

MYTENS TVANG

En kommentar til myteopfattelsen hos Th. W. Adorno

Lars Albinus

1. Indledning

Adornos kritiske teori rammer bredt og radikalt. Den *negative dialektik*, der er mest berømt i sin udførelse som æstetikteori, er også på et mere generelt niveau rettet mod det borgerlige og industrielle samfunds rationalitetsopfattelse.¹ Adorno lagde således, sammen med Horkheimer, en fundamental grundsten til *modernismen*, og selvom deres totale ideologikritik er problematisk i det omfang, man kan hævde, at den refleksivt underminerer sig selv,² kaster den ikke desto mindre udsagn af sig, som det stadig er værd at forholde sig til. Ret beset er Adornos og Horkheimers rationalitetskritik ikke kun negativt, men også positivt funderet, for så vidt som den dog i *Dialektik der Aufklärung (DA)*, skrevet 1944 i amerikansk eksil, værner om frihedens mulighed (*ibid.*, 13). 40'ernes politiske og kulturelle situation taget i betragtning, er det på den anden side ikke underligt, at de to jødiske Frankfurtere først og fremmest fandt det vigtigt at afsløre den ufrihed, "fornuften" tilsyneladende havde indviklet sig i. Ikke desto mindre må de, som de skarpe tænkere, de var, naturligvis have været klar over, at de risikerede at save den gren over, de selv sad på; den "oplysning", hvis selv-forblændelse de ville afsløre, var jo samtidig forbundet med den "oplysning", der overhovedet gjorde en sådan afsløring mulig. Ét er dog, at enhver form for kritik, der således indbefatter sit eget udgangspunkt, truer med at lukke munden på sig selv, noget andet er, at også enhver kritisk position, der endegyldigt freder sig selv, risikerer at ende i ufrihed.

Lige så banal denne dialektiske problematik formentlig må forekomme aftenlandets filosoffer, lige så uvedkommende vil den formentlig kunne forekomme religionshistorikere, der har nok at gøre i det historiske og teoretiske arbejde med empirisk stof. Hvis man imidlertid, som jeg, bilder sig ind, at den fagfilosofiske og den faghistoriske horisont (ikke kun bør, men også rent faktisk) mødes et sted, så er det ikke desto mindre vigtigt, at en moderne religionsvidenskab ikke kryber uden om forpligtelsen til at vurdere sig selv *som* videnskab. På den anden side er det ligeledes vigtigt, at man fra

¹ Horkheimer og Adorno spiller på en inversion af den hegelianske dialektik, hvorved det pessimistisk understreges, at de ikke tillægger den historiske fornuft samme syntetiserende værdi som Hegel, se Gmünder 1985, 67f.

² Se fx Benhabib 1994, 119. Således tager en anden og senere repræsentant for Frankfurterskolen, Jürgen Habermas, allerede tidligt i sit forfatterskab afstand fra Horkheimer og Adornos totalkritik, se specielt Andersen 1985, 34f og 43.

filosofiens side ikke tilsidesætter – eller omgås lemfældigt med – det historiske materiale.³ Ligesom filosoffer har noget at sige historikere, så er jeg af den faste overbevisning, at historikere har noget at sige filosoffer. Dette er en anden væsentlig grund til at beskæftige sig med Adorno – og at gøre det i et tidsskrift som dette – nemlig at han i *DA* beskæftigede sig temmelig indgående med religionshistorisk materiale, nærmere bestemt den homeriske beretning om Odysseus.

Det er vigtigt i den forbindelse at understrege, at Adorno hermed eksemplificerer en filosofisk pointe, og at han gør det uden at udfolde en egentlig historisk undersøgelse, hverken af *Odysseen* selv eller af betingelserne for den kritiske synsvinkel, under hvilken han udlægger den.⁴ Hvor det sidste har filosofiske implikationer, jeg ikke skal komme nærmere ind på i denne sammenhæng, har det første nogle implikationer i religionsvidenskabens forskningshistorie, som jeg vil kommentere nedenfor. Adorno forudsætter således nogle bestemte, tidstypiske opfattelser af myte og magi, hvilket kaster et uheldigt skær over det filosofiske perspektiv, han *tilsyneladende* etablerer i direkte forlængelse heraf. Han vil, kort fortalt, pointere, at princippet i den rationalitetsopfattelse, vi normalt fører tilbage til den naturvidenskabelige revolution i det 16. århundrede og oplysningstiden i det 17. århundrede, har sine rødder i en langt ældre sammenhæng. Det nye og usædvanlige er ikke, at Adorno henviser til den såkaldte overgang fra *mythos* til *logos* i Grækenland som begyndelsen til europæisk filosofi og videnskab; det overraskende er den måde, hvorpå han lægger sit snit inden for rammerne af den poetiske tradition, der normalt, også i antikken, blev jævnført med *mythos* og ikke med *logos*. Adornos pointe er, at overgangen til *logos* imidlertid allerede foregår i det episke værk. Det er ikke længere kun myten, der er på færde i Homers *Odyssee*, det er også oplysning; men det er en oplysning, der i sin bevægelse bort fra myten egentlig blot flytter sig fra et synligt til et usynligt herredømme. Når han kan hævde dette, skyldes det imidlertid en bestemt opfattelse, ikke blot af hvad oplysning er, men også af, hvad myte er. Det er denne sidste opfattelse, der her skal stå til diskussion – på et niveau, håber jeg, der befinder sig i en relevant position mellem filosofi og historie.

2. Oplysningens begreb (*DA*, 19-60)

Theodor W. Adorno tilhører som Max Horkheimer den tidlige Frankfurterskole. Karakterisk for denne skoles igangsættende orientering var en radikal kulturkritik, der trak på inspirationer fra såvel Nietzsche som Marx. Ikke mindst det fabulerende sprog

³ Her tillader jeg mig imidlertid selv at tilsidesætte det ellers yderst interessante spørgsmål om “det historiskes” betydning i filosofien. Jeg vil mene, at en særskilt drøftelse af dette spørgsmål i uhensigtsmæssig grad ville forstyrre det her adresserede forhold mellem to faglige perspektiver, for så vidt som problemstillingen netop ikke er ensbetydende med historiefilosofiens opfattelse af historien, jf. Schanz 1997, passim.

⁴ Se imidlertid Jarvis 1998, 37-43 angående Adornos opfattelse af forholdet mellem historie og empiri.

i et værk som *DA* viser således hen til en Nietzscheansk inspireret æstetik, der samtidig får status som en bestemt *måde* at bedrive filosofisk kritik på. Også den marxistiske analyse er åbenlyst til stede i *DAs* perspektiv, ikke som udtryk for en bestemt teori eller et bestemt, positivt formuleret program, men snarere som et forsøg på at stille sig bag al ideologi, at afsløre enhver tendens til selvbedragerisk vished. Specifikt retter kritikken i *DA* sig mod ideen og begrebet *om oplysning*.

“Das Programm der Aufklärung war die Entzauberung der Welt” (19),⁵ som det hedder i indledningen. Overraskende hævder forfatterne efterfølgende, at oplysning således defineret allerede udspringer af myten, for til denne hører forsøget på at gøre den ukendte og dermed angstprovokerende natur genkendelig (jf. Otto 1918, 16). Dengang menneskene gav guderne navne som repræsentanter for naturen, trådte de således selv ud af deres *magiske* fællesskab med denne natur for at reproducere den i deres eget billede. Menneskene tiltog sig magt over naturen alene ved at bestemme og betegne den *som* natur. “Der Mythos geht in die Aufklärung über und die Natur in bloße Objektivität” (25). Denne bemægtigelse er imidlertid ikke uden omkostninger. “Die Menschen bezahlen die Vermehrung ihrer Macht mit der Entfremdung von dem, worüber sie die Macht ausüben” (*ibid.*). De taber kontakten til deres egen natur i takt med udelukkelsen af *magisk* repræsentation. Et menneskes hår og negle er ikke længere det samme som mennesket selv, offeret ikke længere det samme som det, det repræsenterer, fordi del og helhed skilles ud fra hinanden.⁶ Mennesket del-agtiggor sig selv i naturen, men er ikke længere lig med den. Heri adskiller magi sig fra videnskab. “Die Zauberei [magien] ist wie die Wissenschaft auf Zwecke aus, aber sie verfolgt sie durch Mimesis [imitation], nicht in fortschreitender Distanz zum Objekt” (27). Videnskab er etablering af distance, såvel i forholdet til den ydre som til den indre natur. Denne distance er som *relation* uforsonlig over for *egenværdi og væren* – hvorved mennesket sættes uden for sig selv, dvs. bliver fremmed for sig selv. Mennesket bliver hverken mere eller mindre natur ved at hævde sig over for naturen, men selvhævdelsen bliver i sig selv til et stykke unavngivet og ukontrolleret natur. “Jeder Versuch, den Naturzwang zu brechen, indem Natur gebrochen wird, gerät nur um so tiefer in den Naturzwang hinein” (29).

Den erkendelse, som i oplysningens navn modsiger myten, bliver selv til tvingende erkendelse. Derved, netop gennem det ufrivillige i sin karakter, ophæver erkendelsen imidlertid sig selv som erkendelse. Oplysning ender i nøjagtigt det, som den frigjorde sig fra, nemlig myte. “Wie die Mythen schon Aufklärung vollziehen, so verstrickt Aufklärung mit jedem ihrer Schritte tiefer sich in Mythologie” (28). Dette er oplysningens dialektik. Dens drivkraft er angsten, som den har til formål at frigøre sig

⁵ Selve begrebskonstruktionen “die Entzauberung der Welt” og det perspektiv, der knytter sig til den, hidrører fra Webers sækulariseringsteori, jf. Weber 1922, 94ff og 237ff.

⁶ Sml. Cornfords begreb om “Sympathetic Continuum”, 1912, 83f, der tager udgangspunkt i Huberts og Mauss’ teori om *mana*, 1902-3, 118f. Hertil henviser *DA* således også selv, 31, n.20, jf. Hubert og Mauss, *op.cit.*, 100. Se endvidere Cochettis analyse af dette udgangspunkts antropologiske implikationer, 1985, 33.

fra ved at reducere alt ukendt til kendt, men hermed reducerer den selve den livsnerve bort, der karakteriserer såvel angsten som dens genstand.

Der Furcht wähnt er [der Mensch] ledig zu sein, wenn es nichts Unbekanntes mehr gibt. Das bestimmt die Bahn der Entmythologisierung, der Aufklärung, die das Lebendige mit dem Unlebendigen ineinssetzt wie der Mythos das Unlebendige mit dem Lebendigen (32).

Hvor animismen besjælede tingene, sørgede industrialismen for at tingsliggøre sjælene (45).⁷ “Was als Triumph subjektiver Rationalität erscheint, die Unterwerfung alles Seienden unter den logischen Formalismus, wird mit der gehorsamen Unterordnung der Vernunft unters unmittelbar Vorfindliche erkaufte” (43). Således opgiver den tingsliggende tænkning at forstå sig selv som tænkning. Den bliver til lov og dermed til selvopretholdelse. I naturlovens navn findes intet værn mod det lovunderlagtes hævnakt mod lovgiveren, og barbariet slipper lystens *væren* løs i sin gennem undertrykkelse fordrejede skikkelse (48), nemlig som nazisme og fascisme.

Oplysning er også i hele sin karakter et *arbejde*, som er rettet på fremtiden. Kunsten erstatter magiens repræsentation af øjeblikket og naturens alt omfattende sammenhæng, men gøres netop som kunst, dvs. som mangel på videnskabelig, oplyst erkendelse, til en repræsentation af fortiden, der er underlagt nutidens arbejdsdeling. “Das Kulturgut steht zur kommandierten Arbeit in genauer Korrelation, und beide gründen im unentrinnbaren Zwang zur gesellschaftlichen Herrschaft über die Natur” (52). Mennesket har gjort sig til undersåt af sit eget herredømme ved at hæve dette herredømme til absolutisme. Selv arbejdsgiveren har således gjort sig til slave af sit eget arbejde. “Auf dem Weg von der Mythologie zur Logistik hat Denken das Element der Reflexion auf sich verloren, und die Maschinerie verstümmelt die Menschen heute, selbst wenn sie sie ernährt” (55).

“Aufklärung ist mehr als Aufklärung, Natur, die in ihrer Entfremdung vernehmbar wird” (57).⁸ Oplysningens frisættende kraft har således ført til voldelig undertrykkelse af den natur, den selv er, samt til fornægtelse af tankens mulighed for andet end denne underkastelse. Oplysning har som middel erstattet målet, men hvis målet atter fritages for midlets tvang, dvs. fra myten, og restituerer sig som frihedens princip, da bevarer

⁷ Således fæster DA lid til animisme-betegnelsens fænomenologiske gyldighed (jf. E.B. Tylor og H. Spencer, se Van Baal & Van Beek 1985, 30-45), blot substitueres referencen til subjektet med referencen til naturen. “Nicht die Seele wird in die Natur verlegt, wie der Psychologismus glauben macht; Mana, der bewegende Geist, ist keine Projektion, sondern das Echo der realen Übermacht der Natur in den schwachen Seelen der Wilden”, (DA, 31). I analytisk forstand er der tale om samme type eller niveau af reduktion, men den filosofiske pointe er, at selv-bevidstheden ikke er noget, der på forhånd lader sig projicere, men tværtimod noget, der først bliver til gennem bevidstheden om noget andet, *naturen*. Se imidlertid nedenfor, n.12.

⁸ Begrebet om fremmedgørelse har utvetydigt weberske og marxistiske implikationer, ligesom analysen af selv fremmedgørelse som pris for det fremtidsrettede arbejde bygger på den marxistiske analyse af bytteforholdet i et vareproducerende samfund, se specielt Stresius 1982, 70ff.

oplysningen også principielt sin frisættende kraft, nemlig i ydmygheden som middel og i selvbevidstheden som tænkning. Hermed muliggøres skiftet fra instrumentel til refleksiv fornuft, der kan betegnes som “den zuchtlosen Gedanken, der aus dem Banne der Natur heraustritt, indem er als deren eigenes Erzittern vor ihr selbst sich bekennt” (58). Oplysningens middel, rationaliteten, bør undgå at slå om i sin modsætning, irrationalitet, som er selve det totalitære og selvtilhyllende ved *ratio*. Tværtimod er det rationaliteten, der skal sætte sig igennem som bevidstheden om dette forhold. Så vidt oplysningens potentielle kraft; virkeligheden er imidlertid en ganske anden: “Angesichts solcher Möglichkeit aber wandelt im Dienst der Gegenwart Aufklärung sich zum totalen Betrug der Massen um.” (60). Og som det også udtrykkes:

Der mythische wissenschaftliche Respekt der Völker vor dem Gegebenen, das sie doch immerzu schaffen, wird schließlich selbst zur positiven Tatsache, zur Zwingburg, der gegenüber noch die revolutionäre Phantasie sich als Utopismus vor sich selber schämt und zum fügsamen Vertrauen auf die objektive Tendenz der Geschichte entartet (59).

Når Adorno og Horkheimer således fører oplysningen tilbage i myten (for så vidt som oplysning hævdes at gøre sig selv til myte), skal det naturligvis ikke forstås som en isoleret beskrivelse af et historisk forhold (hvilket netop ville være fejlslagen oplysning), men som en kritisk beskrivelse af den forblændelse, der når-og-hvor som helst følger med oplysningens herredømme. Det er væsentligt i denne sammenhæng at få fat på spillet mellem den normative og den deskriptive vurdering, der ligger i dette forhold. Kun ved at give slip på sit herredømme ville oplysningen *være* oplysning (normativt vurderet), mens den imidlertid netop (deskriptivt vurderet) kun forekommer *som* myte ved at *være* herredømme. Når oplysningen gør krav på gyldighed, gør den samtidig krav på verden. Den består ikke i en af sig selv uafhængig viden om verden, men i at underlægge sig adgangen til den.⁹ Som sagt var myten også i den forstand et oplysningsprojekt, hvor mennesket gennem gudernes navne gjorde ukendte tilværelsesmagter tilgængelige for sig selv. Forskydningen fra mythos til logos var dermed blot en overførsel af magtforholdet fra det, der, i det øjeblik overførslen fandt sted, lod sig repræsentere som den repræsentative instans, guderne, til det, de repræsenterede, *fysis* (natur, vækst), i hvilken menneskene naturligt havde del. Således kom de i besiddelse af den magt, som de i angst for ukendt og uerkendt natur, dvs. i kraft af oplysningsbestræbelsen, tørstede efter. Kun i det magiske ritual afstod man fra anvendelsen af denne

⁹ Denne pointe har vel sin parallel i Foucaults Nietzsche-inspiration, der imidlertid ikke betjener sig af en dialektisk kritik af oplysningens gyldighed, men derimod en genealogisk opfattelse af historiens *kontingens* (se fx Dreyfus & Rabinow 1982, 108ff), hvilket endog, i visse henseender, kan ses som en direkte indvending over for determinismen i den negative dialektik. Se endvidere redegørelsen hos Honneth 1986, 48-58, og McCarthy 1994, 243-73 (specielt 245-48), mht. ligheder og forskelle i Adornos og Foucaults modernitetskritik.

magt; kun i den mimetiske praksis underlagde man sig sit umiddelbare og magtesløse tilhørsforhold til al natur, til livets nøgne erfaring af sig selv.

Fra og med det øjeblik, mennesket derimod distancerede sig fra naturen, nemlig med et sprog, der kunne betegne den og dermed underlægge sig den, blev det ikkelevende grundlaget for al lighed – og efterligning. Ritualet blev afløst af den videnskabelige manipulation, hvor alt var ét i dets forhold til den menneskelige beherskelse af det. Det blev muligt for mennesket at erfare verden med en følelse af selvværd, men prisen var en fremmedgørelse af selvets egen natur. Det er denne negative dialektik, der hos Adorno og Horkheimer forbinder mythos og logos med hinanden, tilsyneladende i en uophørlig bevægelse.

3. Mellem historie og filosofi

*DA*s fremstilling er ikke, som det kunne se ud til ved første øjekast, en teori om mythos og logos, men en kritisk inversion af den hermed – gennem oplysningen – forbundne evolutionsmodel. *DA* imiterer oplysningen som et mytisk offer for sin egen afmytologisering. Udviklingen opløses performativt i en rationalitet, der ikke, i sin instrumentalitet, er sig sin egen afvikling bevidst. For Adorno og Horkheimer er referencen til oldtiden således ikke deskriptiv eller historisk, men – i filosofisk forstand – poetisk og refleksiv. De vil med en demonstration af (og påstand om) fiktionen som oplysningens eget uindrømmede middel afsløre samtidens reception af oldtiden som værende netop fiktion. For så vidt som dette middel til selvforståelse ikke længere ses som model, eller fortolkning, men som faktum, styrker historien, ifølge Adorno og Horkheimer, til tvangspræget selvreproduktion. Af samme grund må de anskue deres egen kritik som en mytisk kritik, en fiktion, der netop undslipper mytens tvang ved at holde sig den for øje. I den forstand er den historie, der kommer til udtryk i *DA*, en vilkårlig historie, ikke 'det historiske' som sådan. Om Historien overhovedet findes (som en selvindlysende målestok for sig selv), er det, der stilles spørgsmål ved. Det forekommer her at være arven fra Nietzsche, der spiller ind: Den leende løve, digterfilosoffen, der har gennemskuet oplysningens indbildskhed og uforfærdet hengiver sig til mytisk regression. Hos Nietzsche som hos de tidlige Frankfurtere (gen)bruges myten således som et spil, der skal afsløre og skaffe sejr over den fornuft, som ikke vil vedkende sig sin egen brug af de selvsamme midler. Ikke desto mindre må vi sige, at denne afsløring, som den fiktion den netop selv er, er reguleret af den fornuft, logos, der blev til ved overhovedet at sætte mythos på spil. Fortællingen, mythos, synes dermed i filosofisk forstand kun mulig, og anvendelig, som ironi. Dog ikke hos Nietzsche, der taler med blodig alvor, selvom han foregiver at le. Måske derfor blev *også han et offer*. Hvor en nietzscheansk "Gegenaufklärung" under alle omstændigheder risikerer at ende i en subjektiv æstetisk position (jf. Andersen 1985, 31ff), synes Adorno og Horkheimer imidlertid at stå fast på et positivt holdepunkt for ironien. De er snarere sokratikere i radikal forstand, oplysningens masochister så at sige, end de er talsmænd for nogen

oprindelig, eller ren, tilstand af myte. Livets egen erfaring af den kløft, hvormed det adskiller sig fra sig selv, hvilket Nietzsche med reference til antikken kaldte 'det tragiske', og som han vel egentlig tillagde historisk egenverdi, har endegyldigt mistet sin uskyld hos Frankfurterne. Oplysningen lader sig kun opløse i sig selv *som* myte, ikke i myten som noget *andet*. "Schon der Mythos ist Aufklärung".

4. Selvbedragets dialektik

*DA*s ofte lyriske kritik af oplysningen skyldes altså næppe irrationalistiske tilbøjeligheder. Som fuldblodsrepræsentanter for en kritisk rationalitet, har forfatterne ingen betænkeligheder ved at anklage magien og myten, dvs. den gamle, historiske myte, for usandhed. Magien er imidlertid kun et simpelt bedrag, hvor herredømmet endnu ikke fornægtes ved "daß sie sich, in die reine Wahrheit transformiert, der ihr verfallenen Welt zugrundelegt" (25f). Myten, derimod, er det raffinerede selvbedrag. Den postulerer en samhørighed med naturen gennem skabelsen af guder, der ligner mennesker, men netop derved forblænder den sig selv. Ved at gøre det ukendte kendt, gør den blot det kendte ukendt. Dette indstifter allerede den ofringens dialektik, der i en vis forstand også er oplysningens. Guderne bliver manipulerbare med det første offer, de modtager, og med det herredømme, menneskene derved erhverver sig, bliver de i samme øjeblik til slaver. Som offerdyret, der må bøde med sit liv, for at livet kan bevares, må også Selvet ofre sin egen natur for som menneske at kunne beherske de ikke-menneskelige omgivelser. Ved at modsætte sig udskiftelighedens (dvs. ofrets) og gentagelsens (dvs. mytens) princip bliver mennesket på én gang, ifølge *DA*, til offer og myte. Livets umiddelbare erfaring af sig selv ofres på begrebets alter, hvor det i bogstavelig forstand kun begribes i døden.¹⁰

Det, selvet således mister ved at herske, er friheden til at unddrage sig selvbeherskelsens tvang, friheden til at lade naturen råde. Mennesket har sat sig til at råde for naturen, at herske på naturens vegne, og samtidig begribe denne magt som natur i sit eget billede. Når Odysseus lader sig binde til masten, behersker han i denne forstand sig selv, og heri toner oplysningens dialektik allerede frem. Ved at give afkald på naturen som en lokkende tilstand af uforanderlighed, vinder Odysseus sit selv, nemlig som den person, rejsens begivenheder overhovedet bliver til begivenheder igennem (jf. apologerne, *Od.* 9-12). Bundet til tiden, der kun fører fremad, lytter han fortabt til Sirenernes sang, der fortøner sig som den fortidens stemme, den er. Underkastet sin egen viljes tvang kan han ikke længere appellere til mandskabet, for han har bragt samfundsdøvheden over dem og påtvunget dem det målrettede arbejde. Odysseus

¹⁰ Tanken om, at begrebet således bliver til gennem eksklusion – af det, som det ikke kan begribe – viser atter den under hele fremstillingen ulmende inspiration fra Nietzsche (her specielt "Über Wahrheit und Lüge", 1973) og optræder siden hos en anden af Nietzsches og den totale kulturkritiks arvtagere, Michel Foucault, jf. Dreyfus & Rabinow 1982, 108ff.

vender hjem som mytens betvinger, men kun fordi han har betvunget sig selv, fordi han ofrede sig selv *som natur*, nemlig som Kalypses elsker, i det fjerne ocean.

Hvad betyder det imidlertid, kunne vi her spørge, at ofre sin egen natur? Hvorfra kender vi overhovedet denne natur?¹¹ Er naturen i virkeligheden blot vores forhold til den, eller er den noget *andet*, i forhold til hvilket vi kan bestemme forholdet? Sker der et syndefald i forhold til et *continuum* mellem menneske og omgivelse som noget sandt, noget som magien og offerritualet skøttede om i sand og ærlig frygt, hvilket den såkaldte Cambridge-skole – med Harrison (1912) og Cornford (1912) – syntes at antage, og i så fald, hvorfra ville vi vide det? Hvad Adornos og Horkheimers svar end ville være, er det næppe muligt at tage *DA* til indtægt for en nostalgisk panteisme som den, der lurede i Cambridge-antropologiens perspektiv, kun en, iøvrigt utidssvarende, tilslutning til overgangsmodellen fra magi til religion.¹² Men denne overgang er ikke engang væsentlig, for allerede magien tager jo fejl. “Magie ist blutige Unwahrheit” (*DA*, 25). Der er intet i magien, der kan sætte sig til modværge overfor mytens efterfølgende svigagtighed. Er der da i stedet tale om et skæbnefællesskab mellem oplysningens fortabte sandhed og mytens bedrageri over for naturen? Er det muligt for vores viden om, at vi har ofret os med en viden om netop dette, at forblive en viden? Hvad svaret end måtte være, indskriver *DA* sig næppe i en apologi for religion eller for myte som ikke-viden. Kun oplysende tænkning – i form af reflektiv fornuft – er i stand til at værne om friheden. Der fører ingen farbar vej tilbage fra logos til mythos.¹³

Paradokset er, at også den vej, oplysningen selv forestiller sig at have fulgt – fra mythos til logos – er en illusion. Adornos og Horkheimers teori om myten er, at vi på én gang har forladt den og dog aldrig kan slippe af med den. Myten er vores natur som tvang. Alligevel er den samtidig, gennem selverkendelsen, tvangens eneste opponent som naturens egen skælven for sig selv (58). Den er tanken, der bryder sine egne lænker. Men hvad sætter Adorno og Horkheimer i stand til at hævde dette? Er det myten, eller det trods alt oplysningen som noget *andet* end myte? Skjuler der sig ikke – og må der ikke nødvendigvis skjule sig – forskellige opfattelser af myten i de to Frankfurters polemik?

Der er, for mig at se, den gamle sig selv ubevidste myte, lad os kalde den *den historiske myte*, “die Projektion von Subjektiven auf die Natur”, og så er der *myten som*

¹¹ Det er et spørgsmål, om der ikke stadig ligger en idealistisk implikation i Adornos naturbegreb, se Stresius 1982, 83ff.

¹² Se i den henseende specielt Cornford (1912) i relation til Cochettis kritik af Horkheimers og Adornos tilsyneladende tilslutning til en evolutionistisk historie- og religionsopfattelse, 1985, xvi, impliceret af en tvetydig anvendelse af magibegrebet, *op.cit.*, 1ff. Adorno tilslutter sig dog næppe Cornfords, og Frazers, opfattelse af magi som et naturgivent forstadium til religion i anden forstand, end at magien er det, der forbinder mennesket med naturen ved endnu ikke at være oplysning *om den*.

¹³ For så vidt som jeg tilslutter mig en sådan opfattelse, tager jeg afstand fra det perspektiv, inden for hvilket Cochetti, med sit forsøg på en retablering af mythos, fremsætter en grundlæggende kritik af *DA*, 1985, xv-ix og 364ff.

princip, dvs. som den selvtilhylning, der træder i stedet for verdens affortryllelse. I begge tilfælde er myten dog ubevidst, hvilket uundgåeligt genererer en tredje myte, nemlig den myte, der er sig selv bevidst. Den sidste er Frankfurternes myte, men den er ikke længere en rigtig myte, for den er samtidig en distancerende fornuft, der oplyser om, at oplysning kun er myte. Mellem den første, historiske myte og den sidste ahistoriske myte, træder en historisk forskel uvilkårligt frem, en forskel, der for mig at se kun kan have med det at gøre, som i *DA* tænkes væk samtidig med at det tænkes. Tanken er logos og det, den tænker, er sig selv. Dermed bliver Frankfurternes mythos i den sidste, endegyldige forstand, til et postulat – eller, ironisk nok, til sin egen myte.

Spørgsmålet er, om det kritiske perspektiv, hvis det dermed, som det ser ud, ender i en apori, da er uinteressant? Kan de tidlige Frankfurters ideer blot afvises som vovemodige udfald, der viste sig at falde for sine egne hug? Svaret må til en vis grad afhænge af problemstillingen. I nærværende sammenhæng, hvor det specielt er myteopfattelsen, der står til debat, må vi i høj grad sige, at der er en idé i at følge *DAs* pointe til dørs i forhold til dens konkrete anvendelse af mytisk stof. Netop den reflektive, interagerende synsvinkel, tillader måske nye, *historiske* aspekter at træde frem, som ellers måtte forblive skjulte under de (af bourgeoisiet!) etablerede ideers herredømme. Vil disse måske næsten slettede spor ikke være opsamlingsværdige i sig selv, uanset hvilken kritisk status, de efterfølgende må tillægges? Det forekommer mig under alle omstændigheder ufortjent, hvis man vil affærdige betydningen af Adorno/Horkheimers kraftfulde fremstilling ud fra rent formallogiske præmisser. Lad os i hvert fald se, hvad Adorno, til hvem vi formentlig skal henregne *DAs* ekskurs om *Odysseen*, rent faktisk får ud af sit empiriske eksempel.

Er det desuden ikke netop myteopfattelsen der, til trods for uenigheden om rationalitets vilkår, trækker et bemærkelsesværdigt spor fra Frankfurterskolens tidlige repræsentanter til de senere? Er det ikke mytens tvang, man trods alt, omend på forskellig vis, er enige om at ville frigøre sig fra? Et andet perspektiv, der skal lede de følgende refleksioner, er således hvorvidt myten i det hele taget, ud fra en mere religionshistorisk betragtning, lader sig læse, som den gjorde 40'erne – og som siden, på den ene eller den anden måde, har dannet ramme for det ikke-mytiskes selvforståelse.

5. Den foreslåede Odysseus og den enøjede Polyfem

Med ekskurs 1, "Odysseus oder Mythos und Aufklärung", eksemplificerer Adorno oplysningens dialektik gennem det påståede forhold mellem myte og oplysning i Homers *Odyssee*. Fremstillingen trækker i den henseende på den for samtiden typiske opfattelse af Homers digte som litteratur, der udvælger mytisk arvegods ud fra civilisatoriske kriterier. Man var dengang (og i en vis udstrækning endnu i dag) tilbøjelig til at betragte Homer som udtryk for ægte, folkelig religion. Digterne blev

anset for at være et kunstprodukt tilhørende en aristokratisk inderkreds,¹⁴ og som sådan skulle de have ledsaget en udvikling bort fra magi og primitiv religion, hvilket typisk inden for religionsfænomenologien blev taget til indtægt for et overordnet skift i *kollektive repræsentationer*, eller for overgangen fra én mentalitet til en anden.¹⁵ Ikke desto mindre forekommer det mig, at Adorno, på trods af sine egne henvisninger, klarer frisaag i henseende til de indvendinger, der siden er rejst mod netop mentalitetsbegrebets forklaringsværdi (jf. fx G.E.R. Lloyd 1990). Han anskuer snarere det homeriske forhold til myten gennem en dialektisk tematik i teksten selv, end gennem referencen til en folkelig forestillingsverden.¹⁶ For Adorno er Homers beskrivelse af Odysseus' hjemfærd først og fremmest en gennemspilning af mytiske motiver, *der er karakteristisk ved at bringe sig selv i modsætning til disse* (DA, 85f).¹⁷ Det er ikke kun hellige kræfter inden for rammerne af en myte, Odysseus konfronteres med på sin farefulde færd, men det mytiske som en trussel i sig selv. Myten er sat på spil, betegnet og distanceret gennem de dæmoniske aktører, der forsøger at holde den rejsende tilbage, at få ham til at glemme sig selv i tidløshedens og de fjernes egne verden. Men han undslipper gennem en forvanskning af sit navn til *Oudeis*, "Ingen".¹⁸ Hermed skilles tegnet fra naturen, navnet fra sagen, hvilket just giver Odysseus den afgørende fordel over for den enøjede (jf. DA, 32). Da Polyfem, blændet og klagende, kalder sine medkykloper til hjælp, samles de uden for hans hule og vil vide, om nogen har gjort ham fortræd. Kyklopen kan naturligvis kun svare, at Ingen har overlistet ham.¹⁹ For

¹⁴ Se således Harrison 1912, 334f; Murray, 1912, 58f; sml. fx Adornos egen henvisning til Murray, DA, 93, n.7, jf. Murray, 1911, 150. Endnu hos Foucault aner vi sporene af denne misforståelse, jf. 1970, 41f.

¹⁵ Indflydelsen kom i særlig grad fra den franske religionssociologi omkring Durkheim, Hubert, Mauss og Lévy-Bruhl samt fra den såkaldte Cambridge-skole inden for engelsk antropologi omkring Frazer, Harrison, Cornford og Murray, se Albinus 1997, 28-46. Se specielt Cornford 1912.

¹⁶ Denne reference præger i særlig grad perspektivet hos Nilsson 1941, 360, og Page 1955, 13ff. Sidstnævnte er ikke mindst interessant i denne sammenhæng med henblik på hans fremstilling af den eklektiske baggrund for *Odysseens* repræsentation af Polyfem-mytologemet. Se også Cochetti 1985, 78ff.

¹⁷ Adornos fremstilling kan således ses som en narrativ analyse, der ikke nødvendigvis implicerer de fænomenologiske forudsætninger, den selv støtter sig til. Se fx Nägeles redegørelse for, i hvilken forstand Adornos negative dialektik deler poststrukturalismens orientering mod diskursen, 1994, 89-97, specielt 97.

¹⁸ Som også Cochetti er opmærksom på i sin indgående analyse af *Odysseens* 9. sang, angiver Odysseus slet ikke sit navn som Oudeis (οὐδεῖς), men derimod som Outis (οὐτίς, ikke οὐτίς som gengivet hos Cochetti). Dermed er der ikke tale om en (magisk) forvrængning af Odysseus-navnet, med mindre den skriftlige version, vi har adgang til, har udeladt et mundtligt overleveret Oudeis, se Cochetti 1985, 98ff. Hvis man imidlertid vil argumentere for, at eperne har adopteret οὐδεῖς som οὐτίς, kan man ikke uanfægtet fastholde antagelsen af, at de gennemførte den form for verbal afmytologisering, som er Adornos pointe i fortolkningen af 9. sang, jf. Cochetti, *op.cit.*, 100. I det følgende beholdes dog formen Oudeis som angivet i DA.

¹⁹ Ifølge Cochetti 1985, 104ff, må οὐδέ i Od.9.408 (ὦ φίλοι, οὐτίς με κτείνει δόλῳ οὐδὲ βίηφι: "Ingen, o Venner! mig myrder, ved List og ikke ved Voldfærd", Wilster) enten være en forkortet form af οὐδεῖς eller en nægtelse i betydningen "und nicht"/"auch nicht", hvilket betyder, at Polyfem under alle omstændigheder knytter en supplerende nægtelse til "navnet" Outis. Dermed kan kyklopen ikke tages til

Polyfem er Oudeis et navn, en person i mytens og sprogets eget univers, for de andre er det blot en navnløs reference til den person udenfor, der kunne have været, men som ikke er, på færde. Den forslagene vender således mytens sprog til sin egen fordel. Oplyst om ordets fordobling i navnet og sagen overlister han sit offer. Mytens dunkle hule bliver dens grav, og gennem ofringen af sit eget navn forlader Odysseus den som en fri mand.

Forlader vi imidlertid for en stund Adornos eget analytiske perspektiv, må det som kommentar indføres, at den dobbelte reference dog er en kendt sag for myten. Uranos benævner såvel 'himmel' som 'gud'. Der er en direkte forbindelse i den mytiske sprogbrug mellem den genstand, der kan peges på, fordi den også befinder sig uden for sproget, og den genstand, der ikke kan peges på, fordi den kun er til stede i sproget selv. Imidlertid lægger guderne ikke blot krop til menneskets frygt for naturens kræfter; guderne er også mytens egne genstande og har kun det rituelle, eller performative, sprog som deres eneste øjeblikkelige reference. Til Zeus svarer ikke en anden, ikke-sproglig genstand i verden, og i det omfang Zeus og Uranos er sammenlignelige som guder – den mytiske generationsforskel til trods – er også den som 'uranos' benævnte himmelvælvning ingen anden end mytens egen. I den forstand kan vi hævde, at myten lader sig aktualisere som en selvrefererende og rent performativ fortælling, i bogstavelig forstand en *fremstilling* (på græsk: *poēsis*). Her må vi imidlertid undre os. Burde de tililende kykloper ikke, under denne forudsætning, have godtaget *oudeis* som navnet på en skadesforvoldende person? Er *oudeis* ikke, som Polyfem også antager, navnet på en virkelig person i mytens univers? Sagen er, at ethvert af mytens udsagn er, hvad de benævner. Zeus er alt andet end en performativ realitet for den, der i fortællingen rammes af hans lyn, men intet andet for dem, hos hvem udsagnet herom finder sted. Det, der for Adorno tager sig ud som en udgrænsning af selve myten, finder alt sammen sted inden for én og samme fortælling. I den forstand bevarer denne fortælling sig selv som myte.²⁰

Grunden til, at Polyfem godtager det forvanskede navn, er altså ikke, at han har lukket sig selv inde i mytens hule, men at den person, der står foran ham, omtaler sig selv således. At navnet senere lader sig *forveksle* med referencen skyldes alene den ændrede situation, i hvilken prædikationen gentages. Det er vel snarere kykloperne end myten, der dermed afslører sin dumhed. Ikke desto mindre må vi sige, at Odysseus med sproget som redskab foretager en spaltning, der også får konsekvenser for den sammenblanding af sprog og verden, som i øvrigt synes karakteristisk for den arkaiske

indtægt for den sprogfetichisme, der er nødvendig for udlægningen i *DA* (op.cit., 105). Cochetti, der støtter sig til oversættelserne hos Voß og Weiher, drøfter imidlertid ikke konsekvenserne af den oversættelsesmulighed, som fx Murray og Wilster vælger, ifølge hvilken modstillingen i οὐδὲ ikke implicerer Outis (der altså kan stå uanfægtet tilbage som et navn), men alene udtrykker, at Polyfem ser sig besejret med list "og ikke" med vold.

²⁰ Sammenlign Cochetti: "Die Odyssee gelte schließlich nicht als ein Corpus von zu entschlüsselnden echten Mythen, sondern als eine bereits entmythologisierende Organisation der echten Myten selber", 1985, 86.

poësis.²¹ Ved eksplicit at udnytte tegnets egenskab *som* tegn, viser han med hvilke konsekvenser, sprog og verden *kan* adskilles. Kykloperne bedrages fonetisk af et spil mellem *signifiant* og *signifié*, der, som Adorno ganske rigtigt kan hævde, udfordrer mytens egen tryllekreds. Med denne indrømmelse må vi endvidere indrømme tilbageslaget. Odysseus er sejrherre i det spil, han selv har iværksat, men han er også dets offer. Det første bedrag fører det andet med sig, og for at hævde sig selv på dæmonernes bekostning må Odysseus i sidste ende fornægte sig selv.

Selvom den digtning, der tilskrives Homer ikke blot synes at indlejre sig i myten gennem det stof, den anvender, men også i en performativ sammensmeltning af sprog og verden, kan Adorno altså stadig hævde, at *mythos* i *Odysseens* version både afsværger og reificerer sig selv. Det er unægtelig problematisk, at Adorno spiller med på andres forestilling om myten som noget ældre og renere end Homer, for også den homeriske *poësis* får i traditionsoverleveringen status som anonym gentagelse (Albinus 1997, 221f), altså mere end noget andet som *myte* i fænomenologisk forstand (specielt Graf 1987, 1ff). Desuden kaldte de homeriske digtere enhver beretning, inklusive den de selv reciterede, for *mythos*. Selv i denne etymologiske forstand er det homeriske epos altså myte. Spørgsmålet er imidlertid, om dette egentlig anfægter Adornos grundtese. Adorno kan stadig have ret i, at den ofring, der senere, offensivt og verbalt, udskiftede *mythos* med *logos*, allerede var foretaget på den vej, Odysseus fulgte. Måske er det i det hele taget netop forud for det øjeblik, hvor mængden lader sig bedrage, at det lykkes den enkelte at bedrage sig selv.

6. Gamos og Nostos

Adorno udlægger desuden *Odysseens* fremstilling af *gamos* (bryllup, ægteskab) og *nostos* (hjemfærd) som vidnesbyrd om de to støttepillen, der først og fremmest opretholder en patriarkalsk samfundsorden. Således er det, ifølge Adorno, en undertrykt kvindelighed, der i *gamos* bekræfter sin underkastelse. Selvfornægtende venter Penelope år ud og år ind på, at hendes husbond skal vende hjem. Omvendt udsættes Odysseus i mytens verden for Kirkes utæmmede natur, som han netop derved udfordres til at betvinge. Overvundet oplyser hun ham ligefrem om hjemrejsens forestående farer, og baner dermed vejen for hans triumf. Kirke lokker med lyst og forglemmelse, mytens stærkeste våben, men da Odysseus formår at undertrykke sig selv, slår hendes invitation om i underkastelse. Kirke kan blot følge sin egen vilde natur, lysten som farlig kvindelighed. Prisgivet sit tilhold i arbejdsløsheden og den vegeerende nydelse, hvormed denne lyst indfangede Odysseus' mandskab, tages den nu selv til fange og overføres til ægteskabet som patriarkalsk bevogtning. Overgivelsen til lyst, fortabelsen i den søde glemsel, er overalt en lurende fare i *Odysseen*, som det fx udfoldes i det

²¹ Denne egenskab fremhæves således hos Habermas som et konstituerende træk ved myten, 1981, I, 79ff; 1985, 139f.

narkotiske, selvforglemmende ophold hos lotofagerne. Men det lykkes Odysseus at tvinge arbejdet igennem. Både Penelope som hjemmets dydige hustru og Kirke som mytens falbydende skøge indgår således i det arbejdsdelte patriarkat. "Dirne und Ehefrau sind die Komplemente der weiblichen Selbstentfremdung in der patriarchalen Welt" (DA, 93). Gennem *nostos* forvandler epet den verden, det beskriver undervejs. Hjemmet er den bosattes hjem, samfundet af mennesker, der har fundet sig selv. Naturen skærmes af som det virvar af begivenheder, Odysseus udsættes for, og som han triumferende lader bag sig. Hjemstavnen tilhører som begreb ikke mytens univers, men mytens opløsning i fragmenter, der omorganiseres i relation til hjemmet, eller rettere, i bevægelsen mod dets tilstand af ægteskab, arbejde og fred. Fortællingen om hjemvendelsen er blevet til en roman, der udgrænser myten som liderlighed, lediggang og lemlæstelse. Men dermed bedriver romanen også sin egen vold mod naturen. *Odysseen* er en beretning om en undertvingelse, der er lige så nødvendig som den er væmmelsesfremkaldende (jf. *Od.* 22.473; se DA, 98). Ubehaget fremstilles imidlertid som den ætiologiske, mytiske forklaring på hjemmets betydning. Fortiden, der i myten endnu er ubønhørlig samtid, forvandles til de henrettedes forladte verden, til fortællingen om den gru, *der var engang*. I romanen bliver myten til et eventyr (*op.cit.*, 99). Den sælges for en oplyst *mimesis*, der bedrager tilhøreren, eller læseren, gennem en fortælling, der ikke længere beretter, men betegner. Fortiden sælges for nutiden, eller rettere, for den fremtid, som tekstens professionelle afsender i fællesskab med dens modtager arbejder sig hen imod. Det legitimerende ritual, epet som performativ begivenhed, synes kun opretholdt, for så vidt som det tillader noget andet at komme til orde. Således lader den oplysende kraft sig selv i stikken, overlader fornuften til mytens billedrigdom, der først efter flere århundreder langsomt skrælles af. Men også de ændrede former for fortælling, der siden tager over, behandles på samme vis, nemlig som mytiske former, der kun indirekte tilkendegiver fornuften. Således spørger denne fornuft ikke længere efter mening, men kun efter repræsentation. Meningsløsheden er den fremtidens pris, som allerede den homeriske sanger drev veksler på. Den homeriske pseudo-historie blev i fascismen til historisk pseudo-mythe, hvorved oplysningen leverede et af sine afgørende slag mod sig selv.

Såvidt Adornos egen fremstilling. Herimod må vi imidlertid indvende, at Kirke ikke nødvendigvis prisgiver sig selv til noget andet formål end mytens eget. Og nok er Odysseus stålsat i sin vilje, men ikke for egen regning; han følger blot Hermes' råd og ledes på vej af Athene. En sådan fordobling – mellem menneskelig og guddommelig aktivitet – forekommer overalt hos Homer som konventionel lov. Men loven er tillige ufravigeligt narrativ. Det vækker uvægerligt fejlagtige associationer, hvis man som Nilsson (1918, 20f) vil hævde, at det homeriske gudeapparat blot fungerer som stilistisk virkemiddel i en overtagelse og fremstilling af myten. Snarere fremstiller myten sig selv gennem talrige sangeres repetition af en bestemt stilistisk systematik og legitimation (Nagy 1990, 18ff og 1996, 39ff). Det offer, Kirke byder sig til som (dvs, den falbydende eller ægteskabelige seksualitet), synes i nøje overensstemmelse med mytens interne planlægning. Dette ændrer naturligvis ikke på, at Odysseus fremstår som

sejrherre. Blot er patriarkatet selv indlejret i myten. Det maskuline selv er mytens eget centrum i en periferi af skræmmende og fascinerende kvindelighed.²² Såvel adkomsten til dødsrigets stumme billeder som til nydelsens tankeløse fortabelse finder sted gennem kvinder (DA, 94f). Ganske rigtigt opstår der her en diskrepans mellem selvet, der hærdet sig selv gennem tid, og den afdødes evige øjebliksbillede, der behøver “des geopferten Bluts als Unterpfindes lebendiger Erinnerung” (DA, 95), og ganske rigtigt opstår en lignende diskrepans mellem urtidens arbejdsløshed, der måles i salighed, og nutidens arbejde, der måles i fremskridt og forpligtelse, men det er en forskel, der deler sig i mytens eget rum af lys og mørke. Hverken Odysseus’ afdøde moder eller de fortryllende dæmoner (Kalypse, Kirke og Sirenerne) er endegyldigt forvist til fortiden, men lurer endnu *derude* – ved Oceanos’ kyster. Som billeder af myten er de ikke alene defineret gennem en tidslig, men også gennem en rumlig afstand til hjemmet. Som Adorno selv gør opmærksom på (DA, 85; 94f), viser fortællingen selv hen til en spænding mellem det olympiske lys og det underjordiske mørke. Denne deling forekommer næsten altgennemtrængende og gentager sig således i samfundskonstitutionelle relationer mellem by og land, mellem kommune og slægt, mellem offentligt og privat, og endelig mellem mand og kvinde. I denne spænding får arbejdet desuden en bestemt betydning. Oppositionsparrene er ikke fordelt på jævnbyrdige poler, for den grænsedragning, der foretages, er ikke kun deskriptiv, men tillige normativ, og viser i den forstand hen til et olympisk herredømme. Dermed må skellet til dels minde os om parsismens og kristendommens quasi-dualistiske model, der kun tilkender lysets og mørkets herre hver sit herredømme, for at den første skal kunne besejre den sidste. Måske er det blot denne – som grænse forklædte – bevægelse, der er fremskridtsånden, *oplysning* i ordets bogstaveligste forstand, men hvis den patriarkalske monoteisme således ligner den arkaiske projektions *telos*, hvilket fx Hild (1881, 47) og Nilsson (1918, 25) understregede i tung alvor, skyldes det næppe en bestemt hensigt, men snarere mytens eget – sig selv ubevidste – arbejde. Langt fra at miste en oprindelig uskyld er den homeriske fortælling allerede oplysning i den forstand, at mørkets kræfter må vige for dens udbredelse. De olympiske, eller uraniske, guder står således i ledtog med et semantisk arbejde, der i sig selv sætter de khthoniske, eller underjordiske, magter fra bestillingen. Der er dog kun i spredte tilfælde tale om det godes sejr over det onde, og langt hyppigere om byens sejr over landet, fællesskabets sejr over individet, og endelig, som i *Odysseen*, hjemmets sejr over det grænseløse hav. *Nostos* beskriver retteligt den bevægelse mod hjemmet, som definerer den vejfarende Odysseus, men dette hjem har endnu ikke gjort sig lig med det, tilhøreren til – eller læseren af – den homeriske fortælling kan vende tilbage til. Odysseus’ hjem er ikke nutidens hjemstavn for enden af fortidens bevægelse, men fortidens egen tillukning om (og tilslutning til)

²² Jeg hentyder bevidst til Rudolf Ottos opfattelse af det hellige som “Mysterium tremendum et fascinosum”, 1918, 13ff; 34ff, der, som jeg ser det, spiller en perspektivisk rolle for Adornos fremstilling, inden for hvis spilleregler nærværende indvending delvist selv placerer sig.

sig selv. Odysseus føres af Athene tilbage til den ø, der til forskel fra de andre tilhører ham selv, men heller ikke her kan han blive. Han tilhører en myte, der fører ham ud på endnu en rejse. Først der, hvor folk lever så fjernt fra havet, at de forveksler hans år med en skovl, skal han gøre holdt og bringe Poseidon, havets gud, et sidste offer. Først da vil guden være forsonet, først gennem en sidste rejse til det sted, hvor jord og hav står længst fra hinanden, og hvor ofret skal hellige den permanente forskel mellem hjemmet og dets omgivelser, kan Odysseus endelig finde fred (*Od.* 11.127-137). Selvom han behersker sig over for fortællingens fortryllende slør af begivenheder, træder han aldrig ud af dens forløb. Men han synes at erkende sin position og på sin vis at indtage den som en fri mand.

Odysseus lever eksemplarisk op til den delfiske guds formaning om at kende sig selv. Således træder delingen mellem arbejdet og arbejdsløsheden også igennem som skellet mellem menneskelige og guddommelige vilkår, eller rettere mellem familielivet i det nære hushold og den halvguddommelige tilværelse i det fjerne. For kykloperne og de undtagede heroer på de saliges øer gror afgrøderne frem af sig selv (Hesiod, *Værker og dage* 172-73; Homer, *Od.* 4.565-65; 9.107-111), mens det almindelige menneske må skaffe sig føde gennem møje og sved (*Værker og dage* 289-90). Kun foragt møder den, der unddrager sig denne lod (*Værker og dage* 298-305), og således må Odysseus, der er de olympiske magters trofaste forbundsfælle, opfatte kykloperne som lovløse og ubændige (*Od.* 9.107). Derfor er det ikke blot, som det kunne se ud i Adornos fremstilling, en forgangen samhørighed mellem guder og mennesker, der fortoner sig i fremskridtets ånd,²³ men også en hinsidig lykketilstand, der både hos Homer og Hesiod sælges for bevidstheden om en dennesidig, kontrollerbar og selvfortjent lykke. Men det er ikke mytens narkotiske rus, der udveksles med arbejdets tilfredshed, det er længslen efter det uopnåelige, der må vige for accepten af de dødeliges vilkår.

Tilsvarende gøres lysten først til underkastelse i det øjeblik, den hjemtages som krigsbytte. Kirke frister Odysseus til at overgive sig, men må selv overgive sig, lige som *Oudeis* lokkede sig selv i den fælde, han stillede for Polyfem. Udvekslingen mellem dæmoniske og menneskelige aktører forandrer dem begge, men fortælling er netop forandring. Spændingen mellem Hades' bolig og hjemmets arne, mellem naturens opslugende vælv og kulturens fastsatte rammer, er mytens egen kamp mellem khthoniske og olympiske kræfter. Det er først og fremmest et semantisk arbejde mellem *signifiant* og *signifie*, der er på spil i de betydningsændringer, som ikke blot Odysseus' rejse – men tillige fortællingen om den – resulterer i.

Denne udlægning følger vel i mange henseender Adornos, blot med den forskel, at det olympiske arbejde ikke forstås som oplysning om mytens gennemskuelighed og afvikling, men som en narrativ transformation, bragt i stand af det møde mellem khthoniske og olympiske magter, der selv er myte. Den *ratio*, Adorno tager den blinde

²³ Se fx Hesiod, *Theogonien* 535-36, og *Værker og dage* 90-92, der henviser til en oprindelig tilstand af samhørighed mellem mennesker og guder.

sanger til indtægt for, har hjemme i den seende filosoffs egen analyse, eller bedre, i den måde, han nødvendigvis må anskue det mytisk-semantiske arbejde på. At der er interesser på spil, byens og patriarkatets, gør endnu ikke diskursen til en strid om sandhed,²⁴ men blot til et udtryk for verden, således som muserne og fortiden definerer den. Det homeriske epos er kun roman for den, der læser det som roman, ikke for den, der overgiver sig til dets univers.²⁵ Mytens begreb om hjemmet er allerede i sig selv fortidens og de utilgængelige egnes hjem, og det er kun i kraft af den rituelle gentagelse, at dette hjem får sin plads i nutiden. Ikke desto mindre skaber den homeriske fortælling netop derved et rum for samtidens ihærdige arbejde. Nok er myten blind i sin bevægelse mod fremtiden, men en fremtid har den. Den giver ingen rettigheder fra sig, og dog forandrer den sig uophørligt i sin repeterende udveksling mellem tale og lytten. Den dybe undertone af tvang, som lyder fra Adornos analyse, er snarere, i den fortællende histories lys, et spil af uforudsigelige muligheder.

7. Konklusion

Som det indledningsvist blev pointeret, kan der i en mere generel og filosofisk forstand rettes alvorlige indvendinger mod Horkheimers og Adornos diagnostisering af oplysningens negative dialektik. Dette har dog ikke været emnet i nærværende sammenhæng, hvor det primært er det implicite mytebegreb, som i *Dialektik der Aufklärung* anvendes med såvel filosofiske som med historiske implikationer, der har stået til debat. Også i denne forbindelse må det imidlertid konstateres, at påvisningen af en negativ dialektik, således som Adorno vil udlægge den af *Odysseen*, er behæftet med problemer. Mest af alt synes Adornos tese i utilsigtet henseende at forblive en myte, en tvang, han underkaster sig selv. For er det virkelig myten, der i den homeriske oplysning betvinges, og er det myten, der vender tilbage som denne oplysningens tvang? Er myten ikke samtidig forbundet med den relative frihed, der trods alt vokser frem af fortolkningens mulighed, inklusive den fortolkning, der stivner i en beslaglæggelse af sandheden? Problemet er, at Adornos retoriske figur, forholdet mellem myte og oplysning, står og falder med den troværdighed, figuren repræsenterer som bindeled mellem en historisk og en filosofisk problematik. Måske er det forsvarligt som tankeeksperiment at forene et historisk og et systematisk defineret mytebegreb, men den transhistoriske pointe, Adorno knytter til sin egen udlægning af den historiske mytes distancering i *Odysseen*, er ikke overbevisende begrundet i *Odysseen* selv.

Tilbage står ikke desto mindre en perspektivrig fortolkning, der er kraftfuld i sin despekt for enhver beslaglæggelse af sandheden. Og selvom den homeriske fortælling ikke betvinger en myte, men derimod kræfter i sig selv, som lige fra begyndelsen truer

²⁴ Jf. det diskurs-begreb Habermas udvikler i *Erkenntnis und Interesse*, 1973.

²⁵ Jf. Bakhtins analyse af forholdet mellem epos og roman som henholdsvis monologisk og dialogisk diskurs-genre, 1981, 15ff.

dens herredømme, kan vi stadig hævde, at Homer faktisk *ofrer* sit menneskelige blik ved at overvinde det underjordiske mørke, og at han med sin fortælling om hjemvendelsen ender med at overlade denne fortælling selv til bystaten. Blot er dette ikke hele sandheden om Homer, og slet ikke om myten. Det er først og fremmest en kritisk indvending mod noget helt andet, mod en instrumental fornuft, der på flere måder ligner myten, eller rettere: det træk ved myten, at den ikke stiller spørgsmål ved sig selv. Således siger Adorno både noget om mytens og om oplysningens historiske forekomst. Blot har han vanskeligheder med at definere det ståsted, der skal tydeliggøre rækkevidden – og ikke mindst nødvendigheden – af hans udsagn. Adorno påviser med held tilstedeværelsen af en narrativ dialektik, der ikke kun er til stede i den historiske myte, men også i historien som myte. Derimod lykkes det ham ikke, efter min mening, at påvise, at denne dialektiske bevægelse samtidig skulle være mytens og historiens dom over sig selv.

Litteratur

ADORNO, TH. W. & M. HORKHEIMER

1944 (DA) *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Gesammelte Schriften, 3, Frankfurt a.M. [1981].

ALBINUS, L.

1997 *Oldgræsk dæmonologi fra beretning til begrundelse. En religionshistorisk undersøgelse*, Ph.d.-afhandling, tilgængelig på Institut for Religionsvidenskab, Århus Universitet.

ANDERSEN, V.

1985 "Habermas og Nietzsche", *Religionsvidenskabeligt Tidsskrift*, 6, 31-49.

BAKHTIN, M.

1981 *The Dialogic Imagination*. Red. og overs. af M. Holquist & C. Emerson, Austin.

BENHABIB, S.

1994 "Modernity and the Aporias of Critical Theory", *The Frankfurt School. Critical Assessments*, I. Red. af J. Bernstein, London & New York.

COCHETTI, S.

1985 *Mythos und "Dialektik der Aufklärung"*, Meisenheim.

CORNFORDE, F. M.

1912 *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, Princeton, New Jersey [1991].

DREYFUS, H. L. & P. RABINOW

1982 *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago.

FOUCAULT, M.

1970 *L'ordre du discours*, Paris.

GMÜNDER, U.

1985 *Kritische Theorie*, Stuttgart.

GRAF, F.

1987 *Griechische Mythologie*, München & Zürich.

HABERMAS, J.

1973 *Erkenntnis und Interesse*, 2. oplag, Frankfurt a.M.

1981 *Theorie des Kommunikativen Handelns*, Bd. 1-2. Frankfurt a.M.

1985 *Die Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M.

HARRISON, J.E.

1912 *Themis. A Study of the Social Origins of Greek Religion*, London [1989].

HILD, J.A.

1881 *Études Les Démons – dans la littérature et la religion des Grecs*, Paris.

HONNETH, A.

1986 "Foucault and Adorno: Two forms of the critique of modernity", *Thesis Eleven*, 15, 48-59.

HUBERT, H. & M. MAUSS

1902-3 "Esquisse d'une Théorie Générale de la Magie", *L'Année Sociologique*, 7, 1-146.

JARVIS, S.

1998 *Adorno. A Critical Introduction*, Cornwall.

LLOYD, G.E.R.

1990 *Demystifying Mentalities*, Cambridge.

MCCARTHY, TH.

1994 "The Critique of Impure Reason", *Critique and Power. Recasting the Foucault/Habermas Debate*. Red. af M. Kelly, Cambridge & London.

MURRAY, G.

1911 *The Rise of the Greek Epic*, Oxford.

1912 *Five Stages of Greek Religion*, London [1935].

NAGY, G.

1990 *Greek Mythology and Poetics*, Ithaca & London.

1996 *Poetry as Performance. Homer and beyond*, Cambridge.

NIETZSCHE, F.

1973 "Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne", *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Udg. af G. Colli & M. Montinari, Berlin & New York.

NILSSON, M.P.

1918 *Daimon – Gudemagter og psykologi hos Homer*, København.

1941 *Geschichte der Griechische Religion*, 3. oplag, vol. 1, München [1955].

NÄGELE, R.

1994 "The Scene of the Other: Theodor W. Adorno's Negative Dialectic in the Context of Poststructuralism", *The Frankfurt School. Critical Assessments*, IV. Red. af J. Bernstein, London & New York.

OTTO, R.

1918 *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau.

PAGE, D.

1955 *The Homeric Odyssey*, Oxford.

SCHANZ, H.J.

1997 *Det historiske. Refleksioner over historie og metafysik*, Århus.

STRESIUS, L.

1982 *Theodor W. Adornos negative Dialektik. Eine kritische Rekonstruktion*, Disputationes Theologiae, Bd. 11, Frankfurt a.M. & Bern.

VAN BAAL, J. & W.E.A. VAN BEEK,

1985 *Symbols for Communication. An Introduction to the Anthropological Study of Religion*, Assen.

WEBER, M.

1922 *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen.

Summary

The purpose of the article is to show how the negative dialectics of Adorno gets involved with a concept of myth that is questionable in several respects. First of all, Adorno tries to combine, but rather conflates, two understandings of myth. On the one hand, the concept of myth is defined as the ancient Greek mythos, in which the subject of man is projected on to nature; on the other hand, myth is defined as the backfire of enlightenment, in which self-reflection becomes the blind spot of instrumental reason. Along these lines of argument, Adorno's interpretation of Homer, which, at any rate, is highly inspiring, attempts to demonstrate that Odysseus is already enlightened in that he keeps the myth at bay in order to gain his self. The point is, as a matter of dialectic necessity, that he just ends up in myth once again, albeit in the second sense, namely by being a victim of his own self-denial. A question that seems to remain unanswered, though, is how the two kinds of myth are related. Further, Adorno draws on a problematic distinction between myth and literature in order to claim that Homer separates himself from the realm of myth. By adopting Adorno's own game of interpretation, however, it is possible to regard myth as such, including the Homeric one, as being contingently open-ended rather than just a matter of dialectic determination.

Lars Albinus

Ekstern lektor, ph.d.

Institut for Systematisk Teologi

Aarhus Universitet