

KAPITTEL 5

Steder for død. En vandring gjennom retorisk dødseologi

Iben Brinch Jørgensen

Universitetet i Sørøst-Norge

Summary: Eulogy (from Greek eulogia) includes the act of speaking about (and sometimes to) dead people in epideictic, rhetorical genres and during ceremonial situations. In this article, the reader will be taken on a guided tour around the rhetorical practice of eulogy of death, not in general, but to highlight how places form and frame the rhetoric of death. During the tour, we go back to antique texts and walk along the line to modern rhetorical discourses. Plutarc's biographical texts show how the place where a person dies offers a symbolic meaning that can be used in the characterization of this person's virtues. The symbolic meaning of places of death has rhetorical power. The official funeral speeches in Athens use the polis as the central premise to accept war and loss of soldiers. To die for the nation is also a central theme in modern rhetoric. The rhetorical practices use specific places to frame the rites and rituals, and we build places to empower the places for remembering in a certain way. How death is valued has impact on architecture, landscapes and cities. These places become a part of our lives and frames the future eulogy of death.

Keywords: death, epideictic rhetoric, eulogy, place, rhetoric

Introduksjon

Huset ligger utsatt til på St. Helanas nordvestlige side. Lenge hadde det vært snakk om å bygge et annet hus til den prominente fangen. Et som lå mer beskyttet for vær og vind enn Longwood House. Men på sin dødsdag i mai 1821 var Napoleon Bonaparte fremdeles bevoktet der. Det ble hans sted å dø. Longwood lå ikke bare ytterst på ei øy, men øya lå langt ute i Sør-Atlanteren, hinsides det Frankrike som Napoleon både hadde kjempet for militært og vært keiser for. Ingen hustru var ved hans side – slik at hun kunne ha holdt ham i hånden på dødsleiet. Det var nok ikke skjebnen som ville at Longwood ble Napoleons sted å dø. Det var snarere hans engelske fangevokter som forhalet flyttingen til et annet hus.

Sitering av denne artikkelen: Jørgensen, I. B. (2018). Steder for død. En vandring gjennom retorisk dødseologi. I A. Johannessen, N. Askeland, I. B. Jørgensen & J. Ulvestad (Red.), *Døden i livet* (Kap. 5, s. 87-102). Oslo: Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.40.ch5>
Lisens: CC BY-NC 4.0

Kanskje vil noen si at stedet der Napoleon døde, var noe paradoksalt sett i relasjon til hans liv. Vurdert med retoriske briller fungerer Napoleons endelikt i fangenskap på ei fjern øy først og fremst som et *argument* – ved å være *et eksempel* på hvordan stedet hvor døden skjer, spiller en rolle i den kollektive tolkningen av en persons karakter og betydningen av hans eller hennes liv. Sammen med dødsårsaken og tidspunktet for døden utgjør stedet en del av konklusjonen på argumentet om hva som var meningen med livet. Storhet og fall. Den lille korsikaneren som blir innhentet av sin faktiske størrelse.

I dette kapittelet forsøker jeg å fange retorikkens tematisering av steder for død med et stormasket nett. Målet er å komme nærmere en forståelse av hvordan stedet for død har blitt tillagt retorisk betydning. Jeg har selvfølgelig vært nødt til å fiske der jeg har hatt en forforståelse av at det er noe å hente, som i Plutarks sammenlignende biografier. Men jeg har også søkt mer bredt og fulgt strømmen gjennom kildematerialet fra de atenske begravelsesritualene og Platons dialoger, fra Lincolns åpning av gravlunden for falne soldater fra borgerkrigen til statsminister Stoltenbergs tale etter terrorhandlingen 22. juli 2011 i Norge – og videre til ulike steder hvor vi minnes våre døde.

Steder for død skal altså forstås ganske bredt: som stedet du faktisk faller om eller sovner inn, stedet du venter på å bli begravd, brent eller sendt ut på sjøen, stedet du finner den siste hvile, stedet du blir minnet, og stedet dine etterlatte forestiller seg at du har kommet til etter at du forlot dem. De retoriske sjangrene hvor stedet for død tematiseres, er likeledes lang: fra de verbalspråklige eulogiske sjangrene som nekrolog, epigram, begravelsestale, minnestund og biografi til de stedene som har en retorisk funksjon for å tematisere død, som gravplasser, kirkegårder, minneparker, kirker, templer og steder med minneplater. Vi har emblematiske skulpturer av engler og skjeletter som minner oss om at vi skal dø, og vi har gater, plasser og institusjoner som oppkalles etter døde personer. Retorikk, sted og død krysser hverandre på mange steder.

Innsamlingen av materialet er generert av en «topisk» tilnærming til det å søke. Dette innebærer en heuristisk metode innen retorikken der man leter etter stoff på ulike «topoi», altså «steder» (Andersen, 1995, s. 154). En topos er et sted på gresk, og en topisk metode betyr da å bevege seg rundt

i bevissthetens og kulturens abstrakte – og for dette kapittelet altså også konkret fysiske – landskap for å hente stoff for ens tematiske tenkning og til ens egen retoriske fremstilling (Söderberg, 2017, s. 7; Togeby, 2009, s. 8). Underveis i letingen får man innblikk i kulturens måter å kategorisere og verdibestemme temaet og undertemaer på – man blir kjent med *doxa* (Rosengren, 2008). Samtidig vil man finne anvisninger om måter å fremstille temaene på i en retorisk diskurs, og dermed også få innblikk i argumentasjonsformer knyttet til temaet (Gabrielsen, 2008, s. 83).

Doxa og død

Noen av de topoi vi ser i spill når vi vurderer den retoriske betydningen i Napoleons død, er *den geografiske avstanden* mellom virkested og dødssted, *den standsmessige kontrasten* mellom de stedene han var på høyden av sitt liv og dødsstedet, *det kvalitative og kvantitative forhold til andre mennesker* – mellom hvilke og hvor mange mennesker som er rundt den døende, og hvordan han ellers har stått i livet når det gjelder relasjoner. Hertil kommer en *endring i maktposisjon* som stedet representerer. Slike topoi viser til de «stedene» av språklig, argumentatorisk og kulturell karakter som vi kan bruke retorisk. Disse ulike topoi, og særlig der det oppstår kontraster eller stor fallhøyde, byr på paradokser.

Nå spør du kanskje deg selv om hvor disse topoi kommer fra, og muligvis også om denne listen er uttømmende. Svaret på det siste er at listen selvfølgelig kunne vært både annerledes, kortere og lengre hvis en annen person hadde laget den. Den baserer seg på samme tid på kulturens felles topoi og på topoi som er spesifikke for dette forskerjeget og dette eksemplet. Skulle jeg ha tatt Napoleons eksempel videre og søkt etter flere topoi, måtte jeg ha tematisert resten av fortellingen om hans død. Han ble nemlig først begravd på St. Helena, men levningene hans ble 19 år senere – i 1840 – fraktet «hjem» og kjørt gjennom gatene i Paris, for året etter å få sitt siste hvilested i form av en storslått sarkofag i en krypt i bygningskomplekset Saint-Louis des Invalides. Slik sett snus den paradoksale historien til en historie om triumf og om storslåtte og symbolske nasjonale begravelsskikker. En praksis der den retoriske verdien ved Paris og et historisk bygg som steder brukes til fulle.

Ved å undersøke og vurdere hvilke topoi som brukes om steder mennesker dør og begravnes, får vi et grep om *doxa*, altså de bakenforliggende delte livsanskuelsene og verdensbildene vi kan trekke frem til heder eller diskusjon (Aristoteles, 2006; Rosengren, 2008; Söderberg, 2012). Det viktigste i en retorisk, doxologisk undersøkelse er nettopp å peke ut hvilke topoi som er innrammet, frontet og klynget sammen i betydningsenheter (Berry, 2012; Brinch Jørgensen, 2016; Burke, 1966). Ensartet og forskjellig bruk av topoi viser hegemonier og diskurskamper. Slik kan vi bruke en topoianalyse som inngang til både synkrone og diakrone analyser av *doxa*, og altså også i undersøkelsen av *doxa* knyttet til død. Det kan ikke gjøres fra en objektiv vinkel, men må gjøres i kraft av en fenomenologisk-hermeneutisk metode for å trosse og trekke på analytikerens livsverden og fordommer (Brinch Jørgensen, 2016; Dahlager & Fredslund, 2011; Villadsen, 2009). Hadde vi i stedet brukt Goethes død som eksempel, hadde det vært andre topoi. Han døde i sin seng i sitt hjem i Weimar, i det landet han elsket, med sin lege ved sin side (der han ryktes å ha sagt «Mehr Licht!» som det siste). Det at han som romantiker passende døde av et hjerteinfarkt, må også tas med. Vi hadde da fått øye på toposen *sammenheng* mellom liv og død, noe som på forunderlig vis også kan bli ironisk, særlig for den som ser ironien i klisjeen.

Ord mot døden

«Mer lys.» Viktigheten av de eksakte ordene som blir sagt før døden inntrer, er ikke til å spøke med. Goethes liv og lære stod til en lys og ikke en nihilistisk avslutning. Han skulle til et opphøyet sted, ikke til et ikke-sted. Ordene får en alvorsfull tyngde når noen er død, noen begravnes og noen minnes. Metaforene brukes flittig for å beskrive kampen mot kreften og de følelsesmessige brytetakene når man mister en far, en ektefelle, et barn. Bruken av ord ved død er «ord mot døden», «words against death», slik religionsviter Douglas Davies beskriver dødens retorikk i boken *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites* (Davies, 2002): «Words against death need to be spoken, and they can be secular words just as they may be religious words» (s. 215).

Ordet «mot» kan virke krigerisk. Men det er slik Davies ordlegger seg. Imidlertid ser det ut til at han mener at ordene er redskaper i en eksistensiell prosess snarere enn blott til forsvar, og at vi er dødelige, selvbevisste skapninger som bruker språket som vårt primære medium i selvbevissthetens kontinuerlige tilblivelse (Davies, 2002, s. 1). Her kommer betydningen av stedet inn: «funerary rites frame this verbal response, relating it to other behavioural features of music, movement, *place*, myth and history» (min kursivering; Davies 2002, s. 2). Ordene innrammet av ritualer og satt i forbindelse med blant annet stedet, er det som blir eksistensens forsvar mot døden. Dette forsvaret har ikke bare en kognitiv funksjon, men gjør mennesket som skapning bedre skikket til å *leve*: «human beings are transformed in ways which make them better adapted for their own and for their society's survival in the world» (Davies, 2002, s. 2).

Stedet bidrar til å innramme døden i alle dens stadier: fra den døende, til den «våte» og nettopp avdøde kroppen og til den «tørre» kroppen i form av bein, aske eller mumie (Robert Hertz' teori gjengitt hos Davies, 2000). Vi har å gjøre med to sett med riter knyttet til de to fasene i form av den våte og den tørre død, og de ritene tar seg ulikt ut i ulike kulturer og opp gjennom historien. Napoleons «siste sted» ble fortalt to ganger med to ulike riter og to ulike utfall – der narrativet og meningen med eksemplet er forskjellig. Vi har steder til å begrave levningene eller plassere eller spre aske, og vi har steder til å holde taler for de døde, sette opp minnesmerker, lage parker, plasser og gater med de dodes navn. Hertil kommer den ikke ubetydelige abstrakte og religiøse forestillingen om hvilket sted den døde kommer til *etter* døden, som vi også minner oss selv om gjennom ord og ritualer, men også på steder ved å plassere ulike kulturelle og kunstneriske artefakter der som skal minne oss om Døden, transendens, stedene for etterlivet samt forfedrene.

Et underliggende premiss hos Davies er at individet faktisk tilhører et fellesskap som deler et språk mot døden. All profesjonalisering, institusjonalisering og standardisering av hvordan vi håndterer døende, døde og minnesmerker i ord og ritualer, bidrar til å flytte dødens eksistensielle utfordring for den enkeltes selvbevissthet til fellesskapets kollektive bevissthet (Davies, 2002, s. 17). Det er derfor at det er i praktiseringen av

tradisjonen (diskurs og rituell praksis) og i offentlighetens diskusjoner av endringer av tradisjonen at vi finner ut mer om doxa. Det er i skapingen, reproduksjonen og utviklingen av retoriske sjangrer knyttet til dødsritualer at vi finner retorikkens bidrag til fellesskapets håndtering og forsvar mot døden. Her blir det tydelig at forsvaret mot døden ligger i kulturelle og språklige fellesskap, og at individer i et urbanisert, kosmopolitisk og mer eller mindre sekularisert samfunn kan stille ganske svakt overfor tap i hjemmets sfære (Davies, 2002, s. 17). Det kan tenkes at etableringen av sjangrer som bloggtekster om individers håndtering av død og tap tilhører denne individualiserte kulturens «ord mot døden». I tillegg kan det forklare hvordan taushet eller spontan retorikk kan bli rett retorisk respons på rett sted, og hvorfor stedet i seg selv ikke markeres som betydningsfullt for fellesskapet, men bare for de etterlatte.

Davies skriver om en britisk nåtidig virkelighet der det å spre aske er langt fra en kristen symbolsk forståelse av asken som symbol på den avdøde kroppen. Han skriver at det å spre asken på et valgfritt sted snarere er en «this-worldly fulfillment of life through human relationships, rewarding work and leisure» (Davies, 2002, s. 141). Hvis for eksempel en partner dør, kan den etterlatte velge å spre asken på et sted i naturen hvor de to har hatt det fint sammen. Stedet for død blir da av personlig og relasjonell betydning. Videre forklarer Davies at handlingen krever få ord, at folk faktisk ofte sprer aksen i taushet eller fulgt av spontant fremførte setninger eller planlagte strofer fra en sang eller et dikt (Davies, 2002, s. 141). Dette er langt fra den offentlige gravtalen, og har en helt annen retorisk funksjon. Videre skriver Davies at den lokaliseringen som er valgt for askespredning, sjelden minnes på konkrete måter med inskripsjoner eller lignende, og slik sett heller ikke bidrar til å plassere døden i våre delte omgivelser. Kanskje man kan tilføye at stedet blir viktig i kraft av sin egenskap av *natur* fremfor kultur, og at denne måten å bruke stedet på viser at også naturen kan brukes retorisk.

Samtidig har publikum til en slik askespredning en helt annen status enn publikum på en offentlig minnesmarkering av døde soldater eller ofre for en terrorhandling.

Døden finner sitt publikum

Ved å se på *hvem* som lar seg fortelle en livs- og dødshistorie, får vi øye på oss selv og hverandre som *retorisk publikum* (Bitzer, 1997[1968]). Å la seg tiltale betyr i retorisk – så vel som i hermeneutisk – forstand at vi har en forforståelse av temaet og dets kulturelle betydninger som vi utfordrer. Vi stiller oss åpne for å forstå bedre eller på en ny måte, dvs. flytte oss fra vår forforståelse, enten det er en bekreftelse på den eller en endring av den. Når vi stiller oss åpne for å forstå, er vi et publikum for andres diskurs og argumentasjon. Den som ønsker å overbevise eller overtale, kalles med en referanse til den klassiske retorikken for *taleren*, selv om det i moderne retorikk like fullt kan være snakk om skribenten. Sett fra talerens synsvinkel er publikum dem han eller hun ønsker å nå med sitt budskap, en slags visualisert og innbakt konstruksjon i den retoriske diskursen (Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2010[1969], s. 19). Publikum er da å forstå som den mottaker som taleren eller avsenderen skriver inn i sin fortelling på den ene siden, og den rollen vi går inn i som publikum når vi lar oss tiltale, på den andre. Det siste er et viktig poeng, for det gjør at også publikum blir tildelt et etisk ansvar for hvordan det lar seg tiltale.

Som retorisk publikum må vi vurdere hva den retoriske praksisen og eologien gjør med oss som individer og som fellesskap. Er det først og fremst vår individuelle forforståelse og identitet som utfordres? Eller er det doxa og kollektivets selvforståelse? Vi er publikum *til* den retoriske diskursen der steder for død tematiseres, og vi er publikum *på* steder – *in situ* – hvor død tematiseres og innrammes av ulike artefakter og arkitektoniske miljøer. Stedene for død tilfører – sammen med mennesker og ting – «a *framework of significance* to our lives» (min kursivering; Davies, 2002, s. 13).

Retoriske dødssjangerer

Når det gjelder retoriske ytringer etter et menneskes død, er det først og fremst begravelsestalen (*epitaphioi*) som må trekkes frem som en viktig sjanger med dens dype røtter i antikken og tette forbindelser til

utviklingen av selve det atenske demokratiet (Loroux, 2006). Av begravelsestalen springer også flere skriftlige sjangrer frem – som nekrologer og ulike former for minneord fremsagt i mer litterær form som dikt eller i brevform, med den latinske betegnelsen *consolatio*. Slike minneord kan spores tilbake til den romerske retoriske tradisjonen, særlig hos Cicero og hos renessansens humanister. Vi har også epigrammet, som fant sitt publikum – særlig fra opplysningstiden og fremover – gjennom en bredere offentlighetskultur. I tillegg til disse sjangrene som hører direkte til vår vestlige kulturs «ord mot døden», kan vi også snakke om *eulogisk* retorikk og det å *eulogisere* som talehandlinger i andre sjangrer. Eulogiske trekk finner vi i særlig grad i moralske tekster, i biografien, i selvbiografien og i episke fortellinger. Eulogisering av menneskers død tydeliggjør at det finnes et siste sted for døden: Minnet. Dette er et sted som eksisterer så lenge mennesker ivaretar muntlige og skriftlige kilder. Hvis minnet dør, er døden endelig. I hvert fall blant de levende.

Døden som dydens eksempel

Paradoksale steder å dø på, enten det er i sakprosaen eller i skjønnlitteraturen, fungerer som sensasjonelle, spektakulære eller fortettede eksempler på hvordan et liv kan og bør leves. Og hvordan det kan eller bør avsluttes. Et eksempel kan skape grunnlaget for generalisering, det kan tjene som en illustrasjon på en allerede etablert kultur eller vedtatt sannhet, eller det kan oppmuntre til etterfølgelse (Gabrielsen, 2008; Perelman & Olbrechts-Tyteca, 2010[1969], s. 350). I antikken var man opptatt av hva kjente personer – mytiske, litterære og etter hvert også historiske – kunne gi av lærdom i kraft av sitt eksempel. Det såkalte «emulasjonsprinsippet» besto i at beskrivelsen av gode karaktertrekk og handlinger hos den skildrede ville inspirere publikum (Egeland, 2001, s. 38 og 53).

Plutark (ca. 46–120 e.Kr) skrev i det første århundre en rekke sammenlignende biografiske tekster, *Bioi Paralleloi* (Plutarch, 2004 [1892–99]; Russell, 1966, 1982). Tekstene er bygget opp slik at en greker og en romer skildres parvis – først hver for seg og så i en sammenligning. I disse tekstene finner vi kimen til en biografisk fremstilling med vekt på en persons virke, fysiske trekk, dyder og handlinger. I enkelte av biografiene ser vi de

klassiske dydene diskutert opp mot dødsårsak og stedet for døden, begravelser og hvordan den skildrede blir minnet (Plutarch, 2004 [1892–99]). *Måten* noen døde på, kan hos Plutark ikke skilles fra stedet det skjedde på. Dødsårsaken, dødsstedet og stedet for begravelse blir diskutert særlig inngående i den parallelle skildringen av Pelopidas og Marcellus (Plutarch, 2004 [1892–99]. Del II). Måten disse to døde på, hadde tilsynelatende mange fellestrekk, men nyansene var viktige for å forstå om de var gode eller mindre gode eksempler på *homo virtus*.

Både Pelopidas og Marcellus var hærførere som ble drept i krig på fremmed jord, men Plutark er likevel ikke overbevist om at deres død stod i forhold til deres liv. Pelopidas kunne bli unnskyldt fordi han var oppspilt i løpet av slaget, og at det var hans modige karakter som drev ham frem mot fienden i et forsøk på å ta fiendens leder og oppnå den høyeste ære. Hans død var ingen ulykke, «but a premeditated act» (Plutarch, 2004 [1892–99], s. 64, Vol. II, del 66). Like fullt er dette bare det nest beste for en slik general; det beste er å seire og overleve. Marcellus, derimot, kastet seg «hodeløst» inn i farene og døde «spionens død» snarere enn døden til en hedret general. Han satte alle sine æresbevisninger og fem konsultnevnelse over styr imot de «verdiløse livene» til sine fiender: «They themselves must have felt ashamed at their success, that the bravest, most powerful, and most celebrated of the Romans should have fallen among a reconnoitring party of Fregellans» (Plutarch, 2004 [1892–99], s. 64, Vol. II, del 66).

Plutark diskuterer heretter om de to fikk den begravelser som passet seg for deres karakter og handlinger. Både Pelopidas og Marcellus ble begravd borte fra hjemstedet av andre enn sine egne. Men her blir det sett på som bedre å bli begravd respektfullt av sine fiender, slik Marcellus gjorde, enn av sine allierte, slik tilfellet var for Pelopidas: «[A]s the spectacle of an enemy honouring the valour by which he has suffered is greater than that of a friend showing gratitude to a friend», og videre: «In the one case it is the man's glory alone that is respected, in the other, his usefulness and value are as much thought of as his courage» (Plutarch, 2004 [1892–99], s. 64, Vol. II).

Den sammenlignende biografien, slik Plutark skriver den, er et moralsk lærestykke der argumentasjonen i seg selv blir utslagsgivende for

hvordan en persons minne blir kanonisert i kulturen. Tekstene hans har hatt en omfattende virkningshistorie for utviklingen av retoriske tekster, slik som essayet hos Montaigne og vår egen Holberg. Utviklingen av selve biografien som en litterær sakprosa sjanger som ikke primært er opptatt av historisk korrekthet og beskrivelsen av begivenheter, men vel så mye av scenisk underholdning og diskusjon av karakterutvikling, står også i gjeld til Plutark (Egeland, 2001). Biografisjangeren i sin tradisjonelle drakt, der den biograferte følges fra vugge til grav, er et utbygget eksempel på et levd liv (Caine, 2010). Ofte er den biografiske teksten i seg selv av litterær kvalitet, og dermed en epideiktisk sjanger, og vi blir også kjent med den biograferende forfatterens selv (Egeland, 2000, 2001). Dette inkluderer biografens forhold til betydningen av død og steder for død.

Stedet for døden kan brukes i eulogiske tekster for å styrke sammenhengene hos en karakter eller underbygge kontraster. Steder har altså en verdi å låne bort til den døde – deres egen «stedets retorikk» (Brinch Jørgensen, 2016, s. 30). Samtidig trenger døden en taler eller en tekstforfatter, altså en biograf som kan formulere en passende eulogi for å sette stedets retorikk inn i konteksten. *Fraværet* av å nevne stedet for avslutningen har empirisk verdi for den forskeren som ønsker å kartlegge sammenhengen mellom sted og død.

Å dø for polis og fellesskapets bestående

Også tidligere tekster enn Plutarks tematiserer døden retorisk. Den klassiske greske historikeren Thukydid (460/455–400 f.Kr.) skrev om Peloponneserkrigen – krigen mellom Athen og Sparta som varte i 27 år (Thucydides, 1999). I hans verk gjengis en tale holdt av Perikles, som var både hærfører og statsmann (Thucydides, 1999, bok 2, avsnitt 34–46). Perikles fikk det ærefulle vervet å holde den årlige talen for de falne atenerne ved den felles statsbegravelsen, en ære som var få forunt (Loroux, 2006).

Perikles gjør i den gjengitte talen mye ut av å beskrive Athen som det stedet, den byen og den *polis* som de falne kommer fra og har kjempet for med livet som innsats. Her blir Athen som sted den motvekten som skal rettfærdiggjøre tapet av de unge mennenes liv. Athen er *saken* som man kjemper og dør for: «Deres [i.e. de falnes] død synes meg å vitne om deres

tapperhet, enten nå døden var den første som meldte om den eller den satte kronen på verket. Har noen av dem vært ikke fullt så bra i andre forhold, er det riktig å fremheve deres tapperhet overfor fienden til forsvar for fedrelandet» (Thucydides, 1999, s. 117). Nicole Loraux skriver i *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City* om hvordan begravelsestalen var en «institusjon», hvor det symbolske hele tiden økte det funksjonelle ved talen, nemlig å skape generalisert lovprisning av Athen (Loraux, 2006, s. 27). Likevel var ikke talen bare en epideiktisk tale for å underholde og understreke fellesskapet. Den var bygget på en demokratisk topos, hvor innbyggerne *valgte* sin mann til å tale for sine falne og for polis. Begravelsestalen var på denne måten en direkte ytring om det unike ved Athen som demokrati, samtidig som institusjonen «gravtale for de falne» var en gjennomspilling av grunntanken ved det atenske, aristokratiske demokratiet (Loraux, 2006, s. 39).

Talen til Perikles ble en mønstertale for begravelsestalen, og angir dermed at nettopp en lang lovprisning av det stedet soldatene kjemper for, er nødvendig, ikke bare som rettferdiggjørelse av tapene, men også som en styrkelse av tilhørernes fellesskapsfølelse og ønske om å støtte fremtidige kriger. Det var likevel ikke selve byen – med dens agora, hus, jorder og utmark – som var polis. Athen kunne forlates og likevel bestå. Det var *den delte idéen* om Athen som var polis. Denne måten å tenke på et sted på, gå i krig for det og lovprise det i begravelsestaler har blitt brukt videre i det vestlige begrepet om nasjonen frem til i dag. På den måten inneholder moderne retorikk i forbindelse med krig og terror lignende trekk der *saken* i form av *fellesskapet som et sted* kalt nasjon, er fremtredende. Likevel har talen til Perikles hos Thucydides en vri som knapt er å finne i moderne nasjonsbundne minnetaler for falne soldater eller ofre for terror, nemlig at «fremragende menn har hele jorden som sin grav»: «[D]en herligste grav, ikke den som deres legemer hviler i, men den hvor deres ry lever evig så lenge som en tale eller en handling vil gi anledning til å minnes dem» (Thucydides, 1999, s. 118).

Ifølge Øivind Andersen finnes det fem bevarte antikke greske begravelsestaler som deler mange av de samme topoi, og som også har den minimale referansen til religion til felles (Andersen, 2003). Med Platons tekst *Menexenos* finner vi en begravelsestale som Platon lar Sokrates fremføre

som en hermende pastisj over sjangeren (Plato & Andersen, 2006). Teksten har fungert som en modell for senere eulogiske tekster – på samme måte som talen til Perikles hos Thukydid. Andersen har skrevet innledningen til *Menexenos* i den norske utgaven fra 2006. Her står det at teksten ikke skal ses som en alvorlig ment modelltekst og et grunnlag for innblikk i doxa, men at den like fullt «inneholder (iallfall implisitt) politisk refleksjon og politiske anbefalinger», noe som gjør den deliberativ og «også er til å bli klok av» (Plato & Andersen, 2006, s. 326). Gravtalen kan leses som en parodi på den retoriske sjangeren gravtale, men den er imidlertid for sjangertro til at den fungerer bare som parodi. Den inneholder nemlig de fleste av de topoi man finner i de andre gravtalene.

Gravtalen består av en innledning der talen settes inn i sin kulturelle kontekst og henviser til gjengse ritualer og tradisjoner rundt død. Innledningen gir også en oversikt over hva som kommer i talen, som er en lovprisning av de døde, herunder deres avstamning, oppvekst og ikke minst deres dyder. Lovprisningen av de falnes dyder knyttet til kamper og kriger fyller mest i talen. Heretter følger en oppmuntring og trøst til de etterlatte i form av en tale fra de falne til deres sønner og foreldre. Her bruker Platon en særlig retorisk figur, nemlig *eidolopoia*, der de døde taler fra den andre siden. Vi kjenner den igjen i mange fiktive karakterers møte med døde, for eksempel i scenen der Gjenferdet viser seg for Hamlet på skansen på Kronborg og kaller seg «din faders ånd». En slik figur vitner om at det finnes en allmenn aksept i kulturen for at det er et sted etter døden, der den døde «kan komme tilbake fra» eller kommunisere til de levende fra et annet sted.

Talen til Platon avsluttes med et avsnitt som beskriver hvordan byen skal minnes sine døde: «De falne selv holder byen aldri opp å ære. Én gang årlig utfører den felles for alle de ritualene som ellers gjøres privat for hver især. I tillegg arrangerer den tevlinger i gymnastikk og hestesport og all slags musisk kunst» (Plato & Andersen, 2006, s. 345). Byen skal som helhet brukes til å innramme minnestunder. På et vis gjøres selve *byens rom og bylivet* til møteplasser mellom levende og døde, og transenderer avstanden mellom liv og død: «For de avdøde står byen i arvingens og sønnens sted, for sønnene i farens sted og for de falnes foreldre i en forvalters sted: Den har full omsorg for alle alltid» (Plato & Andersen, 2006, s. 345).

Retorikken i de her nevnte klassiske gravtalene har gjennom historien spilt en stor rolle ved begravelser og innvielser av minnesmerker. På denne måten har de klassiske tekstene hatt betydning i utviklingen av en retorisk praksis. Et sentralt eksempel på noe som minner om den klassiske gravtalen, er talen som den amerikanske presidenten Abraham Lincoln holdt i november 1883 for de falne soldatene i den amerikanske borgerkrigen, den såkalte *Gettysburg Address*. Talen ble holdt på Soldiers' National Cemetery i Gettysburg i staten Pennsylvania. Den er blitt Lincolns mest berømte tale, kanskje fordi den knytter de falne soldatene så tett sammen med nasjonen som et sted basert på en idé om frihet og demokrati. Talen fungerer langt på vei som den atenske gravtale – til å hedre og forene:

It is rather for us to be here dedicated to the great task remaining before us—that from these honored dead we take increased devotion to that cause for which they gave the last full measure of devotion—that we here highly resolve that these dead shall not have died in vain—that this nation, under God, shall have a new birth of freedom—and that government of the people, by the people, for the people, shall not perish from the earth. (Lincoln 1883/1884)

Den korte talen er gjengitt på tavler og satt opp på et minnesmerke på gravplassen for de falne, og har på denne måten blitt til en del av stedet. I forhold til den greske begravelsestalen spiller religion en stor rolle hos Lincoln.

Ved minnemarkeringen av ofrene for terroren 22. juli 2011 i Regjeringskvartalet og på Utøya holdt daværende statsminister Jens Stoltenberg en tale som bygger på en lignende sammenstilling av topoi, der døden gis mening som en markering av nasjonens verdier: «I fellesskap knytter vi en ubrytelig lenke av omsorg, demokrati og trygghet. Det er vårt vern mot vold» (Stoltenberg, 2011). Den spontane handlingen der folk i Oslos gater legger ned roser og holder roser i hendene under de offentlige talene, kan ses på som en sterk markering av at publikum lar seg tiltale. Publikum tok på seg et etisk ansvar som deltakere i den retoriske responsen på den utfordringen som ofrenes død representerte.

Steder for dødsrefleksjon

Roser på gaten. En hilsen skrevet til de døde festet til en bamse. Slike symbolske ytringer er en sentral del av den retoriske responsen på død.

De etterlatte taler på et vis på tvers av liv og død *til* den døde – på vegne av seg selv eller fellesskapet. Slike retoriske praksiser viser samtidig en spontan bruk av stedet, og at den *eksakte* lokaliseringen av noens død har betydning. Vi har innrettet vårt kulturelle landskap og våre byer med fysiske steder som er ment å reflektere over død. Steder som er viet til dette, er kirker, kirkegårder, gravplasser og minneparker, selvfølgelig, eller steder i større parker med statuer og minneplater over falne. Man kan også nærmest falle over slike steder som er ment for dødsrefleksjon når man plutselig ser minneplater på fortauet utenfor ulike byhus til minne om deporterte jøder. Alt dette er minnesteder, måter å innramme refleksjonen over død, Døden og de døde selv på. At vi fortsatt ikke vet hva vi skal gjøre med Utøya og Regjeringskvartalet, forteller om divergens i doxa.

Forestillingene om livet *etter* døden har preget og preger fremdeles kulturlandskapet i stor grad. Jeg trenger ikke å nevne våre forhistoriske gravhauger eller gravplasser – eller pyramidene ved Giza, for den saks skyld. Davies kaller disse stedene «building against death» i stedet for «words against death» (Davies, 2002, s. 207). I renessansen bygget man parker som hadde emblematiske elementer i form av symbolske skulpturer og printede aforismer for å moralisere og for å minne om dyder og religion (Heiberg, 2016, s. 202–203). Døden som skjelett, kranium og som mannen med låen er en gjenganger i renessansens motivkrets. Fremstillingen av Skjærsilden, Helvete og Himmelen går også igjen. Latinske aforismer som «memento mori» var en viktig del av renessansens emblemattikk. Inngravert, innskrevet og innprentet på steder for dødsrefleksjon.

Avslutning

Steder for dødsrefleksjon skapes altså spontant. De markeres eller bygges på steder der folk faktisk døde, de skapes på steder ment for dødsrefleksjon, eller de etableres på steder der naturen bidrar til en stemning av fordypelse. Ofte markeres stedet med kjent symbolikk fra kulturens forestillinger om død. Steder tas også i bruk ved fremføringen av eulogier og brukes dermed retorisk for den verdien de tilfører. Retorikken har bidratt med topoi – måter å argumentere på, sjangrer og retorisk praksis, herunder bruk av

stedet – til vår kulturs måter å møte døden på. Men det er også andre steder som på mer tilfeldig vis kan bli steder for død og dødsrefleksjon. For eksempel bordet hjemme, der jeg – som Finn Carling en gang før jeg ble født – avslutter skrivingen om død med ordene: «Allikevel, uansett hvor langt vi kommer i vår søken, vil vår bevissthet bare nå frem til en del av sannheten. Resten vil alltid forbli i taushet» (Carling, 1973, s. 159).

Referanser

- Andersen, Øivind (1995). *I retorikkens hage*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Andersen, Øivind (2003). Æres den som æres bør: Et sjangertrekk i greske gravtaler. I Jon W. Iddeng (Red.), *Antikke samfunn i krig og fred. Festskrift til Johan Henrik Schreiner* (s. 76–86). Oslo: Novus Forlag.
- Aristoteles (2006). *Retorikk* (Tormod Eide, Overset.). Oslo: Vidarforlaget.
- Berry, Philippa (2012). *Shakespeare's Feminine Endings: Disfiguring Death in the Tragedies*. London: Taylor and Francis.
- Bitzer, Lloyd. F. (1997[1968]). Den retoriske situation. *Rhetorica Scandinavica*, 3, 9–17.
- Burke, Kenneth (1966). *Language as Symbolic Action: Essays on Life, Literature, and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Caine, Barbara (2010). *Biography and History*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Carling, Finn (1973). *Resten er taushet: Skisser om døden*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Dahlgager, Lisa, & Fredslund, Hanne (2011). Hermeneutisk analyse – forståelse og forforståelse. I Signild Vallgård & Lena Koch (Red.), *Forskningsmetoder i folkesundhetsvidenskap* (4. utg.). København: Munksgaard.
- Davies, Douglas (2000). Robert Hertz: The Social Triumph over Death. *Mortality*, 5(1), 97.
- Davies, Douglas (2002). *Death, Ritual and Belief: The Rhetoric of Funerary Rites* (2. utg.). London: Continuum.
- Egeland, Marianne (2000). *Hvem bestemmer over livet? Biografien som historisk og litterær genre*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Egeland, Marianne (2001). *Biografiens retorikk* (ph.d.-avhandling). Oslo: Universitetet i Oslo.
- Gabrielsen, Jonas (2008). *Topik, ekskursioner i den retoriske toposlære*. Birkerød: Retorikforlaget.
- Heiberg, Steffen (2016). *Nye horisonter: Europas kulturhistorie i renæssancen*. København: Gads Forlag.
- Jørgensen, Iben Brinch (2016). *Når steder skapes: Fire studier av stedsutviklingens visuelle retorikk* (ph.d.-avhandling). Oslo: Universitetet i Oslo.

- Lincoln, Abraham (1883/1884). The Gettysburg Address. Hentet fra http://rnc.library.cornell.edu/gettysburg/good_cause/transcript.htm
- Loroux, Nicole (2006). *The Invention of Athens: The Funeral Oration in the Classical City* (2. utg.). New York: Zone Books.
- Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie (2010[1969]). *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Plato & Andersen, Øivind (2006). *Samlede verker: Hippias minor; Hippias maior; Euthydemos; Gorgias; Menon; Menexenos* (Vol. B. 3). Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek.
- Plutarch (2004 [1892–99]). *Plutarch's Lives. Vol 1–4*. A. Stewart & G. Long (Red.), Hentet fra <https://www.gutenberg.org/ebooks/search/?query=plutarch>
- Rosengren, Mats (2008). *Doxologi: En essä om kunskap*. Åstorp: Retorikförlaget.
- Russell, Donald A. (1966). On Reading Plutarch's Lives. *Greece & Rome*, 13(2), 139–154. <https://doi.org/10.1017/S001738350001545X>
- Russell, Donald A. (1982). Plutarch and the Antique Hero. *The Yearbook of English Studies*, 12, 24–34. <https://doi.org/10.2307/3507396>
- Stoltenberg, Jens (2011). Tale ved nasjonal minnemarkering for 22.7.2011 i Oslo Spektrum, 21. august 2011. Hentet fra <https://www.nrk.no/norge/statsministerens-tale-1.7758132><https://www.regjeringen.no>
- Söderberg, Maria Wolrath (2012). *Topos som meningsskapare. Retorikens topiska perspektiv på tänkande og lärande genom argumentation*. Ödåkra: Retorikförlaget.
- Söderberg, Maria Wolrath (2017). *Aristoteles retoriska toposlära: En verktygsrepertoar för fronesis*. Hentet fra <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:sh:diva-33305>
- Thucydides (1999). *Peloponneserkrigen* (H. Mørland (Red.) Vol. 1). Oslo: Aschehoug i samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls kulturbibliotek og Det Norske Akademi for Språk og Litteratur.
- Togeb, Ole (2009). «Steder» i bevidsthedens landskab - grene på idéernes træ: Om at finde stof til belysning af en sag. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.
- Villadsen, Lisa S. (2009). Fortolkningens rolle i retorisk kritik. I Hanne Roer & Marie L. Klujeff (Red.), *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik* (s. 39–59). København: Hans Reitzels Forlag.