

Det Andet, Det Samme og Den Historiske tekst

LARS ALBINUS

ABSTRACT: *Which interpretive possibilities are associated with the study of historical texts? What is it that we hope to understand, and what is the real purpose of studying a dead religion? This includes a diachronic and a synchronous aspect: How do the historical and the comparative interact? Do we seek, without necessarily being aware of it, what we already know, in the historical text, or do we open ourselves up to the encounter with something foreign? The question also implies whether perception and language can be said to reflect each other, and not least which conditions the present sets for understanding the past. I take my point of departure in Foucault's understanding of history, involving related views of de Certeau, and set the archaeological and genealogical point of view against Gadamer's hermeneutic textual approach and Habermas' concept of rational reconstruction. The intention is to suggest a perspective that, firstly, acknowledges the necessity of interpretation and, secondly, allows the text's own Otherness to come to the fore.*

RESUME: *Hvilke fortolkningsmuligheder knytter sig til studiet af historiske tekster? Hvad er det, vi håber på at forstå, og hvad er det egentlige formål med at studere en død religion? Dette omfatter et diakront og et synkront aspekt: Hvordan spiller det historiske og det komparative sammen? Søger vi, uden nødvendigvis at være bevidste om det, det, vi allerede kender, i den historiske tekst, eller stiller vi os åbne for mødet med noget fremmed? Spørgsmålet implicerer, hvorvidt forestilling og sprog kan siges at afspejle hinanden, og ikke mindst hvilke betingelser nutiden sætter for en forståelse af fortiden. Jeg tager udgangspunktet i Foucaults historieforståelse, under inddragelse af beslægtede synspunkter hos de Certeau, og stiller den arkæologiske og genealogiske synsvinkel op over for Gadamers hermeneutiske tekst-tilgang og Habermas' begreb om rationel rekonstruktion. Hensigten er at åbne for et perspektiv, der på den ene side vedkender sig fortolkningens nødvendighed og på den anden side tillader tekstens egen Andethed at komme til orde.*

KEYWORDS: *Historiography; interpretation; genealogy; discourse; Foucault; de Certeau; Gadamer; Habermas; Homer*

Jeg vil i følgende artikel reflektere over nogle grundlæggende principper for en religionshistorisk fortolkningspraksis og fremdrage nogle af de implikationer, som kun sjældent tematiseres, men som jeg ikke desto mindre vil hævde er væsentlige for fagets kulturhistoriske betydning. Bemærkningerne har overvejende en filosofisk karakter, men for at pointerne ikke skal fortone sig i abstraktioner, giver jeg også nogle konkrete eksempler på deres analytiske relevans. Jeg tager udgangspunkt i to modstillede positioner, der repræsenteres af Foucault og De Certeau på den ene side og Gadamer og Habermas på den anden. Opdelingen svarer til rekonstruktionen af henholdsvis Det Andet og Det Samme i historien.

Jeg har som min tidligere kollega Jens Peter Schjødt investeret en levende interesse i en død religion: norrøn religion for hans vedkommende, græsk for mit. Jeg husker endnu, at jeg for mange år siden dukkede op på Institut for Religionshistorie i Aarhus for at se, om faget var noget for mig. Jeg sad ind til forelæsning, fra hvilken jeg i dag ikke husker andet end Schjødt, der i en islandsk sweater fortalte om tricksteren Loke. Men jeg var fanget og besluttede mig for at tage uddannelsen. Siden specialiserede jeg mig i græsk religion og sidder i dag som lektor ved det, der i dag hedder Afdeling for Religionsvidenskab. Jeg husker også dengang, faget skiftede navn (fra *-historie* til *-videnskab*). Jeg mente ikke, det kunne have nogen større betydning. Genstandsfeltet var jo stadig religion, og vi udskiftede vel ikke metoder og kriterier, blot fordi vi havde valgt en ny betegnelse at studere, undervise og forske under. Men måske har navnet alligevel ændret på noget i vores syn på det, vi laver, og det vi får ud af det. Begrebet *videnskab* signalerer et bredere beredskab af metoder for opdagelse og afprøvning end begrebet *historie*. Som akademisk disciplin er religionshistorie, som en specialiseret del af historieforskningen, forpligtet på troværdighed og selvaufprøvning (så vidt muligt), men de færreste, der har en konkret forskningserfaring bag sig, vil mene, at absolut objektivitet i det historiske perspektiv er muligt. Leopold von Ranke hævdede ganske vist engang i det 19. århundrede, at historikerens opgave er at beskrive historien, "som den egentlig var" (*wie es eigentlich gewesen*), men det var snarere en regulativ målsætning, en advarsel mod moralske projektioner, end overbevisningen om, at noget sådant rent faktisk lod sig gøre. Sagt på en anden måde: Hvis vi alene holder os til nalgelfaste kendsgerninger, vil vi kun kunne sige så lidt, at historien aldrig vil blive fortalt. Kendsgerninger indgår altid i en sammenhæng, og det er den sammenhæng, hvor rodet og kompleks, den end måtte være, som historikeren vil ind på livet af.

Begrebet *videnskab*, i hvert fald som det optræder i fagbetegnelsen 'religionsvidenskab', omfatter klart nok begrebet 'historie', men det omvendte gælder ikke. Selvfølgelig kan religionshistorien gøre brug af alle håndte videnskabelige metoder, men det ligger ikke i historie-begrebet selv at være *videnskab i bred forstand*. Spørgsmålet er, om religionshistorien kan udfolde sig lige så frit under den proklamerede *fordring* om at være *videnskab*, som hvis den kun stod til regnskab over for sine egne redelighedskriterier? Sagt på en anden måde: Skygger videnskabsbegrebet for vigtigheden af den fortolkningsdimension, uden hvilken religionshistorien aldrig ville hæve sig over

en frugtesløs registrant-virksomhed?¹ For så vidt som mennesket er et selvfortolkende væsen (*a self-interpreting animal*), som Charles Taylor har pointeret (1985, kap. 2), må forståelsen af religion i en vis forstand sætte sine egne forudsætninger på spil. I relation til myteforskning, skriver Schelling: "Det drejer sig ikke om at 'vende og dreje' et fænomen, så det kan indpasses under grundsætninger, der er fastsat på forhånd. I stedet for at søge en forenkling burde vi snarere udvide vores egne tanker for at bringe dem i overensstemmelse med fænomenet selv" (1967 [1830], 89).² Uden nødvendigvis at medtænke de idealistiske implikationer, med hvilke disse tanker oprindeligt blev fremsat, gælder den grundlæggende pointe for mig at se stadig som princip for en aktuel forskningsdiskurs.

Videnskab er primært forklaring; historie er primært fortolkning, hvad der samtidig svarer til et spændingsforhold mellem lukkede og åbne præmisser; forklaring øger vores viden gennem reduktion, fortolkning udvider vores horisont gennem interaktion. Men måske lægger jeg i den forbindelse for meget i fagbetegnelserne religionsvidenskab og religionshistorie. Hvorom alting er, skal jeg i det følgende udfolde nogle videnskabsteoretiske og filosofiske betragtninger over den historisk orienterede forskning i fortidig religion, som placerer denne forskning i forholdet mellem empiri og fortolkning, mellem beskrivelse og tilegnelse.

Historiografi som arkæologi og genealogi (Foucault)

Religionshistorien kan ligesom andre former for historiografi sammenlignes med patologi. Hvor patologen søger at rekonstruere en levende sammenhæng ud fra spor i liget, gransker religionsforskeren i tekstens døde væv for at fremmane en levende fortidsverden. Analogien er ikke rent tilfældig, hvis man spørger Michel Foucault. For ham vidnede patologiens systematiske udbredelse i begyndelsen af 1800-tallet om et nyt syn ikke blot på sygdomme, men også på mennesket i det hele taget. Ligesom opfattelsen af sygdommene frigjorde sig "fra den ondskabens metafysik, de havde været bundet til i mange århundreder" (2000, 258), løsrev tanken sig i stigende grad fra religionens forestillinger om frelse og straf. I det øjeblik sygdommene "blev tænkt i relation til døden, blev de pludselig tilbunds gående læselige og åbnede sig totalt for sprogets og blikkets suveræne dissekering" (259). De sproglige referencer bevægede sig langsomt men sikkert mod det erfarbare. Det var ikke længere sjælelsens udødelighed,

¹ Jf. Hegel (1995, 48). Da religionshistorikere endnu ikke eksisterede på Hegels tid, refererer han til de teologer, der kun befatter sig med en historisk redegørelse for religionen, som var de "Kontorbediente eines Handelshauses ... die nur über fremden Reichtum Buch und Rechnung führen ... sie erhalten zwar Salär; ihr Verdienst ist aber nur, zu dienen und zu registrieren, was das Vermögen andere ist." Sagt på en anden måde: Religionernes egen sandhed optræder kun som noget, der alene har gyldighed for de religiøse, *de andre*.

² Frit oversat efter "Nicht, wie muss das Phänomen gewendet, gedreht, vereinseitigt oder verkümmert werden, um aus Grundsätzen, die wir uns einmal vorgesetzt nicht zu überschreiten, noch allenfalls erklärbar zu sein, sondern: wohin müssen unsere Gedanken sich erweitern, um mit dem Phänomen in Verhältnis zu stehen."

men "afsluttetheden", der "blev tillagt en positiv værdi" (260). "Det er på den baggrund", skriver Foucault,

man forstår den store betydning, lægevidenskaben [og her tænker han specielt på patologien] fik for konstitueringen af videnskaberne om mennesket – en betydning, der ikke bare var af metodisk art, men som i virkeligheden var ontologisk, eftersom den drejede sig om mennesket og det menneskelige som genstandsområde for en positiv viden (260).

Sygdomme blev ikke længere betragtet som forskellige arter, der kunne angribe et syndigt legeme, men som naturlige reaktioner i legemet selv, dødens foregribelse i livets eget væv. Individets skæbne trådte ikke længere frem i lyset af det evige og uforanderlige, men i lyset af endelighed og foranderlighed: dødens vilkår. Religionens ontologi blev med andre ord erstattet af lægevidenskabens, og åndsvidenskaberne fulgte trop med sine spørgsmål til mennesket som et dødeligt og historisk væsen.

Analogt kan man sige, at der for historiografiens vedkommende er en afgørende forskel på, om de kilder, man forholder sig til, udlægges ud fra en tro på eviggyldige sandheder om mennesket, eller om de i deres fremmedartede positivitet lægges til grund for en kontingent repræsentation af menneskelig subjektivitet, forskellige former i livets væv. I det sidste tilfælde bruges historien ikke til at bekræfte nutidens billede af sig selv, men snarere til at udfordre dette billede (den underforståede påstand her er, at enhver forestilling om det universelt menneskelige altid er historisk bestemt). Der er med andre ord tale om historiografi som kritiske spørgsmål til menneskets aktuelle selvopfattelse. Når Foucault så det som sin opgave at skrive "nutidens historie", så gjaldt det en arkæologisk – og senere genealogisk – undersøgelse af de former for viden og menneskelig subjektivitet, der ikke blot danner baggrund for, hvordan vi *forstår* os selv i dag, men som også i en dybere forstand åbner vore øjne for, hvordan vi er blevet *formet* til dem, vi er. Alting kunne også være anderledes, pointerede Foucault ofte ud fra sin fokus på historiske kontingensbetingelser. Når han i sit tidlige forfatter-skab koketterede med at se sig selv som "lykkelig positivist" (*positiviste heureux*), skal det næppe ses som et udtryk for, at han hyldede et ideal om neutral objektivitet, men at han ikke på forhånd forventede andet af de historiske kilder end fragmenter af en kontingent endelighed. Således var tiden kommet til at tage afsked med den traditionelle historiker, der læste overleverede kilder, som var det "dokumenter", der umiddelbart lod sig forstå på samme måde som dagens avis. Foucault påpegede, at en ny generations historieforskning i stedet for var begyndt at anskue de historiske kilder ud fra en arkæologisk metode.³ De blev billedligt talt ført tilbage til den jord, der havde født dem, nemlig ved at man ikke anskuede dem som dokumenter, men som "monumenter" (1991, 6 f). At lade overleveringer fremstå som monumenter betyder på den

³ Begrebet 'arkæologi' anvendt (metaforisk) om skriftlige kilder i en historiografisk sammenhæng var ikke Foucaults opfindelse, men almindelig brugt i tiden af franske tænkere, bl.a. Claude Lévi-Strauss og Michel de Certeau. Som Foucault formulerer det i A. M. Sheridan Smiths engelske oversættelse: "the archaeological description of discourses is deployed in the dimension of a general history; it seeks to discover that whole domain of institutions, economic processes, and social relations on which a discursive formation can be articulated" (1991, 164).

ene side at se dem som en artikulation af de sociale og praktiske forhold, der bestemte deres brug, og på den anden side at afvente den betydning, der først skinner igennem, når de tilsammen og på deres egen overflade danner et semantisk mønster for, hvad det i samtiden var meningsfuldt at sige, og hvilke former for praksis og selvforståelse, denne diskurs satte rammerne for. I negativ forstand – og her finder vi Foucaults egen hovedinteresse – lå der også en opgave i at rekonstruere det udtalte: alt det, diskursen implicit udgrænsede som ugyldigt eller meningsløst. "The manifest discourse," som han skriver, "is really no more than the repressive presence of what it does not say" (1991, 25). Michel de Certeau, der tilslutter sig Foucaults historiografiske strategi, formulerer denne som: "to situate itself through its relation to other discourses, to place discursivity in its relation to an eliminated other, to measure results in relation to the objects that escape its grasp" (1995, 40). For De Certeau betyder dette endvidere, at historieforskningens "[s]cientific 'reason'", der præsentistisk udlægger historien i lyset af sin egen sejrende fornuft, "is indissolubly wedded to the reality that it meets again as its shadow and its other, at the very moment when it is excluding it" (ibid.). Den historieforskning, der ikke ser forskellen til sit eget epistemiske sted i genstandsfeltet, bringer den skygge med sig, som i stedet for kunne have været dens lysning. Historien er det andet sted,⁴ hvorfra vi i det mindste har muligheden for at se os selv se med andre øjne.

Foucault betragtede ikke de diskursanalytiske rekonstruktioner af de såkaldt "overfladiske" betydningskonstellationer som en hermeneutisk praksis. Det skyldtes imidlertid hans særlige opfattelse – og kritik – af hermeneutik som en universalistisk og ahistorisk jagt på forståelsen af det sande menneske. Ønsket om en sådan forståelse var ifølge Foucault selv et produkt af sin tid og spærrede for en rekonstruktion af det fortidige i dets uforstyrrede fremmedartethed. Mennesket har ikke altid været, som det er i dag, eller hvad det end måtte udvikle sig til i morgen. Det er en grundtanke hos Foucault og ligger således ikke fjernt fra vor tids post- og transhumane diskurs. Foucault lånte den tanke fra Nietzsche, at mennesket er det endnu ikke fastlagte dyr (*das noch nicht festgestellte Tier*). I fylogenetisk forstand betyder det, at det til stadighed formes som subjekt af historien og det omgivende samfund.

I sin Nietzsche-inspirerede tekst (2001), hvor han sætter parentes om den arkæologiske diskurs-analyse for i stedet for at følge den genealogiske opsporing af forskellige former for praksis, forholder han sig imidlertid eksplicit til spørgsmålet om fortolkning:

Hvis det at fortolke var ét med langsomt at bringe en betydning, som lå skjult i oprindelsen, frem i lyset, kunne alene metafysikken fortolke menneskehedens tilblivelse. Men hvis det at fortolke er med list eller vold at bemægtige sig et regelsystem, som ikke i sig selv har nogen essentiel betydning, og påtvinge det en ny orientering, underlægge det en ny vilje, bringe det ind i andet spil og underkaste det tilkommende regler, så består menneskehedens tilblivelse i en række fortolkninger (2001, 68).

⁴ Jeg referer implicit til Michel de Certeaus længere analyse af historiografien som "productions of places" (1988, 17-112).

For Foucault består fortolkning altså ikke i en 'sand' udlægning af noget på forhånd givet, men i en regelstyret overtagelse af betydningsmuligheder. En sådan form for fortolkning er han indforstået med, for så vidt som den knytter sig til erkendelsen af, at der ikke gives en sandhed uafhængigt af selve fortolkningsprocessen og de interesser, den er forbundet med. Det fremgår implicit, at dette reviderede fortolkningsbegreb samtidig skal forstås som en demaskering af den klassiske hermeneutik. Fortolkning er aldrig blot fortolkning, men en kamp om betydning.

For så vidt som Foucault underskriver sig Nietzsches idé om, at *alt er fortolkning*, kunne det godt se ud som om, han helt og aldeles har forladt sin position som ubekymret positivist. Men bortset fra, at hans 'positivisme' intet har med videnskabelig selvbevidsthed at gøre, er det heller ikke uforeneligt med et fortolkningsbegreb, der først og fremmest gør op med evigt gyldige sandheder. Hvis der *kun* gives fortolkning, forsvinder den skarpe distinktion mellem *Sein* og *Schein*. Når Foucault uddrager de regler, som giver sig til kende gennem den måde, tale og handling kommer til udtryk på, er de nok positivt givne, men samtidig internt forbundet med den fortolkende selektion. Fra teksternes betydningsoverflade, der i bedste fald gør det muligt at rekonstruere regler for mulige udsigelser (i datidens diskurser), har Foucault imidlertid – i forlængelse af sin Nietzsche-reception – flyttet blikket til praksisformer, hvis regler han uvægerligt står i et interaktivt forhold til, for så vidt som hans egen udlægning griber ind i den ofte tildækkede sammenhæng mellem praksis og diskurs. Samtidig forstår den sig selv i lyset af netop denne demaskering. Fra nu af tænker Foucault derfor sit idéhistoriske arbejde som en intervention. Nok ejer kilderne en positivitet, der kan og bør formidles uden omsvøb, men de er betydningstomme, så længe historikeren ikke indgår i et forhold til dem. Den egentlige betydning udløses først gennem det livtag med de historiske tekster, der for historikeren fører til opdagelsen af, at de semantiske mulighedsbetingelser virker begge veje i en fortolkningsproces. Overtagelsen af betydning er aldrig uberørt af ens egen tid, aldrig kun en uskyldig nysgerrighed.

Nietzsche fremstillede historien, i særdeleshed kristendommens historie, ud fra sin grundlæggende forståelse af menneskets vilje til magt (idet han i øvrigt forsøgte at afsværge denne tankes metafysiske karakter ved netop at kalde den en fortolkning). Foucault nøjedes med at tale om magtrelationer, dvs. positivt og anonymt forekommende handlingsparametre, der lod sig udlede af (historiske vidnesbyrd om) konkrete begivenheder (2002, 41ff). Handlinger (også talehandling eller "udsigelser", *énoncés*, som han kaldte dem) er ifølge Foucault altid ladet med en kraft, der bestemmer på hvilken måde og i hvilket omfang, de påvirker – eller påvirkes af – andre handlinger. Det er de kræfter, der er "på spil i historien," og de "adlyder hverken en skæbnesbestemmelse eller en mekanisme, men kampens tilfælde [...] De kommer altid først til syne i en begivenheds enestående terningekast" (2001, 70 f). For Foucault er historiens kontingens således afgørende for selve den bagudrettede forståelse af den, ligesom forståelsen af denne kontingens bringer sig hinsides enhver klassisk metafysik. Nok afslører Foucaults eget insisterende fokus på magtrelationer (i form af kræfter og kampe), at heller ikke han helt formåede at træde ud af metafysikkens skygge. Men i

det mindste må det tilstås, at han har rykket forklaringsgrundlaget tættere på et empirisk tilgængeligt genstandsområde.⁵

Foucaults navn er ofte forbundet med en sandhedsbenægtende relativisme, men dette er allerede et eksempel på, hvorledes en historisk kontekst tildækkes af en triviell universalisme. Fejlen er at tillægge Foucault et synspunkt, der skulle betyde det samme i dag, som det betød, da han gjorde det gældende i dets oprindelige kontekst. Foucault udfordrede selvindbildte selvfølgeligheder og bragte kontingensen ind i den form for historieforståelse, der så sig forpligtet på en objektiv sandhed. At læse Foucault som relativismens nye 'sandhed' er dovenskab; at forstå og tilegne sig Foucaults metode er at lytte til ens egen tid og hæfte sig ved det, der her og nu passerer upåagtet som givet og selvfølgeligt.

For Foucault, som under alle omstændigheder har spillet en stor rolle i mine egne religionshistoriske undersøgelser, omfatter den rette historiske sans

tre brugs måder, som hver især modsætter sig historiens tre platoniske modaliteter. Den første er den paradiske, realitetsdestruerende brug, som modsætter sig historie-temaet: erindring-genkendelse; den anden er den dissocierende, identitetsdestruerende brug, som modsætter sig historie-temaet: kontinuitet-tradition; den tredje er den ofrende, sandhedsdestruerende brug, som modsætter sig historie-temaet: erkendelse (2001, 76).

Det, som det gælder om, er derimod "at gøre historien til en mod-hukommelse" (ibid.).

I Foucaults øjne er og bør historien altså være et modsvar til enhver normativ forestilling om universalitet. Han forsøger derfor inden for hver enkelt periode at spore det unikke i en given konstellation af tale og handling. Arkæologisk – eller diskursanalytisk – drejer det sig om at udtrække de regler, der ligger implicit i udsagnene selv, mens fokus i den genealogiske optik er den ligeledes implicite regulering af praksis. Religionshistorisk kan der henvises til de eleusinske mysterier som et eksempel på relationen mellem disse tilgange. Analysen af henholdsvis den homeriske og den orfiske diskurs (hvorved forstås de tekst-traditioner, der angiver henholdsvis Homer og Orfeus som deres forfatter) demonstrerer modsatte 'iscenesættelser' af menneskets skæbne efter døden og er knyttet til hver sin rituelle sammenhæng (recitation vs. initiation). Et eksempel på den rent diskursive forskel er de konkurrerende versioner af myten om Demeter og Kore, der er overleveret i henholdsvis Homers og Orfeus' navn (jf. Albinus 2000, 168-72; 177 f).⁶ Mysteriekulten i Eleusis, der finder sted til ære for disse gudinder, er omfattet af et tavshedspåbud, der gør det muligt for den enkelte deltager at udlægge den *samme* rituelle praksis *forskelligt* – alt efter vedkommendes egen diskursive orientering (op.cit. 192-99). En diskurs må med andre ord ses i lyset af den praksis, den indgår i, ligesom en given praksis må anskues i forhold til mulige, diskursive referencerammer.

⁵ Selv hævdede Foucault, at det var de empiriske undersøgelser, der bragte visse magtrelationer frem i lyset, og ikke en overordnet magtmetafysik, der forklarede det empiriske materiale.

⁶ Tekstuddrag i dansk oversættelse, se Duekilde 1997, 162-170 (m.h.t. *Homers hymne til Demeter*) og 180-182 (m.h.t. Clemens af Alexandrias oplysninger om den orfiske version af myten).

Homer som eksempel

Hvad den diskursive analyse angår, må det eksplicitte betydningsniveau – dokumentniveaue, som vi forholder os fortolkende til, for så vidt som vi kan tyde det sprog, kilderne er skrevet på – suppleres og korrigeres af det implicitte niveau – monumentniveaue, som vi tilgår indirekte ved forskellige afkodningsmanøvrer. Det kan enten dreje sig om at fremdrage et strukturelt betydningsniveau af binære oppositioner (som hos Lévi-Strauss), en indo-europæisk tre-funktionalitet (som hos Dumézil) eller det kan, som hos Foucault selv, bestå i at påvise eksklusionsmekanismer gennem en differential bestemmelse af det, *der ikke siges* i de pågældende kilder.

For at give et eksempel på det sidste fremstiller den homeriske diskurs, specielt *Iliaden*, døden som et smerteligt vilkår, der for den enkelte og de efterladte kun mildnes af ryet (*kléos*), den ærefulde erindring, som vel at mærke mest af alt gælder den, der har ofret sit liv i kamp. *Odysseen* giver dertil et billede af, at den afdøde fortsætter en form for skineksistens i Hades. Eftersom Odysseus, der skuer ned i dødsrigets mørke, kun ser personer i dødsøjeblikkets positur, synes der mest af alt at være tale om erindringsbilleder (Albinus 2000, kap. 3-5). Imidlertid får de døde mæle, da han fremmaner dem gennem den blodlibation, troldkvinden Kirke har givet ham anvisning på. På den ene side er der således tale om et dødsorakel (*nekyomanteia*), og det er da også titlen på 11. sang; på den anden side er der tale om det tragisk-episke element, der består i, at Odysseus' egen moder kommer ham i møde, men opløser sig, "som var hun en skygge" (*skiēi eikelon*) eller et "drømmesyn" (*óneiros*), da han 3 gange forsøger at omfavne hende (Od. 11.207). Nok tilskrives de afdøde en mantisk funktion hos Homer, men den omsættes til det episke univers' psykologiske og narrative betydningsramme. De døde reduceres dermed til en slags afbillede (*eidōla*) af de mennesker, de var i levende live (Albinus 2000, 49; Cunliffe 1963, 109, under *eidōlon*). Den overordnede semantiske forbindelse mellem *Odysseen* og *Iliaden* (der ikke kender til dødsorakler, men dog lader den afdøde Patrokles fremstå som et objektiveret drømebillede, *óneiros*), består således i, at de døde først og fremmest har episk betydning. Deres 'udødelighed' – fra *kléos* til *eidōlon*, *skiē* og *óneiros* – ses fra et narrativt erindringsperspektiv. Det, hvorom *der ikke tales*, er et individuelt efterliv. Man kan ganske vist se bortrykkelsen af Akhilleus til øen Leuke som et slags udødelighedsmotiv, men som undtagelse understreger det blot, at der ikke i almindelighed gives et liv efter døden. Mennesket er og bliver et dødeligt væsen (*brotós, thnētós*).

Det har ikke hindret religionsforskere i at udlægge de homeriske forestillinger som litterære udtryk for forestillinger om en udødelig sjæl (mest berømt Erwin Rohde (1925), men også mere aktuelt Jan Bremmer (1983)). Problemet er, at det netop er det, *der ikke siges*. Trækker man linjer mellem de to epers beskrivelser af Hades til de samme teksters beskrivelse af menneskets *psykhē*, som forlader legemet ved dødens indtræden, fremstår der ikke et billede af en udødelig sjæl, men derimod af forskellige aspekter såsom liv, åndedrag, skygge, drømmesyn, erindringsbillede, afbillede (jf. Cunliffe 1963, 424, under *psykhē*). Udfordringen består i at rekonstruere de underliggende diskursive regler, som kæder disse begreber sammen, ikke i at trække et mo-

derne sjælebegreb ned over dem. Det, der positivt reguleres, er en panhellenisk fortællingshorisont; det, der ekskluderes eller i det mindste underbetones, er de lokale hero-oraklers og dødekulturs khthoniske betydning. Andre kilder, heriblandt lokalt lyriske traditioner, men også dele af tragediedigtningen, refererer til en personlig eksistens efter døden, der antagelig afspejler et ældre betydningskompleks med rod i dødekulten. Det er derfor mere nærliggende at tilskrive den homeriske diskurs en polemisk holdning over for de khthoniske traditioner end at forsøge at fremstille en sammenhængende forestillingsverden, der underbetoner forskellene.

Mit bud er, at det, reglerne i den homeriske diskurs går på, er at understrege og inddæmme ryets og erindringens betydning i den overordnede fortælleramme, som er de græsktalendes fælles arv. Det, der er udskilt fra denne diskurs, er individets betydning i og for sig selv. Forestillingen om et personligt livs forlængelse ud over dødens grænse, det såkaldte 'efterliv', hører hjemme i andre, primært lokale diskurser. Naturligt nok er det, der appelleres til i en panhellenisk fortælletradition ikke det enkelte individ eller den lokale kontekst, men tværtimod det, der binder de forskellige græsk-talende folk sammen. *Iliaden* afspejler netop dette på det narrative niveau ved at lade Agamemnon kalde de forskellige folkeslag sammen i et fælles togt mod Troja. Her kremeres de døde, eksempelvis Patroklos, på fremmed jord, hvilket i sig selv nedtoner betydningen af det hjemlige tilhørsforhold.

Et andet eksempel kunne være den kritik, kultraditionerne møder på overgangen til aksetiden. For at knytte an til det foregående eksempel betyder det bl.a., at *psykhē*-begrebet efterhånden antager en generel betydning, der uvægerligt ligner et begreb om en udødelig sjæl. Særligt i mysteriekulten og filosofien flyttes fokus fra mytens kollektive betydning til den enkeltes selvforhold og kontrol med egen skæbne. Den personlige udødelighed får sin egen stemme i nye diskurser og praksisformer, der enten bryder med eller reformerer bystatens kollektive grundlag i fædrene lov.

Det Samme og det Andet som grundlag for den historiske forståelse (Gadamer og Foucault)

Sagt med Foucault er det netop diskontinuiteten eller bruddet mellem forskellige diskurser (i mere overordnet forstand mellem epistemer⁷ og dispositiver⁸), der skaber det interessante *historiske* perspektiv. Den genealogiske fremgangsmåde, der søger efter konkrete forbindelseslinjer mellem udsagn og praksis, tekst og kontekst, vil typisk bryde en homogeniserende kulturopfattelse op indefra. Bruddene vidner om underliggende magtrelationer og kontingente begivenheder og modvirker som sådan en selvbekræftende tilbøjelighed til at betragte historien som et lineært udviklingsforløb. Foucaults genealogiske strategi udfordrer med andre ord den ofte implicite antagelse af et alment menneskeligt erkendelsesgrundlag som nøgle til historisk erkendelse.

⁷ Foucault anvender i sit tidlige forfatterskab ordet *episteme* om epokale grænser for mulig viden.

⁸ Foucault anvender i sit senere forfatterskab ordet *dispositiv* om en social-historisk anordning (institution, diskurs, moralnormer m.m.), der regulerer individets handlemuligheder.

Med afsæt i Nietzsche vil han tilvejebringe "en art opsplittende blik, som også er i stand til at splitte sig selv op og udslette enhedspræget ved dette menneske [opfattelsen af "en bevidsthed altid identisk med sig selv"], som formodes suverænt at kunne vende blikket mod sin fortid" (2001, 69).

Såvel Foucaults diskursanalytiske som genealogiske undersøgelser er drevet af et opgør med en metafysisk historieopfattelse, der ser nutiden som et teleologisk resultat af fortiden. "Ved at placere nutiden i oprindelsen", skriver Foucault i sin Nietzsche-artikel, "får metafysikken os til at tro på en skæbnes bestemmelse, som fra første øjeblik af fordægtigt arbejder på at komme for en dag" (op.cit. 65). Det er oplagt, at denne kritik primært rammer den evolutionistisk orienterede religionsforskning, men heller ikke det komparative religionsbegreb går fri. Det blik, der her kastes på en fortidig kultur, er uundgåeligt indlejret i en samtidskontekst. De underliggende kriterier for, hvilke elementer i kildematerialet, der tilfredsstillende en komparativ typologi, stammer ikke (kun) fra materialet selv, men (også) fra en historisk situeret anskuelsesmåde (se f.eks. De Certeau 1988, 20 f.).⁹ "[T]he data of religious studies are not innocently self-revealing", som Gavin Flood formulerer det (i øvrigt med henvisning til De Certeau, 1999, 33). Selve den optik, der gør religion til et (mere eller mindre isolerbart) tværkulturelt fænomen, udgår fra et historisk distanceret abstraktionsniveau, som materialets betydning må rette sig ind efter. Det gør ikke forklarings- eller beskrivelsesdiskursen uvederhæftig, men den historiske rekonstruktion baserer sig på spørgsmål til en kulturel kontekst, som de mennesker, der har levet, tænkt og handlet inden for denne kontekst, næppe har stillet sig selv. Det er på den ene side det, der gør historiografien til en ikke-triviell videnskab, men det er på den anden side også en tilgang, som må være opmærksom på sin egen begrænsning. Hvis man forestiller sig, at de indsamlede data skaber en uhindret adgang til fortidige menneskers bevidsthed, skyldes det ikke disse data i sig selv, men en underliggende antagelse af, at mennesker til alle tider er i besiddelse af de samme mentale egenskaber. Men ikke nok med, at vi aldrig kan være sikre på dette; antagelsen er også i sin grund konservativ og et resultat af den måde, hvorpå aktuelle magtrelationer former vores menneskelige selvforståelse, uden at vi umiddelbart gør os det klart. Det beror på følgende udgangspunkt: Historikeren stiller sine spørgsmål fra en iagttagers-position, der i kraft af en forøget viden (om kultur i det hele taget) lever af en forestilling om *også at vide bedre*. Fortiden bliver forståelig, når man blot tager højde for de sociale og materialhistoriske betingelser, der har været afgørende for, hvordan det konkret var muligt at tænke og handle!

Jürgen Habermas' aktuelle filosofihistorie (2019) er et eksempel på dette. Den omfatter således en rationel rekonstruktion af aksetidens kulturevolution i et komparativt perspektiv samt en fremstilling af den vestlige verdens religionshistorie. Selvom Habermas forstår sit eget perspektiv som udviklingslogisk og ikke udviklingsdynamisk

⁹ Når det ifølge Certeau er "impossible to eliminate from the labor of historiography the ideologies that inform it" (1988, 28), så indebærer det selvsagt, at hverken han eller Foucault er undtaget fra dette vilkår. Bevidstheden om det gør imidlertid en forskel, hvorfor også Foucault betragter sine historiografiske undersøgelser som interventioner.

(en eufemisme for evolutionisme), kædes historien ikke desto mindre sammen af rationelle problemløsninger. Men hvilken forestillingsverden er det, der her rekonstrueres? Er det ikke først og fremmest en moderne selvforståelse, som projicerer sig tilbage på en fremmed tankeverden, en tankeverden som den i en rationel menneskeheds navn gør til en embryonal form af sin egen? Hvad er der på spil her om ikke den fantasmatiske tilvejebringelse af en historisk erindring, der maner de dybere forskelle, de egentlige brud, bort?

Habermas er fuldt bevidst om den begrænsning, der følger med et rent filosofihistorisk perspektiv, og værket store fortjeneste i henseende til klargørelsen af idéhistoriske udviklingslinjer frem mod hans egen teori om den kommunikative handlen skal på ingen måde underkendes. Men det kan ikke undgå at skygge for den anden historie, som netop ikke udgør en *historie*, men kontingente forekomster af spor, der 'løb ud i sandet', af livsformer, som døde ud, eller tænke- og handlemåder, som vi er afskåret fra at forstå som andet end skriftlige kilders interne tegnforbindelser; for slet ikke at tale om undertrykt viden, udelukkede livsformer: månens mørke bagside, for nu at tale figurativt. Og hvorfor er dette 'mørke' vigtigt? Det er det som en mod-erindring, et vidnesbyrd om en kontingens, der ikke går op, som lader *det andet* komme til orde. Der ligger et begreb om frihed i den form for historiografi, der ikke stiller verdensbilleder op over for hinanden og som ikke søger den kontinuitet i fortællingen, der har en bestemt identitet for øje, om den så er rationel, national, religiøs, traditionalistisk eller blot humanistisk.

Megen historiografi hviler i grundlæggende forstand på en hermeneutisk idé, som blandt andet kom til udtryk hos Wilhelm Dilthey (1894). For ham var de historiske kilder et reservoir af objektiverede livsudtryk. Det betød, at de på den ene side var objektivt overleverede og på den anden side subjektivt tilgængelige, for så vidt som både den, der spørger, og den, der spørges til, har livets vilkår til fælles. Liv forstår liv, som det hedder hos Dilthey. Det, der i dag blokerer for en direkte tilslutning til Diltheys synsmåde, er hans psykologiserende henvisning til *Einfühlung* og *Nachleben*. Dels vil en historiker, der nøgternt lægger sin forskning an på objektiv viden, vægre sig mod en så åbenlys subjektivism, dels har den subjektfilosofiske historieopfattelse generelt måttet vige for den sproglige vending, dvs. et historie-begreb, der ikke blot hviler på sproglig overlevering, men som også anser selve erkendelsens grundlag for sprogligt konstitueret. Det betyder, at det er sproget og reglerne for dets brug i en given periode, der sætter grænserne for, hvordan virkeligheden opfattes, ikke en fællesmenneskelig, sprog-uafhængig mentalitet. Forskellen er, om man ser forskellige sproglige (herunder fremmedsproglige) udtryk som indgang til – og variationer over – en bestemt tænkemåde, eller om man ser en given tænkemåde som afledt af sproglige mulighedsbetingelser. Er sproget blot et medium eller selve den grund, hvorfra betydning udgår? For den sproglige vending i filosofien, som klart har smittet af på historieforskningen (ikke mindst Foucaults), er svaret det sidste.

Det samme gør sig ved første øjekast også gældende hos den tyske filosof, Hans-Georg Gadamer. For ham drejer hermeneutik sig ikke om et subjekt, der sætter sig i et

andet subjekts sted. Fortolkning er basalt set et møde mellem forskellige udsagnshorisonter. Selvfølgelig kræver enhver forståelse et subjekt, i hvilket denne forståelse finder sted, men det er netop ikke subjektet, der qua subjekt udgør fortolkningens udløsende faktor. Det afgørende er den sag, det anliggende, som teksten bringer med sig. Hvis vi indlader os på at forstå dette anliggende (som om vi var tekstens intenderede modtagere), er vi ret beset blot kanaler for mødet mellem en fortidig og en nutidig betydningshorisont.¹⁰ For så vidt som vi i den fortolkendes position er villige til at revidere de fordomme, vi uvægerligt møder teksten med, åbner vi os for, at der – med et lidt højstemt ord fra Gadamer's side – kan finde en 'sandhedshændelse' (*Wahrheitsgeschehen*) sted. Sprog møder sprog, og i denne interaktion – der nok kræver en aktiv bevidsthed, men som snarere konstituerer den end konstitueres *af den* – tager forståelsen form. De to horisonter, der i udgangspunktet forekommer selvstændige, bevæger sig mod hinanden, for så vidt som de fortidige kilders betydning alene realiserer sig i det spørgsmål, der ud fra en nutidig betydningshorisont stilles til dem. Omvendt sætter den nutidige betydningshorisont sin egen selvforståelse på spil i den seriøse fortolknings moment. I den vellykkede formidling af sagen, som dybest set er en virkningshistorisk hændelse, øver fortids- og nutidshorisontens betydningspotentialer indflydelse på hinanden. Gadamer kalder det for en horisontsammensmeltning (2004, 291).

Med dette fortolkningsbegreb refererer han ikke til det filologiske kildearbejde, men til den egentlige betydning af i det hele taget at beskæftige sig med historien gennem de til rådighed værende tekster. Den blotte rekonstruktion af praksis og forestillingsunivers i en *ydre* forstand, som f.eks. den tilsyneladende neutrale beskrivelse en polyteistisk religionsform, er uinteressant, hvis den blot fremlægges ufordøjet, dvs. uden en egentlig stillingtagen til, hvad teksternes udsagn *siger én*. Men den er også fordækt i den forstand, at den (om end utilsigtet) medbringer forståelsesimplikationer – med Gadamer's ord: *Vorurteile* – som ikke er bragt frem i lyset gennem fortolkningsprocessen (263; 285).

Når Gadamer vil lade teksterne tale for sig selv, antager han imidlertid implicit, at den historiske fremmedhed, de træder os i møde med, kun er tilsyneladende. Ganske vist har han med bevidstheden om en sproglig vending opgivet referencen til et personligt, levende og følende subjekt, der taler gennem teksten, men til gengæld er teksten selv som sproglig overlevering tilskrevet en iboende universalitet, der dialektisk lader sig udfolde i et spil om spørgsmål og svar (287). Gadamer's pointe – som i høj grad synes at være en hermeneutisk videreførelse af Hegel – er, at historiografien ender i et betydningstomt bogholderi, hvis den ikke indlader sig på en egentlig modtager-orienteret forståelse af sin genstand. Når alt kommer til alt, drejer det sig om at forstå, hvem vi selv er. Og det, vi er, er vi blandt andet på baggrund af vores historie. Fortolkning er et vitalt spil om sandheden.

¹⁰ Som Gadamer selv formulerer det: "Forståelsen skal ikke så meget tænkes som subjektivitetens handling, men som dette at blive inddraget i en overleveringshændelse", 2004, 277.

Foucault kunne have sagt det samme, og alligevel er der en afgrundsdyb forskel mellem hans og Gadamer opfattelse af historiens betydning. Foucault hævdede i 1960'erne (hvor også Gadamer værk, der blev udgivet i 1960, nød berømmelse), at tiden var kommet til at udfordre videnskabeligt orienterede humanisters forestilling om, at der gives en sandhed, som snarere forklarer historien end forklares *af den*. I hans optik var sandhed først og fremmest et historisk produkt (bortset fra basale kendsgerninger), dvs. sandhed i gåseøjne. Et spil om sandheden (og her viser Foucaults Nietzsche-inspiration sig utvetydigt), betyder et spil om reglerne for, hvad der kan hævdes som sandt eller falsk, ja i det hele taget hvad der under et givet diskursivt regime kan fremstå som meningsfuldt. At et begreb om sandhed *som begreb betragtet* henviser til forestillingen om noget absolut, forhindrer det selvsagt ikke i at afspejle en bestemt, historisk situeret strategi. Et spil om sandheden er samtidig et spil om magten, og magten, hævder Foucault, finder vi først og fremmest som relationer i et netværk af social interaktion.

For Gadamer er sandhed (uden gåseøjne), som ovenfor angivet, funderet i en hændelse. Sandheden kan sætte sig selv igennem i en fortolkningsproces, der åbner en vedkommende meningshorisont for modtageren. Teksten tilskrives status som tiltale. Ganske vist betragter også Gadamer det fortolkende subjekt som historisk situeret, men historien hviler samtidig på en levende undergrund af et universelt betydningspotentiale. Nok bevæger vi os som fortolkere imod *det Andet*, men i forståelsens ahaoplevelse vokser *det Samme* frem, omend i en revideret form.

Det er på den baggrund, Gadamer kan hævde, at vi altid – uanset om vi er bevidste om det eller ej – møder en tekst med en sandhedsforventning. En bevidstgjort fordom, f.eks. over for et bestemt politisk program, kan naturligvis tilsidesætte denne forventning. Men fænomenologisk set, dvs. i den måde, vi tilgår verden på som fortolkende væsner, nærer vi en implicit forventning om, at et sprogligt udsagn er til at stole på, at det hviler på en iboende sandhedsprætension. Habermas, der er enig med Gadamer i dette synspunkt, henviser til, at det samtidig er betingelsen for, at en løgn overhovedet kan opfylde sin egen kommunikative målsætning om at bedrage.

Gadamer forskyder dermed det psykologiske bevidsthedsniveau i den klassiske hermeneutik (hos f.eks. Dilthey) til et sprogligt grundlag. Men sprog er også bevidsthed, eksternaliseret bevidsthed, om man vil, men stadig bevidsthed. Ellers ville der ikke foreligge sproglig betydning til at begynde med. Og det er vel at mærke som et *universelt* reference-grundlag, at denne 'sproglige bevidsthed' udgør mulighedsbetingelsen for en horisontsammensmeltning. For Gadamer er spillet om sandheden således et spil om overvindelsen af historiske forskelle (i et "spændingsforhold ... mellem fremmedhed og fortrolighed," som han siger, 281). Hans begreb om virkningshistorie er netop et begreb om frasorteringen af de udsagn, hvis indre anliggende ikke længere vedkommer os, som ikke længere er i stand til at udløse en sandhedshændelse (286).

Hos Foucault forholder det sig lige omvendt. For ham er historien først og fremmest, som nævnt ovenfor, interessant som mod-erindring. For såvel den arkæologisk som den genealogisk orienterede idéhistoriker er de tilgængelige kilders implicite

vidnesbyrd om udgrænsede betydningspotentialer lige så vigtige som den eksplicite udsagnskæde, en tradition består af, og som vi umiddelbart forstår os selv i forlængelse af (jf. Habermas 2019).

Spørgsmålet er selvfølgelig, hvordan Foucault forestiller sig at kunne tilgå dette implicite betydningslag uden en ahistorisk forståelsesdimension? Det kan han ret beset ikke, og hans kritik af hermeneutikken går heller ikke på fortolkningsakten som sådan, men på den ledsagende forestilling om at trænge ind til "hemmeligheden" om den menneskelige bevidsthed som en universel størrelse. Af samme grund er fortolkning i Foucaults optik altid overtagelse og transformation, dvs. omsætning af et fremmed betydningspotentiale til vores egen diskurs.¹¹ Der er ingen horisontsammensmeltning i Foucaults arkæologiske og genealogiske univers, men derimod en rekonstruktion af reglerne for, hvordan forskellige subjekter i forskellige historiske perioder har kunnet etablere et forhold til det, der opfattes og praktiseres som sandt. Nok er der tale om et distanceret blik, som i modsætning til det hermeneutiske princip undlader at indtage en modtagerrolle i forhold til teksten, men det er samtidig et blik, der holder sig distanceret til sig selv. Foucault bilder sig ikke ind at, han – til trods for sin ubekymrede positivisme – kan anskue kilderne uhildet; han omsætter dem til anskuelens diskurs, men det betyder ikke, at de anvendes som en indirekte bekræftelse på historiens udvikling og sandheden af en humanvidenskabelig optik. Kilderne tjener snarere det omvendte formål af Gadamer's hermeneutiske princip, nemlig at gøre det fortrolige fremmed; at konfrontere os med noget andet end det, vi selv er, så vi indser, at det, vi forstår os selv som, kunne have været noget andet; at vi ikke er dem, vi forstår os selv som, med nødvendighed, men som et resultat af en kontingent social-historisk proces. I den henseende kan der måske nok siges at være noget foruroligende over Foucaults perspektiv, men også noget fantastisk, for så vidt som det åbner vores øjne for, hvor vidt mennesket og dets kulturelle virkeligheder spænder.

Paradokset er imidlertid, at Foucault nødvendigvis må appellere til kildeudsagnenes objektive status, hvis de overhovedet skal kunne fremstå med den universalitetsudfordrende betydning, han tilskriver dem. Benægtelsen af universalitet nærer jo selv universalitetens slange ved sit bryst. Hvorvidt Foucault går i denne epistemologiske 'fælde' eller ej, synes ikke at optage ham. For ham er det tilstrækkeligt at demaskere den implicite selvforståelse, hvormed historikeren omsætter gamle tekstudsagn til sit eget betydningsunivers uden selv at opdage den universalisme og præsentisme, der gør ham eller hende i stand til at tale om, hvad andre har forestillet sig.

Det samme problem forsøger Gadamer at tage højde for ved at henvise til den processuelle revision af fortolkerens (mere eller mindre ubevidste) fordomme, men i Foucaults øjne er selve forestillingen om tekstens sag og den fortolkningsinteresse, den bliver mødt med, allerede historisk betinget. Gadamer trækker på Heideggers begreb om *Sorge*, en agtpågivenhed for vores værens-muligheder, der ligger i vores fundamentale *Dasein*, vores i verden-væren (*in-der-Welt-Sein*, Heidegger 1993, 52ff; 180ff).

¹¹ De Certeau, der følger det samme princip, definerer det historiografiske arbejdes problem som "the relation between the 'meaning' which has become an object, and the 'meaning' which today allows it to be understood", 1988, 34.

Hvor Heidegger imidlertid fokuserer på forståelse som et *eksistentiale*, dvs. en uomgængelig struktur ved en menneskelig måde at være i verden på, koncentrerer Gadamer sig om den hermeneutiske proces i tekstforståelsen (2004, 253 f). Den er imidlertid lige så basal og alment menneskelig som eksistentialet hos Heidegger. Ganske vist forbinder Heidegger menneskets *Dasein* med en historicitet: Vi er kastet ind i tilværelsen som en væren-indtil-døden på historiske vilkår; men denne kastethed (*Geworfenheit*) og den værenstruktur, den er forbundet med, er som sådan noget universelt og derfor ahistorisk (1993, 181 f). Heidegger tager sit udgangspunkt i væren; han refererer ikke til det menneskelige subjekt som sådan, men til *Dasein*, menneskets *der-væren* i verden, og den er grundlæggende ens for alle til alle tider. Endnu inden hans fundamentalontologiske perspektiv (i det berømte værk *Sein und Zeit*) er færdigudviklet, kan han f.eks. tale om, at den egentlige forståelse af Paulus' breve hviler på muligheden for selv at realisere den fortolkningsmulighed, som brevets modtagere i sin tid blev præsenteret for (2011, 87ff). Da han senere udvikler begrebet om *Sorge* (omhu, omsorg, given agt på), er denne forståelsesproces begrebsliggjort som et generelt aspekt af vores måde at forholde os til vores egne livsmuligheder på.

Uden at referere til Heidegger undersøger Foucault i sine sene år det platoniske begreb om *epiméleia heautoú*, selvomsorg (Pl. *Apologien* 29e). Der er næppe nogen tvivl om, at han implicit sætter denne historisk betingede praksis (der hos Platon drejer sig om, hvorledes subjektet etablerer et forhold til sandheden) op over for Heideggers ahistoriske begreb om *Sorge*. I et samtidig interview indrømmer Foucault da også at have haft Heidegger i tankerne. Kort sagt: For Foucault er mennesket et historisk konstitueret væsen i en så radikal forstand, at både Heidegger og Gadamer, der ellers har opgivet subjektfilosofien, endnu fremstår som stædige universalister på det menneskelige subjekts vegne. Hvorfor: Fordi Heidegger holder fast i begrebet om en uomgængelig struktur i *Dasein*, og fordi Gadamer holder fast i en historie-overskridende sags anliggende.

Som antydnet er problemet i Foucaults tilgang, at han selv må appellere til en vis universalitet, hvis hans historiografiske værker overhovedet skal kunne tages alvorligt og tilskrives en *sandhedsværdi*. Foucault forholder sig aldrig utvetydigt til denne oplagte indvending (der ofte har været rettet mod ham). Som sagt betragtede han sit eget historiske engagement som intervenserende, og man får ind mellem indtrykket af, at han stillede sig tilfreds med det røre i den akademiske verden, hans værker skabte (og det må man sige, at de gjorde), uden at han selv kunne henvise til nogen sidstebegrundelse for deres validitet.

Foucault vil altså demonstrere, at fortidens diskurser og praksisformer stiller os ansigt til ansigt med noget fremmed, og det er tydeligvis hans agt at lade denne fremmedgørelseseffekt trænge ind på os i samtiden. Det betyder imidlertid ikke, at fortidens livsformer *kun* er noget fremmed. Tværtimod beskæftigede Foucault sig i den sidste periode af sit liv intenst med den antikke pastoralmagt, som han hævdede var med til at konstituere en hermeneutisk, dvs. selvransagende, form for subjektivitet fra kristendommens formative periode helt op til vor tid (Jf. Carrette 1999, 135ff; 158ff; Foucault 2007). Det betyder ikke, at den måde, hvorpå vi implicit forestiller os at kunne

sætte os i historiske subjekters sted, har samme alder, eller hviler på samme kontinuitet. En antropocentrisk humanisme med afsæt i oplysningstiden har sat nogle rammer for den tænkemåde, som vi i dag er så vant til, at det er svært at tænke bagom. Selvfølgelig den menneskelige interesse, vi har i at forstå os selv som et subjekt, er dog antagelig allerede født i aksetiden. Her ser vi over hele det eurasiske område et opgør med de rituelt og mytisk forankrede livsformer, som satte samfundshierarkiet og det kollektive perspektiv over den enkeltes betydning som individ. Som Habermas har påpeget i det ovenfor omtalte værk, voksede universelle moralnormer frem, der undergravede konkretismen i de mytiske verdensbilleder (2019, 178; 206). At Habermas grundlæggende står i en hermeneutisk tradition viser sig ved, at han foretager en rationel rekonstruktion af de idékomplekser, der udviklingslogisk ligger til grund for en moderne eftermetafysisk tænkning. For så vidt som han fremstiller tankegange, *der påviseligt lader sig rekonstruere på denne måde*, er der ganske vist – og det er vigtigt at pointere – tale om et betydningspotentiale, kilderne selv bringer med sig. Foucault trækker på samme mulighed, når han f.eks. udlægger en moderne juridisk diskurs som den sekulariserede videreudvikling af en kristen pastoralmagt (Foucault 2007, 227ff). At den ene når frem til rationalitetens internt konstituerende betydning, mens den anden når frem til magtrelationernes internt konstituerende betydning, er så en anden sag.

At uddrage et betydningspotentiale, der ikke strider mod det, teksterne selv siger, er imidlertid ikke det samme som forestillingen om en objektiv gengivelse af deres noetiske indhold. I sin refleksion over historikernes "*making history*", hævder Michel de Certeau, at "[i]f they award priority to an 'objective' result, if they aim to posit the reality of a former society in the discourse and animate forgotten figures, they nonetheless recognize in their recomposition the orders and effects of their own work" (1988, 36). Det gælder også Foucaults arbejder, for så vidt som "[t]he discourse destined to express what is *other* remains *their* [historikernes] discourse and the mirror of their own labours" (ibid.). Men det er netop, hvad Foucault indrømmer, for så vidt som han forstår sin egen repræsentation som en betydningsovertagelse. I den udstrækning transmissionen af Det Andet samtidig er vendt polemisk mod forventningen om i historien at møde Det Samme, det forståelige og genkendelige, praktiserer den imidlertid en mod-erindring, som er med til at gøre samtidsdiskursen ustabil. I stedet for at frede sit eget referencegrundlag, anvender Foucault det genealogiske perspektiv til at sætte det på spil.

Når Gadamer henviser til spændingen mellem fremmedhed og fortrolighed i fortolkningsprocessen, er det klart med sigte på tilvejebringelsen af det sidste. Hos Foucault forholder det sig omvendt. Det drejer sig om at destabilisere den fortrolighed med egne begreber (og ikke mindst subjektivitetsforestillinger), som udspringer af den historiske fremstillings anonyme jeg. Den fremmedhed, undersøgelsen aktivt opsøger, virker således tilbage på undersøgelsens egne, mørklagte præmisser, som den kaster kontingensens lys over. At den fremlagte historie dermed antager fiktionens karakter, betragter Foucault ikke som et problem, men snarere som en del af pointen. Som historikere spejler vi os ikke i sandheden, men sandheden er, at vi spejler os i historien;

og i det forhold, at spejlets vinkel lader sig ændre, ligger der måske alligevel, når alt kommer til alt, en historisk sandhed.

Spænding mellem fremmedhed og fortrolighed kan altså også siges, i en forskudt form, at gælde forholdet mellem en genealogisk og hermeneutisk tilgang. Historien er et mulighedsrum for begge dele. Og man kan sige, at Foucault, for så vidt som han i en vis forstand har til hensigt at gøre os fremmede for os selv og dermed rokke ved en universelt human selvforståelse, har skabt et erkendelsesfelt, hvor strukturer og praksisformer kommer til syne på en ny måde. Set i den optik kan det, Habermas rekonstruerer som rationelle overvejelser, meget vel hvile på socialt og ubevidst indøvede tanke- og handlemåder, som falder uden for den kritiske hermeneutiks eget blik. Det underminerer ikke rekonstruktionens gyldighed, såfremt den vedkender sig at være en overtagelse af betydning ud fra det foreliggende diskursive potentiale. Omvendt indebærer det imidlertid, at også den tilgang, der bevæger sig hinsides den umiddelbare selvforståelses niveau, legitimt kan henvise til konstituerende betydningselementer på et strukturelt og genealogisk niveau, der ikke kræver bevidsthedens stillingtagen for at fungere regulerende i forhold til tanke- og handlemuligheder. Denne problemstilling kommer f.eks. til udtryk i forholdet mellem en synkron og en diakron tilgang til kildeteksterne.

Et synkront vs. diakront perspektiv

Inden for den synkron tilgang finder vi f.eks. den strukturalistiske analyse, som afkoder konstituerende betydningselementer i tekster og sociale relationer. Det er nok rigtigt, som Paul Ricoeur (1999, 256) indvender over for Claude Lévi-Strauss, at elementer såsom binære oppositionspar ikke lader sig udlede uden et forudgående niveau af fortolkning, men til den strukturelle analyses forsvar må man sige, at det i så fald er en basal form for fortolkning, der ligger langt fra den klassiske hermeneutiks eksistentielle forståelsesimplikationer.

Spørgsmålet om, hvilken effekt et strukturelt betydningsniveau egentlig har på den menneskelige bevidsthed, har vel aldrig fundet et fyldestgørende svar. Nok har de etablerede klassifikationer sociale konsekvenser som f.eks. i reglerne for udveksling af kvinder og for en totemistisk samfundsorganisation, men det er ikke ensbetydende med, at der til de underliggende koder svarer et bestemt bevidsthedsindhold (jf. Lévi-Strauss 1978, 204). Foucault forstod ikke sig selv som strukturalist (1969, 25), men søgte dog i analogi med strukturalismen at rekonstruere et niveau af mulighedsbetingelser for tanke og handling, som ikke var et resultat af bevidst stillingtagen. Både den strukturalistiske og den genealogiske (post-strukturalistiske) tilgang er udtryk for en decenteret måde at forstå mennesket og dets kulturelle virkelighed på. Metodisk ses der bort fra, at det analytiske blik selv har sin forankring i et deltagerperspektiv. Eller sagt på en anden måde: I stedet for at gøre sig selv til modtager af teksten, minimeres den fælles forståelseshorisont til tekst-interne betydningsrelationer. Det er altså ikke ud-sagnet som sådan, der analyseres, men den organisation af semantiske forbindelser, der strukturerer det.

I sin udlægning af mytens verdensbillede trækker også Habermas på den strukturelle udlægning (1981, I, 76ff), men generelt vil han ikke desto mindre indvende, at deltagerperspektivet er uomgængeligt i den adækvate forståelse af en social virkelighed (1971, 10ff; 1983, 29ff). Ikke mindst påpeger han, at deltagerperspektivet må fastholdes i en historiografisk redegørelse, der tager sit dialogiske afsæt i en moderne, posttraditionel selvopfattelse. En rent objektiverende betragtning (som *Beobachter*) svarer principielt til, at vi forholder os strategisk, objektiverende – og ikke kommunikativt, indforståethedsorienteret – til hinanden i det almindelige samfundsliv. Foucaults pointe ville i den forbindelse være, at magtrelationerne ikke forsvinder, blot fordi vi priser samtalens åbenhed. Og det er netop magtrelationernes konstituerende betydning, han genealogisk satte sig for at optræve. Både Habermas og Foucault er oplysningstænkere, men hvor Habermas først og fremmest vil værne om rationalitetens mulighedsbetingelser og derfor peger på den kontrafaktiske betydning af et magtfrit samtalerum, vil Foucault fremdrage magtrelationernes konstituerende betydning dér, hvor vi mindst giver agt på dem, og det implicerer bl.a. den diskurs, der betragter sig selv som herredømmefri (Albinus 2010, 644ff). Den måde, vi tilgår historiske tekster på, er en del af denne problematik. Selv det mest nøgterne, upolitiske forsøg på at rekonstruere en fortidig forestillingsverden, tegner et billede af en arv, der implicit indeholder et politisk betydningspotentiale (De Certeau 1988, 6ff). Uanset om man har øje for noget alment menneskeligt, noget kulturelt særegent eller en endnu uudviklet livsform, der vidner om historiens fremskridt, vil den historiske reference altid være et reservoir for en politiserende identitetsdannelse.

Vi ser her en paradoksal forskydning af reference-niveauer. I en vis forstand kan man nemlig sige, at det implicitte *ethos* i det synkrone analyse-niveau er at fremhæve det fællesmenneskelige, *l'esprit humain* med Lévi-Strauss' begreb, mens den diakrone undersøgelse indskriver mennesket i en historisk proces, der fokuserer på kulturel udvikling. Det strukturelle eller synkrone perspektiv – i det mindste i Lévi-Strauss' optik – hviler på antagelsen af en ubevidst virkende menneskeånd, mens den diakrone perspektiv kæder ydre forskelle sammen i logisk rækkefølge, der følger en bevidstgjort problematik. Den rationaliserende historiografi skyder derfor også en human universalitet ind under de forskellige udsagn, og det *må* den netop gøre for at kunne forklare det anliggende, der angiveligt er på spil i dem. Dette er imidlertid en anden form for universalitet end de strukturelle koders. Der er tale om fornuften som *forudsætning for* en forståelse af historien, ikke om fornuftens egen historisk og socialt situerede forudsætning.

Jeg betragter begge udlægningsmanøvrer som relevante for en forståelse af mennesket som et kognitivt og historisk væsen, men det er vigtigt at være opmærksom på, at den vægt, der lægges på det ene eller det andet, kan få konsekvenser for en interkulturel forståelseshorisont og dermed påvirke konkrete, mellemmenneskelige relationer (jf. Kögler 1999, 93ff).

Mens den synkrone betragtningsmåde inviterer til at analysere betydningselementer i det historiske materiale, som transcenderer den historiske tidsforskel samt de im-

plicerede personers bevidsthedstilstande, tager den diakrone anskuelse omvendt udgangspunkt i en tankeudvikling, der påvirker – og påvirkes af – materialhistoriske processer og begivenheder. Som jeg ser det, må kunsten for en historisk rekonstruktion af fortidig religion være at få de to niveauer til at komplementere hinanden, ikke ensidigt at stå fast på det ene frem for det andet. Selvfølgelig kan der være tale om en hensigtsmæssig arbejdsdeling, men i det overordnede perspektiv bør de to tilgange snarere supplere end bekræfte hinanden.

Vender vi tilbage til det græske eksempel igen, kan vi konstatere, at ordet *psykhē* i det homeriske tekstunivers (*Iliaden* og *Odysseen*) danner relationer til begreber som liv (*zōē*),¹² livskraft (*thymós*),¹³ afbillede (*eidōlon*), drøm (*óneiros*) og skygge (*skiē*), og at disse semantiske kæder strækker sig i et kontinuum fra synonyme til metonymie forbindelser. Samtidig står *psykhē* i et modsætningsforhold til *sōma* (liget), der på sin side, som det f.eks. fremgår af *Iliadens* indledende verselinjer, er forbundet med den afdøde selv (*autós*): Akhilleus' vrede sendte fjendernes *psykhai* til Hades (*psykhas Aidí*), mens de selv (*autoús*) lå tilbage som bytte for hunde og fugle (Il. 1.3-4). Det synlige lig, der efterlades på slagmarken, står derfor i et implicit modsætningsforhold til *eidōlon*, det mentale billede eller, om man vil, den episke og usynligt-hellige manifestation af det liv, der har forladt personen. Billedet er til gengæld ligestillet med drømmen, skyggen og *psykhē*, og disse udgør alene objekter for levende menneskers erindringsniveau (om end de afbildes med en selvstændig eksistens på vasemalerier, jf. Albinus 2000, Plate 2). Selve erindrungen, der episk fremstilles som et konkret møde, for så vidt som den døde træder frem for den levendes åsyn, er omgærdet af en rituel separation, enten gennem søvn (der i den episke kontekst må antages at være en indirekte reference til inkubation) eller ofringer ved dødsorakler. Den tætte metonymiske forbindelse mellem søvn og død peger således ind i en khthonisk helligsfære (Albinus 2000, 90-97). Erindringsbillederne har ikke nogen selvstændig agens, men kan aktiveres mentalt som manifestationer af Hades, der etymologisk betyder *det usynlige*. I tråd hermed beskriver Emily Vermeule guden Hades som "a King of remembered images" (1979, 29).

I det 5. årh.'s digtning, fra Pindars epinikier til tragediedigtningen hos Aiskhylos, for blot at nævne nogle få eksempler, ændrer betydningskæderne sig. *Psykhē* er stadig forbundet med drømme, men nu som subjekt i stedet for objekt (sml. Pindar fr. 131 med Pindar *Olympisk Ode* 2.69-70, jf. Smyth 1906, 376).¹⁴ Hos Aiskhylos (jf. *Kandebærerne*) har ligbålet ikke overvundet den døde Agamemnonns bevidsthed (*phrēn* [mellemgulv] 157; *phrónēma* [ånd] 323), og fra graven sender hans forurettede blod erinyer

¹² Jf. Liddell & Scott 1996, 2026.

¹³ *thymós*, der som synonym til *psykhē* betyder 'vitalitet', 'livskraft', kan også anvendes med reference til *hijertet* og *brystet* med betydninger som 'sind', 'sindslag', 'begær', 'mod' og 'vrede' og andre emotionelle tilstande. Ligesom *psykhē* forlader *thymós* mennesket ved dødens indtræden, se Cunliffe 1963, 192 under *thymós*.

¹⁴ Pindar taler således om "et billede af livet [*aiōnos eidōlon*]", der af Smyth (1906, 376) identificeres som *psykhē*. Dette 'billede' er dog ikke længere blot et billede, for, som Pindar skriver, "forbliver det i live" (*zōon d'ēti leípetai*) efter døden. Endvidere tilføjer han, at denne *psykhē* meddeler sig "i mange drømme" (*en pollais onerois*), mens lemmerne er i hvile, fr. 131.

ud efter hævn (283).¹⁵ Disse to eksempler, og der kunne nævnes mange flere, synes at være repræsentative for en generel betydningsændring af *psykhē-begrebet* og dets nyudviklede semantiske implikation af en fortsat mental eksistens efter døden. Det rituelle forhold til de afdøde har angiveligt langt ældre rødder, men det er først i klassisk tid, at en diskursiv repræsentation af heroernes post-mortale betydning for alvor vinder frem. På den ene side må vi således regne med en synkron situation af polemisk interaktion mellem de panhelleniske diskurser (Homer og Hesiod) og de lokale (lyrikerne) og soteriologiske (orfikerne) diskurser; og på den anden side ser vi en diakron udvikling fra homerisk dominans til en mere polyfon diskursivitet, der efter det 5. årh. fører generelle betydningsændringer med sig.

I henvisningen til Pindar og Aiskhylos som repræsentanter for en overordnet udvikling (der naturligvis kun er nødtørftigt omtalt her) er der ikke tale om en rekonstruktion af, hvad folk har tænkt, hverken som fortæller eller tilhører, men alene om angivelsen af, hvilke ord, der ved at optræde sammen indvirker på hinanden. Der er altså snarere tale om et betydningspotentiale end om egentlige forestillinger. Vi vil aldrig kunne vide, hvad de gamle grækere har forestillet sig, men vi kan sætte parentes om vore umiddelbare forventninger til, at de grundlæggende må have tænkt som os selv. Samtidig kan vi konstatere, at der må være grænser for, hvor meget vi indbefatter i det synkrone perspektiv. Vi kunne i princippet udlægge *psykhē-begrebet* ud fra det samlede græske kildemateriale, men hvor ville vi i så fald sætte grænsen *ante quem*? Spørgsmålet er, hvor konkrete betydningskonfigurationer, man er interesseret i at dechiffrere. Jo større det korpus er, som gøres til genstand for analyse, jo mere komplekse bliver de semantiske forbindelseslinjer, og det inviterer næsten uundgåeligt til et muligt, overgribende forestillingsniveau, der kan binde dem sammen. Det er netop det, man ser i mange klassiske, homogeniserende fremstillinger af græsk religion.¹⁶

Sagt med Foucault skrider vi uvægerligt fra monument- til dokument-perspektivet. Vi læser teksterne, som om vi selv var til stede omend under fremmede historiske forhold. Men det diakrone perspektiv, som i de angivne eksempler fører fra den homeriske diskurs til det 5. årh.'s forskellige digtgenrer, bør ikke nødvendigvis rekonstrueres som et rationelt eller forestillingsmæssigt sammenhængende narrativ. Vel kan vores tværkulturelle viden om aksetidens reformbevægelser være med til at kaste lys over overgangen fra Homer til Pindar og Aiskhylos, men det bør ikke tilsidesætte analysen af teksternes eget implicite niveau. Snarere må vi tage højde for et dialektisk forhold mellem tekstens betydningspotentiale og den praksis, der knytter sig til dens konkrete tilblivelse og brug.¹⁷ Princippet for, hvorledes det synkrone og diakrone per-

¹⁵ M.h.t. til de omtalte tekster henvises der til tekstudgaven i *Loeb Classical Library*, henholdsvis *Olympian Odes, Fragments* (Pindar) og *Libation-bearers* (Aischylus).

¹⁶ Det ses f.eks. hos Rohde (1925), Willamowitz-Moellendorff (1959), Nilsson (1955) og endda så sent som i Jan Bremmers fremstilling af det græske sjælebegreb (1983).

¹⁷ Også her kan der refereres til Michel de Certeaus refleksioner over fortolkningen af historiske diskurser: "[T]hese discourses are not bodies floating 'within' an all-encompassing whole

spektiv kan bringes i relation til hinanden, bør af samme grund følge ændringen i forholdet mellem diskurs og praksis. Rhapsodernes recitation af de homeriske eper udgør en nogenlunde konsistent, rituel kontekst, mens Pindars lejlighedsdigte og Aiskhyolos' skuespil tilhører en anden, hvor de lokale kulturer i højere grad kommer til orde. Dette er i sig selv en tilstrækkelig grund til at foretage et pragmatisk, diakront snit, hvilket selvfølgelig ikke er ensbetydende med, at den episke digtning ikke længere fungerer som et betydningspotentiale ind i klassisk tid. Tværtimod henvises der ofte og fortløbende til Homer som en fælles arv. Men dette betydningsoverlap analyseres mest nuanceret under hensyntagen til de interne betydningskonfigurationer i hver diskurs. Det er inde fra de påviselige betydningsbrud, at en ledsagende kontinuitet, knyttet til begreberne selv, fremstår uden en sammenbindende, mentalistisk fortolkningsramme. Denne i en vis forstand distancerede udlægning er selvfølgelig lige så meget et udtryk for en moderne synsmåde som den hermeneutisk involverede, men som en slags fremmedgørelsesmanøvre modvirker den ikke desto mindre den præsentistiske selvbekræftelsestendens, der ligger som en indbygget fristelse i historieforskningens humanistiske optik. Det er *netop fordi*, vi ikke længere deler den baggrundskultur, der gjorde de religiøse tekster umiddelbart forståelige i deres samtid, at vi kan få øje på betydningspræmissen, den pågældende forståelseshorisont selv dækkede for i sin egen selvforståelse. Fortolkning er derfor ikke kun et spørgsmål om – gennem en horisontsammensmeltning – at gøre sig fortrolig med fortiden, men også – og ikke mindst – om at udnytte den klarhed, som afstanden skaber. Som Michel De Certeau formulerer det:

Detached from conflicting situations which are now further and further away from us, we can now more easily discern their presence in these studies. Today we are already elsewhere. As the divisions that formerly organized both a period and its historiography are being eroded, their presence can be analyzed in the very work of their time. The disappearance of the period is the condition for such lucidity, but this seemingly better comprehension that is now ours is due to the fact that we have changed our position: our situation can allow us to be familiar with their situation in ways other than their own ways (1988, 33).

Her gælder fortroligheden således ikke en genkendelighed i den måde, fortidige mennesker har forstået sig selv på, men derimod den situation, der i afstandens perspektiv blotlægges uden de implicerede selvfortolknings tildækkende funktion. Nærhed og involvering skaber ikke blot forståelse, men gør også blind.

Det er ved at se menneskelige kulturprodukter *ude fra*, at vi har chancen for at forstå nye, uventede sider af os selv som mennesker – også i dag. Deltagerperspektivet er i virkeligheden *altid* givet. Forskellen er om vi først og fremmest bringer os selv med ind i historien eller historien med ind i os selv.

that can simply be called history ... [W]e cannot understand what they say independently of the practice from which they result" (1988, 20).

Afslutning

Lad mig slutte af med en henvisning til Nietzsche. Endnu mens han var ansat som professor i filologi i Basel, skrev han *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1876, se 1999), hvor han gjorde sig sine egne – utidssvarende – tanker om den historiske bevidstheds betydning og filologiens rolle i den forbindelse. *Belebung* (levendegørelse), hævdede han, var til enhver tid vigtigere end *Belehrung* (belæring), og han reagerede derfor mod samtidige filologers ambition om en streng videnskabelig tilgang i forsøget på at forene filologiske, arkæologiske og historiske studier. Ingen nok så distanceret forsker kan unddrage sig fortolkningens vilkår. Og fortolkning er altid knyttet til det liv, man lever. Den selvindbildske optagethed af epistemisk gyldighed er i virkeligheden blot et dække over et forsøg på at beherske tilværelsen, at mane det ukendte og ukontrollable bort.

Man kan anklage Nietzsches historieopfattelse for at være subjektivistisk, men han ville formentlig svare igen ved at tage denne anklage til indtægt for en fejlagtig forestilling om, at man kan opløse sig selv i objektivitet. Det omvendte er snarere tilfældet, nemlig at det *er subjektet*, der gør objektiviteten til sandheden om sig selv.¹⁸ Men dette er forstillelse og ændrer ikke på fortolkningens vilkår som en underliggende vilje til magt. Den oprigtige tilegnelse af fortiden vedkender sig en forståelsesinteresse, der drejer sig om livet selv, om interaktionen med de kræfter og kampe, der altid er på spil. I alle tilfælde er der tale om en spænding mellem subjektets fortolkning af sig selv og dets fortolkning af historien. Og hvis man ikke netop sætter sig selv og sin egen tid på spil i granskningen af fortidige kilder, hvilken reel betydning har de så? Nuvel; måske kan man afdramatisere den eksistentielle lidenskab, der farvede Nietzsches forhold til historien, ved at frigøre den fra forskerens personlige gemyt og i stedet for sige, at historien netop vedkommer os gennem iscenesættelsen af en spænding mellem det fremmede og det genkendelige, det Andet og det Samme. Det er den dobbelthed, ethvert menneskeliv gennemtrænges af i dets fortolkende forhold til sig selv, og som i den historiske optik vidner om, at mennesket er et væsen, der både kender og ikke kender sig selv. Det er også det, der bør mane til besindighed, før den ene kultur fælder dom over den anden.

LITTERATUR

- Adorno, Theodor Wiesengrund & Horkheimer, Max. 1993. *Oplysningens Dialektik: Filosofiske fragmenter*, oversat af Per Øhrgaard. København: Samlerens Bogklub
- Albinus, Lars. 2000. *The House of Hades*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag

¹⁸ Hos Foucault svarer dette til begrebet om en moderne form for subjektivitet eller "gøren-til-subjekt" (*asujettissement*), der samtidig implicerer betydningen af *underkastelse* (jf. Albinus 2010, 192, n. 225), nemlig subjektets underkastelse under sit eget objektiverende herredømme. I *Oplysningens dialektik* fremsætter Adorno og Horkheimer en lignende pointe (1993, 47 ff; 99 ff).

- Albinus, Lars. 2010. *Religion, magt og kommunikation: Filosofiske overvejelser over religionens betydning i moderniteten, set i krydsfeltet mellem Foucault og Habermas*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag
- Bremmer, Jan. 1983. *The Early Greek Concepts of the Soul*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691219356>
- Carrette, Jeremy R. 1999. *Religion and culture – Michel Foucault*, tekstudvalg redigeret af Carrette. London & New York: Routledge
- De Certeau, Michel. 1988 [1975]. *The Writing of History*, oversat af Tom Conley. New York: Columbia University Press
- Cunliffe, Richard John. 1963. *A Lexicon of the Homeric Dialect*. Oklahoma: University of Oklahoma Press
- Dilthey, Wilhelm. 1894. *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*. Berlin: Verlag der Königlich Akademien der Wissenschaften
- Duekilde, Vagn. 1997. *Hellas i klassisk tid: Tekster til græsk religion*. København: Spektrum
- Flood, Gavin. 1999. *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London & New York: Cassell
- Foucault, Michel. 1991 *The Archaeology of Knowledge*, oversat af Alan Sheridan Smith. London & New York: Routledge
- Foucault, Michel. 2000. *Klinikkens Fødsel*, oversat af Henning Silberbrandt. København: Hans Reitzels Forlag
- Foucault, Michel. 2001. *Nietzsche – genealogien, historien*, oversat af Søren Gosvig Olesen. København: Hans Reitzels Forlag
- Foucault, Michel. 2007. *Security, Territory, Population: Lectures at the Collège de France 1977-1978*, redigeret af Michel Senellart, oversat af Graham Burchell. Hampshire & New York: Palgrave Macmillan
- Gadamer, Hans-Georg. 2004. *Sandhed og Metode: Grundtræk af en filosofisk hermeneutik*, oversat af Arne Jørgensen. Aarhus: Systime
- Habermas, Jürgen. 1971. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band 1. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp
- Habermas, Jürgen. 2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I-II. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, Martin. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger, Martin. 2011. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*, Gesamtausgabe 60. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann
- Hegel, G.W.F. 1995. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2615-0>
- Kögler, Hans Herbert. 1999. *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, oversat af Paul Hendrickson. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press
- Liddell, Henry G. & Robert Scott. 1996. *An intermediate Greek- English lexicon*. 9^{ed.}, redigeret af Stuart Jones & McKenzie, Oxford: Clarendon Press
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *Werke in drei Bänden*, I, redigeret af Karl Schelchta.

- München: Carl Hanser Verlag
- Ricoeur, Paul. 1999. "Hvad er en tekst?" I *Hermeneutik: En antologi om forståelse*, redigeret af Jesper Gulddal og Martin Møller, 238-263. København: Gyldendal
- Rohde, Erwin. 1925. *Psyche – Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, I-II, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
- Schelling, F.W.J. 1967 [1830]. "Der Grund der Mythologie." I *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*, redigeret af Karl Kerényi. Darmstadt: WBG
- Smyth, Herbert Weir. 1906. *Greek Melic Poets*. London: Macmillan
- Taylor, Charles. 1985. *Philosophical Papers, Volume 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483>
- Vermeule, Emily. 1979. *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. London & Berkeley: Routledge. <https://doi.org/10.1525/9780520310827>
- Wilamowitz-Moellendorf, Ulrik von. 1959. *Der Glaube der Hellenen*, I-II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft