helmut Plessners definisjon av menneskets natur som dets kunstighet (s 76). Dets forhold til miljøet defineres av dets «nakenhet». I følge Gehlen er ikke teknologien noe som er fremmed for mennesket, men en del av menneskets eget vesen. Det er heller ikke noe mennesket kan la være å benytte seg av (Haug). Jeg mener *Oidipus Rex* formidler et slikt syn på mennesket. Oidipus' natur er å løse gåter. Han kan ikke la være, noe som kommer frem i hans replikk: «Og jeg med gru må høre, men jeg *må* det jo» (Sofokles, 1924, s 64).

## 3. Oidipus, Prometheus

Sofokles i *Oidipus Rex* fremstiller Oidipus som et menneske som sammenfaller med Prometheus-myten etiologiske definisjon, for å drøfte mennesket som en del av naturen og teknologiens sfære. Til grunn for denne tolkningen legger jeg den greske forståelsen av den teknologiske kunnskapen Oidipus som stav representert, slik Vernant redegjør for denne (Vernant, 2006, s 299). Jeg finner et påfallende sammenfall mellom Oidipus' karaktertrekk og Prometheus' egenskaper, slik Vernant beskriver dem (Vernant, 2006, s 263). I sammenheng

med disse redegjørelsene forklarer han begrepet *techne*, dets forbindelse til Prometheus og dets forbindelse til retorikken og sofismen. Ut ifra disse forbindelsene tolker jeg Oidipus slik: Som staven og gåteløseren representerer han både håndverkeren og sofisten, som begge besitter *techne* som kunnskap. Jeg støtter denne tolkningen ved å se på politiske og kulturelle endringer i tragediens samtid, og viktigheten av å definere «sann kunnskap» for et samfunn i krig.

## Prometeus

En skriftlig og samtidig kilde til myten om Prometheus finnes i Platons dialog *Protagoras* (Platon, 1999, s 95). Her forteller Protagoras hvordan gudene formet de dødelige slektene. Mennesker og dyr blir ikke differensiert i sitt opphav, men går under betegnelsen «dødelige». Protagoras forteller videre hvordan Prometheus og Epimetheus får i oppdrag å utstyre alle artene med evner slik at ingen blir utryddet. Men Epimetheus bruker opp alle evnene før han kommer til mennesket. Mennesket er nakent: «Uten fottøy, utildekket og forsvarsløst» (s 96). For å redde menneskene stjeler Prometheus det Protagoras kaller «den kunstrike visdom» og ilden fra gudene Hefaistos og Athene. Protagoras konkluderer; «på denne måten fikk mennesket del i den kunnskap som er nødvendig for å opprettholde livet» (s 96). I følge Vernant er myten om Prometheus en etiologisk myte (Vernant, 2006, s 265). Prometheus-myten definerer mennesket som et vesen som er fysisk underlegent, men som besitter det Protagoras kaller «den kunstrike visdom», som gjør det i stand til å overleve.

## Prometeus' kunnskap: *techne*

Vernant forklarer hvordan de antikke grekerne så på verktøyet ikke som en del av en egen, adskilt teknologisk sfære, men som en «eteotechnology» (Vernant, 2006, s 301) – en del eller forlengelse av menneskekroppen. Jeg tolker Oidipus, hvis tredje fot er staven, som mennesket med «den kunstrike visdom». Denne visdommen stjeler Prometheus ifølge myten fra gudene Hefaistos og Athene (Platon, 1999, s 96). Athenerne i den klassiske perioden forbandt de tre gudene Athena, Hefaistos og Prometheus med teknologisk aktivitet, og Prometheus er håndverkets gud (Vernant, 2006, s 264). *Techne*, slik dette begrepet brukes hos Homer betegner «the know how» (Vernant, 2006, s 299) – altså «å vite hvordan» (min oversettelse) noe skal gjøres eller lages. Tekniske ferdigheter ble i den klassiske perioden tilordnet

håndverkerens domene (Vernant, 2006, s 269). Ut ifra dette tolker jeg Oidipus' kunnskap som *techne*, teknologisk kunnskap.

## Oidipus-Prometeus

Oidipus' karakter sammenfaller på mange måter med Prometeus selv. Prometeus var for grekerne en ambivalent karakter. På den ene siden ildkunstens gud, altså keramiker og smed. På den andre siden var han den utspekulerte og opprørske Titan-Prometeus, som til slutt blir straffet av Zeus (Vernant, 2006, s 264). Som den moderne vitenskapen, og som Oidipus for Theben, er Prometeus både menneskehetens frelse og undergang. Hesiod fremstiller, i følge Vernant, Prometeus' særegne intelligens som utspekulert og kalkulerende. Hans bedrageri får ofte katastrofale følger som slår tilbake på ham slik at hans opptreden fremstår tankeløs (Vernant, 2006, s 267). Jeg mener denne beskrivelsen passer Oidipus godt. Som Prometeus forsøker Oidipus å omgå gudenes vilje ved å forlate Korint. Disse handlingene leder ham til den endelige katastrofen

## Oidipus-Prometeus, håndverker og sofist

Oidipus' karakter i *Oidipus Rex* står i sammenheng med Prometeus; den ambivalente kombinasjonen av håndverksteknikkens gud og den utspekulerte og slue titanen som påkaller seg Zeus vrede. Både håndverksteknikkene og retorikken hører inn under *techne*, en form for kunnskap om hvordan noe gjøres eller hvordan man kan oppnå noe, men som ikke rører ved hva ting, eller virkelighetens ontologiske essens (Vernant, 2006, s 270). Jeg mener Oidipus representerer både håndverkeren og sofisten gjennom sin overvinnelse av Sfinksen. *Techne* var for grekerne i den klassiske perioden en instrumentell og praktisk form for kunnskap, som tilhørte den økonomiske sfæren – håndverkerens og sofistens sfære – og fikk stor betydning i bystaten (Vernant, 2006, s 269). Platon kritiserte sofismens retorikk, og anså denne som en form for triks og lureneri som han forsøkte å avsløre gjennom sin dialektiske metode. Vernant, som redegjør for Aristoteles' beskrivelser av retorikken og mekanikkens grunnleggende prinsipper, skriver:

«Mechane still has a meaning close to that of a trick or expedient; it is defined as an ingenious invention that enables a man to extricate himself from an embarrassing situation or *apriora* and assume the advantage over some natural force that is contrary and superior to him. This battle between *techne* and *phusis* and the methods that ensure victory for the former are conceived in terms of a verbal jousting match in which the sophist attempts to win a difficult cause against his opponent”. (Vernant, 2006, s 307)

Dette viser hvordan mekanikkens kunnskap eller *techne* og sofismen utgjør en sammensetning som kan sammenlignes med Prometheus, som er både teknologiens gud og lureriets titan. Jeg setter denne konstellasjonen i sammenheng med Oidipus, som er staven: mennesket med en instrumentell intelligens, og som overvinner naturkreftene symbolisert av Sfinksen gjennom en verbal, retorisk manøver.

#### Vernants «Veiled Implications»

Vernant beskriver ulike retoriske virkemidler tragediedikterne brukte for å formidle sine karakterers paradoksale trekk (Vernant & Naquet, 1990, s 114). Et av disse er det Vernant kaller «veiled implications»: meningsinnholdet i karakterens replikk får en annen betydning enn det karakteren selv legger i det. Slik opprettes en dialog mellom hendelsene på scenen og publikum, som går over hodene på karakterene selv og kun er forståelig for det publikum som kjenner mytene og hendelsene karakterene på scenen er i ferd med å fullbyrde. Dette virkemiddelet er sentralt i *Oidipus Rex*.

Med følgende eksempler vil jeg illustrere hvordan Sofokles gjennom «veiled implications» kommuniserer et dobbelt budskap mellom dramaet og publikum; det viser til hvordan Oidipus, som Prometheus, har forsøkt å omgå gudenes vilje gjennom sin utspekulerthet, sin evne til «å løse gåter», sin *techne*. Samtidig kommuniserer det at han ikke kjenner til denne siden ved seg selv og sine handlinger, at han mangler innsikt. Platon kritiserer sofismen nettopp fordi dens kunnskap er en *techne* – kunnskap om hvordan noe gjøres, men ikke hva noe er. Dette er Oidipus begrensede *techne*, som setter ham i stand til å oppnå sine mål, men ikke i å vite hva disse målene burde være, eller hva og hvem han selv er.

I sin rådføring med koret sier Oidipus: «Ja, du har rett; men ei kan noen mann med tvang få guder til å gjøre hva de ikke vil» (Sofokles, 1924, s 18). Gudenes vilje er ikke noe menneskene kan endre på. Men Oidipus har prøvd å gjøre nettopp dette, ved å flykte fra

Korint. Han har også brukt sin retorikk mot Sfinksen, men uttrykker forakt for det han mener er andres uærlige og manipulerende ord. I vrede beskylder han Kreon; «I ord er du en mester. Tungnem blir jeg vel, når du er lærer. Verre uvenn har jeg ei» (s 30).

Jeg mener at gjennom disse «veiled implications» kommuniseres både Oidipus' symbolske funksjon - som håndverker og sofist symboliserer han *techne* - og denne kunnskapens instrumentalistiske men ikke ontologiske essens.

## 4. Demokrati, krig og sann kunnskap

Jeg tolker Oidipus' kunnskap som *techne*, og hans karakter som representerende for håndverkeren og sofisten via analogien til Prometheus. Tragediens umiddelbare historiske kontekst støtter opp om denne tolkningen. Dette blir spesielt tydelig hvis man setter den pesten som rammer Oidipus' Theben i sammenheng med den pesten som herjet athenerne da *Oidipus Rex* ble oppført for første gang, og denne pestens følger for utfallet av den peloponnesiske krigen. Critchley vektlegger krigen som tragediens kontekst. For ham handler tragedien om menneskelige følelser som kommer fra krig. På lignende vis blir krigen relevant i min analyse.

Når avgjørelser skal tas, og disse avgjørelsene får betydning for liv og død, blir behovet for sann kunnskap tydelig. Platons kritikk av sofismen i forbindelse med Sokrates' henrettelse vitner om dette. Hvorvidt mennesker er i stand til å ta riktige avgjørelser avhenger av gyldigheten i deres kunnskap, dens sannhet. Det avhenger også av deres mentale evner, hvordan de er konstituert, deres natur. I demokratiet og i Antropocen blir det allmenne menneskets mentale kapasitet i form av intelligens, rasjonalitet, selvkontroll og autonomi avgjørende, ettersom det er individene som sammen tar avgjørelsene som vil utgjøre den felles skjebne. Dette var viktige temaer for Platon, og det er viktige temaer for Horn og Bergthaller. Krig som en konsekvens av demokratiets avgjørelser utgjør den øyeblikkelige konteksten for *Oidipus Rex*, og jeg mener dermed at disse temaene av samme grunn må ha vært viktige for Sofokles da han skrev dette stykket.

### Demokratiet og krigen

Vernant vektlegger demokratiets betydning for «tragediens øyeblikk». Før demokratiet hadde Athen vært et aristokratisk samfunn (Schreiner, 2006, s 43). Gjennom «tyranntiden»

hadde folket fått stadig mer makt, og i årene etter 508 gikk det athenske samfunnet gjennom flere demokratiserende reformer (s 81). Slaver og fattige fikk borgerstatus gjennom krigstjeneste, og athenske borgere ble i denne perioden mer likestilte ved at alle fikk samme formelle rett til embeter. Aristokratiet, «styre av de beste» ble avløst av demokratiet. Det eksklusive *Areiopagosrådet* mistet mye makt til Kleisthenes nye folkeråd, men fortsatte å ha stor innflytelse frem til Perikles avvirket det i år 462 (s 85).

Perikles var en demokratisk general (*strategos*) som opponerte mot og overtok makten etter den anti-demokratiske og Sparta-vennlige Kimon (s 70). Det var mens Kimon var ute av byen at Perikles fikk med seg folket og gjennomførte maktoverføringen og avviklingen av *Areiopagosrådet*. Med dette ble folkeforsamlingen et viktigere politisk organ, de egaliserende athenske borgerne hadde fått enda større beslutningsmyndighet, samtidig som forholdet til Sparta ble forverret. Sistnevnte skulle i siste instans ende med den peloponnesiske ligaens herjing av Attika, og Athens endelige fall for Sparta i 404. Det var i stor grad Perikles som sto bak den athenske strategien i de årene Athen var i konflikt, frem til hans død i 429. Men hans makt var begrenset; beslutningsmyndigheten lå hos folkeforsamlingen, og det var folket som stadig gjenvalgte ham som strateg.

Ifølge Schreiner fikk geografiske forhold betydning for den demografiske fordelingen i folkeforsamlingen (s 87). Det var de som bodde nært rundt og i selve Athen som dominerte denne, og mange av disse var fattige dagarbeidere. Det var spesielt disse som hadde noe å tjene på krig. Mange av de som bodde og virket i selve byen Athen var også håndverkere.

I Platons *Protagoras*, hvor Platon kritiserer demokratiet, skriver han: «Men når det oppstår behov for rådgivning angående statens ve og vel, så står enhver opp og gir råd, uavhengig av om han er tømmermann, kobbersmed eller skomaker, handelsmann eller skipsreder, rik eller fattig, høyverdig eller mindreverdig.» (s 94) Dette formidler en fin oversikt over ulike profesjoner som må ha utgjort en stor del av deltagerne i folkeforsamlingen. Vernant hevder at Prometheus-myten slik den fremstilles i *Protagoras*, uttrykker grekernes klare forestilling om det teknologiske virkes sosiale sfære. Platon foraktet denne sfærens betydning for bystatens velstand og innflytelse i det politiske liv (Vernant, 2006, s 269).

## Prometeus Rex

Som på sofisten, som tjente penger på å lære bort sine retoriske verktøy, hadde bystaten et ambivalent forhold til håndverkerens status (Vernant, 2006, s 304). En av de kulturelle

kollisjonene Vernant beskriver skjer mellom de aristokratiske verdiene; verdsettelsen av frihet fra arbeid, natur og filosofisk kontemplering, og anerkjennelsen av håndverkere og handelsmenns betydning for bystatens økonomiske velstand (Vernant, 2006, s 301).

Jeg tolker Oidipus som Prometheus, håndverkeren og sofisten som med sin *techne* bekjemper Sfinksen og dermed får kongemakten i Theben. Han representerer dermed den økonomiske sfæren som inntar det politiske og får makten i staten, gjennom retorikkens virkemidler og stemmeretten i folkerådet. Oidipus som personifiserer den arbeidende håndverker og handelsmann med sin nye status og innflytelse i politikken, illustreres i *Oidipus Rex* på flere måter:

Som den fattige med bestemmelsesmakt over hele bystaten, er Oidipus den høyeste og laveste på samme tid; i det ene øyeblikket prises han av koret som lykkens sønn, i det neste er han den mest forhatte av gudene. Han er på samme tid far og bror, sønn og ektemann. Vernant sammenligner dette med en opphevelse av reglene i et sjakkspill (Vernant & Naquet, 1990 s 136). Slik det nye bystatssamfunnet blander det som før var hierarkisk adskilt, blander Oidipus de roller som ifølge tradisjonen skal være adskilte. En slik blanding problematiseres i Platons *Protagoras*, hvor sofisten Protagoras argumenterer for at Zeus politiske kunnskap er noe alle mennesker besitter i like stor grad.

### Platon, Sofokles, demokratiet og krigen

*Oidipus Rex*, i lys av den politiske konteksten og tolkningen av Oidipus som Prometheus, kan tolkes som en kritikk mot at mennesker med diverse «kunstrike visdommer» besitter så stor makt i Athen. Platons *Protagoras* er en kritikk av sofismen, og drøfter kunnskapens vesen. Her bruker Protagoras Prometheus-myten for å argumentere for at alle mennesker, de teknologiske menneskene, besitter politisk kunnskap i like stor grad. Denne har Zeus skjenket dem (s 97). For Protagoras er mennesket slik, som for Aristoteles, et politisk dyr. *Oidipus Rex*, i sammenheng med sin problematisering av håndverkeren og sofistens rolle i bystaten og på samme måte som Platon i *Protagoras*, undersøker kunnskapens vesen. Jeg har kommet frem til denne tolkningen ved å anvende Vernants strukturalistiske metode, som han illustrerer med sin analyse av Hesiods *Myth of the Races* (Vernant, 2006, s 25). Både Platon og Sofokles var preget av samtidens politiske utvikling, og konfrontert med betydningen av «sann kunnskap». Behovet for sann kunnskap, om mennesket og verden, har av lignende årsaker blitt prekært for mennesket i Antropocen.



## Vernants strukturalistiske metode

Vernant viser hvordan man i en strukturalistisk analyse stadig må pendle mellom den litterære teksten og den større historiske og litterære konteksten, ettersom forståelsen av begge disse avhenger av den hermeneutiske bevegelsen mellom deler og helhet (Vernant, 2006, s 48). I sin analyse av Hesiods *Myth of the Races* illustrerer han sin metode og påpeker retoriske virkemidler ved den greske litteraturen, som han baserer sine tolkninger på (Vernant, 2006, s 25). Han mener Hesiods myte besitter en strengt logisk og enhetlig struktur, til tross for dens innovative aspekt. Ved å identifisere denne strukturen, finne logiske svar på spørsmål som fremstår ubesvarte eller malplasserte, og se på kulturelle endringer i Hesiods samtid, påviser Vernant en tredelt og antitetisk struktur i myten. Han utleder så Hesiods budskap fra denne.

Den tilsynelatende logiske bristen i Hesiods myte som Vernant tar som sitt utgangspunkt, er denne mytens opprinnelige meningsinnhold og den meningen Hesiod selv legger i den. I tillegg drøftes den tilsynelatende upassende forstyrrelsen av mytens logiske struktur. Vernant påpeker et åpent og ubesvart spørsmål: hva har *dike* og *hubris*, rettferdighet og overmot, som Hesiod selv sier er budskapet, med mytens innhold å gjøre? Han finner en tolkning som får myten til å fremstå som logisk sammenhengende, som viser et sammenfall mellom mytens struktur og Hesiods budskap, og mener dermed å finne Hesiods intenderte mening.

I min analyse vil jeg forsøke å finne en tolkning som får *Oidipus Rex* til å fremstå som logisk sammenhengende. Oidipus' kunnskap tolkes som *techne*, håndverkeren og sofistens kunnskap. Et spørsmål som blir stående ubesvart i karakterenes dialog, er Oidipus' spørsmål til Tiresias; «Ti spåmann, hvor har du vist din spådomskunst? Da Sfinksen var her, hun som kvad sin dunkle sang, hvi unte du ei landsmenn da et frelsens ord?» (Sofokles, 1924, 24) Oidipus argumenterer for at han, som ifølge Tiresias intet vet, med sin egen form for kunnskap klarte å redde Theben fra Sfinksen, noe Tiresias med sin form for kunnskap ikke var i stand til. Oidipus sier:

«Og dengang var dog gåtens løsning langt fra lett, ei hvermanns sak. Den krever klarsynt seerblikk. Da ble din vanmakt klar. Du tydet ei dens ord ved fuglers flukt og ei ved noen guddoms hjelp. Jeg, Oidipus, som intet vet, jeg mestret dog hin Sfinksens klarsyn, ei ved varselsfuglers flukt.» (s 24)

Jeg mener det ubesvarte spørsmålet er som følger: Hva slags kunnskap er Tiresias kunnskap, og hvorfor kan han ikke redde Theben fra Sfinksens pest? Sofokles utforsker spørsmålet om kunnskapens vesen, og hva sann kunnskap er.

### Mytens logikk: definisjon gjennom antitese

I følge Vernant er «tragedien en overgang mellom den mytiske tanken og den filosofiske tanken» (Skei, 2003, s 348). Levi-Strauss argumenterer for at disse tenkemåtene fungerer gjennom de samme logiske prosessene (Levi-Strauss, 1955, s 444). Slik rasjonell tenkning definerer prinsipper som eksisterer romslig i motsetning til temporalt, gjør også de greske mytene dette. Selv om de greske mytene forteller gjennom temporale hendelsesforløp som foregår kronologisk, etablerer de strukturer som illustrerer bakenforliggende strukturer i virkeligheten – formidlet i en form tilpasset en muntlig kultur (Vernant, 2006, s 28). Myten om Prometheus er et eksempel på dette. Gjennom et samspill mellom struktur og innhold formidler de greske mytene generelle teorier om virkeligheten. Den særegne mytiske logikken fungerer gjennom kontraster og assosiasjoner og antitetiske, polariserte konsepter. Vernant kaller denne logikken en «ambiguitetslogikk» (Skei, 2003, s 348). Jeg mener Sofokles i *Oidipus Rex* definerer Sofokles' og Tiresias' kunnskap via en slik antitetisk ambiguitetslogikk.

Gjennom en parallelliserende struktur definerer Hesiod i sin myte *hubris* og *dike* som motsetninger av hverandre (Vernant, 2006, s 30). Jeg mener at en slik definering gjennom kontrast og assosiasjon eller polarisering blir symbolisert av Oidipus og Tiresias, og at Tiresias' kunnskap blir definert som en antitetisk motpole til Oidipus' *techne*. Denne antitetiske kontrasten kommer eksplisitt frem gjennom både dialog og handling. I følgende dialog mellom Oidipus og Tiresias, sier Tiresias; «Du vet ei, og ser ei, din egen skam, men lever skjendig med det dyreste du har». Etter noen mellomliggende replikker svarer Oidipus: «Du eier den, dog ei hos deg; ti du er blind. Døvt er ditt øre, blindt ditt øye, blind din sjel.» Og i hans neste replikk: «Du lever i en evig natt og kan såvisst ei skade meg og dem som skuer solens lys». (Sofokles, 1924, s 23) Her settes Oidipus' *techne* opp mot Tiresias profetiske syn. De assosieres og kontrasteres. Begge er former for kunnskap, men utgjør motsetninger.

## Den rasjonelle general og den irrasjonelle krigen

Jeg hevder at Tiresias kunnskap i *Oidipus Rex* er *technes* antitetiske motsetning. Vernant vektlegger viktigheten av den hermeneutiske pendlingen mellom tekst og kontekst. Ved å se til krigen som utgjør tragediens kontekst vil jeg argumentere for at Tiresias kunnskap er den metafysiske, teoretiske og rasjonelle kunnskap, og at Sofokles drøfter også dennes tilkortkommenhet. Slik Perikles rasjonelle strategi ikke kunne redde athenerne fra peloponneserne, kunne ikke Tiresias med sin metafysiske kunnskap redde Theben fra Sfinksen.

Kagan har dedikert en av sine forelesninger i serien om antikkens historie, til en redegjørelse for og diskusjon av kritikken mot Perikles som general; hans manglende mot, handlekraft og evne til spontant å gripe uventede muligheter (Yale, 2007, l. 20). Kagan fremhever det rasjonelle ved Perikles strategi, og den iboende svakheten i å applisere en gjennomført rasjonell strategi på det irrasjonelle fenomen en krig er. Mennesker i krig er, i følge Kagan, ikke rasjonelle, men i stor grad drevet av følelser; grådighet, ambisjoner, sinne og sjalusi. Perikles strategi feilet fordi han i for stor grad baserte seg på motstanderens rasjonelle respons, og ikke tok innover seg det irrasjonelle aspektet ved mennesker. Kagan beskriver hvordan defensive strategier innebærer potensielle farer for å bli for rigide. Man står i fare for å applisere generelle teorier på situasjoner hvor de ikke passer. Perikles rigide, rasjonelle strategi hadde ikke tatt høyde for de uforutsette hendelser naturen kan bringe ned over menneskenes planer – som pest – eller for de affektene som opererer det irrasjonelle mennesket.

## Techne, physis og filosofi

Perikles rasjonelle strategi mislykkes på grunn av den uforutsette pesten og mangelen på den rasjonelle responsen i spartanerne han hadde forventet. Denne skjebnesvangre pesten er *Oidipus Rex*' umiddelbare kontekst, og jeg mener pesten i Theben setter athenernes situasjon og stykkets handling i sammenheng. Det er folket, håndverkernes og sofistenes avgjørelser som har ført til krigen, slik Oidipus er pestens årsak i Theben. Men Perikles rasjonelle strategi har også kommet til kort. Jeg mener dette drøftes gjennom både Oidipus' og Tiresias' manglende evne til å redde Theben fra pest. Ved å fremstille Oidipus' og Tiresias' kunnskap som motsetninger, symboliserer disse håndverkerne og sofistenes kunnskap: *techne*, og

Perikles filosofiske og rasjonelle kunnskap. Disse kan igjen settes i sammenheng med Prometheus' og Zeus kunnskap. Zeus kunnskap er ifølge Prometheus-myten i *Protagoras* den politiske kunnskap, som innebærer kunnskap om mennesker. Zeus, gudenes og kosmos hersker, er kilden til kosmos' permanente orden (Vernant, 2006, s 402), og jeg forstår med dette Zeus kunnskap i forhold til Prometheus' kunnskap som en mer abstrakt og teoretisk kunnskap om virkelighetens prinsipper.

Det greske synet på *techne* og *phusis* på den ene siden, og metafysikken, matematikken og den teoretiske tenkningen på den andre støtter dette. Som forklart anså grekerne ikke teknologien som noe som tilhørte en annen sfære enn mennesket, men som en del av menneskets natur. Vernant beskriver hvordan det i tiden mellom Hesiod og Aristoteles ble tegnet et klart skille mellom naturen, den menneskelige verden og de hellige kreftene (Vernant, 2006, s 16). *Techne* tilhørte den omskiftelige og uforutsigbare fysiske verden, altså *phusis* (Vernant, 2006, s 299). I kontrast til denne er den metafysiske sfæren utenfor tiden, hvor alt er uforanderlig og statisk. For grekerne var ikke naturen matematisk og underlagt rasjonelle lover. Matematiske teknikker ble innledningsvis brukt av arkitekter og ingeniører, men når disse skulle appliseres måtte man gå bort fra de rigide og rasjonelle systemene og nærme seg naturens unøyaktige essens (Vernant, 2006, s 306). Jeg setter Perikles mislykkede strategi i sammenheng med denne motsetningen mellom metafysiske teorier og *techne*. Perikles svakhet var hans forsøk på å kjempe en krig gjennom en rigid rasjonell strategi, som ikke tok høyde for menneskers irrasjonelle konstitusjon og naturens overraskende elementer (Yale, 2007, l. 20). Jeg vektlegger her hvordan Perikles overvurderer menneskets rasjonalitet, og hvordan hans strategi led nederlag på grunn av hans manglende evne til å formidle mellom rasjonell teori og fysisk, uberegnelig virkelighet.

Oidipus kontrasterer sin kunnskap og Tiresias kunnskap som dagens og nattens kunnskap. «Du lever i en evig natt og kan såvisst ei skade meg og dem som skuer solens lys» (Sofokles, 1924 s 23). Jeg mener at konteksten; Perikles mislykkede strategi i en tid hvor den filosofiske og sofistiske, instrumentelle tenkningen utviklet seg side om side (Skei, 2003, s 348), og hvor tragedien som institusjon drøfter disse endringene gjennom antiteser, assosiasjon og kontrast, indikerer dette: Tiresias' kunnskap symboliserer den teoretiske, metafysiske og filosofiske kunnskapen. Denne står i et antitetisk forhold til Oidipus' *techne*, en kunnskap som beskjeftiger seg med den omskiftelige, fysiske verden; *phusis*. Slik Perikles' rasjonelle tenkning ikke kunne redde athenerne fra den peloponnesiske krigen, kunne ikke Tiresias' profetiske syn anvendes mot Sfinksen og bekjempe denne.

## 5. Tilbakeblikket

*Oidipus Rex* drøfter kunnskap, mennesket, og kunnskap om mennesket. Demokratiet, krigen og pesten i stykkets samtid utgjør en situasjon hvor både menneskets evner til å komme frem til sannhet, og sann forståelse av mennesket var avgjørende for athenernes skjebne. I Antropocen er situasjonen tilsvarende; konsekvensene av nasjonale demokratier, globalt anarki og den moderne idealiseringen av individuell frihet manifesterer seg i akkumuleringen av milliarders individuelle handlinger. Denne akkumulasjonen får konsekvenser for de naturlige omgivelsene vi alle deler; de forpester kloden. Til grunn for idealet om individuell frihet ligger opplysningstidens optimistiske syn på mennesket. Dette synet er i følge Kagan en arv fra grekerne, som er blitt overlevert oss fraskilt fra sin opprinnelige motpart; menneskets begrensethet. Disse to sammen utgjør menneskets tragiske tilstand.

I følge Gadamer utvikler tenkningen og forståelsen seg gjennom dialog (Læg Reid & Skorgen, 2014, s 151). Samtalen er tenkningens historiske utvikling. Vernant påpeker det eksepsjonelle ved tragedien som sjanger, hvor den gjennom sin funksjon som institusjon utgjør en samtale om og med den kulturen, samfunnet og tiden den er en del av. Dersom menneskets forståelse er historisk, utgjør dagens menneskers forståelse sluttproduktet av en historisk utvikling vi kan se tilbake på og undersøke. Ved å ta utgangspunkt i problemer vår nåtidige forståelse skaper, og legge dette til grunn for tilbakeblikket, kan vi komme frem til et opprinnelig meningsinnhold i tragedien, som er relevant for dagens problemstillinger. Slik kan tragedien lære oss om oss selv. Det er dette jeg har forsøkt å gjøre i analysen av *Oidipus Rex*.

*Oidipus Rex* er et skriftfestet utdrag, eller fastfrosset bilde av et ledd i den historiske samtalen (med forbehold om oversettelsenes nødvendige forstyrrelser). Stilt ovenfor utfordringer som sammenfaller med de utfordringene som gjør seg så gjeldende i dag, drøfter dramaet mange av de samme spørsmålene. Som dagens mennesker var grekerne i sin tid også historiske sluttprodukt av en forståelsens historiske utvikling, noe jeg mener dramaet formidler en bevissthet om. I en tid preget av omveltninger drøftes de overleverte forestillingene og kollisjonen mellom det gamle idet det møter det nye. Det greske dramaet gjør dette forut for en del av våre moderne ontologiske og epistemologiske forestillinger jeg anser å utgjøre det Gadamer kaller «det selvsagtes stillhet» (Læg Reid & Skorgen, 2014, s 151). Dette er elementer ved forståelsen som en gang fremsto eksplisitt og konkret artikulert i samtalen, men som har utviklet seg til å bli en felles forståelse, eller verdensorientering, og

dermed glidd ut av syne. Dette utgjør vår skjulte for-forståelse. Jeg mener at man ved å se tilbake på *Oidipus Rex*, kan få denne skjulte for-forståelsen frem i lyset, og slik bli bedre i stand til å forstå Antropocens «quake in being».

Horn og Bergthaller mener den filosofisk-antropologiske definisjonen av mennesket som «mangelwesen» får ny relevans i Antropocen. Dette menneskesynet sammenfaller med grekernes forestilling om teknologien som en del av menneskekroppen. I forbindelse med denne greske forestillingen står det dualistiske skillet mellom det fysiske, *phusis*, og det metafysiske. *Phusis*, naturen, er det omskiftelige og unøyaktige, og ikke underlagt matematikkens lover. Grekerne utviklet den abstrakte matematiske tenkningen og la grunnlaget for det som i dag er forutsetningen for fysikken og vitenskapens evne til å bruke denne forståelsen til å utvikle teknologi. Men kombinasjonen av matematisk teori og fysikkens virkelige verden var det Isac Newton som introduserte på 1600-tallet.

Poeten Alexander Pope skrev: «Nature and Nature's Laws lay hid in night. God said, Let Newton be! And all was light» (Oxford 2016). Dette er en elegant formulering av betydningen Newtons fusjon av matematikk og fysikk fikk for vitenskapen. Verden ble med dette forutsigbar, forståelig og kontrollerbar for menneskets intellekt. Dominanse gjennom forståelse bredte seg fra naturvitenskapen til samfunnsvitenskapen. Politiske konstitusjoner ble fundert på sosiologiske og psykologiske teorier om mennesket, og idealet om individuell frihet, likhet og universelle rettigheter ble basert på en forestilling om mennesket som rasjonelt og fornuftig (O'Hara, 2010). Dette utgjør grunnlaget for verdier og forestillinger dagens mennesker tar for gitt.

Jeg forstår disse forestillingene som den felles verdensforståelsen, det stille samtykket og den skjulte for-forståelsen vi bærer med oss og som, ifølge Horn og Bergthaller, gjør begripelsen og håndteringen av Antropocen så vanskelig. Via de greske tragediene kan vi se tilbake til en tid før Newtons fusjon av matematikken og fysikken, fusjonen av naturen eller *phusis* og det metafysiske. I en tid hvor mennesket utforskes og drøftes som på den ene siden rasjonelt og på den andre siden en del av *phusis*, det unøyaktige og uforutsigbare. Her er teknologien en del av mennesket og mennesket en del av naturen, men i ferd med å skilles av med det. Et skille som fullbyrdes i Platons filosofi, videreføres og forsterkes av kristendommen, og overføres til oss gjennom den kartesianske dualismen. Forut for dette skillet er mennesket todelt, sammensatt og enda ikke definert, og naturens lover enda ikke skrevet og befestet i matematikkens absolutte tegn. Ved å se på det skriftfestede utdraget av den kulturelle samtalen *Oidipus Rex* utgjør, kan vi lære noe om tilblivelsen av vår egen for-forståelse og dermed gjøre det implisitte eksplisitt. Slik kan studiet av antikkens tekster og

Sofokles' *Oidipus Rex* hjelpe oss med de epistemologiske utfordringene Antropocen  
konfronterer oss med i dag.

## Litteratur

- Critchley, S. (2019). *Tragedy, the Greeks and Us*. London: Profile Books Ltd
- Haug, J. K. Frem fra gjemselen: Arnold Gehlen; Teknologi som avlastning. Hentet fra: <https://filosofisksupplement.no/wp-content/uploads/2012-haug-arnold-gehlen.pdf>
- Hofstad, K. & Delsett, L. L. (2020, 26. mai). *antropocen*. Hentet fra: <https://snl.no/antropocen>
- Horn, E. & Bergthaller, H. (2020). *The Anthropocene: Key Issues for the Humanities*. Oxon: Routledge
- Levi-Strauss, C. The Structural Study of Myth. *The Journal of American Folklore Vol. 68, Myth: A Symposium, 1955* (No. 270), s 428-444.  
[https://www.jstor.org/stable/536768?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/536768?seq=1#metadata_info_tab_contents)
- Læg Reid & Skorgen, T. (red.). (2014). *Hermeneutisk lesebok*. Oslo: Spartacus forlag / Scandinavian Academic Press
- O'Hara K. (2010). *The Enlightenment*. Oxford: Oneworld Publications
- Oxford University Press. (2016). Oxford Essential Quotations. Hentet fra: <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780191826719.001.0001/q-oro-ed4-00007865S>
- Platon. (1999). *Platon Samlede Verker*. (Bind 1). Oslo: Vidarforlaget Kulturbibliotek
- Schreiner, J. H. (2006). *Antikkens historie*. Oslo: J. H. Schreiner
- Skei, H. H. (red.). (2003). *Moderne Litteraturteori: En Antologi* (2. utg.). Oslo: Universitetsforlaget
- Sofokles. (1924). *Kong Oidipus*. (5. utg.). Gyldendal Norsk Forlag
- Torjussen, S. (2018, 29. oktober). *sfinks*. Hentet fra: <https://snl.no/sfinks>
- Vernant, J. P. & Naquet, P. V. (1990). *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. (1. Utg. revidert). Brooklyn: Zone Books
- Vernant, J. P. (2006). *Myth and Thought among the Greeks*. Brooklyn: Zone Books
- Yale University. (2007). *Introduction to Ancient Greek History, Lecture 1: Introduction* (Videoklipp). Hentet fra: <https://oyc.yale.edu/classics/clcv-205/lecture-1>
- Yale University. (2007). *Introduction to Ancient Greek History, Lecture 20: The Peloponnesian War Part II (cont.)*. (Videoklipp). Hentet fra: <https://oyc.yale.edu/classics/clcv-205/lecture-20>





